

Å VENDE TILBAKE TIL ISLAM

ISLAMISERING, KJØNN OG IDENTITET

I EN FRANSK KONTEKST

CHRISTINE M. JACOBSEN



IMER NORGE/BERGEN RAPPORT 21/99

INNHold

1 Muslimer i Frankrike: De nye generasjonene	1
Bakgrunn for studien	2
Forskningsfelt: Islam i Frankrike	3
Problemstilling og teoretisk perspektiv	6
Sosiale identitetsprosesser	7
"Diskurs" og "stereotypi" som analytiske hjelpemidler	10
Islam som diskursiv tradisjon	12
Metodiske refleksjoner	13
Møtet med "de andre"	13
Håndtering av sensitivt materiale	15
Den vanskelige begrepsfestingen	16
Oppgavens oppbygning	18
2 Immigrasjon og etniske relasjoner i Marseille	21
Den hybride byen: Et historisk overblikk over maghrebinernes migrasjon til Marseille	22
Det polariserte rommet: Strukturering og etnifisering av økonomiske og sosiale forskjeller	24
Sosial posisjon og kategorisering	26
Sosioøkonomisk og romlig marginalisering	26
Storsamfunnets kategorisering av andregenerasjonen	27
Nord-Marseille og de farlige klassene	30
Mitt møte med <i>les quartiers nord</i> i Marseille	31
Islamalgam – det nye fiendebildet	33
Den muslimske kvinnen	36
Kategorisering med utgangspunkt i "rase"	37
Oppsummering	39
3 Å vende tilbake til islam	41
Andregenerasjonens relasjoner til islam: Mellom privatisering og islamisering	42
De sekulariserte muslimene	42
Zeya; en "moderne", sekularisert muslim	43
De nypraktiserende kvinnene: Tilbakevendelsen fortalt	43
Khadidjas tilbakevendelse	44
Sawdas tilbakevendelse	45
Tilbakevendelsesnarrativer: Noen metodiske refleksjoner	48

Tilbakevendelsesprosessen	50
De store spørsmålene	50
De viktige andre	51
De fem søylene	54
På leting etter kunnskap	55
Å dekke seg til	58
Oppsummering	58
4 Søstre i islam: fellesskap blant nypraktiserende kvinner	59
Kvinnegruppen <i>Les Soeurs</i>	60
Gruppens medlemmer og organisering	60
Gruppens relasjoner til større nettverk av islamske organisasjoner	62
Kvinnegruppens religiøse og sosiale aktiviteter	63
Arabisk	63
Det religiøse foredraget	64
Ihukommelse og påkallelse	68
Bønnen	69
Andre aktiviteter	70
"Ung muslimsk kvinne søker ung muslimsk mann"	70
Oppsummering	73
5 Tilbakevendelse til islam som håndtering av identitet	75
Islamisering som identitetsforandringsprosess	76
Religiøs versus etnisk identitet	76
Religiøse karrierer: Endring og kontinuitet	78
Håndtering av negative stereotypier	82
Religion versus tradisjon	82
Karakteristiske trekk ved de nypraktiserendes islamske diskurs	83
Folkereligiositet versus normativ islam	84
Islamisering som identitetsstrategi i møte med storsamfunnet	87
Tilhørighet til et globalt forestilt fellesskap	89
Redefinering av symbolsk kapital	91
Kan islamisering være integrasjonsfremmende?	92
Islamisering som identitetsstrategi for kvinner	95
Islamkunnskap som symbolsk kapital i håndtering av kjønnsidentitet	99
Oppsummering	100
6 Hijab	103
Kjønnnet organisering av rommet	104
Bruk av anstendig klesdrakt: Skautet	108
Skjønnhet og sosial orden	109
Skautet som symbolsk kapital i håndtering av ærbarhet	111

Det nye skautet	112
Skautet som prosess	113
De andres blikk, stolthet og motstand	114
"Det er ingen tvang i religionen": Skautet og den frie viljen	115
Skautets rolle i konstituering og fremvisning av selvbylde	119
"Jeg bærer det muslimske fellesskapet på hodet"	120
Oppsummering	123
7 Skautaffærene: et nasjonalt drama	125
Rafikas historie	126
Et delt folk	127
Fra assimilasjon via innlemmelse til integrasjon?	129
Den offentlige skolen og <i>la laïcité</i>	133
Frihet, likhet og brorskap	135
Skautet tolket i lys av stereotypien om den muslimske kvinnen	136
Kontrasterende stereotypisering	139
Om skautet i møtet med franskmenn	141
Skautet som stigma og motstandstegn	141
Skautet som hindring for yrkeskarriere	142
Håndtering av eksklusjon fra den offentlige skolen	143
Oppsummering	145
8 Islamisering, identitet og multikulturalisme	147
Islam og multikulturalisme	154
Ordforklaringer	157
Litteraturliste	159
Avisartikler og andre publikasjoner	165

KAPITTEL 1

MUSLIMER I FRANKRIKE: DE NYE GENERASJONENE

I Guds, den Barmhertiges,
den Nåderikes navn
Lovet være Gud, all verdens Herre,
Ham, den Barmhertige, den Nåderike,
Ham, Herren over Dommens dag.
Deg tilber vi, vi søker hjelp hos Deg.
Led oss på den rette vei!
Deres vei, som Du har beredt glede,
ikke deres, som har vakt Din vrede,
eller deres, som har valgt den falske lei
Amen.

Allahu Akbar; Gud er stor, fortsetter Khadidja med løftede hender, før hun bøyer seg fremover med hendene hvilende på knærne. Lovet og priset være min allmektige Herre, gjentar hun tre ganger og retter seg opp mens hun på litt usikker arabisk resiterer: *Sami'a-l-lahi li man hamidah*; måtte Gud høre den som priser Ham, *Rabbana wa lakal-hamd*; lovprisninger til Deg O vår Herre. En flik av jeansen stikker frem under den lange kjolen i det Khadidja faller på kne vendt mot Mekka, muslimenes hellige by, med pannen hvilende mot et lite orientalsk bønneteppe. Vi befinner oss ikke i en moské eller i et muslimsk land, men hjemme i min leilighet i Marseille i Sør-Frankrike. Bønneteppe har Khadidja alltid i vesken, sammen med den lange kjolen og et skaut hun dekker håret med: *Allahu Akbar*, Lovet og priset være Herren, gjentar Khadidja tre ganger før hun retter seg opp: *Allahu Akbar*, O min Herre tilgi meg. Igjen bøyer hun seg med pannen mot gulvet. *Allahu Akbar. Subhana rabbiyal-a'la wa bihamdih* gjentar Khadidja tre ganger før hun reiser seg og avslutter den første *ra'ka*: *Allahu Akbar*! Det er midt på dagen, og Khadidja er i ferd med å utføre *Salât Al-Zouhr* (middagsbønnen), det er tre *ra'ka* igjen. Hun gjør seg ferdig, og kommer svinsende inn på kjøkkenet i jeans og vid, rutete flanelsskjorte: "er kaffen klar Christine?"

BAKGRUNN FOR STUDIEN

Khadidja er en av en rekke unge kvinner av maghrebinsk¹ opprinnelse, men født og oppvokst i Frankrike, som har "vendt tilbake til islam".² Med de såkalte skautaffærene på slutten av 1980-tallet ble disse unge kvinnene gjenstand for en tilsynelatende uendelig debatt om islam og muslimer, om immigrasjon og integrasjon, i Frankrike. Andregenerasjons-kvinneres tilbakevendelse til islam har blitt et samfunnsspørsmål, men deres egne spørsmål og svar har i liten grad blitt hørt. De har blitt omtalt i lys av generaliseringer, spekulasjoner og stereotyper. Men hva representerer egentlig denne tilbakevendelsen til islam? Hvordan har den foregått, og hvordan kan vi forstå den? Hvilke betydninger har skautet for kvinnene som selv tar det i bruk, og hvorfor ble det et så omstridt objekt for franskmenns interesse?

Khadidjas tilbakevendelse til islam kan skrives inn i en kontekst hvor såkalte islamiseringsprosesser gjør seg gjeldende i muslimske land såvel som blant muslimer i Vest-Europa. Islamisering, eller islamsk vekking,³ kan ifølge Mir Zohair Husain defineres som: "the reawakening of interest in Islamic symbols, ideas, and ideals subsequent to a period of relative dormancy" (1995: 4). Historisk finnes en lang tradisjon for islamsk vekking (*tajdid*) og reform (*islah*) både i form av religiøs, sosial og politisk aktivisme. Vår tids islamske vekking manifesterer seg globalt sett på tre ulike nivåer: i form av en økende interesse for islamsk livssyn og praksis blant enkeltmennesker (individnivå), i form av islamistiske grasrot eller populistbevegelser som ønsker å etablere et islamsk system (gruppenivå), og i form av regjerings-initierte programmer hvis mål er å innsette islam som den grunnleggende ideologi i samfunnet (nasjonalt nivå) (ibid.). Islamiseringsprosessen innebærer sosial, kulturell og religiøs endring. En av disse endringene er en tendens til økt vektlegging av islam som grunnlag for konstruksjon av kollektiv identitet (Barth 1994, Saint-Blancat 1997).

I Vesten har den "militante og ekstremistiske fundamentalisten" blitt symbolet *par excellence* på den islamske vekkingen i vår tid. Islamiseringen er imidlertid ingen homogen prosess. Den representeres av personer og grupper med til dels svært ulike syn på islam, som har vokst frem i ulike nasjonale og lokale kontekster, og som derved har ulike ideologiske standpunkt og strategier for å realisere disse. Den økte islamske bevisstheten, oppslutningen om islamske organisasjoner og partier, samt vektleggingen av muslimsk identitet, har ulike årsaker, betydninger og konsekvenser i ulike sosioøkonomiske kontekster, samtidig som visse fellestrekk gjør at den kan oppfattes som en global prosess.

I de følgende kapitler forsøker jeg å tilnærme meg vår tids islamiseringsprosess slik den manifesterer seg i en mer avgrenset kontekst, nemlig blant muslimer i Frankrike. Frankrikes muslimske befolkning er imidlertid en svært uensartet kategori, som hovedsakelig utgjøres av

¹ Betegnelsen er avledet fra det arabiske ordet *gharb* som betyr vest, og brukes om personer som kommer fra de arabiske landene i vest: Marokko, Tunisia og Algerie (og noen ganger også Libya).

² "Å vende tilbake til islam" er en betegnelse andregenerasjons maghrebinnere selv bruker i forbindelse med islamisering. Betegnelsen vil bli nærmere drøftet i senere kapitler.

immigranter fra ulike muslimske land og deres etterkommere, men også av en del etnisk franske konvertitter. Jeg har valgt å konsentrere meg om en begrenset del av denne populasjonen; personer, og da i all hovedsak kvinner, av maghrebinsk opprinnelse, som er født og/eller oppvokst i Frankrike – det vil si den såkalte andregenerasjonen. Fokus rettes først og fremst mot islamiserings manifestasjoner på individnivå, det vil si mot personer "av muslimsk opprinnelse" som har fått ny interesse for islamske symboler, idéer og idealer. For mange er den religiøse gjenoppvåkningen knyttet til deltakelse i, eller påvirkning fra, lokale, nasjonale og internasjonale islamske bevegelser, og gruppenivået blir følgelig også viktig.

De følgende beskrivelsene og analysene er basert på åtte måneders feltarbeid i Marseille i Sør-Frankrike i 1996/97, samt et kort opphold sommeren 1998, hvor jeg fikk anledning til å diskutere noen av konklusjonene i det foreliggende arbeidet med mine informanter. Hovedarenaen for feltarbeidet var en lokal muslimsk kvinnegruppe, men jeg deltok også på "kvinneaktiviteter" i to av byens moskéer, samt et arabisk- og islamkurs for både kvinner og menn. Ettersom den muslimske kvinnegruppen jeg jobbet mest med hadde sine aktiviteter i de nordlige bydelene av Marseille og de fleste av mine informanter bodde der, bosatte jeg meg etter hvert i samme område. Jeg fikk derved mulighet til å omgås kvinnene også utenfor den organisatoriske konteksten, for derigjennom å få større innblikk i omgivelsene de var vokst opp i og levde i. Datainnsamlingen ble først og fremst gjort ved hjelp av deltagende observasjon på en rekke ulike sosiale arenaer: i moskéen, i familien, på skolen, i arbeidslivet, i diverse fritidsaktiviteter og i formelle så vel som uformelle sammenkomster, feiring av religiøse høytider etc. I en kortere periode bodde jeg hjemme hos en av mine informanter, og jeg var flere ganger på overnattingsbesøk hos andre kvinner. I tillegg til den deltagende observasjonen fikk jeg anledning til å gjøre en del "reflekterte intervjuer"⁴ (Hammarsley og Atkinson 1992) både av lederskikkelser i det muslimske miljøet i Marseille, og av "vanlige" muslimske kvinner.

FORSKNINGSFELT: ISLAM I FRANKRIKE

Frem til midten av 1980-årene var dokumentasjonen av muslimers situasjon i Vest-Europa relativt liten og som oftest foretatt av muslimske eller kirke-baserte organisasjoner (Nielsen 1995). Muslimer ble også omtalt i studier av immigranter, etniske minoriteter og raserelasjoner, men i disse arbeidene var religion og religiøs identitet som regel temaer av sekundær interesse. Samfunnsvitenskapenes relative mangel på interesse for det religiøse aspektet ved den muslimske immigrasjonen til Vest-Europa kan ha sammenheng med at religionssosiologien godt ut i 1970-årene var dominert av såkalte sekulariseringsteorier.⁵ Islam ble med utgangspunkt i disse

³ Av hensyn til variasjon i teksten bruker jeg i det følgende islamisering, islamsk vekking og islamsk revitalisering som synonymer.

⁴ Hammarsley og Atkinson (1992) skiller mellom "reflekterte" og "standardiserte" intervjuer. I reflekterte intervjuer er ikke spørsmålene fastlagt på forhånd, selv om intervjueren gjerne har bestemt seg for hvilke temaer hun ønsker å ta opp.

⁵ Et av de mest kjente forsøkene på å definere sekularisering er Harvey Cox' fra midten av sekstitallet. Ifølge Cox er sekularisering: "the historical process, almost certainly irreversible, in which society and culture are delivered from

teoriene antatt å ville følge samme privatiseringsmønster som kristendommen i nyere tid hadde gjort (ibid.). Kepel (1991) nevner også vanskelig tilgang på kilder, og en oppfatning blant enkelte om at fokus på islam kunne nøre opp under diskriminering av immigrantene, som årsaker til at feltet i stor utstrekning forble utforsket. Utover 1980-tallet ble det imidlertid klart at de muslimske immigrantene i vesteuropeiske land ikke så ut til å følge det forventede mønsteret på noen entydig måte. Tvert imot så islamske symboler, idéer og idealer ut til å bli stadig viktigere for muslimer både i muslimsk land og blant muslimske minoriteter i Vest-Europa (Nielsen 1995, Saint-Blancat 1997). I Frankrike, som i andre vesteuropeiske land, ble muslimer utover åttitallet mer synlige på den offentlige arenaen. Ulike muslimske immigrantgrupper krevde rett til å organisere seg, til å bygge moskéer og til å drive religionsundervisning. De krevde også at det skulle tilrettelegges for overholdelse av religiøse forskrifter som for eksempel fri i anledning muslimske helligdager og tilgang til *halal*-kjøtt⁶ (Leveau 1990, Saint-Blancat 1997). Den gradvise synliggjøringen av den muslimske minoriteten løp parallelt med fremveksten av politisk islam i muslimske land. Politikere og akademikere ble som følge av utviklingen i Frankrike og andre muslimsk land, mer oppmerksomme på problemstillinger som den kulturelle og religiøse dimensjonen ved transnasjonal migrasjon reiser. Franske samfunnsvitere, og da særlig statsvitere, viet stadig flere publikasjoner til *l'islam transplanté* (i.a. Kepel 1991 (1987), Leveau og Kepel 1988). Innen antropologi, sosiologi og psykologi var imidlertid studier av islam i immigrasjonskonteksten fortsatt så godt som fraværende (Dassetto og Bastenier 1991).

I flere studier (i.a. Cesari 1994, Kepel 1991) viet islam i Frankrike ble økningen i antall moskéer og muslimske organisasjoner, samt kravene som ble fremsatt, tolket som uttrykk for at "hjemvendelsesmyten" var på retur blant migrantene. Argumentet gikk i korthet ut på at fremveksten av islam i Frankrike var et resultat av at den muslimske migrasjonssyklusen nå var inne i en ny fase. I den første fasen av migrasjonssyklusen var migrantene hovedsakelig menn som på egenhånd reiste til Frankrike og tok seg arbeid for en begrenset periode. Den enkelte migrantens religiøse identitet var knyttet til familien og forble tilknyttet hjemlandet. Det faktum at de var dratt på egenhånd og at oppholdet ble regnet som midlertidig minimaliserte behovet for institusjonalisering av den religiøse praksisen blant arbeidsmigrantene. I den andre fasen, som kom med familiegjenforeningene på 70-tallet, endret imidlertid denne situasjonen seg, og islam ble etter hvert en aktiv del av immigrantenes nye hverdag i Europa. "Hjemvendelsesmyten" ble i

tutelage to religious and closed metaphysical world-views" (Cox 1965 sitert i Sharpe 1983:111) Det finnes flere teorier om hva som fører til sekularisering: Blant andre at avmystifisering og vitenskapeliggjøring av verden rundt oss undergraver religionens legitimitet, at oppløsning av sosiale enheter eroderer religionenes organisatoriske grunnlag, at globalisering av ideer og kunnskap bestrider religionens eksklusive krav på å representere den eneste sannhet og at institusjonell differensiering i moderne samfunn gjør religion til en privatsak. Sekulariseringstenen har med rette blitt utsatt for sterk kritikk (i.a. McGuire 1992, Sharpe 1983), blant annet med utgangspunkt i at globalisering og flyt av ideer og kunnskap stikk i strid med sekulariseringstenen har vært en viktig forutsetning for våre dagers religiøse revitalisering. Det klassiske eksempelet er den islamske revolusjonen i Iran, hvor lydtkassetter med Khomeinis taler ble smuglet inn for å berede veien for revolusjonen. I dag tar islamistiske bevegelser i bruk moderne vitenskap og teknologi for å spre det religiøse budskapet. Siste nytt er Koranen på CD-rom og cybermuslimenes hjemmesider på Internett.

⁶ *Halal* betyr det som er tillatt eller rent. Det brukes blant annet om kjøtt fra dyr som er slaktet i henhold til de rituelle forskriftene i islam.

kjølvannet av familiegjennforeningene svekket på bekostning av en gryende bevissthet om at migrasjonen var definitiv, eller i hvert fall langvarig.⁷ I tillegg førte tilstedeværelsen av kvinner og barn til at migrantenes interaksjon med det franske samfunnet ble utvidet til områder som utdanning, helse og sosialtjenester. Utviklingen førte til behov for organisasjoner som kunne ivareta muslimenes interesser, og var følgelig en viktig årsak til institusjonalisering av islam på fransk jord. En lov som i 1981 gjorde det legalt for utlendinger å stifte organisasjoner uten først å søke om autorisasjon, bidro til å akselerere denne institusjonaliseringsprosessen (jfr. Cesari 1991). Konklusjonen fra studiene som ble gjort av den nye muslimske synligheten, var hovedsakelig at den ikke representerte en "avvisning" av Frankrike, men tvert imot var et uttrykk for vilje til integrasjon i, og tilhørighet til det franske samfunnet (Cesari 1994, Kepel 1991, Leveau 1990, Nielsen 1995).

På 1980-tallet var både immigrantene og deres etterkommere, mer synlig tilstede på den offentlige arena enn tidligere. Den såkalte *beur*-bevegelsen,⁸ som først og fremst besto av andregenerasjons-immigranter fra forstedene til de største byene, oppfordret til sosialt opprør i forstedene og til kamp mot rasisme. I 1983 og 1984 ble det arrangert "marsjer for likhet og mot rasisme".⁹ I likhet med bevegelser som SOS-Rasisme og JALB (*Jeunes Arabes de Lyon et banlieue*) hadde marsjene som formål å mobilisere ungdom av maghrebinsk opprinnelse til kamp for andregenerasjonens integrasjon i det franske samfunnet. En slik integrasjon skulle imidlertid skje uten at andregenerasjonen ble tvunget til å fornekte sin arabiske identitet. Medlemmenes muslimske bakgrunn ble imidlertid ikke trukket frem som et mobiliserende aspekt, fordi konfesjonell tilhørighet ble knyttet til familien og den private sfæren (Kepel 1991). I andre halvdel av 1980-tallet ble *beur*-bevegelsen svekket, delvis fordi den ikke appellerte tilstrekkelig til gruppen den søkte å mobilisere og av den grunn i stor grad forble et elitefenomen. Kravet om at andregenerasjonen måtte bli akseptert i det franske samfunnet så heller ikke ut til å gi synlige resultater.

Et annet element i andregenerasjonens nye synlighet var kanskje mindre intendert, men desto mer mediavennlig. I forstedene til Lyon og andre store byer sto ungdom av maghrebinsk opprinnelse for "opprør" i form av bilbrenning, barrikader, og kasting av stein og Molotov-cocktails mot politistyrkene (Champagne 1993). En ny diskurs om "problem-forstedene" og om "unge fra immigrantfamilier" utviklet seg i den nasjonale pressen i kjølvannet av disse såkalte

⁷ Blant mine informanternes foreldre/besteforeldre snakker mange om å vende tilbake til hjemlandet. Flere sier at de ønsker å trekke seg tilbake til hjemlandet når de pensjonerer seg, og enkelte bygger hus i hjemlandet for å forberede pensjonstilværelsen. Blant algerierne sier mange at de ville ha flyttet hjem hvis ting hadde vært annerledes i Algerie, og at de kommer til å gjøre det når uroen i landet går over. Noen har også prøvd å flytte tilbake til hjemlandet, men har kommet tilbake til Frankrike etter kort tid.

⁸ *Beur* hører til slang-språket *verlan* (av *l'envers*) som består i at man bytter ut vokalene i et ord, og eventuelt omroterer stavelsene. *Beur*, er en inversjon av *arabe* (fransk for araber) *arabe=beur*, (som senere har blitt til *rebeu*) og betegner nærmere bestemt en ung araber født av immigrantforeldre i Frankrike. Begrepet ble først tatt i bruk av ungdom i Parisregionen og var svært populært på åttitallet. I de senere år har det mistet litt av appellen. I Marseille hadde *beur* begrepet en begrenset suksess, og *arabe, tout court*, er fortsatt det mest vanlige begrepet på barn av maghrebinske immigranter.

⁹ Den første marsjen gikk fra *la cité* de Flamants i Marseille og ankom Paris tredje desember 1983.

hete somrene. Diskursen satte fokus på hittil uavdekkede eller underkommuniserte sosiale problemer i forstedene. Forstedene og de unge av migrant-opprinnelse har siden fremstått som et viktig studiefelt innen fransk statsvitenskap, sosiologi og antropologi (se for eksempel Lepoutre 1997, Rey 1996).

Det dominerende synet på andregenerasjonens relasjon til islam var frem til midten av 1980-tallet at sekulariseringsprosessen var ugjenkallelig blant disse (i.a. Gonzales-Quijano 1988, Leveau 1990). At noe nytt holdt på å hende blant andregenerasjonen, oppdaget man når avisartikler kunne fortelle om flere tidligere *beur*-aktivisters islamske vekkelse. De såkalte skautaffærene på slutten av 1980-tallet, hvor en rekke unge jenter med immigrant-bakgrunn ble utvist fra offentlige skoler fordi de gikk med skaut, bekreftet at noe var i ferd med å skje. Islamiseringen hadde nådd de nye generasjonene. På 1990-tallet kom det ut flere bøker som tok opp skautaffærene. Interessen manifesterte seg først og fremst blant statsvitere og sosiologer, som tok utgangspunkt i affærene for å problematisere den franske statens forhold til den muslimske minoriteten i landet. Et særskilt interessant antropologisk bidrag er Khosrokhavars studie av islam blant ungdommer i franske forsteder fra 1997, som imidlertid bare vier et kapittel til *l'islam au féminin*. Den relative mangelen på antropologiske studier på dette feltet har skapt både muligheter og begrensninger for min håndtering av temaet; muligheter til å ikke la seg forføre av "gatekeeping"-begreper og etablerte teoretiske debatter (Appadurai 1986), men samtidig begrensninger i forhold til muligheter for sammenligning og generalisering.

PROBLEMSTILLING OG TEORETISK PERSPEKTIV

En sentral tanke i de følgende kapitler er at islamiseringen blant andregenerasjons maghrebinske kvinner i Frankrike kan forstås som "a statement about identity" (Mernissi 1987: 5). Den overordnede problemstillingen er i tråd med denne tanken å gjøre rede for andregenerasjonskvinnens identitet som muslimske kvinner. De viktigste spørsmålene jeg vil drøfte er:

- ◆ Hvilke former for identitetstilskrivning og kategorisering er andregenerasjonen gjenstand for fra "det franske samfunnets" side?
- ◆ Hvordan står denne identitetstilskrivningen og kategoriseringen i forhold til andregenerasjonskvinnens selvbilder?
- ◆ På hvilke måter er andregenerasjonskvinnene del av det vi kan kalle en global islamiseringsprosess?
- ◆ I hvilken grad og på hvilken måte endres andregenerasjonskvinnens selvbilder og forståelse av seg selv som muslimer når de gjennomgår en personlig islamiseringsprosess?

- ◆ Kan islamiseringen blant andregenerasjonen forstås som en måte å håndtere sosial identitet på, og hvilke typer enigheter/uenigheter, konvensjoner/innovasjoner og forhandlinger er i så fall sentrale for disse identitetsprosessene?
- ◆ Hvordan konstruerer og forhandler andregenerasjons-kvinnene om kjønnsidentitet i en kontekst hvor det finnes flere ulike kjønnsdiskurser?

For å kunne diskutere disse spørsmålene er en grundig avklaring av hvordan jeg her forstår "identitet" påkrevd, ikke minst på grunn av den utstrakte og til dels svært uklare bruken av begrepet både i den folkelige og den akademiske diskursen. Det teoretiske og analytiske perspektivet på identitet som danner rammen rundt både de hovedsakelig empiriske kapitlene i første del av oppgaven og de mer analytiske i andre del, baseres i stor grad på den britiske sosiologen/antropologen Richard Jenkins sin modellering av sosiale identitetsprosesser. Som Jenkins (1994, 1996) selv påpeker, bygger hans modell på tidligere antropologiske og sosiologiske teorier om identitet, og da spesielt arbeidene til George Herbert Mead, Erving Goffman og Fredrik Barth. I diskusjonene som omhandler kjønnsidentitet har jeg i tillegg funnet det hensiktsmessig å trekke veksler på innsikter fra feministisk antropologi. Jeg tar også i bruk Bourdieus begrep om "symbolsk kapital" i diskusjonen om identitetshåndtering.¹⁰

Sosiale identitetsprosesser

Ordet identitets latinske rot "identitas" (fra *idem*, det samme) har to grunnbetydninger. På den ene siden refererer det til absolutt likhet (at noe er identisk med noe annet), på den andre siden refererer det til forskjell eller distinktivitet (at noe er seg selv gjennom å være forskjellig fra noe annet) (Jenkins 1996). Identitet handler følgelig både om likhet og forskjell mellom personer og grupper. Jenkins definerer med utgangspunkt i disse grunnbetydningene "sosial identitet" som:

[...] the ways in which individuals and collectivities are distinguished in their social relations with other individuals and collectivities. It is the systematic establishment and signification, between individuals, between collectivities, and between individuals and collectivities, of relationships of similarity and difference (Jenkins 1996: 4).¹¹

Et problem i teoretisering av identitet i samfunnsfagene har vært, og er til dels fortsatt, tendensen til å reifisere og essensialisere begrepet som noe konkret folk har eller er. Innenfor andre mer fruktbare perspektiver konseptualiseres sosial identitet heller som en prosess. Sosial identitet dreier seg ikke om objektive, uforanderlige likheter og forskjeller mellom personer eller grupper, men om sosiale prosesser hvor likheter og forskjeller konstrueres, reproduseres og

¹⁰ Det kan synes merkelig å kombinere disse teoretikerne ettersom Jenkins utførlig har kritisert mange av Bourdieus arbeider. Trass i denne kritikken nevner imidlertid Jenkins Bourdieu som en av de forfattere som har hatt innflytelse på hans egne teoretiseringer rundt sosial identitet.

¹¹ Det generelle perspektivet på sosial identitet som skisseres her, er ment å skulle omfatte også etnisitet. Etnisk identitet er en spesifikk form for kollektiv identitet – basert på en antakelse om likheter og forskjeller – vanligvis konstituert med utgangspunkt i en idé om delt opprinnelse og kultur (inkluderer ofte språk, religion, o.l.).

endres gjennom samhandling (Jenkins op.cit.). Jenkins understreker det dynamiske og prosessuelle ved sosial identitet ved å introdusere verbet "å identifisere" som et nødvendig komplement til begrepet identitet. Mennesker identifiserer seg selv og andre med sosialt etablerte kategorier. Fokus på identifikasjonsprosesser hjelper oss til å unngå forenklede reifisering og essensialisering av identitet, og leder oss hen mot sosialt liv som *locus* for produksjon, reproduksjon og endring i sosial identitet.

Jenkins understreker videre at identitetsprosesser – det være seg de som involverer individer eller kollektiver – alltid er sosiale, dvs. at de oppstår i samhandling mellom aktører. Identitet er videre knyttet til "mening", som ikke er essensielle egenskaper ved ord og ting, men sosialt etablert. Som mennesker identifiserer vi oss selv som forskjellige fra alle andre og derved som unike individer, men også som like andre og følgelig som del av grupper og kategorier. Slik selv-identifikasjon kan analytisk skilles ut som det indre momentet ved sosial identitet. Andre menneskers identifikasjon av oss er imidlertid også viktig for vår sosiale identitet: "[...] others don't just perceive our identity, they actively constitute it. And they do so not only in terms of naming or categorising, but in terms of how they respond to or treat us" (ibid.: 74). Andres identifikasjon av oss kan analytisk skilles ut som det ytre momentet ved sosial identitet. Både primær og sekundær, individuell og kollektiv identitet produseres, reproduseres og endres gjennom en dialektikk av intern/ekstern-identifikasjon.¹² Jenkins kritiserer antropologiske studier av etnisitet i tradisjonen fra Barth for å ha vektlagt indre på bekostning av ytre identifikasjonsprosesser (Jenkins 1994). Ytre identifikasjon er avgjørende for vår selv-identifikasjon, enten vi internaliserer den i vårt selvbilde eller yter motstand mot den. Selvbilde refererer her til den refleksive oppfatning en person har av sin egen identitet, konstituert *vis à vis* andre på bakgrunn av likhet og forskjell, gjennom en indre-ytre dialektikk.¹³

Intern/ekstern dialektikken utspiller seg innenfor en rekke ulike sosiale kontekster hvor mennesker samhandler med ulike kategorier av "andre". Jenkins plasserer de ulike sosiale kontekstene for kategorisering på en skala fra formell til uformell samhandling. Min redegjørelse for kategorisering av andregenerasjonen i de påfølgende kapitler begrenser seg til enkelte slike sosiale kontekster. Jeg vil først og fremst referere til den kategoriseringen som forekommer i det Jenkins omtaler som "organized politics". Denne konteksten inkluderer blant annet politikere, redaktører, journalister, kommentatorer og offentlig ansatte talsmenn for interessegrupper (Jenkins 1994: 214). Jeg vil i tillegg vise eksempler på kategoriseringen og dens konsekvenser i "routine public interaction", det vil si ansikt-til-ansikt interaksjonen som foregår utenfor varige sosiale relasjoner og er synlig for andres blikk. Kategorisering som et aspekt ved interaksjonen i andre, mer formelle eller uformelle kontekster, som for eksempel grupped-

¹² Jenkins (1996) presiserer at distinksjonen mellom intern og ekstern identifikasjoner analytisk, og at momentene i virkeligheten er samtidige og gjennomgripende implisert i hverandre.

¹³ Denne definisjonen ligger nært opp til Jenkins definisjon av "selfhood". Jenkins skiller imidlertid, i tråd med Goffman, mellom "self-image" og "public image", dvs. mellom hvordan individet ser seg selv og hvordan andre ser henne. Jeg har i den følgende diskusjonen valgt å ikke gå inn på disse distinksjonene, men å heller ta utgangspunkt i hvordan personer ser på seg selv (selvbilde) og hvordan de presenterer seg selv i samhandling med andre.

lemskap, ekteskap og familie, vil også bli berørt. For presentasjonens skyld har jeg slått sammen de mange "andre" som andre generasjonen samhandler med til begrepene "franskmenn", "stor-samfunnet"¹⁴ og "foreldregenerasjonen".

Dialektikken mellom indre og ytre identifikasjon plasserer videre sosial identitet innenfor maktrelasjoner i samfunnet: "Identity is something over which struggles take place and with which strategies are advanced: it is means and end in politics" (ibid.: 25). Hvilken identitet andre tilskriver oss og hvordan de møter oss på bakgrunn av denne identifikasjonen har konsekvenser for hvilke ressurser vi har tilgang til, både symbolsk og materielt. Dialektikken mellom intern og ekstern identifikasjon i identitetsprosesser innebærer imidlertid at identitet er noe vi til en viss grad kan "håndtere" og "forhandle om" i møte med andre. Gjennom å ta i bruk ulike strategier¹⁵ kan vi internalisere, omdefinere eller yte motstand mot ytre identifikasjon. Vi kan være bevisst på de inntrykk vi gir andre av oss selv, og prøve å kontrollere disse for å påvirke det bildet andre har av oss (Goffman 1992), eller vi kan ha en annen oppfatning av hva den identitet vi tilskrives og tilskriver oss selv innebærer (i Jenkins terminologi det "virtuelle" aspektet ved sosial identitet). Eventuelle misforhold mellom våre bilder av oss selv og andres bilder av oss kan føles betydningsfulle. I hvor stor grad vi kan gjøre noe med misforholdet avhenger ikke bare av oss selv, men er også et spørsmål om den sosiale posisjon vi befinner oss i og om hvilke symbolske og materielle ressurser (kapital) vi har til rådighet.

Et annet aspekt ved sosial identitet som er sentralt for argumentasjonen i de følgende kapitler, er identitetsprosessers kjønnet. Innen feministisk teori gis kjønn en grunnleggende plass i identitetsprosesser. Ifølge Henrietta Moore: "All the major axes of difference, race, class, ethnicity, sexuality and religion, intersect with gender [...]" (1994: 57). Å være muslimsk kvinne er forskjellig fra det å være muslimsk mann, å være arabisk kvinne forskjellig fra det å være arabisk mann etc. Det er knyttet ulike repertoarer av intensjonalitet (som for eksempel moral) og ulike muligheter og begrensninger, forventninger og stereotypier opp til disse kategoriene. Når andre generasjonen forhandler om muslimsk identitet, forhandler de derfor også om kjønnsidentitet og vice-versa. Innen feministisk samfunnsvitenskap har man også påpekt at kvinner ofte blir symboler som brukes for å markere grenser mellom sosiale grupper og kategorier, og for å hevde en gruppe eller kategoris overlegenhet over en annen (Afshar 1994, Allen 1994, Moghadam 1994, Stolcke 1993, Yuval-Davis 1997). Representasjoner av kvinner får politisk betydning i slike identitetsprosesser. I konfliktsituasjoner fremstilles gruppens egne kvinner ofte som mer ærbare og mer beskyttelsestrengende enn andre kvinner. Som tegn på gruppens identitet, må kvinner vernes for at gruppens eller kategoriens identitet skal bestå. Konstruksjon, vedlikehold og endring av etnisk, rasemessig og religiøs identitet er følgelig kjønnete prosesser (ibid.).

¹⁴ Disse størrelsen er selvsagt ikke homogene, og inkluderer alt fra nasjonale og lokale myndigheter til uformelle strukturer og nettverk.

¹⁵ Begrepet "strategi" må ikke her forstås utelukkende å inkludere aktørers bevisste valg, men også emosjonelle og "ubevisste" faktorer (jfr. Moore 1994).

En persons sosiale identitet er alltid multipleks (Jenkins 1996). En person opplever at hun har enkelte ting til felles med andre personer eller grupper, men at hun er forskjellig fra dem på andre områder (indre identifikasjon). Hun identifiseres og kategoriseres også av andre (ytre identifikasjon) med ulike grupper og kategorier. Sosial identitet er følgelig basert på flere lag av identifikasjon fra seg selv og fra andre. Andre generasjonen er muslimer, men også kvinner/menn, foreldre, søsken, barn, ungdommer, hustruer, arbeidstakere og studenter. Hver av disse identifikasjonene impliserer at det etableres tilhørighet til ulike grupper og kategorier av mennesker (for eksempel familien, den etniske gruppen). Tilhørighet til ulike grupper og kategorier kan skape ambivalens i identitet: "Contradictions in identity arise because people belong to different groups in relation to which they develop a social identity at the same time" (Jansen 1997: 58). Aspektene ved sosial identitet som utvikles i relasjon til de ulike gruppene en person tilhører, kan være i strid med hverandre, som for eksempel det å være arbeidstaker og hustru er i mange muslimske samfunn. Sosial identitet dreier seg følgelig ikke bare om differensiering mellom personer, men også innad i det enkelte subjekt (Moore 1994). En slik identitetsdifferensiering i den enkelte person trenger ikke nødvendigvis være problematisk. Den kan også være et utgangspunkt for å kunne fungere tilfredsstillende i ulike sosiale kontekster.

Selv om vår sosiale identitet er multipleks og til tider konfliktfylt, oppfatter de fleste av oss seg selv som en person, og ikke som en ansamling av ulike identitetsaspekter. Ifølge Jenkins er personers opplevelse av kontinuitet knyttet til det faktum at identitet er et attributt ved kroppsliggjorte individer: "The human body is [...] a referent of individual continuity [...]" (Jenkins 1996: 21). At personers oppfatning av hvem de er i ulike situasjoner til sammen vil utgjøre et integrert hele må imidlertid ikke tas for gitt. Kroppen er også viktig i konstituering av likheter og forskjeller mellom individer og grupper, den er "[...] an index of collective similarity and differentiation, and a canvas upon which identification can play" (op.cit.: 21). Til dette vil jeg tilføye at identitet kan være kroppsliggjort gjennom habituelle og varige praksisformer. Identitet er levd, og ikke bare symbolisert gjennom kroppen. Et slikt fokus på likheter og forskjeller som kroppsliggjorte kan være en god innfallsvinkel til å løse opp i den klassiske debatten mellom såkalt essensialisme og konstruktivisme (eller primordialisme og instrumentalisme) i identitetsforskningen. Identitet er ikke noe vi har eller er, men forskjeller og likheter kan likevel være varige, stabile og kroppsliggjorte konstruksjoner. En slik tanke om kroppsliggjøring har også blitt fremmet innen feministisk teori, som et forsøk på å forene det konstruktivistiske synet på kjønn med et feministisk frigjøringsprosjekt (Moore 1994).

"Diskurs" og "stereotypi" som analytiske hjelpemidler

"Diskurs" som analytisk begrep kan være et nyttig komplement til det gjennomgåtte perspektivet på sosial identitet. I nyere antropologi er "diskurs" et mangetydig begrep som brukes hyppig og på til dels svært ulike måter. I de følgende kapitler vil "diskurs" referere til både verbale og ikke-verbale måter å snakke om, tenke rundt, og representere – og derved konstituere – et spesifikt tema eller objekt på. En slik konseptualisering av diskurs forutsetter, i tråd med Foucault, at

språk er sosial praksis som har virkelige konsekvenser og effekter: "Discourses...[are]...practices that systematically form the objects of which they speak" (Foucault 1972: 49, sitert i Lutz og Abu Lughod 1990: 9).¹⁶ Språk som sosial praksis oppfattes utfra et slikt perspektiv som konstituerende for den virkeligheten vi lever i og for våre erfaringer.

Diskurser er sentrale i identitetsprosesser fordi de konstruerer personer, grupper og kategorier gjennom å snakke om, tenke rundt, og representere disse på bestemte måter. De bidrar derved til å forme vår viten om, våre oppfatninger av og våre holdninger og handlinger i forhold til disse personene, gruppene og kategoriene. Diskurser, i den betydningen jeg her bruker begrepet, er alltid mangfoldige og tas i bruk av individer og grupper for ulike formål i gitte sosiale, økonomiske, politiske og historiske kontekster. Det eksisterer alltid flere konkurrerende diskurser, selv om enkelte kan være dominerende. Identitet konstitueres følgelig i skjæringspunktet mellom ulike diskurser og sosialt posisjonerte personer (Moore 1994).

I interetniske situasjoner knytter det seg ofte stereotypier til kategorier som er etablert i diskurser om "de andre". Stereotypier er viktige i identitetsprosesser fordi de bidrar til å produsere og reprodusere forestillinger om likheter og forskjeller mellom grupper av mennesker, og til å etablere kriterier for inklusjon og eksklusjon. Analytisk kan vi definere "stereotypi" som et sett av standardiserte forestillinger om en gruppes (kulturelle) særegenhet (Eriksen 1993: 23).¹⁷ Stereotypier er alltid produsert i spesifikke sosiohistoriske kontekster, og selv om en antatt særegenhet kan forbli et aspekt ved stereotypien over tid, vil innholdet ofte endre seg (Rosello 1998). Stereotypier om en annen gruppe (eller kategori) er basert på en gruppes selvstereotypi, på bildet av den videre sosiale verden som den andre gruppen (eller kategorien) antas å være en del av, og på de tegn den andre gruppen (eller de som klassifiseres i denne kategorien) avgir (Tambs-Lyche 1991). Stereotypisering innebærer at man som medlem av en gruppe eller kategori tilskrives egenskaper som regnes som definerende for denne gruppen eller kategorien. Som sådan kan man si at stereotypisering impliserer en essensialistisk identitetsteori, hvor medlemmer av en gruppe eller kategori antas å dele visse (kulturelle) karakteristika simpelthen fordi de kan plasseres i samme gruppe eller kategori.

I videste forstand kan vi forstå stereotypisering som en kognitiv prosess hvor igjennom den enkeltes erfaringer av virkeligheten og egen plass i et komplisert sosialt univers gjøres forståelig

¹⁶ Foucaults diskursbegrep er komplekst, og hans egen bruk av begrepet varierer i hans ulike arbeider (McNay 1994). Min bruk av begrepet begrenser seg til definisjonen som er gitt ovenfor, og jeg skal ikke utforske de mange teoretiske implikasjonene i Foucaults diskursbegrep.

¹⁷ Den analytiske bruken av stereotypibegrepet må skilles fra måten begrepet brukes på i dagligtale. I dagligtale forstås stereotypi vanligvis som synonymt med "fordom", som noe som ikke har basis i virkeligheten. Analytisk er forholdet mellom stereotypien og "virkeligheten" mer komplekst, og stereotypier er ikke nødvendigvis negative. Det er formen snarere enn innholdet som karakteriserer stereotypien analytisk sett. Et problem med Eriksens definisjon av stereotypi er, i likhet med mye av etnisitetstenkingen i tradisjonen fra Barth, at det først og fremst fokuseres på interaksjon mellom sosiale grupper. Jenkins (1996) opererer derimot med et analytisk skille mellom grupper og kategorier hvor førstnevnte brukes når vekten legges på indre identifikasjon og sistnevnte brukes når vekten legges på ytre identifikasjon. Gruppemedlemskap er en relasjon mellom medlemmer som, enten de kjenner hverandre eller ikke, selv gjenkjenner hverandre som medlemmer i denne gruppen. Stereotypier trenger ikke å være knyttet til sosiale grupper, de kan også være knyttet til kategorier som de kategoriserte ikke nødvendigvis opplever seg selv som medlemmer av. I det følgende forsøker jeg å opprettholde denne analytiske distinksjonen så langt det lar seg gjøre.

(Eriksen 1993). Stereotypier utgjør sosiale kart som personer orienterer seg ut fra i samhandling med andre. Stereotypier er ikke nøytrale i den forstand at de bare "ordner" vårt sosiale univers, men er også elementer i en argumentasjon om rangering og hierarki mellom ulike grupper (Tambs-Lyche 1991). Selv om de er basert på sosialt konstruerte forskjeller mellom sosialt konstruerte kategorier og grupper, er stereotypiene sosialt effektive. De preger menneskers livssjanser og legitimerer privilegier og ulikheter i tilgangen til et samfunns ressurser, men kan også brukes som forsvar av dominerte grupper (Eriksen 1993, Tambs-Lyche 1991).

Islam som diskursiv tradisjon

Diskursbegrepet er ikke bare nyttig for å konseptualisere identitetsprosesser, men også som analytisk innfallsvinkel til islam som studieobjekt. I tråd med Asad (1986) vil jeg hevde at to vedvarende problemer ved mye antropologisk forskning rundt islam, problemer som jeg her har valgt å kalle "essensialisering" og "fragmentering", kan unngås ved å konseptualisere islam som en diskursiv tradisjon. Essensialisering består i at islam oppfattes som en homogen og/eller uforanderlig sosial struktur eller kultur, en tilnærming som blant annet har vært vanlig i studier av muslimske kvinner, og dominerende innen mye av religionsvitenskapen. Bowen (1993) nevner Combs-Schilling (1989) og Delaney (1991) som eksempler på essensialiseringer av islam i studier av muslimske kvinner. Et særskilt problem ved en essensialistisk forståelse av islam når det gjelder studier av muslimske minoriteter i Europa, er at et slikt perspektiv ofte brukes til å hevde at islam er uforenelig med vestlige verdier og forestillinger om demokrati (for eksempel utfra en tanke om at islam ikke skiller mellom religion og politikk), et utgangspunkt som kan gjøre dialog svært vanskelig.

Fragmentering innebærer på den andre siden at man fokuserer på lokale kulturers distinkti-ve riter, myter og idéer snarere enn det som er felles for alle muslimer. Denne tilnærmingen har ført til at forskere på ulike måter har forøkt å skille mellom ulike idealtypiske islam(er). Asad (1986) og Manger (1992) har begge kritisert en slik fragmentering av islam: "The fact that local traditions developed did not produce many Islams but rather many versions of a theme that was continuously developed in those local traditions, but within a greater tradition" (Manger 1992: 53). En slik fragmentering kommer til uttrykk i Khosrokhavars forsøk på å løse opp essensialiseringer av islam. Khosrokhavar hevder at det ikke bare eksisterer én islam i Frankrike, men flere, som alle er underkastet sin egen dynamikk som bare i begrenset grad påvirkes av de andre (1997: 23). De ulike formene Khosrokhavar skiller mellom blir raskt uoversiktlige: De unges islam, de integrertes og de ekskludertes islam, fransk islam, individualistisk og kommunitaristisk islam og negro-afrikansk islam er bare noen eksempler.

Som alternativ til det jeg her har kalt essensialisering og fragmentering, foreslår Asad en forståelse av studieobjektet islam som en "diskursiv tradisjon" som inkluderer og relaterer seg til tekstene i Koranen og *Hadith*-litteraturen:¹⁸

¹⁸ Fortellinger om profeten Muhammed; profetens tradisjon (*sunna*)

If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition (Asad 1986: 14).

Ifølge Asad består "tradisjon" av diskurser som forsøker å instruere utøvere om en gitt praksis' korrekte form og mening. De islamske diskursene relaterer seg til en fortid (hvor de religiøse praksisene ble innstiftet, og hvorfra den religiøse kunnskapen er overført) og en fremtid (hvor dan praksisene best kan sikres på sikt, hvilke som bør modifiseres eller skiftes ut), gjennom en nåtid (hvor den diskursive tradisjonen er relatert til andre praksiser, institusjoner og sosiale betingelser). Islam som diskursiv tradisjon innebærer argumentasjon og konflikter over ulike praksisers form og betydning og over hva som skal gjelde som den rette fortolkningen og praktiseringen av islam. Dette gjelder både innad i de muslimske miljøene, mellom de ulike grupperingene og i forhold til staten. Selv om det finnes slik argumentasjon og konflikt fremstår islamske diskurser ofte som essensialiserende; dvs. at de presenteres som den eneste sanne fortolkning av islam. I gitte sosiohistoriske kontekster kan en slik diskurs fremstå som dominerende.

METODISKE REFLEKSJONER¹⁹

Møtet med "de andre"

De beskriver oss...og det er alt. De har beskrivelsens makt over oss, og vi gir etter for deres representasjoners konstruksjoner²⁰

I de siste årene har mye blitt skrevet om refleksivitet i antropologien (for eksempel Abu-Lughod 1986, Callaway 1992, Caplan 1988, 1994, Clifford og Marcus 1986). Man har påpekt viktigheten av at antropologen reflekterer over de prosesser som gjør seg gjeldende når hun konstruerer data og etnografisk tekst. Det har også vært fokusert på antropologens relasjon til de etnografiske "andre". Antropologens mulighet til å representere og definere – til å konstruere en bestemt diskurs om "de andre" – tyder på et asymmetrisk maktforhold i relasjonen mellom antropolog og informant. I en artikkel fra 1994 hevder Roger M. Keesing at antropologien har en tendens til å overfokusere på forskjell i jakten på det eksotiske og på "radikal annerledeshet". Ifølge Keesing er den radikale forskjelligheten vi tilskriver "de andre" en vestlig kulturell konstruksjon – en antropologisk oppfinnelse som underkjenner fellesmenneskelige trekk til fordel for forskjellighet (ibid.: 301).

¹⁹ Metodiske problemer i tilknytning til feltarbeidet og skriveprosessen vil bli diskutert der hvor det synes naturlig i de følgende kapitlene.

²⁰ Fra Salman Rushdies Sataniske Vers.

Tidlig i mitt feltarbeid møtte jeg hos en av Marseilles imamer lignende betraktninger om vestlige samfunnsviters hang til å fokusere på det forskjellige fremfor det delte og fellesmenneskelige. Imamen hadde liten tro på at samfunnsvitenskapelige studier av "de andre" kunne bidra til mellommenneskelig forståelse, og påpekte at slike studier ofte fremstiller "de andre" (immigranter, muslimer) som *locus* for Vestens *malaise*, og at de av den grunn snarere fører til frykt enn til forståelse. Keesing og imamen har ulike utgangspunkt for sin vektlegging av det fellesmenneskelige. For Keesing er det kroppslige erfaringer som danner det sentrale elementet i det fellesmenneskelige (ibid.: 305), mens det fellesmenneskelige hos imamen har en religiøs begrunnelse: Vi er alle skapt av Gud. Felles for Keesing og imamen er imidlertid deres advarsel mot en overdreven vektlegging – og misbruk – av radikal annerledeshet.

Den kritiske bevisstheten rundt samfunnsvitenskapenes konstruksjon av "de andre" som Keesing og imamen på hver sin måte gir uttrykk for, representerer en viktig utfordring for alle som driver med forskning i tilknytning til immigrasjon og spesielt til muslimer i Europa. Som samfunnsvitere har vi et ansvar for hvordan vi objektiverer og representerer våre feltopplevelser og våre informanter. En kritisk refleksivitet i forhold til vår objektivering av de etnografiske "andre" er særskilt viktig i en kontekst hvor samfunnsdebatten i vesteuropeiske land domineres av stereotyper av og fordommer mot innvandrere generelt og muslimer spesielt, og hvor idéen om radikal annerledeshet brukes politisk til å argumentere for at såkalt integrasjon av muslimske befolkninger er vanskelig eller umulig.

Mine informanter var i høy grad sensitive overfor måter vestlige medier representerer muslimer på, og uttrykte ved flere anledninger bekymring for hvordan de ville bli fremstilt i det arbeidet jeg var i ferd med å skrive. Som en av mine informanter hissig svarte da jeg klaget over en kvinne som hadde gitt beskjed om at hun ikke ønsket å ha kontakt med meg:

De kjenner deg jo ikke, så hvordan kan du forvente at de vil utlevere seg? Dessuten bryr de seg ikke noe om at du skal skrive en bok om islam. Folk skriver bøker om islam hele tiden, og de skriver bare dritt. Hvorfor skulle du være annerledes enn alle de som prøver å ødelegge islam? Dessuten spiller det ikke noen rolle for oss; en bok fra eller til endrer ikke noe. Og vi driter i hva andre synes om oss – det er de som er gale.²¹

Jeg har, som følge av den kontinuerlige påminnelsen om det ansvaret objektivering og representasjon legger på antropologen, forsøkt å være kritisk både i forhold til storsamfunnets stereotypisering av muslimer generelt og andregenerasjonen spesielt, og til min egen objektivering og representasjon av denne gruppen. Jeg har prøvd å anlegge et perspektiv så nært opp til informantenes som mulig, uten dermed å gjøre krav på at min stemme skulle kunne være en

²¹ Soroya Duval (1997) har beskrevet hvordan atmosfæren som omgav henne i de første møtene i de islamske kvinnegruppene hun studerte i Egypt, var preget av mistenksomhet og tilbakeholdenhet. Nilufer Göle (1993) tilkjennegir også å ha bli møtt med skepsis og mistenksomhet under sine intervjuer med islamist-kvinner i Tyrkia. Under mitt feltarbeid møtte jeg liknende problemer. Kvinnene var i begynnelsen mistenksomme til hvorvidt jeg faktisk var den jeg utga meg for å være, eller om jeg snarere var utsendt som spion for de franske myndighetene eller et av de maghrebinske landene. Den politisk spente situasjonen tatt i betraktning, var denne skepsisen ingen stor overraskelse.

fyllestgjørende representasjon av deres, og uten å gi avkall på min egen forståelse og mine egne perspektiver.

Å gjøre feltarbeid i en kontekst man kjenner lite til innebærer at man må forholde seg ikke bare til identitetsprosesser blant de man studerer, men også til sine personlige identitetskriser underveis i feltarbeidet. Feltdagboken min vitner flere ganger om en følelse av å miste "meg selv" i den deltagende observasjonen; det er ingen selvfølge å være delvis uten alder, uten språk og uten meninger, og å ikke ha venner som ikke også er "informanter". Selv om denne følelsen av personlig relativisme er den dominerende under selve feltarbeidet, er nok det motsatte et like stort problem i praksis. Under feltarbeidet ble jeg i møtet med mine informanter kategorisert, og reagerte, som ung, som kvinne, som hvit "nordboer" og som ikke-muslim. Min identitet har således – selv om jeg følte at jeg var i ferd med å smuldre opp – i høyeste grad vært relevant og skapt begrensninger så vel som muligheter i feltarbeidsprosessen.

Håndtering av sensitivt materiale

De nypraktiserende kvinnene jeg gjorde mitt feltarbeid blant, var opptatt av å fremstå som gode muslimer både overfor meg og overfor hverandre. Dette skapte til tider problemer for meg i mine forsøk på å få tilgang til "bakregioner", i goffmansk forstand. Det var imidlertid en trøst at kvinnene også tok i bruk inntrykkskontrollerende strategier i interaksjonen seg imellom. I kraft av min posisjon som utenforstående fikk jeg etter hvert lettere informasjon om de deler av kvinnenes liv som de selv og andre vurderte som "u-islamske", og derved som en "bakregion", enn de andre kvinnene. Det faktum at jeg ikke var muslim var også med på å legitimere min nysgjerrighet for aspekter ved mine informanters liv som knyttet seg til religionsutøvelsen. En mer alvorlig side ved kvinnenes kontinuerlige forsøk på inntrykkskontroll for å fremstå som gode muslimer, angår imidlertid de etiske aspektene ved antropologien som prosjekt. På feltarbeid og i intervjusituasjoner får man ofte tilgang til sensitive opplysninger. Spørsmålet blir følgelig hvordan disse opplysningene kan håndteres på en måte som unnlater å "utlevere" enkeltpersoner.

Under mitt feltarbeid fikk jeg et beklagelig eksempel på uforsiktig bruk av sensitivt materiale. En fransk forsker hadde intervjuet noen kvinner jeg selv hadde vært i kontakt med. Rapporten med utskrifter av det samlede intervjumaterialet ble direkte tilbakeført til lederen for en organisasjon noen av de intervjuede kvinnene var tilknyttet. Disse uttrykte sterk bekymring over at ting de hadde sagt i konfidensialitet til intervjueren nå kunne bli lesestoff for de andre kvinnene i organisasjonen og enhver som måtte ønske det. Intervjuobjektene var, slik de selv så det, ikke tilstrekkelig anonymisert, og de mente at enhver med litt kjennskap til miljøet ville kunne identifisere enkeltpersoners utsagn. Kritikken mot denne forskningsrapporten stiller selvsagt ekstra store krav til min håndtering av den informasjon jeg fikk tilgang til under feltarbeidet. For å sikre anonymiteten til mine informanter er indikasjoner som navn og opprinnelsessted endret eller utelatt i teksten. Siden enkeltpersoner likevel kan være lett gjenkjennelige i det

aktuelle miljøet, har jeg gjort mitt beste for ikke å bruke informasjon som kan forårsake skader for de omtalte personene.

Den vanskelige begrepsfestingen

Språk er et sentralt aspekt ved vår representasjon og objektivisering av "de andre". Akademiske diskurser er i henhold til den tidligere presenterte definisjonen av diskurs ikke bare beskrivelse og analyse, men også et element i konstitueringen av den "virkelighet" vi skriver om. Begreper vi bruker både reflekterer og former den sosiale virkeligheten, og vil derved over tid kunne være avgjørende for hva som oppfattes som virkelig, moralsk, farlig og verdt å kjempe for og mot (jfr. kulturbegrepets skjebne i de senere år). I studier av muslimer og islamisering er det all grunn til å utvise aktsomhet vedrørende begrepene vi anvender. Innen dette studiefeltet råder i dag en uavklart begrepskakofoni: Islamisme, fundamentalisme,²² *intégrisme*,²³ tradisjonisme, modernisme, ekstremisme, khomeinisme, fanatisme, religiøs aktivisme og politisk islam er begreper som brukes i media og den vitenskapelige litteraturen for å begrepsfeste dette "noe", en bevegelse eller utvikling som finner sted i muslimske befolkninger ulike steder i verden. De fleste av disse begrepene har sterke negative konnotasjoner i Vesten.

Mine informanter er del av dette "noe", men kaller seg verken integrister, islamister, fundamentalister eller politiske aktivister. I egne øyne er de kort og godt muslimer. I motsetning til begrepet integrisme, som de mener er totalt misvisende på islam,²⁴ oppfatter de imidlertid begrepene islamisme og fundamentalisme på en positiv måte. For dem betyr islamist en som studerer

²² Både islamisme og fundamentalisme refererer vanligvis til den moderne varianten av politisk islam slik den fant sin form i første halvdel av vårt århundre (Vogt 1995). I faglitteratur blir ofte betegnelsen islamisme foretrukket. Vogt (1995) bruker denne betegnelsen på grupper eller partier som ser opprettelsen av "den islamske staten" som sitt politisk-religiøse mål. Betegnelsen islamisme vil bli brukt i tråd med denne avgrensningen i resten av denne oppgaven. Både Det Muslimske Brorskap og *Jaamat-i-islami*, som Vogt fremhever som den moderne islamismens grunnleggere, er sentrale inspirasjonskilder for de personer jeg her omtaler som nypraktiserende. For disse personene er imidlertid en reislamisering av dagliglivet et viktigere mål enn innføring av et islamsk politisk system.

²³ *Intégrisme* (jeg bruker heretter integrisme) defineres i Kunnskapsforlagets fransk-norsk ordbok som "en bakstreversk holdning, som ikke vil ha noen forandring i systemet". Opprinnelig ble begrepet brukt om holdninger blant katolikker som motsatte seg utvikling. I dag brukes begrepet hovedsakelig som betegnelse på enkelte islamske grupperinger hvis lesning av de hellige skrifterne er særskilt streng og bokstavelig og lite åpen for diskusjon og nyfortolkning. Som betegnelse på islamistiske bevegelser i sin helhet er begrepet derved ikke dekkende for den pluralitet som finnes (jfr. Burgat 1988).

²⁴ Som eksempler på mine nypraktiserende informanters oppfatninger av dette begrepet kan følgende siteres: "når jeg hører ordet integrist...jeg blir ikke akkurat voldelig...det er mer som en voldtekt, ser du. Når man beskylder meg for å være integrist, er det som å bli voldtatt. Men alt er relativt...det er flere definisjoner av integrisme; hvis integrisme vil si å vise sin tilknytning til Koranens tekster, og å respektere dem til fulle, så er jeg stolt av å være det"

"Jeg har integritet, men når det gjelder "ismen"...har det ingen annen funksjon enn å stemple meg som en skruppelløs muslim"

"For meg har ordene integrisme og islamisme ingen mening, islamistene er muslimer, bare litt "sterkere"...det er alt"

"De har hengt seg opp i ordet "islamist", men hva betyr egentlig islamist?! Hvis du slår opp i en ordbok vil du se at det simpelthen betyr en som studerer islam. Men her i Frankrike setter de likhetstegn mellom islamist og integrist".

"De som er integrister vil ikke akseptere andre filosofier og tenkemåter enn sin egen. Men det finnes få av disse blant muslimer fordi islam er en tolerant religion. Franskmenn bruker ordet på en annen måte: De ville kalle *oss* integrister fordi vi praktiserer vår religion".

"Mange setter likhetstegn mellom integrist og islamist, men det virkelige islam er et islamistisk, men ikke integristisk fellesskap. Hvis du åpner en ordbok, vil du se at islamist betyr en person som praktiserer sin religion".

og praktiserer islam. Fundamentalist på sin side referer til en som ønsker å vende tilbake til fundamentene for islam, hvilket ikke oppfattes som bakstreversk slik det (oftest) gjør i Vesten, men som den beste måten å løse samtidens problemer på. I det følgende har jeg valgt å benytte meg av begreper som ikke har disse negative konnotasjonene. Adjektivet islamsk²⁵ vil bli foretrukket fremfor islamistisk som karakteristikk av aktiviteter, grupper o.l. for så vidt det ikke dreier seg om mer kjente grupper eller personer som eksplisitt hevder en islamistisk ideologi. I tillegg vil betegnelsen "nypraktiserende muslim" bli brukt som betegnelse på personer som har gjennomgått en personlig islamiseringsprosess (jfr. kapittel tre).

Å finne en god betegnelse for barn av immigranter er likeledes vanskelig. I den franske fag-diskursen har begreper som "unge immigranter" og "barn av utlendinger" over tid blitt etterfulgt av "andregenerasjonen" og "påfølgende generasjon" – lånt fra den nordamerikanske terminologien (Mestiri 1990). En periode var *beur*-begrepet svært vanlig i faglitteraturen, men etter hvert ser begreper som *Jeunes issus de l'immigration* (ungdom med innvandrerbakgrunn) og *Jeune Français d'Origine Maghrebine* (ung franskmann av maghrebinsk opprinnelse) ut til å ha overtatt. Utviklingen i begrepsbruken reflekterer en endring hvor barn av immigranter i økende grad oppfattes som en egen kategori. Flere av disse betegnelse er imidlertid problematiske; i hvor mange generasjoner skal etterkommere av immigranter defineres først og fremst med utgangspunkt i forfedrenes migrasjon?²⁶ Betegnelsene "ung franskmann av maghrebinsk opprinnelse" og "ungdom med innvandrerbakgrunn" legger større vekt enn de andre på at personene det er snakk om kan regnes som franske både utfra nasjonale og kulturelle kriterier. Kategorien er imidlertid også her definert med utgangspunkt i foreldrenes migrasjon. Referansen til ung alder er ikke desto mindre et problem med disse betegnelse. De leder en til å anta at kategorien "født av maghrebinske foreldre og/eller oppvokst i Frankrike" utelukkende består av ungdommer, noe som ikke er tilfelle. Den eldste av mine andregenerasjons-informanter var i førtiårsalderen.

Av pragmatiske hensyn har jeg valgt å bruke begrepet andregenerasjonen, som er en vanlig betegnelse i den norske immigrasjonsforskningen. I dette begrepet inkluderer jeg personer som er født og/eller oppvokst i Frankrike. Det har den fordelen at det retter en viss oppmerksomhet mot forskjeller mellom immigrantene og deres barn. Begrepet må imidlertid ikke antas å implisere særlig grad av homogenitet innad. De såkalte andregenerasjons-immigrantene har ulik familiebakgrunn, og det er stor variasjon i deres nåværende sosiale og økonomiske posisjon i det franske samfunnet. I de følgende kapitler er det en begrenset del av denne kategorien jeg tar for meg. Avgrensningen er først og fremst gjort med utgangspunkt i informantenes kjønn, deltakelse i islamske organisasjoner og bosetning i spesifikke områder av Marseille. Jeg har videre valgt å ikke skille mellom andregenerasjons-immigranter av Marokkansk, Tunisisk, og

²⁵ Forstått som det som har med religionen å gjøre i streng forstand, i motsetning til "muslimsk" som referer til den videre kulturen til mennesker som har islam som religion.

²⁶ Etersom det franske begrepet "*immigré*" er en substantivering av verbformen *participe passé* som uttrykker en tilstand så vel som resultatet av en handling, er det på sett og vis forståelig at en som "har immigrert" kan forbli "*immigré*" hele livet. Som betegnelse på barn av immigranter er imidlertid begrepet "*immigré*" ulogisk.

Algirsk opprinnelse. En slik sammenslåing kan være problematisk fordi de ulike maghrebinske landene har ulike historiske relasjoner til Frankrike. Forholdet mellom franskmenn og algeriere er for eksempel, på grunn av den blodige frigjøringskrigen avkolonialiseringen av Algerie medførte, historisk langt mer konfliktfylt enn forholdet mellom marokkanere, tunisiere og franskmenn. Ut fra både temaet for oppgaven og mitt teoretiske perspektiv kan det imidlertid forsvares å behandle andregenerasjons-immigranter fra de ulike maghrebinske landene under ett. For det første er islamiseringsprosessen som er tema for denne oppgaven, i stor grad transnasjonale, og de lokale islamske organisasjonene jeg gjorde feltarbeid i likeså. For det andre identifiseres barn av maghrebinske immigranter i det franske samfunnet som tilhørende en og samme kategori. Siden mitt hovedfokus ligger på dynamikken mellom denne ytre identifikasjonen og andregenerasjonen selvidentifikasjon, og ikke på identifikasjonsprosesser internt i de ulike nasjonale eller etniske gruppene, synes det forsvarlig å behandle barn av algeriske, marokkanske og tunisiske immigranter under ett.

OPPGAVENS OPPBYGNING

I dette kapitlet har jeg gjort rede for sentrale problemstillinger som tas opp i de følgende kapitlene og teoretiske og analytiske perspektiver disse vil bli belyst ut fra. I kapittel to tar jeg utgangspunkt i maghrebines migrasjon til Marseille, og gjør på bakgrunn av en kort historiske skisse av migrasjonen rede for noen sentrale aspekter ved den posisjon andregenerasjonen har i dagens franske samfunn. Med utgangspunkt i det teoretiske og analytiske perspektivet på identitet som jeg har presentert i dette kapitlet, setter jeg fokus på hvordan andregenerasjonen kategoriseres og stereotypiseres av franskmenn, og på hvordan disse prosessene plasserer andregenerasjonen i en ambivalent posisjon. Tredje og fjerde kapittel omhandler islamiseringsprosesser på individ- og gruppenivå. To sentrale modaliteter for andregenerasjonens relasjoner til islam, sekularisering og islamisering, introduseres i kapittel tre. Jeg presenterer videre to informanternes narrativer om hvordan de "vendte tilbake til islam", og gir deretter en mer systematisk presentasjon av sentrale aspekter ved tilbakevendelsesprosessen. Kapittel fire er viet den islamske kvinnegruppen som utgjorde hovedarenaen for mitt feltarbeid i Marseille. Gruppens oppbygning samt dens religiøse og sosiale aktiviteter blir presentert og analysert.

I kapittel fem analyseres islamiseringen som en identitetsprosess. Kapitlets tre deler fokuserer henholdsvis på islamiseringen som en identitetsforandring og som en måte å håndtere identitet på i relasjon til storsamfunnet og i relasjon til foreldregenerasjonen. "Kjønn" har en sentral plass i den tredje delen. Fokuset på kjønn leder over i kapittel seks hvor ulike praksiser de nypraktiserende tar i bruk for å etablere en grense mellom menn og kvinner, men også mellom muslimer og ikke-muslimer, diskuteres. Klesdrakt og kroppsbruk analyseres videre som sentrale i produksjon av likhet og differensiering, dvs. i konstituering av selvbylde og kollektiv identitet. I denne prosessen har skautet en særskilt viktig posisjon. Kapittel syv inneholder primært en analyse av de såkalte skautaffærene, hvor en rekke jenter og unge kvinner med skaut

ble utvist fra den offentlige skolen. I siste del av kapitlet drøfter jeg hvilke konsekvenser franskmenns fortolkninger av og reaksjoner mot skautet får for de nypraktiserendes møter med franskmenn, blant annet når det gjelder skolegang og arbeidsliv.

Kapittel to, tre og fire danner det empiriske grunnlaget for analysene i de påfølgende kapitlene. I og med det nære samspillet mellom teori, analyse og empiri, inneholder imidlertid alle kapitlene både empiriske, analytiske og teoretiske betraktninger. Noen metodiske refleksjoner vil også bli gjort underveis.

KAPITTEL 2

IMMIGRASJON OG ETNISKE RELASJONER I MARSEILLE

*Etranges étrangers
Vous êtes de la ville
Vous êtes de sa vie
Même si mal en vivez
Même si vous en mourez²⁷*

Andregenerasjonen er verken migranter eller utlendinger i ordenes rette forstand. De har ikke foretatt noen geografisk reise til Marseille slik deres foreldre eller besteforeldre gjorde, og de fleste av dem har fransk nasjonalitet. Livene deres er likevel preget av migrasjonens sosiale og kulturelle dimensjoner. Gjennom det franske samfunnets identifikasjon av andregenerasjonen som "de andre" (arabere, immigranter, muslimer) blir de skilt ut og tilsidesatt. Gjennom sin konstruksjon av andregenerasjonen som "de andre" er franskmenn med på å konstituere deres sosiale identitet. Dette skjer gjennom måten de navngir og kategoriserer andregenerasjonen på, men også gjennom måten de behandler og oppfører seg mot andregenerasjonen i sosial interaksjon. Kategoriseringen er avgjørende for andregenerasjonens selvidentifikasjon, enten de internaliserer den i sitt selvbilde, eller yter motstand mot den.

For å forstå andregenerasjonkvinnenes reise tilbake til islam og deres forhandlinger om det å være muslim og kvinne, må vi ta utgangspunkt i deres foreldres geografiske reise og i den posisjon andregenerasjonen som følge av denne har fått i det franske samfunnet. I dette kapitlet skisserer jeg først mine informanternes foreldres og deres landsmenns migrasjon til Marseille. Jeg forsøker deretter å gi et bilde av den sosiale konteksten som andregenerasjonens tilbakevendelse til islam finner sted i. Særlig vil jeg fokusere på "eksklusjon" som en samlende metafor for posisjonen til den delen av andregenerasjonen som det her dreier seg om.²⁸ Som barn av maghrebinske immigranter og beboere av Marseilles nordlige bydeler opplever medlemmene av denne kategorien sosioøkonomisk marginalisering og eksklusjon på bakgrunn av kategoriserings- og stereotypiseringsprosesser. Opplevelsen av eksklusjon er et viktig utgangspunkt for, og gir mening til, tilbakevendelsen til islam og til de tilbakevendtes identitet som "muslimer".

²⁷ Jacques Prévert: *La Pluie et le beau temps*. Underlige fremmede, dere er fra byen, der er en del av dens liv, selv om dere lever dårlig av/i den, selv om dere dør av/i den.

²⁸ Dette innebærer en fare for å overfokusere på eksklusjon på bekostning av "inkludering". Opplevelsen av å være ekskludert er imidlertid det mest sentrale i min diskusjon av islamiseringen som en identitetshåndteringsprosess.

DEN HYBRIDE BYEN: ET HISTORISK OVERBLIKK OVER MAGHREBINERNES MIGRASJON TIL MARSEILLE

I henhold til Justin²⁹ ble Marseille grunnlagt som følge av en ekteskapsinngåelse mellom den greske sjømannen Protis og den innfødte prinsessen Gyptis. For 26 århundrer siden, forteller legenden, ankom en båt med greske sjømenn kysten utenfor det som i dag er Marseille. Det hadde seg slik at Kongsdatteren denne dagen ifølge sitt folks skikker skulle velge en ektemann. Gyptis valgte Protis, og i bryllupsgave mottok han landområder til å stifte en by på: Marseille, eller Massalia som byen opprinnelig het på gresk. Legendene om det "interetniske" ekteskapet mellom Gyptis og Protis uttrykker et viktig poeng: Frankrikes middelhavskyst har i årtusener vært preget av regional, intranasjonal og internasjonal migrasjon. Migrasjonsmønstrene gjør at regionen, og spesielt den største byen Marseille, har en uvanlig sterk grad av opphavsmessig heterogenitet i befolkningen.

Den største kategorien av migranter utgjøres i dagens Marseille av arabere og berbere fra Algerie, Tunisia og Marokko, de såkalte Maghreb-landene.³⁰ Maghreb-landene har dels ulike migrasjonshistorier og historiske relasjoner til Frankrike, men da det også er mange fellestrekk har jeg likevel valgt å behandle dem under ett i denne fremstillingen. Maghreb-landenes migrasjon til Marseille startet for alvor etter Frankrikes erobring av Algerie i 1830, i stor grad som en konsekvens av det algeriske samfunnets brutale møte med koloniherrernes økonomiske og sosiale system, som blant annet impliserte ekspropriering av jord (Sayad 1991, Stone 1997).³¹ Samtidig førte den industrielle revolusjonen og demografisk nedgang til et veldig behov for arbeidskraft i Frankrike.

De tidlige migrasjonsbevegelsene skjedde samtidig med gjeninnføringen av det republikanske regimet, en ny fase i Frankrikes "samling" (Bernard 1993). For å overkomme regionale og religiøse særegenheter ble det innført et felles språk og en felles historie for nasjonen. Institusjoner som den sekulære skolen, hæren, venstrepartiene og fagforeningene skulle sikre at såvel bretonere som provençalere, protestanter som jøder skulle bli borgere av en republikk hvis verdier var ment å skulle overskride sosiale og kulturelle forskjeller (ibid.). Både den kolonialistiske ekspansjonen og nasjonsbyggingsprosessen fikk betydning for immigrantenes nye tilværelse i Frankrike. Stereotypier som heftet ved de kolonialiserte folkene ble til en viss grad overført til immigrantene, og de samme institusjonene som sto som garantister for de såkalte

²⁹ Justin: *Abrégé des Histoires Philippiques de Trogué-Pompée* XLIII, III, 4-13 (2. århundre etter vår tidsregning). Gjengitt i Knibiehler, Marand-Fouquet, Goutalier, Ricard (red.) 1993.

³⁰ Totalt sett regner man med at det finnes ca. 150 – 160000 personer av "muslimsk opprinnelse" i Marseille, hvilket utgjør i underkant av 20% av befolkningen. Maghreb-landene utgjør den største gruppen av disse: I 1990 var 24564 algeriere, 3540 marokkanere og 7251 som ikke hadde fransk statsborgerskap bosatt i Marseille. I tillegg regner man med at det finnes mer enn 30000 personer av maghrebinsk opprinnelse som har fransk nasjonalitet (inkludert andre-generasjonen). Til slutt finnes ca. 4000 såkalte *harkis* (personer av nordafrikansk opprinnelse som på ulike måter var knyttet til de franske styresmaktene under kolonitiden) pluss deres etterkommere, som også har fransk nasjonalitet (Cesari 1994).

³¹ I mye av den franske migrasjonslitteraturen behandles den maghrebinske migrasjonen utelukkende fra et immigrasjonsperspektiv. Årsaker til *emigrasjonen* er sjeldnere nevnt (et unntak er Bourdieu og Sayads arbeider i Algerie).

republikanske verdiene og den franske nasjonen, ble antatt å overskride immigrantenes kulturelle særegenheter. Gjennom å omfavne disse verdiene ble immigrantene i prinsippet verdige til å være borgere av den franske nasjon (ibid.).

I kjølvannet av første verdenskrig, hvor over en million franskmenn døde og tilsvarende mange ble invalidisert, fant en ny strøm av migranter fra maghrebinske land (særlig Kabylia³²) veien til Marseille (Sayad, Jordi og Temime 1991). Den tredje migrasjonsstrømmen startet i den økonomiske ekspansjonsperioden som fulgte andre verdenskrig – de såkalte *Trente Glorieuses* (Bernard 1993). De fleste av de maghrebinske migrantene kom fortsatt fra Algerie, men utover femtitallet kom stadig flere marokkanere og tunisiere til byen. Mange av disse fikk seg arbeid i industrien som var i full vekst. I forbindelse med oppløsningen av det franske koloniveldet begynte repatrieringen av personer, franske av opprinnelse (*pieds-noirs*), eller regnet for å stå franskmennene nær (*harkis*), som var blitt utvist fra eller frivillig forlot de tidligere kolonilandene. Repatrieringen fra de maghrebinske landene av de såkalte *pieds-noirs* og *harkis* nådde sin topp i perioden mellom 1960-64 under franskmennenes tilbaketrekning fra Algerie. Slutten på Algeriekrigen og opprettelsen av et uavhengig Algerie i 1962 falt sammen med oppgangstider i Frankrike, og det var stor etterspørsel etter arbeidsmigranter i bygg og industri. Avviklingen av det franske koloniveldet betydde altså ikke slutten på arbeidsmigrasjonen. I Marseille var det fortsatt nordafrikanerne som utgjorde hovedparten av denne migrasjonen (Sayad, Jordi og Temime 1991).

Fra politisk hold anså man lenge immigrasjonen som et økonomisk og demografisk gode, eller til og med som en nødvendighet (Sayad 1991). Arbeidsvandringen til Frankrike forble derfor i liten grad kontrollert frem til 60-tallet, bortsett fra i en kort periode under den økonomiske krisen på 30-tallet, da import av arbeidskraft midlertidig opphørte, og immigrasjonen ble strengt kontrollert (Mestiri 1990). Algeriere hadde en særskilt privilegert status. Enhver algerier som var i besittelse av et fransk identitetskort kunne sirkulere fritt mellom Algerie og Frankrike. Frankrike hadde også arbeidsavtaler med flere andre land. Arbeidsministeren under Pompidou regjeringen (1962-68) argumenterte til og med for at såkalt illegal immigrasjon var nødvendig for at Frankrike ikke skulle mangle arbeidskraft (ibid.: 38).

Tidlig på 1970-tallet endret den økonomiske konjunkturen i Frankrike seg i negativ retning, og immigrasjonspolitikken ble stadig mer innskjerpet. Åtte måneder etter Vest-Tyskland bestemte den franske regjeringen seg i juli 1974 for å "suspendere" immigrasjonen. Den restriktive immigrasjonspolitikken kulminerte i 1977, da et program ble satt i gang for å erstatte arbeidsmigrantene med nasjonal arbeidskraft. Immigrantene ble tilbudt en støtte på 10000 franc hvis de ville vende frivillig tilbake til emigrasjonslandet, noe som ga små resultater. Regjeringen lanserte derfor et lovforslag som tok sikte på å oppnå frivillig eller tvungen retur for 500 000

Denne korte skissen av nordafrikanernes migrasjon til Marseille er nødvendigvis preget av den standardiserte franske versjonen.

³² Kabylia er et område i kystfjellene i det nordøstlige Algerie hvor befolkningen hovedsakelig er berbisk. Kabylenes arbeidsmigrasjon var i stor grad et resultat av overbefolkning i disse områdene.

utlendinger, blant annet gjennom å vanskeliggjøre fornyingen av oppholdstillatelsen for algeriere.³³ Lovforslaget ble ikke vedtatt, men myndighetene førte sterk kontroll med utlendingers opphold i republikken.

Etter innvandringsstoppen i 1974 kom de fleste migrantene som asylsøkere eller i forbindelse med familiegjenforening. Immigrantbefolkningen endret seg gjennom familiegjenforeningene fra i hovedsak å bestå av menn til i større grad å omfatte kvinner og barn.³⁴ Familiene flyttet etter hvert ut fra de provisoriske arbeiderboligene (*bidonvilles* og transitt-boliger) til de såkalte HLM-ene.³⁵ Familiegjenforeningene endret både franskmennenes og migrantenes syn på migrasjonen som tidligere var blitt oppfattet som et midlertidig arbeidsforhold, men som fra nå av i større grad ble oppfattet som en permanent, om ikke definitiv, sedentarisering på fransk jord. Denne endringen i synet på migrasjonen gjenspeiler seg i at man på samme tid gikk over fra å bruke betegnelsen "fremmedarbeidere" til å snakke om "immigranter". Som nevnt i innledningskapittelet fikk den endrede oppfatningen betydning for fremveksten av mer permanente sosiale, kulturelle og religiøse institusjoner blant immigrantene (Bernard 1993, Cesari 1994, Kepel 1991).

I Marseille falt sedentariseringsfasen for de maghrebinske migrantene sammen med en omfattende økonomisk, politisk og sosial krise (Cesari 1994). Krisen bidro til en omfattende rasifiserings- og etnifiseringsprosess, hvor relasjoner mellom individer og kollektiviteter i økende grad ble forstått og strukturert ut fra antatte biologisk-kulturelle forskjeller. Symptomer på en industri i krise, på økonomiske nedgangstider og på problemer som fulgte av en hurtig urbanisering ble i marseillesernes representasjoner knyttet til "araberne" (ibid.). De økonomiske og demografiske faktorene som tidligere hadde tjent til å legitimere immigrasjonen ovenfor den franske befolkningen, ble nå brukt til å argumentere mot den: Immigrantene koster for mye penger og føder for mange barn (Sayad 1991). Mange marseillesere ga nå uttrykk for at de følte seg "oversvømmet" av arabere (Cesari 1994). Rasifiserings- og etnifiseringsprosessene ble forsterket ved at byveksten og krisen i industrien gjorde tradisjonelle integreringsmekanismer utilstrekkelige, for eksempel ble integrasjon på tvers av etniske skillelinjer på arbeidsplassen svekket ettersom arbeidsledigheten økte (ibid.).

DET POLARISERTE ROMMET: STRUKTURERING OG ETNIFISERING AV ØKONOMISKE OG SOSIALE FORSKJELLER

De etniske og sosioøkonomiske skillelinjene i Marseille – det sosiale rommet – manifesterer seg i det fysiske rommet (jfr. Bourdieu 1996: 150). De ulike bydelene er klassifisert innenfor et sosialt hierarki som går langs en nord – sør akse. På midten av 1800-tallet utviklet den nordlige

³³ Forslaget rettet seg først og fremst mot arbeidsledige, men kom etter hvert også til å omfatte arbeidere. Spanjoler og portugisere, samt asylsøkere og flyktninger var unntatt fra denne utsendelsespolitikken.

³⁴ Det fantes riktignok en del etablerte nordafrikanske familier i Marseille før dette, særlig algirske (Sayad, Jordi og Temime 1991).

³⁵ *Habitation à loyer modéré*; blokk-komplekser tiltenkt familier med lav inntekt.

kyststripen seg til å bli et tyngdepunkt for industri og arbeiderboliger, mens den sørlige delen ble borgerskapets boligområde og byens finansielle sentrum (Cesari 1994). Den marseillesiske arbeiderklassen besto på 1800-tallet i stor grad av arbeidsmigranter og nord/sør-skillet mellom arbeidere og borgerskap falt følgelig sammen med skillet mellom utlendinger og innfødte. I perioden fra 1954 til 1975 var det stor byggeaktivitet, spesielt i de nordlige områdene av byen, for å holde tritt med veksten i innbyggertallet. Byggingen av boligblokker ga i denne perioden arbeid til mange av arbeidsmigrantene fra de maghrebinske landene.

De første innbyggerne i blokkområdene i det nordlige Marseille var hovedsakelig fra middelklassen. Under 70-tallets økonomiske krise skjedde det imidlertid en generell proletariseringssprosess i byen, og middelklassen i HLM-blokkene i Nord-Marseille ble erstattet av arbeidere og folk fra lavere sosiale lag (ibid.). De maghrebinske arbeidsmigrantene fikk etter hvert også tilgang til disse boligområdene, etter først å ha passert gjennom såkalte *bidonvilles* (slumbyer) og transittboliger. Skillelinjene mellom nord og sør som tidligere hadde vært knyttet opp til proletariat/borgerskap og utlending/innfødt, har som en følge av de omfattende rasifiserings- og etnifiseringsprosessene fra 70-tallet av i økende grad blitt oppfattet som en etnisk skillelinje, hvor nord = immigrant = maghrebiner. I virkeligheten bor det også mange "etniske franskmenn" i de nordlige bydelene (ibid.).

Sentrumskjernen i Marseille er på samme måte strukturert langs en øst/vest akse hvor nordsiden av sentrum gjerne oppfattes som arabisk og sørsiden som fransk. I de arabiske områdene domineres gatebildet av immigranter fra ulike land, og de "arabiske butikkene" selger alt fra stereoplanlegger (gjernepyntet med en forgyldt miniatyrtutgave av Klippemoskéen) til *couscous* og moteklær. Går man sørover endrer gatebildet seg ganske drastisk. Det økonomiske skillet mellom nord/sør gjenspeiles i at varene blir dyrere og butikkene mer eksklusive. Det er flere kinoer og uterestauranter. Folkesammensetningen endrer seg tilsvarende; jo lenger sør, jo mer dominerende blir franskmenn i gatebildet. Grensen mellom bysiden er imidlertid ikke fastlagt. Det vi med Bourdieu (1996) kan kalle "kampen for å tilegne seg rommet", tar både en kollektiv og en individuell form. Spesielt er det de unge som bryter de romlige grensene gjennom sin sosiale praksis. Ungdom av maghrebinsk opprinnelse går gjerne for å handle eller gå på kafé på sørsiden, og samles uavhengig av etnisk bakgrunn på "internasjonale" steder som Quick, McDonalds og Flunch. Stranden på sørsiden av byen er også et spesielt populært samlingssted for ungdom i sommerhalvåret.

Grensene mellom den nordlige og den sørlige delen av byen er gjenstand for forhandlinger gjennom enkeltpersoners bruk av byrommet, såvel som offentlig byplanlegging og bedrifters valg av lokaliteter for nyetableringer. Et eksempel på slike forhandlinger er diskusjonen rundt prosjektet for en hovedmoské i Marseille. Den arkitektoniske utformingen av en slik moské, spesielt spørsmålet om størrelse på og bruk av den planlagte moskéens minaret, har vært et viktig tema. Noen hevder at ytre islamske symboler kan oppfattes av ikke-muslimske marseillesere som et tegn på aggressivitet, og således øke den "frykten" for islam som finnes i dag. Andre mener at det å bringe islam ut av "kjellerne" tvert imot vil dempe denne frykten. Et annet tema

omhandler plassering av moskéen. Tilgjengelighet for brukerne har vært et argument for å plassere moskéen i de nordlige delen av byen, eller mellom norddelen og sentrum. Enkelte muslimske organisasjoner mener imidlertid at bare en plassering i sentrum vil tilkjenne en reell aksept av muslimenes tilstedeværelse i byen.

SOSIAL POSISJON OG KATEGORISERING

Sosioøkonomisk og romlig marginalisering

I dag er etterkommerne etter de maghrebinske immigrantene – de unge franske borgerne av maghrebinsk opprinnelse – mer "integrert", men samtidig i ferd med å bli mer "ekskludert" gjennom fattigdom, arbeidsledighet og rasisme enn sin foreldregenerasjon. Både i media og i sosial interaksjon for øvrig blir de kategorisert og stereotypisert utfra en antatt kulturell (og rasemessig) annerledeshet. Begrepet eksklusjon – det å bli utestengt fra noe – har som sitt motstykke "inkludering", og referer implisitt til et sosialt rom man inkluderes i eller ekskluderes fra (Longva 1995). Sagt på en annen måte er "[...] aktører [er] plassert på et sted i det sosiale rommet som kan beskrives gjennom dets relative posisjon i forhold til andre steder (under, over, mellom osv.) og gjennom distansen det er mellom disse stedene" (Bourdieu 1996: 150). I andregenerasjonens tilfelle dreier det seg både om marginalisering i form av en underordnet posisjon i det sosioøkonomiske rommet, og om eksklusjon fra etablerte "moralske fellesskap".

Andregenerasjonen er i likhet med sine immigrantforeldre for en stor del bosatt i blokkområdene i det nordlige Marseille. Sammen med deres naboer av ulik etnisk opprinnelse (også fransk) preges deres sosiale posisjon av byens romlige stratifisering: "Å bo i dag i *une cité*³⁶ i de nordlige bydelene vil si å være straffet når det gjelder arbeid, fritid, sosiale relasjoner generelt og i forholdet til myndighetene spesielt" (Cesari 1994: 72, m.o.). *Cité*'er i Marseilles nordlige bydeler har en rekke strukturelle fellestrekk med *cité*'er i forstedene til andre franske storbyer: De er relativt nylig bygget (i Marseille, etter 1955), de består av lav- og høyblokker, de har høyere andel ungdommer, tallrike familier og utlendinger og personer av utenlandsk opprinnelse enn gjennomsnittet i befolkningen, det er stor mobilitet i innbyggermassen og det er en svært høy arbeidsledighet blant innbyggerne (jfr. Champagne 1993: 77). Ifølge Champagne er den sosioøkonomiske og demografiske situasjonen i disse *cités difficiles* et resultat av makroøkonomiske prosesser og av en boligpolitikk som fører til romlig konsentrasjon av personer som på ulike måter har en vanskelig situasjon (ibid.). Jeg hadde selv anledning til å observere hvordan en andregenerasjons-familie med økonomiske problemer måtte flytte fra sentrum til en av boligblokkene i Nord-Marseille. Hafsa, en andregenerasjons-kvinne i begynnelsen av tyveårene, måtte sammen med sin mann søke sosialkontoret om støtte til bolig da hun ble gravid. Hun kjempet i det lengste for å få tildelt en leilighet som ikke lå i de nordlige bydelene. Ettersom hun

³⁶ *Une cité* referer til en gruppe ensartede boliger i en drabantby. I denne sammenheng dreier det seg om en gruppe lav og høyblokker med et felles navn.

skulle ha barn, ønsket hun å bosette seg et sted hvor det var bedre oppvekstvilkår. Etter nytteløse forhandlinger med sosialkontoret bor hun nå i tolvte etasje i et av "tårnene" i Nord-Marseille.

Hafsa ble nødt til å søke sosialkontoret om leilighet fordi hun er uten arbeid. Mannen hennes jobber litt, men ikke nok til å dekke utgiftene til en familie på tre. I Marseille er arbeidsledigheten i dag generelt svært høy. I 1990 var den på 18%, hvilket er det dobbelt av landsgjennomsnittet (Cesari 1994). I noen områder i Nord-Marseille kommer dette tallet opp i over 30%, og opp i nærmere 50% for aldersgruppen 15 til 24 år (INSÉE 1990). Ser man på immigrantene og deres etterkommere isolert sett er tallene enda høyere. Den høye ledigheten påvirker de unges måte å forholde seg til arbeidslivet på. Mange ser ikke for seg en fremtidig yrkeskarriere, eller de ser for seg bare et svært begrenset antall mulige karrierer. Som en ung jente svarte på mitt spørsmål om hva hun ville gjøre etter gymnaset:

Det er ikke lenger noe håp i dette landet – det er ikke jobb å få – så hva spiller det for rolle hvilken utdanning jeg tar – eller om jeg tar utdanning i det hele tatt. Det er ikke bare det heller, Christine. Det er også at arabere blir så dårlig behandlet her – hvis det er en franskmann som søker på samme jobb som deg, kan du være sikker på at det er han som får jobben. Det skjedde med min søster.

Situasjonen er likevel ikke entydig svart. Blant mine informanter hadde flere universitetsutdanning, og andre var under praktisk utdanning og så for seg et fremtidig yrkesliv som lærer, førskolelærer eller sekretær. Inntreden på arbeidsmarkedet er ikke desto mindre svært vanskelig, og mange ender opp med å være vaskehjelp eller kassabettjent på et supermarked selv om de har utdanning fra høyere læreinstusjoner. Økonomiske problemer er av den grunn noe svært mange immigrantfamilier (så vel som franske familier) i de nordlige bydelene må forholde seg til i hverdagen.

Storsamfunnets kategorisering av andregenerasjonen

Andregenerasjonen kategoriseres, i likhet med sine foreldre, av franskmenn som arabere og som "fremmede". Gjennom denne kategoriseringen ekskluderes de fra det franske samfunnets overordnede moralske fellesskap, dvs. fra det fellesskapet som er basert på at folk identifiserer seg med hverandre, viser solidaritet og oppfatter at de har en felles historie og en felles skjebne (Longva 1996: 38). På en måte er andregenerasjonen en anomali, verken – eller, "betwixt and between", både i immigrasjonslandet og emigrasjonslandet. En av mine informanter, en 21-årig jente av marokkansk opprinnelse, uttrykte opplevelsen av eksklusjon fra både immigrasjons- og emigrasjonslandets moralske fellesskap på følgende måte:

Jeg har fransk nasjonalitet, men jeg er først og fremst araber og stolt av å være det, og jeg kommer til å forbli det så lenge franskmenn ikke aksepterer meg som en av dem. Jeg føler meg ikke fransk i det hele tatt – jeg har franske papirer – det gjør det lettere å leve her i Frankrike – men det er alt. Jeg kan ikke bare si at jeg skal bli fransk. Det er normalt, vet du, franskmenn som er vokst opp i Marokko ville aldri si at de var marokkanere. Vi har vokst opp her i Frankrike og vi har levd sammen med franskmenn i en rasistisk atmosfære hvor vi har lært å frykte de andre. De sier at vi er en

annen rase – araberne – og vi regnes ikke som ordentlige mennesker, men som snyltere, kriminelle... . Folk her i Marseille sier at de har fått nok av araberne, at de blir invadert av dem. Vi må kjempe mot dette hver dag – for å vise våre evner, få folk til å forstå at vi er like flinke som franskmenn til å diskutere, til å jobbe. Jeg pleier å svare folk som plager meg på grunn av at jeg er araber: Det er faren min som har bygget opp alt du ser rundt deg her, mens deres fedre satt bak en kontorpult og sjefet. Føle meg fransk? Aldri. Prisen de får oss til å betale for å være arabere er for høy, vi får det slengt i trynet hver dag. I alle tilfeller har vi identitetskort i trynet – vi er litt for brune bare...Og når vi drar der bort, til Marokko, landet vårt, da er vi også fremmede. Her kaller de oss for immigrantene, der er vi emigrantene.

Andre generasjonen identifiserer også seg selv som arabere i motsetning til franskmenn. Skillelinjer mellom "franskmenn" og "arabere" baseres følgelig først og fremst på "etnisitet", uavhengig av generasjon og nasjonalitet.

Jeg diskuterte ved en anledning andre generasjonens opplevelse av eksklusjon med en ung tunisisk kvinne som hadde studert i Frankrike i noen år og fått flere gode venninner blant andre generasjons-maghrebinerne. Kvinnen mente, i likhet med andre generasjons-jenta jeg siterte ovenfor, at de araberne som har vokst opp i Frankrike er dobbelt ekskludert: "De er ekskludert av franskmenn, som har rasistiske holdninger ovenfor dem, og de er ekskludert av oss i de maghrebinske landene som kaller dem for fransk-arabere. Når min venninne Zeya kommer til Tunisia på ferie, blir hun sett på som annerledes, hun blir ekskludert".

Spørsmålet om nasjonalitet har i de senere år forsterket kategoriseringen av andre generasjonen som "fremmede" gjennom å begrense andre generasjonens tilgang til det nasjonale fellesskapet som konstitueres gjennom praksiser som statsborgerskap, pass, grensekontroll etc. (jfr. Longva 1996), så vel som tilgangen til det moralske fellesskapet. I 1993 førte den såkalte Pasha-loven til at barn født i Frankrike av utenlandske foreldre ikke lenger automatisk ble franske. Loven innebar at andre generasjonen måtte "gi uttrykk for sin vilje til å bli franske" etter at de var fylt seksten, men før de fylte tjueen år, for å oppnå fransk nasjonalitet. Denne lovformuleringen forsterker ambivalensen i andre generasjonens posisjon: De er både innenfor og utenfor – eller midt i mellom. På den annen side har Krieger-Krynicky (1990) pekt på at mange i andre generasjonen opplever det å ta fransk nasjonalitet som et "svik" som kan såre foreldrene og knuse deres håp om å vende hjem. Denne opplevelsen må ses i relasjon til de komplekse historiske relasjonene mellom Frankrike og de nordafrikanske landene, og da særlig Algerie. De nordafrikanske landene har, både av økonomiske og historiske årsaker, ønsket at immigrantene og deres etterkommere skulle opprettholde sine nordafrikanske statsborgerskap. Mange opplever det å ta fransk statsborgerskap som et svik mot hjemlandet. En *fatwa* utstedt av de religiøse myndighetene i Algerie i 1989 erklærer algeriere som søker fransk statsborgerskap apostater (Tribalat 1996). Denne erklæringen bidrar til at "naturalisering" for mange immigranter fremstår som et svik ikke bare mot hjemlandet, men også mot den islamske religion.

Kategoriseringen av andre generasjonen som "fremmede" impliserer ikke bare eksklusjon fra det overordnede moralske fellesskapet og en delvis begrenset inklusjon i det nasjonale

fellesskapet, men også en normativ vurdering eller rangering. Statistiske undersøkelser har vist at arabere er den immigrantgruppen som er mest utsatt for negative holdninger fra majoritetsbefolkningen i Frankrike. I en nasjonal undersøkelse i 1992 mente 65% av de spurte at det var for mange arabere i landet, og 41% tilkjennegav antipati mot arabere generelt og 36% mot andre generasjonen spesielt (henholdsvis 49% og 55% ga uttrykk for sympati).³⁷ Blant lokalbefolkningen i Marseille merker man tydelig de negative holdningene. I møter mellom franskmenn er det ikke uvanlig å høre at "det er for mange arabere i Marseille", "det er snart ikke flere franskmenn igjen her i nabolaget", "araberne har invadert Canebière [byens hovedgate]" og "dette var tidligere et fint sted å bo, men nå er det fullt av arabere her".

Kategoriseringen og den negative vurderingen av araberne kan ikke ses isolert fra historiske forhold som binder de nordafrikanske landene og Frankrike sammen. Algerie var kolonialisert under Frankrike fra 1830 frem til frigjøringen i 1962. Tunisia var protektorat under Frankrike i perioden 1881 til 1956, og Marokko i perioden 1912 til 1956. I kolonitiden dannet det seg bilder av "de innfødte" som samtidig nærte seg av en republikansk diskurs og av en rasistisk hierarkiserende diskurs (Bancel og Blanchard 1997). "De innfødte" i koloniene ble Frankrikes andre *par excellence*, og ble ansett å befinne seg på et lavere nivå enn franskmenn. Algeriekriegen medførte at "araberne" kom i fokus for den koloniale representasjonen av "de innfødte". De ble blant annet beskrevet som grusomme, svikefulle, fanatiske, barbariske og bakstreverske (ibid.). Den blodige krigen mellom Algerie og Frankrike gjorde relasjonene mellom de algeriske immigrantene og franskmennene, og mellom franskmenn bosatt i kolonien og i metropolen, vanskelige. Også innad blant de algeriske immigrantene førte krigen til splittelser, mellom de som hadde støttet Frankrike under krigen og de som hadde kjempet for et uavhengig Algerie. I senere år har fremveksten av islamismen i Algerie stimulert anti-algerisk rasisme og fordommer mot algeriere, samtidig som konflikten i landet på ny har aktualisert splittelser både mellom franskmenn og algeriere, og innad mellom algeriere.

Betydningen av kolonihistorien for nåtidige representasjoner av de maghrebinske immigrantene må imidlertid ikke overdrives. Sammenligninger mellom Belgia og Frankrike viser store likheter mellom belgiske og franske representasjoner av de nordafrikanske immigrantene, selv om deres historiske relasjoner til disse landene er svært forskjellige (Lorcerie 1997). Den normative vurderingen av de maghrebinske immigrantene og deres etterkommere er også knyttet til stereotypier som produseres i nåtidige diskurser. Stereotypier er alltid produsert i spesifikke sosiohistoriske kontekster, og selv om antatte særegenheter ved araberne fra kolonitidens stereotypi har forblitt et aspekt ved dagens stereotypi av araberne, har innholdet også endret seg

³⁷ Tallene er hentet fra en CSA spørreundersøkelse gjengitt i Bernard 1993. Som sammenligningsgrunnlag kan det påpekes at det i en tilsvarende undersøkelse fra 1985 er 20% som erklærer sin antipati mot araberne, og 20% som erklærer sin sympati for dem (Le Point-IFOP, april 1985, gjengitt i Blanchard og Bancel 1997). Resultatene underbygger min påstand om at omfattende rasifisering og etnifiseringsprosesser i forholdet mellom franskmenn og arabere har funnet sted de senere år, og at utviklingen går i retning av større legitimitet for rasistiske diskurser (dette er imidlertid ingen entydig utvikling). Holdningsundersøkelser av denne arten er problematiske, blant annet fordi de tenderer mot å bekrefte den kategoriseringen som den normative vurderingen bygger på: Dvs. at arabere generelt og

over tid (Lorcerie 1997, Rosello 1998). Stereotypiene om de farlige klassene, om den muslimske kvinnen og om islam er i dag av sentral betydning for kategoriseringen av andregenerasjonen som "fremmede". Som nevnt i den teoretiske diskusjonen av stereotypiseringsprosesser i innledningskapittelet, er stereotypisering i interetniske situasjoner en toveis prosess. Også den maghrebinske minoriteten har sine stereotyper om franskmennene. Minoritetens stereotyper om majoriteten får imidlertid ikke de samme alvorlige konsekvenser for majoriteten som majoritetens stereotyper får for minoriteten. Av fremstillingsmessige årsaker vil først og fremst franskmenns stereotyper om maghrebinske bli diskutert i dette kapittelet. Dynamikken mellom disse to gruppernes gjensidige stereotypiseringer av hverandre vil bli nærmere utforsket i de påfølgende kapitlene.

NORD-MARSEILLE OG DE FARLIGE KLASSENE

På begynnelsen av 80-tallet utviklet det seg i den franske pressen en ny diskurs om "problemforstedene", og om en særskilt kategori av deres innbyggere. Unge (gutter) fra immigrantfamilier ble fremstilt som skoletapere, uten kvalifikasjoner og arbeid, gjerne kriminelle og voldelige.³⁸ Diskursen hadde sin opprinnelse i mediernes dekning av de "hete somrene" i forstedene, særlig rundt Lyon, men også rundt andre store byer som Marseille. Det dreide seg blant annet om tilfeller av bilbrenning og annet hærverk og påfølgende sammenstøt med politistyrker, hvor barrikader, steinkasting og Molotov-cocktails ble tatt i bruk. Mediedekningen av de "hete somrene" satte søkelys på til nå uavdekkede eller underkommuniserte sosiale problemer, men skapte også stereotyper om forstedene og om andregenerasjonen (Champagne 1993, Khosrokhavar 1997). Ifølge Rey (1996) blandet negative oppfatninger man historisk har hatt om arbeiderforstedene og deres farlige klasse (*classe dangereuse*) seg med de nye stereotypiene.³⁹ Diskursen om problemforstedene og deres innbyggere utløste en slags moralsk panikk (jfr. Jenkins 1996), og i de øvre og styrende samfunnslag fryktet man en snarlig "eksplosjon": "Man skjelver ved tanken på en styrtstjø av barbariske horder, som til nå har kampert utenfor våre pengeimperiers reelle og symbolske forsvarsmurer, disse bysentre (over)fylte av overflod og rikdom" (Jazouli 1995: 13, m.o.). Rent geografisk passer Jazoulis beskrivelse av rike bysentre omkranset av forsvarsmurer relativt dårlig på Marseille, da de nordlige bydelene strekker seg inn i sentrum og immigrantene også dominerer i deler av bykjernen. Den symbolske geografien er likevel den samme.

Stereotypiene om forstedene og andregenerasjonen bidro til å stigmatisere hele geografiske områder og hele sosiale kategorier. En ung mann som nylig hadde vendt tilbake til islam, hevdet for eksempel at det var forståelig at mange hadde et dårlig bilde av arabere, på grunn av alt det

andregenerasjonen spesielt er "fremmede". De kan likevel gi en pekepinn om en generell utvikling i franskmenns holdninger overfor arabere.

³⁸ Stereotypien av "de kriminelle innvandreguttene" ser ut til å være vanlig også i andre europeiske land.

³⁹ Konstruksjonen av arbeiderklasseungdom som en trussel har for øvrig en betydelig historie også utenfor Frankrike (Jenkins 1996).

bråket de steller til i forstedene: "Men dette bildet går utover oss som er velutdannet og har jobbet for å oppnå noe, som ikke er som dem lenger. Jeg er ikke ute i gatene om natten og lager bråk, jeg er hjemme og studerer som alle andre". Selv om stereotypiene først og fremst gjaldt andregenerasjons-guttene og i mindre grad jentene, var det tydelig at mine kvinnelige informanter også forholdt seg til disse stereotypiene: Om ikke direkte, så i det minste som søstre, døtre og mødre til de kategoriserte guttene, som beboere av de samme områdene og som en følge av den intensivering av rasifiserings- og etnifiseringsprosessene de nye stereotypiene har satt i gang. Aïcha, en ung kvinne av maghrebinsk opprinnelse, fortalte meg om hvordan hun opplevde at hennes bomiljø og dets innbyggere ble kategorisert: "På sørsiden sier de at hvis du går alene gjennom Nord-Marseille kommer du ut igjen naken, da har de stjålet alt du hadde".

MITT MØTE MED *LES QUARTIERS NORDS* I MARSEILLE

Da jeg kom til Marseille, ble jeg straks advart av ansatte ved universitetet i Aix-en-Provence mot å bosette meg i Nord-Marseille fordi de mente det var for farlig. Den franske middelklassen bosatt på sørsiden av Marseille ga uttrykk for den samme oppfatningen. Som en konsekvens av disse advarslene var det med hjertet i halsen at jeg for første gang beveget meg inn i Nord-Marseille. Møtet med de beryktede blokkområdene gjorde da også et sterkt inntrykk:

Jeg drar ut til en beryktet *cit * HLM i Nord-Marseille hvor min algeriske arabiskl rer Kamel og hans kone Dalila bor. Jeg registrerer store boligblokker, vegger overstr dd med "tagging" og mørke innestengte ganger. Heisen lukter stramt av urin og er full av r ykstumper. Min lærer bor i en høyblokk på sytten etasjer, blokkene rundt er lavere, og små passasjer på grunnplanet går det mulig å bevege seg lett fra en blokk til en annen. Det finnes et par butikker, en snackbar i tilknytning til komplekset og en diger fotballbane. Ellers er *cit *'en omgitt av motorveier på alle kanter. I blokken til Kamel og Dalila tar jeg trappen, selv om jeg skal til femtende etasje. Den stramme luften i heisen f r meg til å foretrekke litt mosjon. Trappen er bygd i en egen fløy og gir en lett klaustrofobisk følelse. Den er full av søppel; tomme  flasker og en sprøyte ligger slengt i en krok. I trettende etasje må jeg smyge forbi en parkert handlevogn. Vel oppe kommenterer jeg forholdene i blokka overfor ekteparet. Dalila sier at hun selv ikke liker å gå i trappene. Av og til sitter det ungdommer der og drikker eller setter sprøyter. Men hun legger raskt til at blokkensemblet de bor i er bedre enn sitt rykte: "Det bor også skikkelige folk der ute, som oss..."

En måned senere var jeg selv installert i en av disse blokkene.

At det er en grunnleggende ambivalens i innbyggernes forhold til Nord-Marseille er tydelig i Dalilas m te å snakke om blokken sin på. Hun liker ikke å gå i trappene på grunn av en spesiell type mennesker som ofte befinner seg der, men understreker samtidig at det også finnes skikkelige folk i blokkensemblet. En vanlig kommentar er at så lenge du ikke plager noen, er det ingen som plager deg. En innfallsvinkel til måten innbyggerne håndterer den diskursive konstruksjonen av disse områdene som farlige og kriminelt og voldsmessig belastede, er hvordan de

klassifiserer de ulike boligkompleksene som mer eller mindre "hete" (*les quartiers chauds*). Et boligkompleks "temperatur" referer blant annet til den grad av sosiale problemer, vold og kriminalitet som finnes der. Vanligvis klassifiseres andre blokkensembler som hetere enn det en selv bor i. Denne måten å identifisere sitt eget i forhold til andres blokkkomplekser på, kan tolkes som en måte å håndtere stereotypiene om problemforstedene og deres farlige klasser, som noe som en selv i det minste delvis er unntatt fra.

Flere av mine informanter, særlig de yngste, ga uttrykk for en positiv tilknytning til *cit en*: Det er alltid venner som bor like ved, de kjenner alle, det er deres hjem. *Cit en* er et rom hvor de unge stort sett føler seg trygge, og kan i enkelte henseender sies å fungere som en ekstensjon av hjemmet. For eksempel er det er ikke uvanlig å se ungjenter bevege seg innen dette området ikledd pyjamas eller kvinner i mer tradisjonelle huskj ler. På gateplan sitter det alltid små grupper, både av voksne, barn og ungdommer, og prater. Innbyggernes tilhørighet kommer blant annet til uttrykk gjennom at bosted så og si alltid omtales i form av navnet på *cit en*. Gateadresser nevnes så godt som aldri, og mange kan ikke den formelle gateadressen til stedet de bor. En 19 år gammel jente ga på følgende måte uttrykk for ambivalensen overfor det å bo i Nord-Marseille: C: "Trives du med å bo her?" K: "Ja, fordi jeg har vokst opp her, jeg har alle mine venninner og kamerater her, men hvis jeg hadde valget ville jeg ikke bodd i "les quartiers nords", men heller på la Corniche⁴⁰... hahaha ... men når det gjelder miljøet er det bra".

Tilhørighet til *cit en* finner blant enkelte en mer negativ uttrykksform. At noen unggutter stjeler biler for deretter å brenne dem tolkes gjerne av de andre innbyggerne som et uttrykk for desperasjon overfor det faktum at *cit *-ungdommene er ekskludert fra storsamfunnet – at de ser all den materielle rikdommen rundt seg uten å ha tilgang på den selv. Bilbrenningen kan på den annen side også ses som et uttrykk for tilhørighet til *cit en*. Det er oftest biler "som ikke hører til" som blir stjålet og brent:

Alt er pakket, og jeg er klar til å flytte. En representant for firmaet jeg har leid leiligheten gjennom kommer for å sjekke at alt er i orden. Mens vi fyller ut de nødvendige skjemaene, spretter han stadig opp og fyker bort til vinduet. Han er redd for mopeden sin. Jeg trøster med at bilen min har fått stå i fred det halvåret jeg har bodd i *cit en*. Han ser ikke overbevist ut. Pleier du ikke å parkere utenfor *cit  X* der du bor da, jeg trodde det var "hetere" der? spør jeg. Jo, men det er noe annet, der kjenner ungdommene meg og mopeden min.

Opplevelsen av *les quartiers nords* ser ut til å være mer negativ hos de som er litt eldre, særlig hos foreldre som er bekymret over det miljøet barna deres vokser opp i. Mange mødre uttrykte bekymring for hva som skjedde på gateplan, og slapp bare nølende (eller ikke i det hele tatt) barna ut for å leke. Flere kunne fortelle at deres barn hadde kommet i kontakt med stofflangere, eller at de hadde blitt frastjålet ting eller blitt banket opp mens de lekte ubevoktet. Representanter for det offentlige har heller ikke foreldres tillit i Nord-Marseille. Gang på gang

⁴⁰ Et av Sør-Marseilles penere boligstrøk.

ble jeg konfrontert med historier om lærere som slår og misbruker unger, psykologer som er "islamfobikere" og som tror at unger sulter seg fordi foreldrene tvinger dem til å faste i *ramadan*,⁴¹ sosialarbeidere som selger narkotika til de unge, politikere som ikke holder sine løfter og politifolk som forskjellsbehandler innvandrere, er rasister og fascister og stemmer Nasjonal Front.

ISLAMALGAM – DET NYE FIENDEBILDET

Siden den iranske revolusjonen i 1979, og særlig etter slutten på den kalde krigen, har islam blitt fremstilt på en stadig mer negativ måte i Vesten. I en artikkel hevder Lithman (1993) at "frykten" for de muslimske immigrantene i Vesten verken har sitt utspring i antall muslimer i de vestlige landene, deres sosiale fremgang eller deres politiske makt (som alle er lave). Det er heller ikke institusjonaliseringen av islam, eller islamske praksiser som fremkaller motviljen mot muslimene. Ifølge Lithman kan altså ikke frykten for de muslimske immigrantene i Vesten forklares utfra islam eller muslimene selv; svarene må søkes i de vestlige landenes sosiale fantasier om islam. Islam og de muslimske immigrantene fungerer som en "andre" som vi kan kontrastere oss mot, og spiller av den grunn en viktig rolle i våre forestillinger om hvem vi selv er og hvem vi ønsker å være. Ifølge Lithman er nasjonstanken, som har erstattet tidligere samfunnsideologier i Vesten, avhengig av selvovertalelse og legitimering av staten – et behov som øker i våre dager når de vestlige samfunnene utsettes for prøvelser som for eksempel arbeidsledighet, økende spenninger i samfunnet, og endringer i økonomiske og politiske relasjoner til de andre landene i Europa. Det er i denne konteksten at islam og de muslimske immigrantene blir verktøy for å forsøke å spinne meningsfullhet rundt vår eksistens. De blir eksemplariske "andre" – de er utenfor samtidig som de er nære – som Vesten anvender i en autodiskusjon.

I Frankrike har avisene og Tv-kanalene de senere år vært spekket med artikler og reportasjer om "den integristiske faren". Cesari (1997) nevner to faktorer som stimulerer det nye fiendebildet av islam i Frankrike: Den ene er fremveksten av et nytt globalt fiendebilde, og den andre er interne hendelser og arven fra kolonitiden hvor muslimene ble symbolet *par excellence* på "de andre". I Marseille er det særlig de grusomme bildene fra den pågående krigen i Algerie som gir næring til det man kan kalle fiendebildet av islam. I de senere år har det blitt politisk korrekt å skille mellom "*l'islam modéré*" (el. *tranquille*) og "*l'islam intégriste*", som svarer til tanken om en god/dårlig, fredelig/voldelig form for islam. Dette skillet opprettholdes imidlertid sjelden, og hvis det opprettholdes inkluderes ofte enhver muslim som avgir ytre tegn på religiøs praksis i den siste kategorien. Som mine informanter vitner om i diskusjonen av integrisme i introduksjonskapittelet, opplever de at det skjer en stadig reduksjon av islam til den spesifikke måten enkelte "ekstreme" grupperinger bruker religionen på. Denne sammenblandingen har gitt opphav til begrepet *islamalgame*.⁴²

⁴¹ *Ramadan* er det islamske måneårets niende måned. I denne måneden faster muslimer fra soloppgang til solnedgang hver dag.

⁴² *Amalgame* refererer i overført betydning til en dårlig, merkelig eller kunstig blanding.

I de siste årene har diskursen om andregenerasjons-maghrebinere i forstedene som en ny "*classe dangereuse*" fått næring fra en symbolsk sammensmeltning av stereotyper om islam og om forstedene. Denne metaforiske sammensmeltningen kommer til uttrykk i medier og i faglitteratur, som i tittelen på Kepels bok fra 1991: *Les Banlieues de l'Islam*, Islams forsteder.⁴³ Stereotypien om den nye farlige klassen får gjennom denne sammensmeltningen betydning for hvordan franskmenn, så vel som mange immigranter og deres etterkommere, oppfatter islam og muslimer. Dynamikken går også i motsatt retning. Mediafokusering på "den islamske fare" virker gjennom denne metaforiseringsprosessen tilbake på bildet av forstedene, som antas å inneholde nettverk av islamistiske fanatikere hvis ønske er å gjøre fransk jord til en del av "Islams Hus". Araberne som bor i forstedene blir systematisk mistenkt for å samarbeide med utenlandske terroristorganisasjoner. Ryktet sier at de sender emissærer for å rekruttere ungdommer til militær opplæring og hellig krig mot Vesten. Bildet formidles særlig tydelig i den høyreekstreme pressen, og i perioden jeg var på feltarbeid var det flere artikler som advarte mot at "tusener av terrorister læres opp i våre forsteder". En reportasje om muslimer i Frankrike som gikk på TV under mitt feltarbeidsopphold fikk spesielt stor oppmerksomhet fra mine informanter. I etterkant fortalte de at reportasjen fikk dem til å føle at det var noe dårlig ved å være muslim og araber. Selv blant de araberne som til vanlig uttrykte skepsis til islamiserings-tendensen blant andregenerasjonen, syntes det å være en allmenn formening om at fransk TV bare trakk frem negative sider ved islam, og ikke positive.

Et eksempel kan illustrere hvordan andregenerasjons-guttene er oppmerksomme på kategoriseringen av dem som kriminelle innvandrer gutter og potensielt farlige islamister, og hvilke konsekvenser denne kategoriseringen får for dem i "routine public interaction". Hendelsen finner sted i desember 1996 bare et par uker etter at fire personer døde og nesten hundre ble skadd under et bombeattentat på en togstasjon i Paris. Politiet har ennå ikke pågrepet de skyldige, men følger det såkalte islamist-sporet og har stadig nye opprullinger av islamistiske nettverk som driver ulovlig virksomhet. Beredskapen i storbyene, inkludert Marseille, er trappet opp: Alle søppelbokser er plombert, det er skilter over alt som oppfordrer folk til å være årvåkne og til å melde fra om mistenkelige objekter, og politiet driver utstrakt kontroll av biler og folk. I undergrunnen patruljerer militære spesialstyrker, gjerne i tropper på ti eller flere. Ved inngangene til byens kjøpesentre står uniformerte vakter og sjekker folk som går inn og ut – men bare noen:

Jeg drar bort på Centre-Bourse, det relativt overpriste kjøpesenteret midt i sentrum. I det jeg skal til å gå inn, ser jeg to unge gutter av maghrebinsk opprinnelse med diverse poser bli nektet adgang av vaktene. De er sannsynligvis et sted midt i eller i slutten av tenårene, og bruddstykker jeg snapper opp fra samtalen, samt klesstilen, gjør det lett å plassere

⁴³ Når jeg her beskriver Nord-Marseille som bakgrunn for den følgende diskusjonen om islamisering og identitetsprosesser blant andregenerasjonen, står jeg selv i fare for å bidra til konflateringen mellom forstedene og islam. Jeg vil derfor understreke at beskrivelsen av *quartiers nord*s her må ses som en beskrivelse av det sosiale rommet identitetsprosessene jeg ønsker å analysere er lokalisert i.

dem. De kommer fra Nord-Marseille. Guttene forhandler med vaktene og seg imellom, og den ene gutten blir igjen på utsiden av kjøpesenteret og passer posene mens den andre går inn. "Hva skulle alt det bety?", spør jeg gutten som står igjen utenfor. "De tror at jeg har en bombe i posen" flirer han. Jeg samler sammen tingene mine og går mot døren. Vakten nikker smilende, og kaster ikke et eneste lite blick på mine poser ...

Bildet av islam som farlig og voldelig står i skarp kontrast til den oppfatningen som råder blant personer av maghrebinsk opprinnelse flest. Kontrasten er tydelig i en spørreundersøkelse, foretatt i Frankrike i 1994, hvor muslimer og ikke-muslimer bilder av islam sammenlignes. Respondentene ble fra et utvalg formuleringer bedt om å velge de tre som de mente best beskrev islam. Flertallet valgte "demokrati", "rettferdighet" og "frihet". Blant ikke-muslimer som plukket fra samme liste valgte flertallet "fanatisme" "underkastelse" og "fornekning av vestlige verdier" (Newsweek 29.05.1995). En god del arabere er imidlertid som de fleste franskmenn skeptiske til den islamske revitaliseringen, fordi denne forbindes med islamistiske bevegelser og konflikter i hjemlandene. Skepsisen blant personer av maghrebinsk opprinnelse oppleves som ekstra sår for de som har valgt å praktisere religionen og viser ytre tegn på en slik praksis. En ung mann, som selv var aktiv i en islamsk organisasjon, beklaget seg til meg over araberne: "De roper opp om integritet, *les Barbis*⁴⁴ etc., så snart noen begynner å gå i moskéen". De som er engasjert i islamske organisasjoner hevder at islamsk praksis tvert imot forhindrer vold, gjennom at religionsutøvelsen kontrollerer de unges impulsivitet og aggressivitet. Man kan likevel si at også de muslimske aktivistene ser ut til å dele den dominerende stereotypen om de kriminelle innvandrerguttene. De presenterer sitt prosjekt dels som en måte å løse problemer i tilknytningen til denne kategorien på. En av mine informanter fortalte at hennes *cit * tidligere hadde vært veldig "het", men at innbyggerne (de som gjorde stedet hett) nå alle var blitt muslimer og derfor hadde sluttet å gjøre det hun kalte dumheter.

Diskursen som kategoriserer forstedene og deres beboere som en spesiell type steder og en spesiell type personer, har direkte konsekvenser for de kategoriserte personenes livssjanser. Hvis en har adresse i et slikt defavorisert område er det vanskeligere å få seg jobb, fordi man ofte må overbevise en potensiell arbeidsgiver om at man ikke er slik media beskriver forstadsungdommen. Som stereotypene om araberne i *les quartiers nord*s, er stereotypen om muslimer som potensielt farlige islamistiske terrorister i større grad rettet mot gutter enn mot jenter. Mine kvinnelige informanter, og da særlig de som hadde valgt å gå med *hi jab*, ga likevel uttrykk for at også de opplevde at de ble sett på i lys av *l'islamalgame*. En av mine informanter, Hafsa, refererte til slike holdninger da hun spøkefullt sa til meg: "Pass opp Christine, jeg har en bombe i vesken min", mens hun hoppet mot meg og vrent dramatisk på øynene. Mer seriøst fortalte hun at hun følte seg mistenkeliggjort på grunn av alle de negative medieoppslagene om musli-

⁴⁴ *Les barbuis*: "de skjeggete", menn med skjegg. Mange muslimer mener at det å ha skjegg er i tråd med profetens *sunna*, og anlegger derfor skjegg. På grunn av *l'islamalgame* blir imidlertid skjegget tolket av andre som et tegn på integritet.

mer, og at hun følte at folk så mistenksomt på henne på metroen og sikkert tenkte at hun hadde en bombe i vesken.

DEN MUSLIMSKE KVINNEN

Hafsa og mine andre informanter refererte også til stereotypien om den muslimske kvinnen som noe som gjorde dem opprørt. Franskmen og andre europeeres stereotypisering av muslimske kvinner har dype historiske røtter. Ifølge Leila Ahmed (1992) var representasjoner i Vesten av den muslimske kvinnen frem til 1600-tallet først og fremst basert på reisende og korsfarendes fortellinger, i tillegg til enkelte presters forsøk på å tolke arabiske tekster. På 1600 og 1700-tallet ble dette bildet utfylt av en økt forståelse av arabiske tekster og av en mer utbredt representasjon av muslimske menn sine meninger om fenomener og skikker de reisende observerte. Ettersom mannlige reisende hadde ekstremt begrenset tilgang til kvinner og deres livsverdener, på grunn av den romlige segregeringen av kvinner og menn i de arabiske landene, var det hovedsakelig menns stemmer som ble representert for et vestlig publikum. Den muslimske kvinnen forble en mystisk skygge knyttet til fantasier og forestillinger om haremet (jfr. Abu-Lughod 1989).

Selv om den muslimske kvinnen fra tidlig av var en del av Vestens diskurs om islam, ble hun ikke et av de mest sentrale elementene før i det nittende århundret. Denne nye sentreringen rundt kvinner var ifølge Ahmed (1992) et resultat av en sammensmeltning av flere ulike diskurser som vokste frem samtidig med at europeiske land etablerte seg som kolonimakter i muslimske land. Forestillingene om de mystiske, usynlige muslimske kvinnene smeltet sammen med en ny kolonialistisk diskurs om ikke-europeiske samfunn og kulturers underlegenhet sammenlignet med de europeiske. I kolonitiden tok diskursen om islam også opp i seg elementer fra den fremvoksende feministiske diskursen i de europeiske landene. Fokus skiftet fra en intern kritikk til en kritikk av "andre menn" og andre menns kulturer. Den muslimske kvinnen ble i økende grad fremstilt som passiv og undertrykket, og den muslimske mannen som autoritær og gammeldags. I den kolonialistiske retorikken ble disse stereotypiene brukt til å gjøre det kolonialistiske "sivilisasjonsprosjektet", som innebar underminering av lokale kulturtrekk til fordel for en høyerestående europeisk kultur, moralsk legitimt. Islam ble fremstilt som undertrykkende for kvinner, og sløret og kjønnssegregeringen fremhevet som årsak til muslimske samfunns generelle og omfattende "bakstreverskhet".

I våre dager lever stereotypien om den muslimske kvinnen som passiv og undertrykt fortsatt i beste velgående, og kommer til uttrykk både i politikken og den akademiske diskursen så vel som i den folkelige. Fremveksten av politisk islam har bidratt til å reaktualisere denne stereotypien, og til å gi islamske kvinners klesdrakt en ny, sentral betydning. Disse aspektene ved stereotypien om den muslimske kvinnen vil bli diskutert nærmere i kapittel syv. I de senere år har mange antropologer forsøkt å kaste nytt lys over og underminere stereotypiene om islam og den muslimske kvinnen. Dette har blitt gjort blant annet gjennom å understreke at kvinner er aktører i sine sosiale verdener, og gjennom fokus på kvinners "stemmer", strategier, manipula-

sjoner og motstand (i.a. Abu-Lughod 1989, Ask og Tjomsland 1997, Göçek og Balaghi 1994, El-Sohl og Mabro 1994).

KATEGORISERING MED UTGANGSPUNKT I "RASE"

Andregenerasjonens opplevelse av eksklusjon er knyttet til franskmenns kategorisering av dem som "andre" og "fremmede". Selv om andregenerasjonen kulturelt sett er likere majoriteten enn primoimmigrantene var, synes rasifisering og etnifisering av denne kategorien å tilta i styrke.⁴⁵ Både franskmenn og arabere konseptualiserer ofte forskjellene seg imellom med referanse til "rase" og "hudfarge". Analytisk sett er selvsagt idéen om raseforskjeller å betrakte som en sosial konstruksjon (jfr. Stolcke 1993). Mange marseillesere opererer likevel med rasekategorier – som de selv oppfatter som naturlige – som et kriterium for forskjeller og likheter mellom mennesker. Måten rasebegrepet forstås på i dag skiller seg imidlertid fra det rasebegrepet som var vanlig under kolonitiden. "Biologiseringen" er skiftet ut med det Taguieff (1991) kaller "kulturalisering", hvor "kulturer" fremstår som en slags sekundær "natur". Med andre ord oppfattes ikke "rase" først og fremst som biologiske forskjeller, men som forskjeller basert på kultur og religion. "Rase" knyttes videre til ulikheter i utseende. Selv om det ikke eksisterer klare forskjeller i hudfarge mellom arabere og franskmenn, slik det gjør mellom svarte og hvite i for eksempel Sør-Afrika, knytter marseilleserne likevel "rase" til hudfarge. I praksis er det imidlertid en rekke subtile tegn, som omfatter blant annet navn, måter å snakke, kle og føre seg på, som er avgjørende for den rasemessige kategoriseringen.

I den unge jentas beskrivelse av sin opplevelse av eksklusjon som ble sitert tidligere i kapittelet, refererer hun til både "rase" og "hudfarge": "De sier at vi er en annen rase" og "I alle tilfeller har vi identitetskort i trynet – vi er litt for brune bare...". Mine informanter knyttet ved flere anledninger opplevelser av diskriminering i "routine public interaction" til "rase" og "hudfarge". Et slik hendelse utspilte seg da jeg var på et brasseri på et av de dyre kjøpesentrene i byen sammen med to unge jenter av maghrebinsk opprinnelse. Kelneren behandlet oss på en måte som vi alle opplevde som arrogant og provoserende. De to jentene tok denne atferden ille opp, irettesatte kelneren med at han ikke burde la sitt dårlige humør gå utover kundene, og ba deretter om å få snakke med ansvarshavende. Selv om verken "rase" eller "hudfarge" ble nevnt i diskusjonen med den franske betjeningen, ble disse faktorene i ettertid trukket inn som mulige forklaringer på kelnerens arrogante oppførsel. Yasmina sa: "Hvem vet hvorfor han behandlet oss slik, kanskje likte han ikke trynet på oss,⁴⁶ man vet aldri..." Aïcha ga uttrykk for en liknende forståelse av hendelsen: "Kanskje Yasmina og jeg var litt for brune i huden for han".

Opplevelsen av å være ekskludert og av å bli kategorisert og diskriminert med utgangspunkt i "rase" og "hudfarge", varierer med hensyn til ulike personers bakgrunn og deres ulike

⁴⁵ Konflikt ikke nødvendigvis er tegn på manglende integrasjon, men kan tvert imot være et resultat av at majoritet og minoritet 'deltar i de samme eller i hvert fall overlappende verdener og at de lever tettere innpå hverandre' (Longva 1996: 41).

måter å håndtere og fortolke sosiale møter med "franskmenn" på. Generelt sett hevdet de fleste av mine informanter at de aldri selv var blitt utsatt for direkte rasistiske kommentarer eller handlinger, men de kjente alle til noen som var blitt det. Denne tilleggingen av rasisme-problemet til "de andre" kan ses som en prosess tilsvarende den som er operativ når innbyggerne i Nord-Marseille definerer seg selv ut av stereotypien om forstedene og dets innbyggere ved å definere de andre blokkene som "heterer" enn sine egne. På denne måten forsøker de å definere seg selv ut av de eksisterende stereotypiene. I andre tilfeller ser andregenerasjonen ut til å ha internalisert bildet av "hvit hud" som det normale, og brun og svart som det "andre" det "fremmede". Mustafa fortalte i moskéen om to mørke personer som fikk en blond unge, og la forklarende til: "en som hadde normal hud". Mustafa ble irettesatt av arabisklæreren som straks kommenterte på Mustafas karakteristikkk av hvit hud som det normale. "Det er jo det jeg har lært gjennom hele oppveksten her i Frankrike" forsvarte Mustafa seg lattermildt.

Kategorisering av personer av maghrebinsk opprinnelse med utgangspunkt i "hudfarge" og "rase" er tydeligst i den politiske diskursen som føres av det høyre-nasjonalistiske partiet Nasjonal Front (heretter FN). Partiet argumenterer mot immigrasjon til Frankrike blant annet med utgangspunkt i en tanke om at det eksisterer irreduserbare forskjeller mellom ulike "raser" og "kulturer" (som FN oppfatter som essensielle størrelser). I kontrast til tradisjonelle rasistiske diskurser hevder imidlertid FN sjelden eksplisitt at den franske rase og kultur er overlegne andre, men argumenterer for at raser og kulturer bør holdes atskilt slik at de ikke skaper problemer for mellommenneskelige relasjoner. Diskursen om rasemessig hierarki er erstattet av en diskurs om irreduserbar kulturell forskjellighet.⁴⁷ I februar 1997 vant Nasjonal Front kommunevalget i Vitrolles, Marseilles nabokommune. Under parlamentsvalget samme år fikk partiets kandidat over tredjedelen av stemmene i Nord-Marseille. Utover våren ble det arrangert flere demonstrasjoner mot FN i byen, hvorav den første endte i voldelige sammenstøt mellom demonstranter og politistyrker. Ingen av mine informanter deltok i disse demonstrasjonene, men de var alle opprørt og skremt over FNs stadige fremgang. Houriya, en andregenerasjons-jente som jeg gikk på arabiskkurs med, mente at en borgerkrig eller i hvert fall voldelige konfrontasjoner mellom rasister og arabere ville være uunngåelig i fremtiden: "i det klimaet som er med FN og alt nå". Hun fortalte at hun hadde diskutert med sine franske venninner om hvilken side de kom til å velge i en eventuell borgerkrig mellom rasister og arabere. Venninnene mente at de ville ha problemer med å ta side fordi de selv ikke er arabere og derfor ikke kan identifisere seg med araberne, men heller ikke er rasister.

Selv om mange i andregenerasjonen hevder at de ikke personlig har blitt utsatt for rasistiske kommentarer eller handlinger, ble jeg som "hvit" inkludert i det franske moralske fellesska-

⁴⁶ Yasmina bruker uttrykket "*des sales gueules*", et skjellsord som er vanskelig å oversette til norsk. Direkte oversatt betyr det "skitne tryner", men jeg har her valgt å oversette det med et mer vanlig norsk uttrykk.

⁴⁷ En slik tanke om kulturell forskjellighet som noe nødvendig og positivt man må arbeide for opprettholde, er ikke unik for FN, men preger også diskursen på mye av venstresiden og i det Taguieff (1991) har kalt den differensialistiske antirasismen. Disse skiller seg imidlertid fra FN fordi de mener at eksistensen av slik kulturell forskjellighet representerer en berikelse for det franske samfunnet, snarere enn en trussel.

pet som konstrueres på bakgrunn av kategorisering av personer med utgangspunkt i "rase" og "etnisitet". Når jeg gikk på butikken, skulle finne meg leilighet eller gikk på postkontoret, ble jeg konfrontert med franskmenns stereotypier om araberne som "de andre". I et tilfelle hadde jeg en samtale med en postfunksjonær på et lokalt postkontor i Nord-Marseille: Postfunksjonæren startet nesten umiddelbart med å klage over at det var for mange utlendinger i Frankrike, og at det ikke var jobber til alle. Hun klagde videre over at mange av disse utlendingene ikke ville jobbe, og at Frankrike ikke hadde nok arbeidere til å fø på alle disse arbeidssky utlendingene. Jeg nikket meg enig i at det var mange utlendinger også i vår bydel, men innvendte litt forsiktig at jeg jo selv var utlending. Postfunksjonæren "betrygget" meg straks: "Det er ikke det samme – det er slettes ikke det samme – det kommer ikke bare an på antallet utlendinger man tar inn, men også på hvilke raser. Ja, jeg er ikke rasist, men..." la hun forsikrende til. "De får så mange unger" fortsatt hun, "seks til syv, mens vi bare får en eller ikke noen i det hele tatt. Snart er det ikke mer enn en hvit per tiende araber her".

Gjennom å bringe inn en stereotypi om innvandrerne inviterer postfunksjonæren meg implisitt til å definere meg som lik henne og ulik "de andre", på bakgrunn av min "hudfarge" eller "rase". Også i andre sammenhenger ble jeg av franskmenn invitert til å delta i et moralsk fellesskap som andregenerasjonen ekskluderes fra. Andregenerasjonen kategoriseres i likhet med sine immigrantforeldre ofte med utgangspunkt i en antakelse om innebygd og uforanderlig "forskjell". I likhet med postfunksjonæren konseptualiserer mange denne forskjelligheten som en forskjell mellom "raser", og "hudfarge" konseptualiseres ofte som en markør for denne forskjelligheten.

OPPSUMMERING

I dette kapitlet har jeg vist at andregenerasjonens livssituasjon i dag er preget av foreldrenes migrasjon og franskmenns kategorisering av dem som "andre". Jeg har videre argumentert for at andregenerasjonen som er bosatt i *les quartiers nord*s i Marseille, opplever seg som ekskludert fra "storsamfunnet" langs flere ulike linjer. Sosioøkonomisk marginalisering, kategoriserings- og stereotypiseringsprosesser og diskriminering bidrar til reell eksklusjon og til å gi andregenerasjonen en opplevelse av å være ekskludert. Den ytre identifikasjonen andregenerasjonen møter i de sosiale kontekstene som jeg med Jenkins' begreper har kalt "organized politics" og "routine public interaction", er i høy grad preget av negative stereotypier, og får som jeg viser i senere kapitler konsekvenser for andregenerasjonens selvidentifikasjon.

KAPITTEL 3

Å VENDE TILBAKE TIL ISLAM

"Da jeg var på min fars grav, så jeg på himmelen ...
Og jeg sa; Gud, nå vil jeg leve og arbeide for deg"⁴⁸

Innen kategorien andregenerasjonen finnes det ulike måter å forholde seg til islam på. Andelen ikke-troende og ikke-praktiserende blant unge av andregenerasjonen ligger svært nært opp til den vi finner blant samme aldersgruppe totalt sett i Frankrike (Leveau 1990, Tribalat 1995, 1996). Enkelte identifiserer seg ikke i relasjon til islam overhodet. Blant de som definerer seg selv som muslimer kan vi skille mellom to hovedtrender; både privatiserings- og islamiseringsprosesser følger andregenerasjonen inn i et nytt årtusen (jfr. Cesari 1997). Jeg vil i dette kapitlet fokusere på islamiseringstendensen, eller nærmere bestemt på den prosessen andregenerasjonen selv betegner som "å vende tilbake til islam". Andregenerasjonen bruker det franske begrepet *rentrer* som i motsetning til *entrer* innebærer at man går inn i eller vender tilbake til noe som allerede er kjent. Begrepet betegner også det å inngå i eller bli en del av et fellesskap. Å vende tilbake til islam kan karakteriseres som en personlig islamiseringsprosess hvor igjennom den tilbakevendende gradvis begynner å interessere seg for islamske symboler, ideer og idealer. Gjennom denne prosessen blir muslimsk identitet og religiøs praksis relevant for den tilbakevendende på en ny måte.⁴⁹ Det finnes ingen nøyaktige tall for hvor mange i andregenerasjonen som berøres av en slik islamiseringstrend, men statistiske studier (i.a. Tribalat 1996) tyder på at det kun er en liten gruppe som faller inn under den kategorien jeg her har valgt å kalle for nypraktiserende muslimer. Betegnelsen "nypraktiserende" er valgt fordi den setter fokus på praksis som et sentralt aspekt ved tilbakevendelsesprosessen, fordi den til forskjell fra begreper som (ny)fundamentalist og islamist ikke har negative konnotasjoner og fordi den ikke impliserer oppslutning om et ideologisk standpunkt (slik ismene gjør).

Formålet med kapitlet er å presentere og systematisere utsnitt av det empiriske materialet analysene i senere kapitler bygger på. Etter å ha kastet et kort blikk på "den sekulariserte troende" som representant for privatiseringstrenden presenterer jeg to av mine informanternes historier om hvordan de vendte tilbake til islam. Deretter systematiserer jeg den personlige islamisering-

⁴⁸ Sawda om sin tilbakevendelse til islam.

⁴⁹ På mange måter synes parallellen til begrepet "born again christian" slående.

ens forløp og innhold, med utgangspunkt i informantenes narrativer om tilbakevendelsen samt mine egne observasjoner av personer underveis i denne prosessen.

ANDREGENERASJONENS RELASJONER TIL ISLAM: MELLOM PRIVATISERING OG ISLAMISERING

For å håndtere mangfoldet i måtene andregenerasjonen forholder seg til islam på, kan kompleksiteten forsøkes systematisert ved hjelp av en typologi som presenterer ulike modaliteter; ulike måter å være, å se på seg selv og å leve som muslim på (jfr. Cesari 1991, 1997, Lithman 1990). I det følgende vil to slike modaliteter bli presentert: de sekulariserte muslimene, og de nypraktiserende muslimene. Konstruksjon av typer innebærer nødvendigvis en reduksjon av virkelighetens mangfoldighet, men kan også kaste lys over sammenhenger som ellers ville forbli uutforskede. Ettersom jeg under mitt feltarbeid først og fremst valgte å fokusere på kategorien jeg her har kalt nypraktiserende muslimer, er min skisse av de sekulariserte muslimene grovere og mer unyansert enn denne første. Den er ikke ment å skulle være noen fyllestgjørende beskrivelse, men fungerer snarere som en idealtypisk kontrast til analysen av islamiseringsprosessen blant de nypraktiserende muslimene. Beskrivelsen av de to modalitetene er basert på egne møter med kvinner i felten, men i presentasjonen av de sekulariserte muslimene har jeg også støttet meg på Cesari (1997), som opererer med en lignende typologi som den jeg har konstruert her.

De sekulariserte muslimene

Kvinnene i denne kategorien kaller seg muslimer (noen med stolthet og andre mer unnvikende), men oppfatter referansen til islam først og fremst som en del av sin familiemessige og kulturelle arv (jfr. Cesari 1997). Denne kulturelle referansen til islam innebærer imidlertid ikke nødvendigvis et brudd med det religiøse, det er svært få i denne kategorien som omtaler seg selv som ateister. Karakteristisk for denne kategorien er imidlertid at man opererer med et klart skille mellom religiøs tro og religiøs praksis. Religionen forblir blant personer i denne kategorien et personlig anliggende, noe som man har i hjertet. Den strukturerer bare i liten grad de angjeldende personenes hverdag og sosiale liv. Enkelte rituelle praksiser er det likevel mange som overholder, men ofte like mye av vane eller sosiale årsaker som av religiøs overbevisning. Dette gjelder først og fremst fasten i måneden *ramadan*, og deltagelse i festlighetene på de religiøse høytidene. Enkelte kvinner i denne kategorien forteller også at de bruker *shahada* (trosbekjennelsen) som en slags aftenbønn. En del av dem viser interesse for å lære mer om sin opphavskultur gjennom sekulære organisasjoner som tilbyr aktiviteter som for eksempel arabisk kurs, matlaging, eller kunst. Kvinner i denne kategorien er ofte kritiske til islamiseringsprosesser i sine omgivelser.

ZEYA; EN "MODERNE", SEKULARISERT MUSLIM

Jenta som presenterte meg for Zeya introduserte henne på følgende måte: "Her har du en muslimsk kvinne, in persona. En mer moderne muslim finner du ikke". Zeya er stolt over å kalle seg muslim – en identitet hun oppfatter først og fremst som et aspekt ved sin familiebakgrunn – hun er muslim fordi hennes foreldre og besteforeldre er det. Zeya er på den annen side kritisk til "islamistene", og hun praktiserer ikke selv islam på noen ytre måte. Selv om hun ikke praktiserer islam, karakteriserer Zeya seg likevel som "troende". "Religionen er noe man har inni seg, noe individuelt, som man ikke trenger vise frem utenpå. En kvinne som er kledd i bikini kan være en like god muslim som en som går med skaut og hele pakka", insisterer Zeya, og skotter ned på sin tetsittende og navlekorte t-skjorte.

Zeya er vokst opp i Nord-Marseille, er 21 år og student, og har bodd på studenthjem i et par måneder. Hun er den første kvinnen i sin familie som tar høyere utdanning. Zeya beskriver faren, som kom fra Tunisia til Marseille for å finne arbeid da han var 18 år, som streng og autoritær. Hun fikk aldri lov å gå ut, og hvis hun absolutt måtte gå ut på noe måtte hun være hjemme senest tolv. Diskotek var et ord man ikke nevnte, det var uaktuelt. Broren fikk komme og gå som han ville. Zeya sier at studiene ble redningen for henne, det var den eneste veien ut. Faren tok det imidlertid svært dårlig opp da Zeya bestemte seg for å flytte hjemmefra for å bo på studenthybel. Ideelt sett skal arabiske jenter bli boende hjemme til de blir gift. Dette var imidlertid ikke aktuelt for Zeya; "Aldri om jeg ville flyttet rett fra min far til en ektemann", sier hun. Hun har lyst til å leve, studere og være fri.

Zeya er svært opptatt av arabiske kvinners rettigheter. Hun mener at det er vanskelig å være datter til arabiske immigrantforeldre, som har en annen mentalitet enn jentene selv. Foreldrene til Zeya har blitt mer opptatt av å holde på kulturen ettersom de har blitt eldre. De har imidlertid ikke fulgt med i den positive utviklingen som har skjedd i hjemlandet, hvor kvinner har oppnådd større frihet og flere rettigheter. Foreldrene prøver derfor å holde på tradisjonene slik de var på den tiden de bodde i Tunisia, forteller Zeya. Selv er hun opptatt av å være uavhengig og selvstendig, og understreker hvor viktig det er å ha en egen inntekt. Hun forteller at faren aldri tillot hennes mor å jobbe ute. De unge arabiske guttene vokst opp i Frankrike er likevel bedre enn fedregenerasjonen, fordi de har tatt opp i seg en del av de franske verdiene, hevder hun. Hun sier at hun vil gifte seg med en araber, trass i all den negative erfaringen hun har med arabiske menn. Det er kanskje fordi det er det hun alltid har lært, sier hun "De har banket det inn i hodet mitt helt fra jeg var liten".

De nypraktiserende kvinnene: Tilbakevendelsen fortalt

De nypraktiserende kvinnene har, i motsetning til Zeya og andre sekulariserte muslimer, hatt en opplevelse av "å vende tilbake til islam" i ungdomstiden, eller i voksenalderen. Utgangspunktet for denne tilbakevendelsen var for de fleste en sekularisert forståelse av islam, lik den Zeya gir

uttrykk for, hvor tro og praksis skilles ad. Gjennom tilbakevendelsen forenes tro og praksis, men et nytt skille etableres mellom religion og tradisjon/kultur.

KHADIDJAS TILBAKEVENDELSE

Khadidja er 25 år, og studerer matematikk på universitetet. Andre året måtte hun ta opp igjen flere ganger, men i høst har hun endelig tatt fatt på tredje året. Khadidja har alltid likt å lære. Som barn fantaserte hun om å bo i et bibliotek hvor det fantes bøker om alle mulige temaer. Khadidja drømmer om å reise en dag; hun er svært interessert i språk og kulturer. Når hun er ferdig med studiene håper hun å få seg lærerjobb i utlandet. Foreløpig jobber Khadidja som vaskehjelp i ferier for å klare seg økonomisk. Hun bor på et studenthjem i Marseilles nordlige bydeler. Da hun flyttet hjemmefra 19 år gammel for å studere, satte foreldrene seg ikke imot det – de synes det er viktig at hun får seg en utdanning. Faren kom til Frankrike i 1968 for å finne seg arbeid, og moren fulgte etter noen år senere. "Det var på den tiden franskmennene hadde behov for arbeidskraft for å bygge opp landet. De fikk utlendinger – særlig arabere, men også portugisere og andre – til å gjøre alle drittjobbene de ikke selv ville gjøre. Etterpå, så snart det ble nedgangstider, glemte de alt utlendingene hadde gjort for landet, og ville sende dem tilbake". Tidligere jobbet Khadidjas far i bygningsbransjen, men nå er han arbeidsledig. Moren jobber som vaskehjelp.

Ungdomsårene tilbrakte Khadidja med venner og venninner, på skolen og *en-bas* ("nede" refererer til området mellom en gruppe av blokker). Hun levde som mange forstadsungdommer av maghrebinsk opprinnelse, uten å tenke særlig over hva det ville si å være muslim, og uten at dette fikk konsekvenser for hennes livsførsel utover at hun ikke spiste svinekjøtt eller drakk alkohol. Khadidja var glad i å danse, og drev med både magedans og discodans til Michael Jacksons Thriller, sammen med venninner i blokken. At hun var araber og muslim – kort sagt annerledes i de fransk omgivelsenes øyne, var hun derimot klar over: "Foreldrene mine lærte meg om religionen, men jeg var opprørsk og ville ikke gjøre bønner, og heller ikke gå på Koranskole. Jeg hadde store mindreverdighetskomplekser i forhold til min kulturelle bakgrunn. De andre ungene på skolen jeg gikk på sa at arabisk var et stygt og idiotisk språk. Derfor torde jeg ikke være annerledes – jeg ville være som de andre".

Etter gymnaset flyttet Khadidja til Marseille og ble student. De tre første årene av studietiden var hun mye ute på byen, og det ble mye festing. Khadidja traff også gutter som hun gikk ut med. Det er spesielt en av disse hun har festet seg ved. Gutten var av fransk opprinnelse og bodde på samme studenthjem som henne, og en kveld ble de sittende lenge og prate sammen. Etter denne kvelden trodde han at Khadidja og han var sammen, og han truet med å fortelle foreldrene hennes om dem hvis hun gikk fra ham.⁵⁰ Gutten gikk så langt som til å ringe Khadidja

⁵⁰ Mange maghrebinske foreldre tolererer ikke at døtrene har kjærestere. Jenter som har slike kjæresteforhold er derfor redde for at foreldrene skal oppdage det. Khadidja fortalte senere foreldrene om hvordan denne gutten hadde plaget henne, men ikke at de hadde gått ut sammen i flere år. Hun ville ikke ødelegge det bildet hun hadde gitt foreldrene av seg selv som en ung og uskyldig jente, fortalte hun meg.

hjemme hos hennes foreldre midt på natten, og han truet henne flere ganger på livet. En gang prøvde han å kvele henne med en pute, en annen gang å voldta henne. "Han var katolikk og hatet muslimer" forteller hun "og han snakket alltid om hvordan han skulle sprengre alle moskéene i Marseille i luften". Khadidja sier at episoden blant annet førte til at hun ble utrygg på å gå ut med andre gutter enn de som er praktiserende muslimer.

I studietiden var Khadidja ofte deprimert og usikker på seg selv. Hun begynte etter hvert å lete etter en annen mening med livet enn den "tomme og meningsløse tilværelsen" hun førte. På studenthjemmet hun bodde traff hun en algirsk studine. Gjennom samtaler med denne studinen fattet Khadidja interesse for islam på en ny måte. Hun bestemte seg for å lære mer om islam enn den sparsomme kunnskapen hun hadde med seg fra hjemmet, og oppsøkte en av byens islamske bokhandler. Der fikk hun blant annet en liten bok som het "Hvordan utføre bønner". Gjennom å følge instruksjonene i boken, og under veiledning fra den algeriske studinen begynte Khadidja å praktisere de fem daglige bønnene. Prosessen førte henne "tilbake til islam". Nå har hun praktisert bønner i to år, og sier om tiden før tilbakevendelsen: "Tenk hvor mye tid jeg kastet bort på å sitte på støyende, røykfylte barer og få ødelagt hørselen blant folk som drakk øl – og på å sove lenge om morgenen slik at halve dagen gikk bort i ingenting". Når hun ser tilbake har hun en klar opplevelse av en verden i forfall. Nattelivet beskriver hun med begreper som skittent, mørkt og perverst, og hun snakker foraktelig om kvinner som oppfører seg og kler seg på en "horete" måte.

Jeg traff Khadidja første gang på arabiskkurs i en av byens moskéer. Hun hadde hørt på et islamsk radioprogram at det fantes slike kurs. Khadidja ønsker å lære arabisk for å lese Koranen på originalspråket, forteller hun: "Når Koranen er oversatt er det ikke lenger Guds ord – den blir påvirket av oversetterens person, og i tillegg er den ikke så vakker på fransk som på arabisk". Foreløpig er imidlertid Khadidja avhengig av den franske oversettelsen for å forstå det hun leser. Khadidja viser stor interesse for å lære mer om islam. I moskéen stiller hun ofte spørsmål om ting hun lurer på. Hun treffer også andre muslimske kvinner og menn som hun diskuterer både religion, politikk og hverdagslige temaer med. I moskéen har Khadidja etter hvert involvert seg aktivt både som lærer i en av moskéens leksehjelpgrupper, og som leder av barnas teatertrupp.

SAWDAS TILBAKEVENDELSE

Sawda er i førtiårene og har nylig giftet seg for tredje gang. Hun er *RMIste*, hvilke innebærer at hun mottar en sosialstønad (*revenu minimum d'insertion*) på ca. 2400 franc i måneden. Sawda bor sammen med sønnen og sønnesønnen i en to roms leilighet i Nord-Marseille. Sønnen er i jobb og hjelper henne med litt penger. Det hender også at moren, som driver en bar i sentrum, gir henne litt penger når stønaden ikke strekker til. Sawda har innredet det ene rommet i leiligheten som syatelier. Der står flere gamle symaskiner, og også hennes nyeste dataprogrammerte vidunder som både kan sy border og brodere. Sawda syr klær til seg selv, og hjelper også venner og kjente. Hun tjener ikke noe særlig på den lille geskjeften, kanskje noen hundre *franc* i måne-

den. Drømmen til Sawda er å starte et eget skredderi, og å spesialisere seg i muslimske klær. Selv liker hun muslimske klær med vestlig snitt og stoffer. Profeten har sagt at man skal tilpasse seg det landet man bor i, forteller hun. Problemet er å få tak i et lokale, selv har hun ikke råd, men hun har et håp om at hun kanskje kan få statlig hjelp til å starte et slikt prosjekt.

Sawda tilbrakte mesteparten av barndommen i foreldrenes bar i Marseille: "Min far lot meg aldri gå ut. Jeg ble oppdratt slik, jeg måtte holde meg inne for å ta meg av mine søsken, vi var åtte, og jeg var den lille mammaen". Sawdas foreldre var ikke praktiserende muslimer, og Sawda forteller at hun ikke kan huske at de lærte henne om islam. Hun husker dog et år hvor foreldrene fastet i *ramadan*. De sto på de første dagene, men så var det slutt. Hun så aldri foreldrene gjøre bønner slik som hun selv gjør bønner nå. De sa trosbekjennelsen, men praktiserte ikke troen. De påkalte Gud, men uten å mene mer med det enn når franskmenn sier "takk Gud". Da hun var barn sendte Sawdas foreldre henne på katolske feriekolonier om sommeren. Sawda var svært tiltrukket av alt som var "mystisk" – den siden ved tilværelsen vi ikke kjenner noe til – og fascinert av de katolske nonnene som drev feriekoloniene hun deltok på. Da hun ble eldre fjernet hun seg imidlertid fra alt dette. Sawda beskriver barndomshjemmet som preget av oppløsning og voldsomhet, hvor foreldrene som resultat av emigrasjonen ikke visste hvordan de skulle oppdra barna sine. Resultatet var en barneflokk som også følte seg fortapte. Det var først på skolen Sawda lærte moral: at man skulle være snill og god og ikke gjøre vondt mot andre.

15 år gammel giftet Sawda seg med en algirsk mann. Hun ville bort fra foreldrene og fra livet i baren, hvor hun allerede hadde jobbet i flere år. Når hun giftet seg skulle alt bli bedre. Det ble det ikke; Sawdas mann var utro og hun prøvde så godt hun kunne å gjenvinne hans oppmerksomhet: "Jeg så at min mann likte slike kvinner, og ville vise ham at jeg var vakrere enn disse kvinnene som han ble tiltrukket av. Det var kvinner som hadde en litt horete stil. Og jeg ga min egen kropp en slik fremtoning at jeg kunne gå for å være en kvinne man kunne kjøpe. Jeg var tiltrekkende, og kjent i et spesielt miljø i Marseille. Men alt det var en maske for meg, en kamouflasje. Min virkelige personlighet var å være enkel og trofast. Om jeg ikke er spesielt sjenert, er jeg i hvert fall ikke en kvinne som har behov for å gjøre tralalalala. Jeg begynte å farge håret blondt, sminke meg og å slanke meg. Til meg selv sa jeg: Hvis det er slik han vil ha det skal han få se". Etter tre år med utroskap og slag stakk Sawda av. Hun traff en annen mann, og reiste sammen med ham til Paris. Der livnærte hun seg blant annet av pokerspill. I denne perioden vanket hun sammen med personer som brukte narkotiske rusmidler, selv drakk hun alkohol og røykte hasj.

Noen år senere – etter at Sawdas liv hadde tatt flere uventede vendinger – ble hennes far syk og døde, og hun ble selv alvorlig syk og fryktet at hun kom til å dø. Datteren fikk på samme tid et barn utenfor ekteskapet, noe Sawda opplevde som et svik mot den frihet hun hadde gitt datteren sin. Det var i forbindelse med disse dramatiske hendelsene at Sawda for alvor begynte å interessere seg for islam. "Jeg var nødt til å klamre meg fast til noe", forklarer Sawda om utgangspunktet for hennes tilbakevendelse til islam. Valget sto mellom å vende tilbake til livet hun etterhvert hadde klart å distansere seg litt fra, med hasjrøyking og "alt annet kvalmende",

eller å ta seg sammen for "å være en person som har en livshygiene, en væremåte, en oppførsel, kort sagt møte live uten angst". Sawda valgte islam, som for henne ble en slik "livshygiene".

Sawda begynte etterhvert også å praktisere bønner: "Det var rett etter min fars død jeg begynte å gjøre bønner også, sammen med min sønn. I begynnelsen gjorde jeg den ikke i sin helhet. Jeg ville lære først. Det var sønnen min som lærte meg, for selv visste jeg ikke hvordan det skulle gjøres. I begynnelsen gjorde vi to bønner om morgenen og to om kvelden – for å lære. Så – etterhvert – begynte jeg å gjøre bønner også når jeg var på jobb", forteller Sawda. Hun begynte også å gå med skaut: "Det var rett etter min fars død, og jeg var i moskéene for å be. Noen sa at jeg måtte ta på meg skaut. Etter det begynte jeg å bruke skaut, først i moskéen, og så også andre steder. I begynnelsen brukte jeg et lite Christian Dior skaut som ikke dekket særlig mye. Tanten min hadde glemt et stort skaut hos min mor, men jeg visste jo ikke hvordan man skulle bære det. Altså tok jeg det på litt "hvordan som helst", og mor gjorde narr av meg: Sawda, du ser ut som en uteligger".

Underveis i tilbakevendelsen følte Sawda etterhvert behov for mer kunnskap om islam: "Og så begynte jeg å lage forbud for meg selv....Når du vender tilbake til en religion og ikke har kunnskap, da gjør du hva som helst. Jeg sa; man må ikke gjøre slik og slik – men det var av mangel på kunnskap. Jeg lot meg til og med forlede til å tro at Khomeini og shia-muslimene⁵¹ fulgte Guds vei – for jeg var stolt av å være religiøs, og syntes folk gjorde narr av muslimene. Etter at jeg hadde sett et program på TV om hva som egentlig foregikk i Iran, sa jeg til meg selv: jeg er nødt for å lære mer. Etterpå, når noen sa noe til meg om islam, sa jeg de ikke imot – jeg sa simpelthen; jeg vet ikke. Men jeg sjekket etterpå i bøkene jeg hadde.....". " Når jeg begynte å lese bøker om Gud, hadde jeg inntrykk av å spise mat, i meg var det et totalt tomrom, det var ingenting i hodet mitt, jeg begynte å lese, og jeg forsto at islam er mye mer enn å be fem ganger om dagen, det er en livsform. Man må utdanne seg".

Jeg traff Sawda første gang på et møte i en muslimsk kvinnegruppe. Hun fremsto der som en autoritetsperson som var høyt respektert for sine kunnskaper om islam. Kunnskapen hadde hun for det meste ervervet gjennom selvstudier. I en periode hadde hun også vært tilknyttet en islamsk organisasjon som driver *da'wa*⁵² i forstedene.

⁵¹ *Shi'a*: "parti": den ene av de to hovedgruppene i islam. *Shi'a* muslimer finnes først og fremst i Iran, sørlige Irak, Lebanon og Bahrein. Innen *shi'a* islam regnes de som nedstammer fra Profetens datter Fatima og hennes mann Ali som Profetens rettmessige etterkommere og som de legitime lederne av det muslimske fellesskapet *umma*. Mine informanter tilhørte alle den andre hovedgruppen: *sunni*-islam. *Sunni*-muslimene – de som følger tradisjonen – aksepterer det tidlige muslimske fellesskapets og dets kalifers autoritet, og utgjør et stort flertall blant muslimer på verdensbasis (Eickelman og Piscatori 1996).

⁵² *Da'wa* nevnes i Koranen (14/46) som Guds kall til menneskelige samfunn til å finne den sanne religion i islam og i 16/125: "Kall til Herrens veier med visdom og vakker formaning! Diskuter med dem på beste måte". Gjennom århundrene har begrepet utviklet seg til en eksplisitt forkynnelseideologi (Eickelman og Piscatori 1996). Flere muslimske bevegelser driver i dag *da'wa* i de franske forstedene for å kalle den muslimske befolkningen tilbake til islam. Moderne *da'wa* arbeid kan inkludere opplæring i Koranen og i hvordan man best skal leve i tråd med islam, samt velferdsarbeid i ulike former (ibid.). Den internasjonale *da'wa* bevegelsen *Jama'at al Tabligh* har spilt en viktig rolle i den islamske vekkelsen i vårt århundre, og har også vært aktive i Frankrike (blant annet gjennom den franske grenen *Foi et Pratique*). I de siste årene har Tablighi også rettet sine aktiviteter mer spesifikt mot andregenerasjonen (Khosrokhavar 1997). Tabligh-tilhengere forkynner gjennom å gå fra dør til dør og gjennom å invitere til møter i lokale moskéer. Selv om kvinner til en viss grad deltar i bevegelsen på lokalt nivå, er deres rolle mindre

Tilbakevendelsesnarrativer: Noen metodiske refleksjoner

Beskrivelsene de nypraktiserende kvinnene ga av endringer som har skjedd i deres forhold til islam har mange likhetstrekk.⁵³ I neste del av kapittelet vil jeg, med utgangspunkt i kvinnenes egne narrativer såvel som i data produsert gjennom deltakende observasjon, systematisere sentrale aspekter ved denne endringsprosessen. Først vil jeg imidlertid kort kommentere tre problemer knyttet til bruk av det ene av de to datagrunnlagene jeg her legger til grunn for beskrivelsen og analysen av tilbakevendelsesprosessen; narrativer. Jeg bruker begrepet "narrativer" fremfor fortellinger, for å understreke at ikke bare ord, men også kroppsspråk er viktig i formidlingen av tilbakevendelsen til islam, fordi "[...] narratives are fundamentally embodied" (Frank 1991: 89).

Tilbakevendelsesnarrativene har viktige likhetstrekk med andre narrativer som for eksempel livshistorier og konversjonsfortellinger. Innen de samfunnsvitenskapelige fagmiljøene har det vært uenighet om slike narrativers egnethet som vitenskapelige data (Danielsen 1995: 105, McGuire 1992). Metodisk kan det være problematisk å betrakte narrativene som referanser til faktiske hendelsesforløp. En kan stille spørsmål ved hvorvidt slike narrativer er uttrykk for fakta eller fiksjon (Danielsen op.cit.). Når det gjelder tilbakevendelsesnarrativene som presenteres i dette kapittelet vil disse sannsynligvis være avgjørende preget av selvbildet (før og nå) de nypraktiserende har ervervet gjennom tilbakevendelsen, og karakteristikkene de gir av seg selv og sitt liv er således fortolkninger i nåtid av fortidige forhold og hendelser.⁵⁴ Ovenfor så vi blant annet at Khadidja betegnet sine tidligere aktiviteter som "bortkastede" og "meningsløse" – karakteristikker hun neppe ville ha anvendt på det aktuelle tidspunktet. Selv-refleksiviteten i narrativene er imidlertid også deres styrke som datakilder. Ved å reflektere over seg selv gjennom tilbakevendelsesnarrativene gir de nypraktiserende kvinnene uttrykk for hvordan de forstår seg selv, sin relasjon til omgivelsene og sin egen utvikling over tid. Tilbakevendelsesnarrativer kan følgelig karakteriseres som narrativer om selvidentitet som på samme tid uttrykker – og er konstituerende for – de nypraktiserende kvinnenes selvforståelse. I min studie, hvor identitetskonstituering og -håndtering utgjør de sentrale analytiske temaene, blir følgelig tilbakevendelsesnarrativene viktige og relevante datakilder. Selv om narrativene er viktige datakilder må imidlertid disse utfylles med observasjoner av samhandling eller hendelser for at feltarbeideren skal kunne danne seg et eget bilde av de prosessene informantenes narrativer forteller om. I tillegg til å lytte til nypraktiserende kvinners egne narrativer om tilbakevendelsen hadde jeg

lenger oppe i hierarkiet. Kvinnene lever et langt mer tilbaketrukket liv enn mennene og oppmuntres ikke til å delta i den kollektive utøvelsen av ritualer i moskéen (Kepel 1991, 1994, Dassetto 1990).

⁵³ Mine informanter er som nevnt i hovedsak kvinner, men blant de mennene jeg var i kontakt med inneholdt tilbakevendelsesnarrativene mange av de samme elementene. Guttene fokuserte imidlertid mer eksplisitt på sin "u-islamske" atferd før tilbakevendelsen (at de hadde ligget med jenter, drukket alkohol, og gjort "dumheter"), der hvor jentene refererte mer implisitt til at "vi har alle vært sånn" (hvilket impliserte blant annet å kle seg, sminke seg, og mer generelt handle på en måte som er forskjellig fra hva de gjør nå).

⁵⁴ Kritikken av narrativers manglende objektivitet synes å være basert på et positivistisk syn på data (Hammersley og Atkinson 1992), som ikke tar hensyn til at det talende jeg alltid er lokalisert i tid og rom og i kontinuerlig endring (jfr. Jenkins 1996).

under feltarbeidet muligheter til å observere samhandlingen mellom personer som var underveis i denne prosessen, og deres samhandling med andre. Disse observasjonene utgjør et viktig grunnlag for å utfylle det bildet de nypraktiserende selv gir av tilbakevendelsesprosessen.

Det andre problemet knyttet til bruk av narrativer som grunnlag for beskrivelse og analyse av tilbakevendelsen er deres karakter av å være dialogiske prosjekter – produsert i samspill mellom informant og feltarbeider (jfr. Danielsen 1995). Informantens opplevelser av feltarbeideren vil uvilkårlig prege måten de forteller om tilbakevendelsen til islam på. Dialogen stopper ikke med feltarbeiderens nedtegnelse av narrativene som feltnotater, men fortsetter inn i redigeringen av narrativene i det som til slutt skal fremstå som en helhetlig antropologisk tekst. Narrativene vil gjenspeile både informantens forståelse av forskeren og forskerens forståelse av informantene (Danielsen 1995). I siste instans vil også leseren av den etnografiske teksten, bidra til konstruksjonen av informantens narrativer. Narrativene som utgjør datagrunnlaget for dette kapittelet er hovedsakelig produsert i uformelle situasjoner hvor nypraktiserende kvinner (ofte i bruddstykker) fortalte meg om hvordan de hadde vendt tilbake til islam. Tre forskerinitierte tilbakevendelsesnarrativer ble tatt opp på lydbånd. Historiene ble fortalt hjemme hos meg, hos informanten, i parken, i en konferansesal, eller hvor vi nå enn måtte komme i snakk med hverandre. Noen ganger var det bare meg og den som fortalte sin historie til stede, andre ganger var vi flere i en gruppe. Tilbakevendeshistoriene ble ofte fortalt på oppfordring fra meg, andre ganger var jeg tilfeldigvis til stede når kvinner fortalte slike historier til hverandre. Jeg er klar over at de ulike produksjonskontekstene for tilbakevendelsesnarrativene sannsynligvis har hatt betydning for formen disse tok, men har likevel valgt ikke å spesifisere disse i de enkelttilfellene som i det følgende blir presentert.

En av grunnene til at det er mange likhetstrekk ved de nypraktiserendes narrativer om tilbakevendelsen til islam, er at de kan sies å være preget av en felles "å vende tilbake til islam-diskurs" som genereres i samhandling (både ansikt-til-ansikt og mediert kommunikasjon). Slik sett har tilbakevendelsesnarrativene karakter av å være standardiserte konversjonsnarrativer "[...] drawing on a socially available set of plausible explanations or "rhetoric" (McGuire 1992: 73). At mennesker benytter seg av sosialt etablerte forklaringsmodeller eller retorikk, er imidlertid ikke spesielt for konversjonsnarrativer, men noe vi alle benytter oss av i konstruksjonen av narrativer om oss selv. De nypraktiserende muslimene tar i bruk kulturelt plausible forklaringer for å forklare egen og andres tilbakevendelse til islam. Et eksempel på en slik forklaringsmodell er idéen om "valg". Samtlige av mine informanter var opptatt av å fremheve at tilbakevendelsen var resultat av et personlig valg, og at de på ingen måte var blitt tvunget av noen til å endre sine liv. McGuire (op.cit.) beskriver slike forklaringer som en egen retorisk form innen konversjonsnarrativer. I valgetorikken defineres endringen som et resultat av et personlig, ofte smertelig valg. Siden våre vestlige samfunn legger så sterk vekt på individuell selvbestemmelse, er disse retorikkformene fremtredende i konversjonsnarrativer i vår del av verden (ibid.).

De nypraktiserende kvinnenens understreking av valg i forbindelse med tilbakevendelsen kan i lys av et slikt perspektiv ses som et uttrykk for at de deler vestlige samfunns verdsetting av

individuell selvbestemmelse. Det kan således oppfattes som en indikator på kulturell endring eller assimilasjon blant andregenerasjonen. Vektleggingen av valg kan, når det er sagt, også ses som et resultat av tilbakevendelsesnarrativens dialogiske karakter. De nypraktiserende kvinnene var bevisst på at "muslimske kvinner" i Vesten ofte fremstilles som "passive ofre". Fremhevingen av individuell selvbestemmelse ovenfor feltarbeideren kan i et slikt perspektiv forstås som et forsøk på å opponere mot stereotyper om muslimske kvinner. Selv om idéen om valg kan karakteriseres som en retorisk form innen konversjonsnarrativer, er det like fullt en idé som gir mening til tilbakevendelsesopplevelsen og til selvforståelse – og forståelse av andre ("valg" som et aspekt ved tilbakevendelsesprosessen vil bli drøftet videre i senere kapitler). Poenget her er at tilbakevendelsesnarrativene – selv om de utgjør tilbakeblikk fra et punkt i nåtiden og dels er strukturert i overensstemmelse med en normerende diskurs – kan lede oss hen på noen viktige aspekter ved tilbakevendelsens forløp, form og mening.

TILBAKEVENDELSESPROSESSEN

Jeg vil i det følgende forsøke å systematisere tilbakevendelsen med henblikk på forløp og innhold, med utgangspunkt i fem aspekter som fremstår som sentrale både i informantenes egne narrativer og i mine observasjoner. Disse aspektene omfatter "de store spørsmål", "de viktige andre", "de fem søylene", "leting etter kunnskap" og "å dekke seg til". Prosessen er ikke enhetlig, og rekkefølgen aspektene her er satt opp i er ikke ment å skulle angi en kronologisk utvikling. Atskillelsen av de ulike aspektene er foretatt av pragmatiske hensyn. I praksis er de ulike aspektene til dels samtidige og virker alle inn på hverandre.

De store spørsmålene

De aller fleste informantene mine henviste i sine tilbakevendelsesnarrativer til en fase i livet hvor de hadde begynt å stille seg grunnleggende eksistensielle spørsmål om meningen med livet, for eksempel om hvorfor vi er til, om hvordan vi har kommet til og om hva døden er. Behovet for svar på spørsmål av denne typen ble av mange knyttet opp til en spesifikk hendelse eller livskrise, for eksempel i forbindelse med et dødsfall i familien eller i den nære vennekretsen, brudd med en kjæreste, sykdom eller et dramatiske svangerskap. Fellesnevneren for de fleste var at de beskrev seg selv som spesielt åpne og søkende i startfasen på tilbakevendelsen. I Sawdas historie så vi at hun startet tilbakevendelsen like etter farens død og etter at hun selv hadde vært alvorlig syk. Sawda fortalte meg om flere anledninger i den forbindelse hvor hun undret seg over hva som egentlig skjedde etter døden:

Da jeg var på min fars grav, så jeg på himmelen – man ser at det er en slutt, det er en følelse man har på bunnen av seg selv. Man sier til seg selv – det kan ikke stoppe der. Min far er død, han må være dratt et sted. Det skjer en overgang... Og jeg sa; Gud nå vil jeg leve og arbeide for deg.

For en annen ung kvinne var det en nær venninnes død i en bilulykke på vei hjem fra et diskotek i byen som gikk forut for undring rundt eksistensielle spørsmål om livet og døden.

At "de store spørsmål" og eksistensielle kriser tas med som "utløsende" faktor i de fleste tilbakevendelsesnarrativene, tyder på at "mening" er et av tilbakevendelsens sentrale aspekter. Religionens kapasitet til å gi menneskelig erfaring mening har (i det minste siden Weber) vært et hovedtema i religionssosiologi og antropologi. Religionens meningsbærende kapasitet ligger i at den muliggjør fortolkninger av hendelser og situasjoner utfra et altomfattende rammeverk, som gir mening også til hendelser: "[...] where chaos – a tumult of events which lack not just interpretations but interpretability – threatens to break in upon man: at the limits of his analytic capacities, at the limits of his powers of endurance, and at the limits of his moral insight" (Gertz 1973: 100). I et slikt lys kan vi betrakte islamiseringen som en måte å skape mening i tilværelsen på. Det er imidlertid vanskelig å vurdere hvorvidt eksistensielle kriser faktisk går forut for og er med på å frembringe en tilbakevendelse til islam. Ifølge McGuire (1992) er det å fremheve et "vendepunkt" i livet et vanlig trekk ved konversjonsnarrativer, og kan således være en standardisert måte å forklare sin endring på i ettertid.

Det som slo meg under feltarbeidet var i hvor liten grad de "store spørsmålene" som ble nevnt i tilbakevendelsesnarrativene ble tatt opp til diskusjon eller videreformidlet når de nypraktiserende møttes for å lære om islam. I disse sammenhengene var det islam som praksisform, basert på et skille mellom *haram/halal*, rent/urent, forbudt/tillatt, muslim/ikke-muslim som sto i fokus. Det så for meg ut til at det var den religiøse praksisen – det å underkaste seg Guds lov – som gav de tilbakevendende en opplevelse av å ha funnet svar på de store spørsmålene. For eksempel fortalte Sawda at hun gjennom tilbakevendelsen opplevde å bli; "en person som har en livshygiene, en væremåte, en oppførsel, kort sagt møte(r) livet uten angst. I en diskusjon hun hadde med sin bror understreket Sawda betydningen av de religiøse ritualene ytterligere: "Det er ritualene som holder meg på den rette veien, som strukturerer min hverdag, som gjør at jeg ikke lenger har angst". I Khadidjas tilbakevendelsesnarrativ ser vi at hun selv beskriver perioden før tilbakevendelsen til islam som "tom og meningsløs" i kontrast til den meningsfullheten hun anser livet sitt for å ha nå som hun har vendt tilbake til islam. Tomheten og meningsløsheten relaterer hun til sin sosiale praksis: at hun gikk ut mye ut på byen, festet, og gikk ut med gutter som ikke var "seriøse". "De store spørsmål" ser ut til å finne sin mening først og fremst gjennom at livet gis en retning og moral i det daglige. Khosrokhavar (1997) ser ut til å implisere et lignende poeng når han i sin studie av "de unges islam" skriver at: "[...] den unge muslimen oppdager en mening med sitt liv gjennom å underkaste seg de guddommelige normene, der hvor menneskenes lov i beste fall synes fjern, og i verste fall umoralsk og urettferdig" (s.144, m.o.).

De viktige andre

De fleste av de nypraktiserende kvinnenes tilbakevendelsesnarrativer inneholdt referanser til et møte med personer som var opptatt av islam. Budskapet disse personene brakte ble oppfattet av

den tilbakevendende som relevant for eget liv. De "viktige andre" som (re)introduserte⁵⁵ den tilbakevendende for det religiøse budskapet, var i mange tilfeller venner/venninner. I en samtale jeg hadde med en ung nypraktiserende kvinne understreket hun (i likhet med flere andre) betydningen av venninner i perioden hvor hun stilte seg "de store spørsmålene":

De fleste ikke-muslimer forestiller seg at det er foreldrene som tvinger barna til å vende tilbake til religionen. For de fleste jeg kjenner er det venninner som betyr mest. Det er naturlig at venninner er de som betyr mest når en er ung og begynner å stille seg "de store spørsmål". Foreldre snakker man ikke med på samme måten med som venner....jeg ville for eksempel aldri ha snakket med min mor på samme måten som jeg snakker med deg nå. Venninnene mine stilte seg de samme spørsmålene som jeg gjorde før jeg vendte tilbake til islam, og vi kunne diskutere slike spørsmål i timevis.

Venninner, i tillegg til søsken og noen ganger egne barn som allerede har foretatt en tilbakevendelse til islam, er viktige formidlere av det religiøse budskapet for de som er i starten på tilbakevendelsen. Ofte oppsøker de tilbakevendende en moské eller en islamske bokhandel for første gang sammen med en allerede praktiserende venninne. Rekruttering til de islamske kvinnegruppene jeg var i kontakt med, foregikk i utstrakt grad gjennom slike uformelle venninnettverk. Praktiserende venninner er også betydningsfulle fordi de forteller sine ikke-praktiserende venninner om hva de mener tilbakevendelsen til islam har gjort for dem. Denne dynamikken kunne jeg gjentatte ganger observere i interaksjon mellom praktiserende og ikke-praktiserende venner eller bekjente. Det kunne være i forbindelse med svært konkrete praktiske ting (som for eksempel "Hver gang jeg sier *al-hamdilillah* klarer jeg å holde meg på bena på rullestolene"), eller i forbindelse med mer alvorlige problemer (for eksempel dødsfall el. kjærlighets sorg).

Forholdet mellom Safiya og Aïcha, to venninner i slutten av tenårene, er illustrerende på dette punktet. Aïcha hadde i flere år praktisert bønner og vært med i en islamsk kvinneorganisasjon. Safiya var hennes barndomsvenninne som ikke selv praktiserte islam og hvis mor uttrykte skepsis ovenfor islamiseringen blant andregenerasjonen fordi hun var redd det skulle ende i fanatisme og kvinneundertrykking. I perioden jeg var på feltarbeid hadde Safiya problemer både i relasjon til kjæresten (som slo henne) og til familien (som "ville massakrere henne" hvis de fikk vite at hun hadde en kjæreste). En gang vi satt og pratet sammen om Safiyas problemer fortalte Aïcha at hun selv hadde hatt liknende vanskeligheter, som blant annet hadde ført til angst og spiseforstyrrelser. Hun fremhevet tilbakevendelsen til islam, og særlig praktisering av bønner, som svært viktig for henne i denne perioden, og anbefalte Safiya å prøve det samme. Noen uker senere da jeg traff Safiya igjen, fortalte hun at hun nå hadde begynt å praktisere bønner regelmessig.

Enkelte av mine informanter refererte mer diffust til at de hadde truffet "noen" som snakket til dem om islam (for eksempel den algeriske studinen Khadidja traff på studenthjemmet). I

⁵⁵ Hvorvidt dette representerer en introduksjon eller en reintroduksjon avhenger av den enkeltes bakgrunn.

en del tilfeller dreide dette seg om personer tilknyttet en av byens islamske organisasjoner, eller en av de utenlandske organisasjonene som driver *da'wa* i sentrum og i de nordlige bydelene. Zaï nab, en av mine yngste informanter, som var i startfasen på tilbakevendelsen da jeg traff henne, fortalte at hun sammen med noen venninner hadde oppsøkt den lokale moskéen "av nysgjerrighet", fordi det var så mye folk der om kveldene i *ramadan* (fastemåned). I moskéen traff Zaï nab og venninnene "de religiøse kvinnene"⁵⁶ som fortalte dem at når man var muslim måtte man gjøre "slik men ikke slik....". Etter dette begynte flere i venninnejengen å interessere seg mer for islam, og flere av dem begynte etterhvert å praktisere bønner. Moskébesøkene ble det likevel lite av etter at *ramadan* var over.

Andre nypraktiserende kvinner fortalte at de "gikk veien" (i hvert fall den første delen) tilbake til islam på egen hånd. En av disse er Nira, som nå er gift, mor til et barn, og aktiv i det islamske miljøet i Marseille. Hennes tilbakevendelse til islam begynte da hun gikk det siste året på gymnaset. Før eksamen gikk mange av de katolske elevene til en katolsk mariakirke med bønner for eksamen. Selv begynte Nira å se seg om etter "noe". Hun bestemte seg for å gå i moskéen, hvor hun tidligere aldri hadde satt sine føtter; "Da jeg kom inn i moskéen følte jeg en inderlig fred – som om jeg endelig hadde funnet hjem", forteller Nira. Etter dette begynte hun å låne bøker om islam på biblioteket, for å lære mer. I moskéen ble hun kjent med en kvinne som nylig var vendt tilbake til islam, og sammen begynte de å omgås tilhengere av en internasjonal *da'wa* bevegelse. Selv om Nira ser på sin tilbakevendelse til islam som en vei hun gikk på egen hånd, ser vi av hennes fortelling at andre – både klassekamerater og venninner i moskéen – indirekte var viktig også for hennes tilbakevendelse.

Selv om de nypraktiserende muslimene fremhever venner som de som betyr mest for tilbakevendelsen til islam, utgjør også familien viktige "andre" i denne prosessen. Foreldre og søskens reaksjoner på tilbakevendelsen varierer fra familie til familie. I Sawdas tilfelle førte hennes tilbakevendelse til konflikter innad i familien fordi de andre medlemmene var negative. Denne konflikten var tydelig når Sawda møtte andre familiemedlemmer; da vi var på besøk hos hennes bror innledet han for eksempel med å spørre: "Hvordan går det med religionen, har skylappene kommet av?". I Khadidjas tilfelle ble tilbakevendelsen mer positivt oppfattet blant de andre i familien, noe som kan ha sammenheng både med at Khadidja kommer fra en mer "religiøs" familie, og at hennes endringer i tilbakevendelsesprosessen ikke var så radikale som Sawdas. At familiemedlemmer har ulike oppfatninger av, og forhold til islam er svært vanlig. I en familie var de ulike medlemmenes religiøse orientering den største kilden til interne konflikter: Tre av dem ble oppfattet som "litt integristiske" av de andre. Sentralt i denne konflikten er det såre forholdet til borgerkrigen i Algerie. Mange "sekulære" algeriere assosierer i likhet med franskmenn visse ytre tegn på religiøs praksis med den ekstreme voldsutøvelsen i denne krigen.

⁵⁶ Det dreide seg om en studiesirkel i arabisk og Koran-kunnskap ledet av en meget lærd fransk konvertitt, som driver en av de islamske bokhandelene i sentrum sammen med sin mann. Denne franske kvinnen fortalte meg ved en senere anledning om det plutselige oppmøtet av ungjenter i moskéen under *ramadan*. På bakgrunn av dette hadde hun bedt mødrene bli hjemme og sende døtrene sine i moskéen i stedet for.

De fem søylene

Den nye interessen for islam og møtet med andre som er opptatt av religionen, er opptakten til at den tilbakevendende gradvis begynner å innrette sin livsførsel etter islamske prinsipper. Islams lærde har klassifisert menneskelige handlinger i fem kategorier på en skala fra obligatorisk (*fardh*) til forbudt (*haram*).⁵⁷ Til de obligatoriske handlingene hører visse sosiale forpliktelser som regulerer forhold mellom mennesker, samt praktisering av islams fem søyler: *shahada* (trobekjennelsen), *salât* (bønnen), *zakat* (almissen), *hajj* (pilgrimsferden), og *sawm* (fasten i måneden *ramadan*). Det neste nivået er *sunna* dvs. handlinger som følger Profetens eksempel, men som man kan droppe under spesielle omstendigheter. Slike handlinger gir *hassanat*.⁵⁸ Så kommer handlinger som er klanderverdige og derved gir *sia*. Øvrige handlinger er enten forbudte (*haram*) eller nøytrale. Handlinger klassifiseres også etter hvorvidt de regnes som *haram* eller *halal*. *Haram* refererer til det forbudte – det urene, og *halal* til det tillatte – det rene.

Mitt formål er ikke å gå inn på de enkelte praksisformene som omfattes av disse kategoriene, men simpelthen å påpeke at en bevisstgjøring i forhold til en slik klassifisering av handlinger og en derav følgende reorientering av praksis er et sentralt aspekt ved tilbakevendelsesprosessen. Skillet mellom handlinger som er *haram* og *halal* er noe mange andregenerasjonsmaghrebiniere er kjent med fra de er små, fordi foreldre og omgivelser stadig bruker det overfor barna som begrunnelse for at de ikke får lov til for eksempel å spise, drikke eller gjøre bestemte ting. En del av disse prinsippene ser som et resultat av sosialiseringsspraksisen ut til å ligge nedfelt i andregenerasjonens kropps-*hexis*⁵⁹: som eksempelvis det å bruk høyre hånd til "rene" ting og å bruke venstre hånd til "skitne" for eksempel på toalettet. I hvor stor grad en slik klassifisering av handlinger utgjør et grunnlag for den enkeltes habituellt genererte praksismønster varierer utfra familiebakgrunn. Mine informanter fortalte om ulik grad av innordning etter islamske prinsipper før tilbakevendelsen. De fleste hadde alltid observert forbudet mot alkohol og svinekjøtt, men blant annet i Sawdas tilfelle ble begge disse grensene krysset. Ellers var det særlig de praksisene som har stor sosial betydning, og som innebærer ytre konformitet som ble

⁵⁷ Min utlegning av disse prinsippene og av skillet mellom *haram* og *halal* er basert på en forelesning som min arabisk lærer holdt for en gruppe nypraktiserende muslimer i moskéen. Innen islam som diskursiv tradisjon finnes ulike utlegninger av prinsippene, og jeg har derfor valgt å forholde meg til den varianten som ble presentert mine informanter under deres tilbakevendelse til islam selv om denne muligens er i strid med hva mange vil oppfatte som den "korrekte" utgaven.

⁵⁸ Mine informanter oversettes det arabiske begrepet *hassanat*, til fortjeneste (*recompence*) eller "poeng". I en arabisk-fransk ordbok nevnes betydningene *aumone: bonne action*, og *oeuvre: bienfait, m rite, qualit *. Å gjøre en *hassanat* vil altså si å gjøre noe godt i Guds  yne. Gud gir uttelling for slike handlinger på den enkeltes "konto". For å oppmuntre mennesker til å gjøre gode gjerninger multipliseres belønningen for en god handling med ti (eller man får ti *hassanat*). I enkelte tilfeller (som for eksempel under *ramadan*) multipliseres poengene ytterligere. Motsatsen til *hassanat* er *sia* som altså referer til de "minuspoeng" man får når man gjør dårlige handlinger. En god muslim, som ønsker å komme til paradiset må samle poeng gjennom å gjøre "gode" handlinger – og unngå dårlige. *Hassanat* og *sia* føres opp av de to englene som hvert enkelt menneske har ved sin side, og veies opp mot hverandre på dommedag.

⁵⁹ "Bodily *hexis* is political mythology realized, em-bodied, turned into a permanent disposition, a durable manner of standing, speaking, and thereby of *feeling* and *thinking*" (Bourdieu 1993: 93-94)

overholdt av mine informanter før tilbakevendelsen. Først og fremst dreier det seg om overholdelse av fasten i måneden *ramadan*, og feiring av de store muslimske høytidene.

Underveis i tilbakevendelsesprosessen begynner den enkelte å orientere stadig flere av sine handlinger utfra kriterier for hva som er *haram/halal* og ut fra klassifiseringen av handlinger på en skala mellom *fardh/haram* både hva angår formell rituell praksis og handlinger i dagliglivet. *Haram/halal* og *fardh/haram* blir relevant som kriterium for hvilken musikk man skal lytte på, hva slags klær man skal bruke, hva slags mat man skal spise, hvilke hudpleieprodukter man skal kjøpe og mye mer. I denne reorienteringen har bønnen,⁶⁰ som regnes som obligatorisk, en særstilling både fordi den får gjennomgripende konsekvenser for dagliglivet, og fordi den er definerende for de nypraktiserendes muslimske identitet. I sine tilbakevendelsesnarrativer trekker både Sawda og Khadidja frem det at de begynte å praktisere bønnen. De fire andre søylene nevnes ikke spesielt. Det samme er tilfellet når Zainab forteller om sin tilbakevendelse. Etter at hun hadde truffet "de religiøse kvinnene" i moskéen lånte hun Koranen i fransk oversettelse av en venninne, og ba moren om å kjøpe en bok om hvordan man utfører bønnen. Nå praktiserer Zainab de fem daglige bønnene (til den ellers sekulære familiens vekslende fornøyelse og forargelse). Zainab vet imidlertid ikke om hun orker å praktisere islam "å fond" (til fulle) før hun blir litt eldre: "I begynnelsen trodde jeg at det var lett å praktisere islam, at bare man gjorde bønnen kom man til himmelen, men nå har jeg skjønt at det er mye vanskeligere...."

Som vi så i både Zainabs, Sawdas og Khadidjas tilfeller er kunnskap om (korrekt) utførelse av de fem daglige bønnene ingen selvfølge blant personer av maghrebinsk opprinnelse som er oppvokst i Frankrike. Enkelte nypraktiserende kvinner, som for eksempel Khadidja, deltok under bønnen sammen med foreldre eller besteforeldre i barndommen, men i ungdomstiden var det få som hadde vedlikeholdt denne praksisen. Andre, som Sawda og Zainab, hadde aldri praktisert bønnen før tilbakevendelsen. Undervisning om bønnen er følgelig sentral i moskeer, og i islamske organisasjoner. Mange lærer også hvordan bønnen skal utføres gjennom å lese boken "Hvordan gjøre bønnen", som selges i de islamske bokhandelene.

På leting etter kunnskap

Felles for de nypraktiserende kvinnene var at de mente at de før tilbakevendelsen ikke hadde kunnskaper om "det egentlige islam" selv om en del sa at deres foreldre hadde prøvd å lære dem opp i religionen. "Jeg hadde så godt som ingen kunnskaper om islam før jeg begynte å interesse-

⁶⁰ Bønnen består nærmere bestemt av fem obligatoriske bøkker, som er satt til bestemte tidspunkt med utgangspunkt i solen: *Salât As-Subh* (soloppgangsbønne), *Salât Az-Zouhr* (middagsbønne, når solen står midt på himmelen), *Salât Al-'Asr* (ettermiddagsbønne), *Salât Al-Maghreb* (solnedgangsbønne) og *Salât Al-Aicha* (mellom solnedgang og soloppgang). Under den formaliserte bønne resiteres visse obligatoriske formulærer og Koranvers. I Koranen står det ikke hvordan bønne skal utføres – utførelsen følger profetens tradisjoner – *hadith*. For at bønne skal være gyldig må intensjonen om å utføre den være til stede. En må videre observere *tahara*, dvs. visse kriterier for renhet; klærne, stedet hvor man utfører bønne og kroppen må være rene. Kroppen kan gjøres ren gjennom store eller små ablusjoner. De store ablusjonene er påkrevd blant annet når en mann eller kvinne har rørt hverandre (med seksuelle intensjoner), når kvinnen har mensene, og etter en graviditet.

re meg for religionen i voksen alder. For meg var islam som "eventyr" som jeg forbandt med familien og *là-bas* [der borte; ref. her til Marokko], forteller Nouara. Denne kunnskapsmangelen ble forklart både med henvisning til manglende interesse, at foreldrene hadde lite kunnskaper om "det virkelige" islam, og at det tidligere var mangel på gode bøker om islam på fransk. Tilbakevendelsen til islam innebærer at den tilbakevendende aktivt går inn for å erverve seg mer kunnskaper om islam. Mange erverver seg kun en relativt overfladisk kunnskap om religionen, og er fornøyd med det. Andre ønsker stadig mer inngående kjennskap til islam. Khadidja meldte seg på islam- og arabiskkurs etterhvert som hun følte behov for å vite mer om religionen. Sawda lånte bøker, og hadde studiesirkel med en nypraktiserende venninne hun hadde truffet i moskéen. Zaïnab kjøpte bøker på en av byens islamske bokhandler, og gikk i moskéen sammen med venninnene. Ønsket om økt islamkunnskap kan altså føre til engasjement i moskéer, organisasjoner, selvstudium, og i enkelte tilfeller til en formell utdanning innen religionen.

Den sentrale rolle de nypraktiserende muslimene opplevde at kunnskap hadde i deres egen tilbakevendelse til islam gjenspeilet seg også i deres møte med meg som ikke-muslim. I begynnelsen var det ikke problematisk for mine informanter å godta at jeg ikke var muslim; jeg var jo vokst opp i et kristent land og var først gjennom mitt feltarbeid i ferd med å tilegne meg kunnskaper om islam. Det som imidlertid etterhvert fremsto som problematisk var at jeg trass i den lærdommen jeg ervervet meg, ikke innså at islam var "den rette veien" og ønsket å bli muslim; hvordan kunne jeg vite, men ikke tro? Min rolle som novise – som en som var i ferd med å erverve seg kunnskaper om islam – var med på å legitimere min tilstedeværelse blant de nypraktiserende kvinnene, men jeg kunne ikke for alltid forbli under opplæring. I møte med dette dilemmaet ble det fristende å skjule seg bak et bilde av den "objektive" antropolog; trenger man ikke en viss distanse for å beskrive og analysere på en objektiv måte? I virkeligheten var selvsagt min påberopelse av "objektivitet" intet annet enn et skjold som legitimerte at kunnskapen om islam i mitt tilfelle – i motsetning til hvordan mine informanter opplevde sin egen tilbakevendelse – ikke førte til noen religiøs tro.

Byens islamske bokhandler er viktige møtesteder hvor de tilbakevendende treffer personer, og finner litteratur, som kan føre dem inn i islams kognitive og moralske univers. I de tre islamske bokhandlene i Marseille selges bøker som omhandler de fleste aspekter ved islam i tillegg til et rikt utvalg av bønneteppe, bønnekalendere, parfymeessenser, oljer, slør i ulike farger og stoffer, miniatyrmodeller av Klippemoskéen og lignende. Det finnes bøker om hver av de fem søylene, om engler og *djinn*'er,⁶¹ om livet etter døden, om barneoppdragelse, i tillegg til en rekke innføringsbøker i pocketutgaver side om side med flerbinds *Hadith*-samlinger⁶² og Koran-kommentarer. I tillegg finnes prekenkassetter og audiovisuell utgaver av en rekke av bøker og konferanser. Trass i dette tilsynelatende mangfoldet er boktilbudet påfallende ensrettet

⁶¹ I islamsk tradisjon; intelligente åndevæsener som i likhet med mennesker kan oppnå frelse eller fortapelse

⁶² *Hadith* (flertall *ahadith*) er arabisk for fortelling/tradisjon og viser i islamsk tradisjon til overleveringer om profeten Muhammed og hans nærmeste som ble samlet og nedskrevet på 800- og 900-tallet (etter vår tidsregning). Disse beretningene om hva Muhammed gjorde og sa betraktes som Profetens *sunna* (tradisjon) og fremstår som eksempler til etterfølgelse for de troende.

i de tre bokhandlene. Som i London og Paris (Vogt 1995) er *Minhaj El-Moslim* (Muslimens Vei av Al-Djazari) og Yosef Qaradhawis *Le Licite et L'Illicite en Islam* (Det forbudte og det tillatte i islam) bestselgere.

Både modus for overføring av kunnskap og kunnskapens innhold, har visse karakteristika som plasserer tilbakevendelsen innen en transnasjonal islamiseringsprosess. Ny teknologi som video, kopimaskiner, datamaskiner etc. gjør den religiøse kunnskapen mer tilgjengelig – ofte i "forenklet" form. Det at flere og flere bøker nå blir oversatt til eller utgitt på fransk, øker også den islamske kunnskapens tilgjengelighet for andregenerasjonen som ikke behersker litterær arabisk. Disse endringene har to viktige konsekvenser som til dels virker i motstridende retning. På den ene siden svekker økt tilgjengelighet på kunnskap de lokale religiøse lederenes autoritet. Kunnskap om islam kan hentes av de tilbakevendende fra alle verdenshjørner. Mine informanter leste like gjerne libanesiske som pakistanske, sudanske, engelske og franske forfattere. De refererte ofte til at det ikke var nødvendig å følge den strengeste linjen, hvis man kunne finne lærde som tolket tekstene på en mer "liberal" måte. Den samme dynamikken som finnes mellom lek/lærd finner vi igjen mellom mann/kvinne. Menn har tradisjonelt hatt større tilgang til utdanning i de maghrebinske landene og har i tillegg hatt mulighet til å øke sine kunnskaper gjennom aktiv deltakelse i moskéer. Kvinner har følgelig i stor grad vært underlagt menn når det gjelder religiøs autoritet. Ettersom tilgangen på religiøs kunnskap endrer seg i vårt moderne kommunikasjonsamfunn, har nå kvinner mulighet til å erverve tilsvarende type kunnskap som mennene. De nye mulighetene for kunnskapservvelse skaper som vi skal se i senere kapitler et grunnlag for å forhandle om "tradisjoner" som kvinnene oppfatter som kvinneundertrykkende.

På den andre siden begrenses de tilbakevendendes tilgang til kunnskaper om islam til det utvalg som finnes i de islamske bokhandlene, eller i det minste til det materialet som sirkulerer i de muslimske miljøene. Alle de islamske bokhandlene i Marseille har en islamistisk profil, hvilket gjør at den litteraturen de tilbakevendende først og fremst gjør seg kjent med er i den islamistiske genren. Et slående trekk ved denne kunnskapen er den (natur-)vitenskapelige språkdrakten den presenteres i. Både bøker og "predikanter" er opptatt av å vise de tilbakevendende at islam ikke bare er forenlig med moderne vitenskap, men at mange moderne vitenskapelige erkjennelser allerede foregripes og beskrives i Koranen (eksempler som nevnes er blant annet fosterets utvikling og universets opprinnelse).⁶³ Fatima var en av de som påpekte at islams vitenskapelighet var viktig for henne:

Det jeg liker med islam er at alt religionen sier er bevist, ikke bare i Koranen, men også vitenskapelig. For eksempel at skinke er kreftfremkallende. Jeg kjenner en kvinne som fikk kreft på grunn av skinke. I Koranen er det ting som man ikke kunne vite på den tiden. I en bok jeg lånte på bibli-

⁶³ En svært viktig kilde til slik islam-kunnskap er *Ceci est la vérité* (Dette er Sannheten), presentert av Abdelmajid Zendani, som finnes i bok- eller videoform i de fleste nypraktiserendes hjem. I videoutgaven er en rekke vitenskapsmenn fra ulike steder i verden samlet for å sammenligne moderne vitenskapelige funn med tekster fra Koranen. Disse vitenskapsmennene "forbløffes" over at en god del av kunnskapen som er inneholdt i Koranen ikke fantes i Arabia på den tiden Koranen ble skrevet, og at det av den grunn må være Gud som står bak. En av vitenskapsmennene omvender seg på stedet til islam.

oteket om islam og vitenskap [stod det at] i Koranen beskrev Han fosterets utvikling – jeg ble "gal" da jeg så det – og at franske spesialister hadde oppdaget det samme for ikke så lenge siden.

Å dekke seg til

Noen av kvinnene velger etter hvert å gå med *hi jab* (her: skaut som dekker håret og konturen av ansiktet), og noen menn å la skjegget gro. *Hi jab* som klesdrakt og symbol vil bli nærmere behandlet i kapittel seks og syv, her skal bare kort nevnes et eksempel på skauting som en del av tilbakevendelsesprosessen: Hassna kommer fra en sekulær muslimsk familie. For noen år siden dro en av hennes brødre til England. Da han kom hjem begynte han å praktisere bønnen. I begynnelsen syntes familien det var rart, men etter hvert begynte også moren å praktisere. Hassna ble også nysgjerrig på å finne ut mer om islam, og hun ble med broren på JMF⁶⁴-treff. Der "oppdaget" hun islam. Etter å ha deltatt på nok en konferanse, hvor hun brukte skaut under konferansetiden, bestemte hun seg for å begynne å gå med skaut. I begynnelsen var det tøft, på grunn av blikkene hun fikk fra andre, og hver kveld kom hun gråtende hjem. Men etter hvert brydde hun seg ikke om disse blikkene lenger, hun begynte å få mer selvtillit, og å bli stolt av skautet. Hassna bruker imidlertid ikke skaut på skolen. På grunn av at lærerne ikke aksepterer jenter som bruker skaut i timene (se kap. syv), knytter Hassna et skjerf som dekker håret bak i nakken, eller bruker en hatt som dekker det meste av håret.⁶⁵

OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg forsøkt å synliggjøre både fellestrekk og variasjon i andregenerasjonens relasjoner til islam generelt og i tilbakevendelsesprosessen til islam spesielt. Kapittelet har vært viet islamiseringens første nivå, nemlig enkeltpersoners våknende interesse for islamske symboler, ideer og idealer, og jeg har i denne sammenhengen valgt å presentere enkeltpersoners narrativer ikke bare som et empirisk grunnlag for å analysere tilbakevendelsen, men også som et forsøk på å la mine informanter fremstå som subjekter snarere enn tidløse og generaliserte "andre". I tilbakevendelsen til islam fremstår spørsmål om liv og død og om mening med livet, relasjoner til andre som er opptatt av og som praktiserer islam, en gradvis orientering av praksis i henhold til kriterier for hva som er *fardh/haram* og *halal/haram*, ønske om og tilegnelse av mer kunnskap om islam, samt endringer i fremferd og klesdrakt som sentrale momenter. I neste kapittel vil jeg med utgangspunkt i en beskrivelse av et religiøst kvinnefellesskap se på hvordan islamiseringsprosessen utspiller seg i en islamsk kvinnegruppe i Marseille.

⁶⁴ Jeunes Musulmans de France, er UOIFs ungdomsorganisasjon. Disse organisasjonene vil bli nærmere omtalt i neste kapittel.

⁶⁵ Også mange gutter skifter klesstil som en følge av tilbakevendelsen til islam; hvilket innebærer lange kjortler, vide bukser og skjegg: en klesstil som er modellert på Profetens *sunna*. Både blant gutter og jenter er det imidlertid mange som ikke forandrer klesstil på denne radikale måten. Det er ikke uvanlig å se nypraktiserende – både gutter og jenter – for eksempel i dongeribukser og t-skjorter.

KAPITTEL 4

SØSTRE I ISLAM: FELLESSKAP BLANT NYPRAKTISERENDE KVINNER

*nous sommes des messagers
nous parsemons la paix
notre prophète a dit
répandre le selem
notre salut et paix
parole à répéter
même au paradis
tout le monde dira selem
veuillez recevoir
notre meilleur selem
selem...⁶⁶*

Mange av kvinnene som har gjennomgått en personlig islamiseringsprosess er tilknyttet lokale grupper av nypraktiserende muslimer. I de fleste tilfellene dreier det seg om kjønnsdelte kvinne- og manngrupper, hvor de nypraktiserende møtes blant annet for å studere arabisk og islam. Noen grupper er basert på uformelle vennskapsnettverk, mens andre har en mer formell organisasjonsstruktur. Til forskjell fra tradisjonelle religiøse sammenslutninger har gruppene verken tradisjonelle lærde (*ulema*) eller karismatiske personligheter av *sufi*⁶⁷ typen i sin ledelse. Hvis en ledelse finnes, er denne demokratisk valgt. Gruppene er ofte tilknyttet større nettverk av nasjonale eller internasjonale islamske organisasjoner, hvorunder noen av de viktigste er UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*), *Foi et Pratique* (Tro og Praksis, den franske grenen av den internasjonale bevegelsen *Jama'at al Tabligh*⁶⁸), og FNMF (*Fédération Nationale des Musulmans de France*).

I dette kapittelet vil jeg presentere kvinnegruppen som ble den mest sentrale arenaen for mitt feltarbeid blant nypraktiserende kvinner i Marseille, *Les Soeurs*.⁶⁹ I første del gjør jeg rede for kvinnegruppens oppbygning og dens relasjoner til større nettverk av islamske organisasjoner. I andre del fokuserer jeg på gruppens ulike aktiviteter. På møtene reflekterer kvinnene over spørsmål knyttet til islamsk praksis, de utøver ritualene sammen og kunnskap om islam formidles og tilegnes. Kvinnegruppen er et viktig forum for formidling av kunnskap og verdier, men

⁶⁶ Populær sang i kvinneorganisasjonen jeg gjorde mitt feltarbeid i, og på de nasjonale konferansene til UOIF og JMF: Vi er budbringere, vi sprer freden, Profeten vår har bedt oss om å utbre fredens hilsen. Vår hilsen og fred, er ord til gjentakelse, selv i paradiset, vil alle si "fred være med deg". Så ta nå i mot, vår fredens hilsen; "fred være med deg" (m.o., fritt oversatt).

⁶⁷ *Sufi* refererer til sufismen, den mystiske tradisjonen innen islam.

⁶⁸ Se note 52, kap. 3.

⁶⁹ "Søstre". Gruppens virkelige navn er endret for å bevare medlemmenes anonymitet.

også et debattforum hvor ulike måter å forstå islam på gir opphav til diskusjon og forhandlinger. Innad i gruppen og i det større nettverket av islamske organisasjoner er posisjon og autoritet strukturert med utgangspunkt i "symbolsk kapital", i form av islamkunnskap og religiøs praksis (fromhet). I siste del av kapittel fokuserer jeg på kvinnegruppen som et viktig sosialt fellesskap for kvinner som vender tilbake til islam, og viser hvordan den på enkelte områder erstatter tradisjonelle slektskapsnettverk.

KVINNEGRUPPEN *LES SOEURS*

Gruppens medlemmer og organisering

Les Soeurs holder til i en av Marseilles nordlige bydeler. I et kjellerrom i en av blokkene, innredet med tavle, stoler og pulter, samles en gruppe nypraktiserende kvinner til møte hver søndag. På programmet står blant annet arabisk opplæring, islam-kunnskap og Koran-resitasjon. Gruppen består av omtrent 20 kvinner. Deres alder varierer fra 16-60 år, men de fleste er i tyveårene. Et flertall av kvinnene er for tiden hjemmeværende mødre. Bare noen få er i lønnet arbeid, som sekretær, butikkdame, rengjøringshjelp eller innen privat barne- og eldreomsorg. Mange er engasjert i frivillig arbeid i muslimske hjelpeorganisasjoner eller i forbindelse med arabisk- og islamundervisning eller leksehjelp i moskéen. Det er et par gymnaselever og et par studenter blant medlemmene, og flere av de som nå er hjemmeværende har tidligere studert ved universitetet. Et flertall av medlemmene er gift og har barn.

Kvinnene bor for det meste i blokkområdet i Nord-Marseille. De yngste bor fortsatt sammen med foreldrene, et par av studentene på hybel, og de andre med sine respektive ektemenn og barn. I hovedsak er kvinnene født og oppvokst i Frankrike, men også noen primoimmigranter er tilknyttet gruppen. Med unntak av en palestinsk kvinne og en fransk konvertitt er de alle av maghrebinsk opprinnelse. Hvor lenge det er siden kvinnene begynte å interessere seg for islamske idéer, idealer og symboler varierer i stor grad. Noen har begynt tilbakevendelsen for bare noen få måneder siden, mens andre har praktisert islam i flere år. Den kunnskap kvinnene har om islam er også svært variabel, men de har generelt sett alle en større interesse for og mer kunnskap om islam enn det som er vanlig innen andregenerasjonen.

Kvinnegruppens leder er en demokratisk valgt president. Hennes fremste funksjon er å sikre kontinuitet i gruppens aktiviteter og å organisere møtene. Ofte er det presidenten som holder *dars*.⁷⁰ *Les Soeurs* har også en sekretær og en kasserer. Det er kvinnene selv som finansierer gruppens aktiviteter, og ettersom de fleste kvinnene har dårlig økonomi er kostnader et hensyn som alltid må tas. I år ble en medlemskontingent på tretti franc gjeninnført. Arbeidsdelingen mellom kvinnene skjer stort sett på uformell basis: De som har tid/lyst/krefter hjelper til.

Les Soeurs ble stiftet på initiativ fra kvinner som traff hverandre jevnlig for å studere islam og arabisk, og for å dra på utflukter sammen. Noen kjente hverandre fra før av – andre ikke.

⁷⁰ *Dars* betyr leksjon, belæring, eller religiøst foredrag

Etter hvert ble kvinnene enige om at det beste var å organisere seg formelt, både fordi interesserte kvinner begynte å spørre hva gruppen het og hvor de holdt til, og fordi de trengte lokaler til å drive arabisk- og islamstudiene i. Også forholdet til de franske myndighetene ble nevnt som bakgrunn for den formelle organiseringen ("det er best å være deklarerert"). Kvinnegruppens målsetting er ifølge presidenten å: "... få kvinnene litt ut", noe hun begrunner med at muslimske kvinner ikke går så mye ut. I tillegg til å studere arabisk og islam og "å få kvinnene litt ut" er kvinnene også opptatt av at gruppen skal bidra til å øke forståelsen for muslimer i det franske samfunnet. Åpenheten de ønsker å stå for har imidlertid i den senere tid blitt erstattet av en heller skeptisk forsvarsposisjon i relasjonen til omverdenen.

To typer negative stereotyper medlemmene i *Les Soeurs* ofte konfronteres med synes avgjørende for forsvarsposisjonen de inntar vis-à-vis omverdenen. For det første har de en klar opplevelse av at de som praktiserende muslimer blir oppfattet som fanatiske og som potensielle terrorister av mange ikke-muslimer (se blant annet Khosrokhavar 1996 for en diskusjon av "mistenkingslogikken" som hviler på islamske organisasjoner). Denne stereotypien håndteres innad i gruppen med utgangspunkt i ironi. En gang vi satt sammen i kvinnegruppen og planla en piknik ble et idyllisk naturområdet utenfor Marseille foreslått som mål for utflukten. Det ble en del latter og fleiping da Leila fortalte at det var en nudiststrand i området; ville det ikke bli litt av en kontrast med damer med skaut på samme strand som nudistene? En av kvinnene foreslo at vi kunne ta med grillmat og tenne et lite bål for å grille maten. Nira repliserer raskt at hvis vi uheldigvis skulle sette fyr på skogen kunne vi risikere store oppslag i avisene og reportasjer på TV av typen; "integrister satte fyr på skogen". Vitsen ble gjentatt flere ganger under møtet og vakte hver gang like store latterbølger.

Den andre stereotypien som danner utgangspunkt for kvinnenens forsvarsposisjon er bildet av den muslimske kvinnen som fremstiller henne som "innelukket", passiv og kuet. Mine informanter regnet med at jeg (som så mange andre) hadde et negativt bilde av muslimske kvinners rettigheter og de stilte derfor ofte retoriske spørsmål som "ser du nå Christine, at det de sier om oss ikke er sant?". Ironisering over disse stereotypiene er ikke bare et uttrykk for individuelle erfaringer, men er også med på å bygge opp en opplevelse av enhet og solidaritet innad i gruppen.

Les Soeurs driver ikke noen form for aktiv rekruttering av nye medlemmer. Tilfang skjer i første rekke gjennom kvinnenens bekjentskapsnettverk. De fleste var blitt med en venninne på sitt første møte i gruppen. Minst en av jentene var blitt presentert for de andre gjennom sin kjæreste/forlovede, mens et par var blitt med sine mødre, og et par mødre med sine døtre. Det finnes imidlertid andre organisasjoner som driver mer aktivt med "å kalle" folk til islam (*da'wa*). De islamske organisasjonenes arbeid blant andregenerasjonen varierer fra dør-til-dør misjonering til sosialt arbeid i form av sportsklubber og fritidssentra hvor formidlingen av det islamske budskapet skjer mer indirekte. Flere av mine informanter hadde vært i kontakt med disse mer aktivt rekrutterende bevegelsene (særlig *Foi et Pratique*) før de sluttet seg til kvinnegruppen.

Gruppens relasjoner til større nettverk av islamske organisasjoner

Gjennom sitt medlemskap i LFFM (*Ligue Française de la Femme Musulmane*) er *Les Soeurs* tilknyttet UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*). UOIF har eksistert siden et femtentalls muslimske organisasjoner i 1983 slo seg sammen for å skape samarbeid og forene krefter i arbeidet for å representere islam og muslimene i Frankrike, og for å forsvare deres interesser. UOIF jobber også for å svare på franske muslimers kulturelle, utdanningsmessige og humanitære behov og behov relatert til utøvelse av religionen. Per i dag er det ifølge UOIFs egne tall ca. 200 organisasjoner tilknyttet unionen. Teologisk sett står UOIF nær den moderate grenen av Muslimbrødrene og det tunisiske partiet *Ennahda*. I kvinnegruppen gjorde denne innflytelsen seg gjeldende særlig gjennom valg av bøker, kassetter o.l., i likhet med innflytelse fra den indisk/pakistanske religionsfilosofen Sayid Abul Ala Mawdudi og bevegelsen *Jamaat-i-islami*.⁷¹ De mest populære frontfigurene blant de nypraktiserende var imidlertid nåtidige størrelser i europeisk islam; særlig Tariq og Hani Ramadan (barnebarn av Hassan Al-Banna som stiftet de Egyptiske Muslimbrødrene, nå bosatt i henholdsvis England og Sveits) og Hassan Iquioussen (leder for JMF), samt konvertitten Yosef Islam, tidligere kjent som popartisten Cat Stevens.

Ligue Française de la Femme Musulmane er en sammenslutning av kvinneorganisasjoner regissert under UOIF som koordinerer kvinneorganisasjoner i ulike deler av Frankrike. LFFM er spesielt opptatt av å formidle kunnskap om kvinners posisjon i islam og om deres rettigheter og plikter. Kjennskap til kvinners juridiske og sosiale rettigheter, slik disse er nedfelt i Koranen, fremheves som viktig for å bedre muslimske kvinners liv. Gjennom utgivelse av bøker og organisering av konferanser under temaet "kvinnen i islam" er LFFM med på å spre slik kunnskap. LFFM er også opptatt av kvinners utdanning på andre områder enn det religiøse. De tilknyttede kvinnegruppene jobber for muslimske kvinners rett til å bære skaut i den offentlige skolen, og samler inn penger til å støtte utdanning for jenter med skaut som har blitt utvist (se kap.7 og 8). Dette fordi de anser utdanning som en grunnleggende rettighet for kvinner. LFFM er også opptatt av oppdragelse og utdanning av barn.⁷² Utdanning av barn/barneoppdragelse oppfattes som en av de viktigste pliktene muslimske kvinner har. I Frankrike, hvor det helt frem til i dag har vært få etablerte muslimske institusjoner, har kvinnene fått en ekstra viktig rolle som formidlere av religionen til de kommende generasjoner. I tillegg til oppdragelse innen religionen ses kvinnen å ha den særs viktige rollen å gjennom oppfølging av barna skulle "redde" den muslimske befolkningen fra et uverdigg liv i småkriminalitet.

⁷¹ De fleste av kvinnene hadde imidlertid begrenset kunnskap om disse ulike retningene, og så det ikke som interessant hvilken islamsk tendens gruppen tilhørte.

⁷² Det ble arrangert en konferanse med påfølgende bokutgivelse om dette temaet i 1993.

KVINNEGRUPPENS RELIGIØSE OG SOSIALE AKTIVITETER

I kvinnegruppen står formidling av kunnskap om islam samt sosialt samvær i sentrum. Hovedarenaen for kunnskapsformidlingen er søndagsmøtet som inkluderer arabiskopplæring, islamkunnskap, ihukommelse og resitasjon. Møtet åpner med resitasjon av *al-fâtiha*⁷³ fulgt av armbevegelser (kvinnene vender håndflatene oppover og løfter deretter hendene for å stryke seg over ansiktet og brystet) hvorigjennom de plasserer de påfølgende aktivitetene under Guds beskyttelse mot blant annet *djinn* og *shayatin*⁷⁴. Som regel er det den nåværende eller den tidligere presidenten som tar initiativ til å åpne møtet med *al-fâtiha*. Kommer disse sent, blir kvinnene sittende lenge å prate uten å starte møtet.

Arabisk

Så og si alle aktiviteter og all samtale i gruppen foregår på fransk, som er det språket de fleste behersker best. I situasjoner hvor det er eldre personer til stede som ikke forstår fransk så godt, oversettes en del av det som sies til arabisk. Andre generasjoner gir uttrykk for at de stort sett forstår arabisk, men flere mener at de selv ikke snakker det perfekt, og at de uttrykker seg lettere og bedre på fransk. Selv om de fleste kvinnene behersker det muntlige språket relativt bra, var det ingen av kvinnene som behersket litterær arabisk før de begynte å lære det i kvinnegruppen selv om enkelte hadde hatt arabisk som valgfag da de gikk på videregående skole. Heller ikke immigrantene som var tilknyttet gruppen var skrive- og lesekyndige på arabisk. Arabiskopplæring er en nødvendighet for de som ønsker å lese Koranen og kommentarene på originalspråket, og derfor en av de sentrale aktivitetene i kvinnegruppen. I og med at kvinnene foreløpig behersker litterær arabisk til dels svært dårlig, foregår også de religiøse aktivitetene hovedsakelig på fransk. Sitater fra Koranen og *hadith*-samlinger leses på fransk, *dars* (se nedenfor) holdes på fransk og under *dou'â/dhikr* (se nedenfor) bruker kvinnene en bok hvor teksten er gjengitt både på litterær arabisk, på lydskrift, og i fransk oversettelse.

I løpet av den perioden jeg deltok i *Les Soeurs* aktiviteter hadde vi to arabisk-lærere. Den ene var algirsk, og hadde fireårig høyere utdanning innen teologi og arabisk studier fra et universitet i Algerie. Hun var kommet til Frankrike for bare to til tre år siden. Den neste lærerinnen var av marokkansk opprinnelse, men var vokst opp i Frankrike og hadde sin arabisk-utdanning fra IESH.⁷⁵ De to underviste på svært ulike måter. Dalila la vekt på vokabular og grammatikk, mens Rafika tok utgangspunkt i *ahadith* som vi skulle lære utenat. Disse to ulike modellene reflekterte en pågående diskusjon innad i kvinnegruppen om hvorvidt poenget

⁷³ *Al-fâtiha* er den første suren i Koranen, også kalt åpningsbønnen. I introduksjonskapittelet har jeg gjengitt åpningsbønnen i sin fulle lengde.

⁷⁴ *Shayatin*, flertallsform av *shaytan* som kan oversettes til norsk som Satan. I Koranen fremstår satanene som stolte og opprørske demoner som på grunn av sin ulydighet vil bli straffet i helvetesilden. Mens *shayatin* er avgjorte fiender av Allah, er *djinn*'ene likesom mennesker skapt til å dyrke Ham, men de fleste av dem er vantro og vil derfor havne i helvete. Både *djinn* og *shayatin* er vesener som kan ha negativ innflytelse og som mennesker derfor må beskytte seg fra (Kunnskapsforlagets religionsleksikon 1992).

⁷⁵ *Institut Européen des Sciences Humaines*, Islamsk høyskole i Frankrike tilknyttet UOIF.

ved å lære arabisk var å kunne lese Koranen på originalspråket, eller om det også kunne være nyttig i forhold til å lese andre arabiske bøker og å følge med i medier. I tillegg til å være uenige om hensikten med arabiskundervisningen er kvinnene i høyeste grad ulikt motivert for å lære arabisk i det hele tatt. Resultatet var at jevn progresjon ble svært vanskelig, og at undervisningssituasjonen var preget av uro og avbrekk. Arabiskundervisningen ble innført i kvinnegruppen for noen år siden, men flere av deltakerne klaget på at de ikke hadde lært noe særlig i denne perioden. Det ble jevnlig diskutert hvordan man kunne forbedre opplegget og innsatsen fra deltakerne for å bedre læringen.

Det religiøse foredraget

Etter arabiskundervisningen følger *dars*'en. *Dars* betyr leksjon, belæring eller religiøst foredrag (Vogt 1995). Temaer som ble omhandlet i *dars*'er på møter jeg selv var til stede på var blant annet: barnas plikter ovenfor foreldrene, skadene som forårsakes av ulike typer slett tale (som løgn, baksnakking, smiger, kritikk), islam som en "gylden middelvei", huset/hjemmet, det å sverge, tiden, språkbruk og økonomiske relasjoner. Alle som kan noe de ønsker å dele med de andre kvinnene kan i prinsippet holde en *dars*. I praksis er det likevel bare tre – fire av kvinnene som holder *dars* på møtene. Kvinnene som ikke selv holder *dars* sier at de føler at de ikke har nok kunnskaper til å ta på seg en slik oppgave, mens andre sier at de simpelthen er for late. Forberedelsene til *dars*'en skjer ved hjemmestudier. Det meste av stoffet som presenteres er tatt fra bøker hvor ulike aspekter ved islam belyses (i enkelte tilfeller nokså direkte sitater), eller fra foredrag som har vært sendt i radioen eller som kvinnene har hørt på lyd-kassetter eller sett på video. Fortolkningene kvinnene finner i bøkene sjekker de noen ganger med originaltekstene i Koranen og *Hadith*-samlinger.

Under *dars*'en deltar tilhørerne aktivt med spørsmål og kommentarer. Alle kan komme med innspill, men det er vanlig at de yngste eller nyeste stiller mest spørsmål og at disse henvendes til en av de kvinnene som regnes for å ha mest kunnskaper om islam. Disse spørsmålene er ofte rettet mot de praktiske aspektene ved religionsutøvelsen. Det kan for eksempel dreie seg om spørsmål i tilknytning til overholdelse av fasten ("Er min bror unntatt fra fasten siden han er lastebilsjåfør?" og "Skal jeg straks begynne å faste igjen den dagen menstruasjonen slutter?") eller i tilknytning til utførelse av bønner ("Skal jeg la hendene henge ned eller skal jeg krysse dem foran meg når jeg gjør bønner?"). Andre spørsmål vedrører problemstillinger kvinnene møter i sin hverdag og i relasjonen til andre mennesker ("Hvis min mann vil ha sex under fasten, er det da et tegn på ulydighet å si nei?" og "Er det *haram* å gå i et bryllup når jeg vet at jenta som skal gifte seg ved flere anledninger har ligget over hos gutten?"). De kvinnene som regnes for å kunne mye om islam kommer oftere med kritiske kommentarer eller tilleggsinformasjon til det som sies under det religiøse foredraget.

Dars'en er en arena både for formidling av og forhandlinger om islamkunnskap. I diskusjonene og uenighetene som oppstår underveis tar kvinnene utgangspunkt i ting de har hørt eller

lest, sin egen "sunne fornuft" og egne erfaringer, og resonnerer seg sammen frem til et svar. "De lærdes" meninger trekkes ofte frem som bakgrunn for standpunktene som hevdes, men gis ikke alltid det siste ordet. Ved en anledning endte en noe opphetet diskusjon med at en av kvinnene nærmest ropte; "Jeg gir blaffen i de lærde, jeg har Koranen og *ahadith* å referere meg til" til en av kvinnene som forsøkte å legitimere sitt synspunkt med å henvise til de lærde. Slike opphetede diskusjoner er imidlertid en sjeldenhet, for det meste holdes *dars*'en i en uformell tone, fulgt av kjenner, vittige kommentarer underveis. De spøkefulle kommentarene og utfordringene er imidlertid ikke "bare spøk", de bidrar til formidling av kunnskap og normer. For å illustrere de ovenfornevnte poengene, og for å legge et grunnlag for den videre diskusjonen av kunnskap og fromhet som "symbolsk kapital", vil jeg presentere et lengre utdrag fra et religiøst foredrag på et møte i kvinnegruppen.

Nira, en av de som lengst har vært aktiv i *Les Soeurs*, holder *dars* om de negative konsekvensene av slett tale. Hun begynner med å si at det er forræderi å si hemmeligheter videre. Et av de nyeste medlemmene i gruppen, Farida, bryter straks inn: "en som sier videre hemmeligheter, er han muslim allikevel?" Nira: "ja, en muslim er ikke en helgen". Farida: "men hva vil skje med han på dommedag?" Nira: "livet er langt og består av mye...". Nira fortsetter med å si at det er galt å love noe hvis man vet at man ikke kommer til å holde løftet. En ung kvinne bryter inn: "til og med en mann i forhold til sin kone?" Nira: "så klart!"

"Man skal ikke snakke om ting man oppdager om andre og ikke bruke unyttige ord på sladder", sier Nira. (Bak meg hører jeg Farida og Nouara i full gang med å diskutere hva den og den har sagt og gjort siden sist de så hverandre...). Farida: "det er en *jihad*⁷⁶ [å ikke skulle sladre] – for å holde oss på den rette vei". Nira nikker og fortsetter: "men en muslim har rett til å ta avstand fra en handling hvis det kan hindre at en person er ulydig mot Gud. Ifølge en *hadith* får den som det snakkes om frigitt synder, mens den som snakker får minuspoeng".⁷⁷ Farida skyter fleipende inn: "Amina, hør godt etter på dette, he, he, he".

"Å gi komplimenter er vanligvis ikke bra", fortsetter Nira, "fordi da risikerer man å ende opp med å lyve eller å hykle. Hvis jeg nå for eksempel skulle si: å Sawda så tynn og fin du er – ville det være hyklersk", sier Nira. "Den som får komplimenter kan tro seg overlegen andre, bli selvtilfreds, og derved slakke på praksisen og fjerne seg fra Allah". Leila skyter inn: "jeg klarer ikke å la være å si at noen er pene, når de er tynne. Jeg er tjukk selv, så jeg synes alltid at de som er tynne er pene – det er ikke hykleri". Dalila innvender: "er det ikke slik at det er greit med komplimenter så lenge de ikke dreier seg om aspekter med personen, men om en ytre ting"? Nira: "jo det er OK å si for eksempel at en kjole er pen".

I denne *dars*'en kommuniseres normer for samhandling (man skal ikke baksnakke, ikke hykle, ikke lyve, ikke sladre, og ikke røpe hemmeligheter), standarder for hvordan en muslim

⁷⁶ *Jihad* har to hovedbetydninger innen islam 1)"Hellig Krig", dvs. en bestrebelse på å forsvare islam, 2) "Indre/personlig hellig krig", dvs. en bestrebelse på å oppnå personlig religiøs/moralsk perfektion. Begrepet brukes her i henhold til 2.

⁷⁷ Minuspoeng refererer til *sia* og innebærer at det trekkes fra på "kontoen" for gode/dårlige handlinger.

bør være (en som forsøker å leve opp til disse idealene, men som likevel kan få tilgivelse hvis hun ikke lykkes), kriterier for hva som er tillatt/rent (*halal*), forbudt/urent (*haram*), og for hvilke handlinger som gir poeng (*hassanat*) og minuspoeng (*sia*). I eksempelet ser vi at idealene ikke bare formidles generelt, men også rettes direkte mot enkeltpersoner. Slik formidling skjer likevel alltid i en spøkefull tone. Farida utfordrer Amina til å "høre godt etter" når temaet baksnakking blir omhandlet. Andre kvinner ble på samme måte oppfordret til å høre godt etter når det for eksempel ble snakket om språkbruk (en ung kvinne som banner mye ble oppfordret til å høre etter), om *hi jab* (en av jentene som ikke går med *hi jab* ble oppfordret til å høre etter) eller om tidsbruk (en dame som alltid klager over tidsnød ble oppfordret til å høre etter). At oppfordringene lanseres som spøkefulle kommentarer gjør at de kan rettes mot bestemte personer uten at dette fremstår som kritikk.

I etterkant av denne *dars*'en reflekterte kvinnene rundt sin egen og gruppens praksis utfra de idealene for sosiale relasjoner som var blitt fremsatt under det religiøse foredraget. Flere mente at de ikke alltid var like flinke til å leve opp til disse. De refset seg selv, og gruppen, for å være for opptatt av å snakke om ting som ikke angikk dem, for å snakke om uviktige/overfladiske ting og for å latterliggjøre andre. Som alternativ fremholdt de at gruppens medlemmer heller burde ta del i vitenskapelige diskusjoner, stille spørsmål for å bli opplyst og unngå å krangle. En av kvinnene som var med å starte *Les Soeurs* kommenterte senere ovenfor meg vanskeligheten med å leve opp til de islamske idealene, og hva dette førte til blant kvinnene i gruppen:

I begynnelsen ville jeg så gjerne at vi alle skulle praktisere disse tingene, men jeg oppdaget etter hvert at de andre gjorde det overfor meg men ikke når de var for seg selv – så det tjente ikke til noe – det var da jeg forsto at enhver må gjøre det for seg selv – ikke for de andre.

Fremvisning av islamsk praksis i gruppen (som kvinnene ikke nødvendigvis overholder når de er for seg selv), er knyttet til et ønske om å fremstå som en god muslim. Å være en god muslim (å ha kunnskap om, og å praktisere islam) utgjør innenfor de islamske organisasjonene en form for symbolsk kapital; dvs. at det er en egenskap som gir en person "verdi", "status" eller anerkjennelse (Bourdieu 1991: 72) – eller som en av mine nypraktiserende informanter uttrykte seg: "Det er et element av stolthet i det å ha kunnskap om religionen". Ifølge Bourdieu (1997:188) kan en hvilken som helst egenskap fungere som symbolsk kapital innen et gitt sosialt felt:

Når denne gitte egenskap oppfattes av nogle sosiale agenter der er i besiddelse av nogle oppfatelses- og vurderingskategorier der setter dem i stand til at oppfatte, erkende og anderkende denne egenskap, bliver den virksom i symbolsk forstand, fulstendig ligesom en magisk kraft. Fordi den svarer på nogle overbevisninger, nogle "kollektive forventninger", der er blevet instituert socialt, er den symbolske kapital en egenskap der udøver en innflydelse så at sige på afstand, uden fysisk kontakt (Bourdieu 1997: 189)

Autoritet innad i kvinnegruppen oppnås på bakgrunn av kunnskap og fromhet/religiøs praksis, og gir personer legitimitet til å fortolke Koranen, til å lede rituelle aktiviteter og holde religiøse foredrag og til å hevde sine egne syn i diskusjoner. Kunnskap om religionen er også en viktig ressurs når de nypraktiserende kvinnene skal legitimere sin tilbakevendelse til islam utenfor gruppen. Sawda fortalte blant annet at problemer med å forsvare seg i diskusjoner med andre inspirerte henne til å studere mer islam, fordi hun ikke ønsket å bli ydmyket. En av nykommerne i gruppen refererte til samme følelse av ydmykelse på grunn av manglende kunnskap i en diskusjon, og fortalte at hun hadde blitt nødt til å revurdere hele sin tilbakevendelse under en diskusjon med personer som hadde mer kunnskaper om islam enn henne selv.

De nypraktiserende kvinnene tar i bruk ulike strategier for å erverve seg mer kunnskap om islam, og for å presentere seg selv som kunnskapsrike og fromme muslimer. Under de ulike aktivitetene i kvinnegruppen konkurrerte kvinnene ofte om å fremvise mest kunnskap i arabisk og islam. Nouara og Farida, to venninner som hadde startet tilbakevendelsen for henholdsvis ett år og to måneder siden, konkurrerte seg imellom om å ha lært mest til hvert møte i *Les Soeurs*. På møtene stilte de ofte spørsmål av typen: stemmer det at?, og fikk derved kommunisert hva de hadde lært siden sist. Ofte hadde de diskutert et tema på forhånd seg imellom, og fikk avgjort hvem som "hadde rett" ved å spørre de mer kunnskapsrike kvinnene i kvinnegruppen.

Ønsket om å fremstå som en god muslim, og om å bli akseptert som verdige medlemmer av praksisfelleskapet fører til at kvinnene tar i bruk inntrykkskontrollerende strategier. Den vanligste strategien er tilbakeholdelse av informasjon om privatliv som kan røpe at ting ikke er i samsvar med de normene som formidles og verdsettes innad i gruppen. Det kan for eksempel dreie seg om kjærlighetsaffærer kvinnene har hatt eller har før ekteskapet. I siste instans kan ønsket om aksept føre til direkte løgn overfor de andre medlemmene av gruppen. Inntrykkskontroll er særlig viktig for nye medlemmer som ennå ikke har opparbeidet seg den type kapital (kunnskap og fromhet) som sikrer prestisje innad i gruppen. De nye medlemmenes bestrebelse på å fremstå som "en god muslim" fører noen ganger til en demonstrativ atferd, som kan gå så langt at den oppfattes av de mer etablerte medlemmene av praksisfelleskapet som parodisk. En av mine informanter som har deltatt flere år i *Les Soeurs* fortalte hvordan hun selv og en annen hadde ledd av en nykommer da hun under et middagsbesøk utbrøt: *masha 'allah*⁷⁸ for et fint stuebord dere har. Slik "overkommunisering" av from atferd tolkes i enkelte tilfeller av familie eller tidligere venner som tegn på fanatisme eller at personen skulle ha blitt såkalt hjernevasket av en islamistisk organisasjon. Etter hvert som nybegynnerne føler seg tryggere i gruppen, og beveger seg mot en status som selvskreven deltaker, deles også informasjon om en del "personlige svakheter" med gruppen. Også blant de som har vært medlemmer en stund føres det imidlertid en sterk inntrykkskontroll. Det snakkes sjelden om livet de enkelte kvinnene hadde før de vendte tilbake til islam. I tilfeller der denne livsfasen omtales henvises det til at "vi har alle levd slik", hvilket innbefatter at de fleste har hatt en periode i ungdomstiden da de har kledd seg

⁷⁸ *Masha 'allah* betyr Det er hva Allah har bestemt, men brukes generelt som eksklamasjon på linje med *hamdulillah* som tilsvarer vårt gudskjelov.

utfordrende, sminket seg og vært opptatt av gutter – kort sagt vært integrert i den lokale ungdomskulturen.

Ihukommelse og påkallelse

Dhikr eller *dzikr* (ihukommelse) og *dou'â* (påkallelse), vanligvis med utgangspunkt i boken *Le Rappel et l'Invocation de Dieu* av Cheikh Charaf (årstall ikke oppgitt), er de to siste faste aktivitetene på søndagsmøtet. Boken inneholder Koranvers og påkallelser Profeten Muhammed selv skal ha brukt. På møtene fungerer presidenten eller den tidligere presidenten oftest som forsanger, og de andre stemmer etter hvert i den melodiske resitasjonen. Ifølge mine informanter skal *dhikr* og *dou'â* hjelpe dem til å minnes Gud, hvilket er nødvendig for å holde seg på den rette vei mot det endelige målet som er underkastelse under Gud. Ihukommelse og påkallelse er også en måte å oppnå belønning (*hassanat*) fra Gud på, og vil telle positivt på dommedag.

I Andezians (1990) beskrivelse av nordafrikanske immigrantkvinneres bønnemøter fremgår mange fellestrekk med søndagsmøtet til *Les Soeurs*. Også her åpner møtet med resitasjon av *al Fatiha*, og *dhikr* og *dou'â* utgjør viktige elementer ved møtet. Immigrantkvinnerens måte å praktisere *dhikr* på skiller seg imidlertid fra de nypraktiserendes gjennom at de følges av klapping, rop, kroppslige gester, dans og gråt. Andezian ser disse praksisene som en refortolkning kvinnene gjør av *Sufi*-ritualer i lys av spesifikke former for kvinnelig uttrykksfullhet som finnes i deres kulturarv. I kontrast til dette praktiseres *dhikr* på søndagsmøtene til *Les Soeurs* utelukkende som en form for resitasjon. En annen forskjell er at immigrantkvinnerens bønnemøte verken inneholder arabiskopplæring eller *dars*. Disse kontrastene peker mot noen grunnleggende variasjoner i immigrantkvinnerens og de nypraktiserendes islamske diskurser som vil bli nærmere redegjort for og analysert i de påfølgende kapitler.

Dou'â er ikke bare en aktivitet som foregår på søndagene. Det finnes en rekke påkallelser som er knyttet til bestemte aktiviteter og situasjoner for eksempel når man legger seg, når man står opp, når man går inn og ut av toalettet, før og etter måltider, ved sykdom, hvis man blir sint, hvis man blir utsatt for en ulykke, hvis man er trist og ulykkelig og så videre. Kvinnene gjør bruk av *dou'â*er i ulik grad. Sawda forteller hvordan hennes bruk av påkallelser har vært knyttet til ulike faser i hennes religiøse karriere: "På den tiden fulgte jeg virkelig religionen helt og fullt", forteller hun, "det helte mot det ekstreme". "Ja, når man stuper uti så gjør man det til gangs", sier Khadidja. "Ja, men jeg var lykkelig slik", sier Sawda. "Hva mener du med mot det ekstreme"? spør jeg. "Jeg mener at jeg presset meg mye mer enn jeg gjør nå", svarer Sawda. "Jeg sto opp og gjorde ekstra bønn om natten – jeg leste hele tiden Koranen og munnen min sluttet ikke å komme med påkallelse (*dou'â*). Det var som om det ikke var noe i hodet mitt lenger – som om det var blitt helt tomt. Det var så ekstremt at familien trodde at jeg var blitt gal".

Mange av mine informanter påkalte Gud når de befant seg i vanskelige, pressede situasjoner eller simpelthen for å sikre seg at et eller annet gikk bra. For Sawda var fortsatt påkallelse

viktig, selv om hun ikke gjorde dem så ofte som tidligere: På besøk hos Sawdas bror oppdaget jeg plutselig at jeg hadde glemt nøklene igjen i bilen. Det viste seg at vi ikke trengte å bryte opp døren fordi jeg hadde glemt å låse den. Sawdas bror ga uttrykk for at jeg hadde kjempeflaks siden bilen ikke var blitt stjålet. Sawda sa at hun hadde gjort *dou'â* for bilen tidligere på kvelden, og at det nok var derfor den fortsatt sto der. Hun sa videre at hun ikke bekymrer seg for at noen skal stjele bilen hennes fordi Gud passer på at det ikke skjer henne eller tingene hennes noe. "Men hva skal dere gjøre når dere er for dere selv, da er det ikke noen til å gjøre *dou'â* for dere lenger", spurte Sawda henvendt til meg og broren (som ikke er praktiserende muslim) "Hvorfor kan du ikke tro når du får beviser som dette?" avsluttet Sawda henvendt til meg.

Sawda gir uttrykk for en overbevisning om at Gud er med henne og hjelper henne i hverdagen. Den Gud hun tror på synes nær og omsorgsfull, og griper inn i enkeltmenneskers liv når disse påkaller Ham. At påkallelse også tas i bruk for å håndtere stressete situasjoner fikk jeg et eksempel på da jeg skulle følge Hafsa til graviditetskontroll på sykehuset. På bussholdeplassen måtte vi vente lenge på grunn av busstreik, og tidspunktet for kontrollen nærmet seg. Da hørte jeg Hafsa mumle noen setninger på arabisk lavt for seg selv. Etterpå forklarte hun meg at hun hadde påkalt Gud for at Han skulle gi henne styrke i denne stressede situasjonen. I både Sawda og Hafsas tilfeller representerer muligheten til å påkalle Gud en støtte i hverdagen, både som et middel til å forsikre seg mot uhell og kriminalitet, og som en måte å få ny styrke i en vanskelig situasjon på. I tillegg er bruk av *dou'â* et uttrykk for en sterk grad av religiøs praksis, som knyttes til ulike faser i en persons religiøse karriere.

Bønnen

Når tiden for ettermiddagsbønnen (*Salât Al-'Asr*) faller under møtet, går kvinnene i fellesskap til den lille moskéen som er innredet i første etasje i en blokk like ved kjellerrommet de holder møte i. De som ikke ber (som regel fordi de har menstruasjon) blir igjen for å prate i klasserommet. Generelt bruker kvinnene moskéen mye sjeldnere enn menn, og yngre sjeldnere enn eldre. De nypraktiserende kvinnene tar likevel moskéene mer aktivt i bruk enn det som tidligere har vært vanlig for kvinner. De ber i moskéen først og fremst hvis de er i nærheten når det er bønnetid, eller slår følge med ektemann, foreldre eller kjente som drar dit for å delta på fredagsbønnen. Noen drar imidlertid til moskeen på egenhånd – da særlig i forbindelse med religiøse høytider. Under *ramadan* for eksempel, er det flere kvinner og unge enn vanlig som kommer til moskéen. De nypraktiserende kvinnene drar heller i de større moskéene fremfor kjellerne i *cité'*ene. I noen tilfeller er dette et resultat av den lokale kjeller-moskéen ikke har en egen dameavdeling og derved ikke er åpen for kvinner, dameavdeling finnes imidlertid i alle de litt større moskéene. Kvinnene ser imidlertid også ut til å foretrekke bønnen i de større, ofte mer internasjonale moskéene, selv om en dameavdeling skulle være tilgjengelig i nabolaget.

Bønnen er, likesom *dhikr* og *dou'â*, viktig i etableringen av symbolsk likhet innad blant gruppen av kvinner som på andre områder er svært så forskjellige. Deres tilhørighet til et fellesskap av tilbakevendte muslimer konstrueres symbolsk i den rituelle praksisen, og som

symbolske handlinger gir disse praksisene samtidig rom både for individuell diversitet og kollektiv likhet (jfr. Jenkins 1996). Når kvinnene sammen bøyer seg i bønn til Gud, enten det er i moskéen eller i fri luft under en av de mange utfluktene, visker de for et øyeblikk ut forskjeller og konflikter i gruppen som blant annet kommer til uttrykk i arabiskundervisningen og under *dars*'en, og uttrykker gjennom kroppen tilhørighet til et fellesskap av (nypraktiserende) muslimer.

Andre aktiviteter

I tillegg til søndagsmøtet treffes en del av kvinnene en gang i uken for å lære å sy og for å synge i kor. Det er imidlertid mindre folk på disse aktivitetene enn på søndagsmøtene. I tillegg til kvinnene er det en del ungpiker som synger i koret. Koret opptrer ved spesielle anledninger, som for eksempel da *Les Soeurs* arrangerte et kvinnetreff for å samle inn penger til oppussing av nye lokaler. Sangene har religiøse tekster (både på fransk og på arabisk, skrevet med lydskrift) og akkompagneres av en eller to av kvinnene på *djarbouka* (nordafrikansk tromme). Korsang er ingen vanlig tradisjon i islam, og heller ikke i de maghrebinske landene. Kvinnegruppens kor ser således ut til å være et uttrykk for at *Les Soeurs* har tatt opp vestlige tradisjoner i utformingen av gruppens religiøse og sosiale praksiser. Under *ramadan* møtes kvinnene en gang i uken hjemme hos hverandre. Der spiser de sammen, prater og resiterer Koranen. Anledningen benyttes også til å lære utenat og resitere vers fra *ahadith* eller Koranen. Kvinnegruppen arrangerer i tillegg utflukter, oftest i form av pikniker. Kvinnene møtes tidlig om morgenen på markedet for å handle med seg lunsj. De som har bil fyller den opp med egne og andres barn og med kvinner som ikke har bil. Utfluktene legges til steder som først og fremst skal være rolige, hvor kvinnene føler seg uforstyrret. Tidligere møttes kvinnene også en gang i uken til sportslige aktiviteter, men denne aktiviteten har nå opphørt. I forbindelse med de nasjonale konferansene til UOIF og JMF reiser "søstre" sammen med "brødrene" i leid buss fra Marseille til Paris for å delta. Denne hendelsen omtales i svært positive termer og mange sier at bussturen, hvor det er svært god stemning og man blir godt kjent med hverandre, er halve moroa med konferansen.

"Ung muslimsk kvinne søker ung muslimsk mann"

De nasjonale konferansene er ikke bare populære fordi de er lærerike og sosiale, men også fordi de utgjør en anledning til å bli kjent med "brødrene". Å finne en passende mann å gifte seg med er noe de fleste av de ugifte kvinnene drømmer om, og på konferansene er det god anledning til å se seg ut potensielle kandidater. Mange av de gifte kvinnene i gruppen har truffet ektemennene på slike konferanser, mens andre har truffet dem gjennom venner eller i moskéen. Islamske ekteskapsbyråer har også blitt vanligere. På de nasjonale konferansene reklameres det for ulike byråer som formidler kontakt mellom "seriøse" muslimer; blant de nypraktiserende kvinnene jeg traff hørte jeg trass i dette ikke om noen som hadde truffet sin ektefelle gjennom slike kanaler.

De islamske organisasjonene blir stadig viktigere arenaer for å treffe potensielle ekteskapskandidater ettersom tradisjonelle ekteskapsformer stadig svekkes.

I de maghrebinske landene var ekteskap tradisjonelt i høy grad avhengig av gruppens interesser. Det dreide seg ikke først og fremst om å forene to individer, men to slektsgrupper. Preferensielt ble ekteskap inngått mellom patrilineært beslektede paralellsøskenbarn, men studier i ulike lokalsamfunn i de arabiske landene foretatt i vårt århundre, har vist at slike ekteskap de fleste steder i praksis var nokså sjeldne (Barakat 1985, Bouamama og Saoud 1996). Vanligvis var det ikke brudfolkene selv som tok initiativ til ekteskap, men familiene deres, og selv om jentene teoretisk sett kunne avvise et frieri, underkastet nok de fleste seg familiens ønske. Kvinner spilte en viktig rolle når det gjelder ekteskapsstrategier. Det var kvinnene som hadde oversikt over "tilbud og etterspørsel" på ekteskapsmarkedet, og som "sjekket ut" kandidatene. Jenter burde helst giftes bort i tidlig alder for å sikre at de fortsatt var jomfruer (jomfrudom er en grunnleggende norm i de maghrebinske samfunnene), og for å sikre at de rakk å føde mange barn (ibid.).

I dag er disse ekteskapstradisjonene i endring, både i den maghrebinske konteksten, og i immigrasjonskonteksten. Blant mine gifte informanter var det svært uvanlig at foreldrene hadde valgt ektefeller for dem. De som var gift hadde selv truffet sin utkårede gjennom venner, gjennom en islamsk organisasjon, i moskéen, eller gjennom familien. Kvinnene understreket at retten til selv å velge ektefelle er spesifisert i Koranen, og at de som tvangsgifter bort døtre gjør det på tross av og ikke på grunn av religionen. Khadidja, som ennå ikke er gift, avviser at det er aktuelt at foreldrene finner en ektefelle til henne. Hun er også svært kritisk til tvangsekteskap: "Folk som tvangsgifter bort døtrene sine er ikke muslimer. Tvunget ekteskap er forbudt ifølge islam. Å gifte bort en ung kvinne mot hennes vilje er en forbrytelse på linje med andre lovbrudd som for eksempel voldtekt".⁷⁹

Kriteriene for valg av ektefelle er også i endring. I foreldregenerasjonen foretrekker mange at barna gifter seg med en person av foreldrenes opprinnelige nasjonalitet. Mange unge kvinner gir etter for disse forventninger, og skulle de bryte med dem kan relasjonen til familien i enkelte tilfeller bli ødelagt. Blant de nypraktiserende kvinner, som blant mange andre i andregenerasjonen, er imidlertid nasjonalitet og "kulturell bakgrunn" sekundære kriterier. For de nypraktiserende kvinnene er det avgjørende at frieren er en god (dvs. praktiserende) muslim. Som begrunnelse nevner de at ekteskap mellom en ikke-muslimsk mann og en muslimsk kvinne er forbudt ifølge Koranen, men også at de tror et slikt ekteskap i praksis ville være vanskelig fordi ektefellene ville ha for ulike syn på det meste. Også andre kriterier spiller inn: De fleste var opptatt av å finne en mann som var både pen og snill. Arbeid og stabil inntekt ble også hyppig nevnt. En del nevnte også at det var viktig at mannen var flink å hjelpe til hjemme. En av mine informan-

⁷⁹ I likhet med tvangsekteskap er polygami et tema som ofte tas opp når man eksempelvis i media diskuterer muslimske kvinners rettigheter. For mine informanter var dette en lite aktuell problemstilling da svært få nordafrikanske menn tar flere koner (ca. 1% av de som er bosatt i Frankrike, Tribalat 1996). De få gangene temaet kom opp refererte mine informanter til at polygami er tillatt ifølge Koranen, men at Koranen også legger sterke begrensninger på denne praksisen ved å presisere at en mann som tar flere koner må være i stand til å behandle disse helt likt.

ter, bare 17 år gammel, hadde allerede forsikret seg om kjærestens holdninger til arbeidsfordeling i hjemmet, og om at han var villig til å hjelpe til og til å la henne arbeide ute. Andre mente på den annen side at det var naturlig at mannen ikke skulle hjelpe til hjemme, så lenge han hadde jobb og kunne forsørge familien. Det ble også ansett som viktig av mange å forsikre seg om at mannen ikke hadde noe imot å ha en utarbeidende kone, eller i det minste en kone som er aktiv i islamske organisasjoner.

De nypraktiserende kvinnene er opptatt av at ting som vedrører blant annet arbeidsdeling i hjemmet og hvorvidt mannen aksepterer en utarbeidende kone, bør spesifiseres i en kontrakt som skrives før ekteskapsinngåelsen. Før Rabya giftet seg oppfordret de andre kvinnene i *Les Soeurs* henne til å diskutere disse problemstillingene med sin kommende ektemann. Rabya var imidlertid ifølge henne selv for sjenert til å ta opp disse temaene, og hennes rettigheter forble derved uspesifiserte i ekteskapskontrakten. Selv om spesifisering av kvinnens grunnleggende rettigheter i ekteskapskontrakten ble fremholdt som et viktig prinsipp av de nypraktiserende kvinnene, var det i praksis få som benyttet seg av denne muligheten. I noen tilfeller skyldtes det sjenanse, som hos Rabya, i andre at paret kjente hverandre så godt at kvinnene følte at slik spesifisering ikke var nødvendig.

Tradisjonen med at friere presenterer seg for foreldrene med ekteskapsforespørselen opprettholdes for øvrig. Jentene ser ikke desto mindre ut til å ha blitt friere til å svare nei til et slikt tilbud; blant mine informanter hadde flere gjentatte ganger avslått ekteskapstilbud, enten fordi de ikke ønsket å gifte seg ennå eller fordi de ikke var fornøyd med kandidaten. En av jentene hadde faktisk avslått nærmere tjue frierier før en frier endelig fant nåde for hennes øyne. Når det gjelder ekteskapsstrategier spiller kvinner fortsatt en viktig rolle i å ha oversikt over "tilbud og etterspørsel", og i å sjekke ut kandidater. Kvinnenettverkene i de islamske organisasjonene har på mange vis erstattet de tradisjonelle slekts- og naboskapsnettverkene. På de nasjonale konferansene og ellers, fungerer de gifte kvinnene som "ekteskapsmeklere". De har oversikt over hvilke ugifte "søstre" som er klar for ekteskapsmarkedet, og gjennom sine ektemenn får de opplysninger om menn som disse søstrene synes ser interessante ut.

På en nasjonal islamsk konferanse ble Weiba, en ung kvinne som nylig hadde begynt å fatte interesse for islam, kjent med en ung mann hun likte svært godt. Hun satte straks i gang de andre kvinnene med å hente inn opplysninger om den unge mannen; Var han gift, forlovet eller ledig? Var han en god muslim? Hadde han jobb? Hadde han nevnt at han hadde et godt øye til en av søstrene? Spent satt hun i kvinneavdelingen i konferanselokalene og ventet på svar. I dette tilfellet fikk den unge kvinnen beskjed om at den utkårede allerede var forlovet. Det viste seg imidlertid at mannen som hadde spurt seg for i mannsavdelingen hadde misforstått og henvendt seg til feil person, og at den unge mannen likevel var interessert. Det foreløpige utfallet ble utveksling av telefonnumre. Kvinnene skaffer seg også opplysninger om friere som har meldt sin interesse for en av søstrene, for å sjekke hvorvidt han høres ut til å være en verdig ektemake. En forlovelse mellom en "søster" og en "bror" ble under mitt feltarbeid opphevet på bakgrunn av opplysninger de andre kvinnene hadde hentet inn på denne måten.

De nypraktiserende muslimene har strenge idealer for hvordan en mann og en kvinne kan omgås før ekteskapet. Det viktigste er at de to ikke er alene sammen: "Hos muslimer kan ikke en mann være alene med en kvinne før de er gift. Dette er for å hindre fristelser. Mennesket er svakt vet du", forklarte en av mine informanter. De fleste av mine nypraktiserende informanter hadde likevel hatt kjæresten før de giftet seg. Noen fulgte regelen om ikke å være alene sammen, mens andre ikke gjorde det. Når to personer vurderer å gifte seg tilbringer de tid sammen selv om de ikke er alene. Ofte er det kvinnene i kvinnegruppene som tar initiativ til at de to kan møtes hjemme hos dem, men med anstand til stede. Da Rabya giftet seg traff hun gutten som hadde fridd til henne flere ganger hjemme hos en av kvinnene i *Les Soeurs*. De fikk prate alene sammen, men det var alltid andre personer til stede i leiligheten. Ingen av deres foreldre var til stede. Dersom det unge paret etter noen slike møter bestemmer seg for at de ønsker å gifte seg med hverandre og deres valg godkjennes av foreldrene, er det tid for å betale den fastsatte medgiften og for inngåelse av religiøst ekteskap. Den religiøse seremonien som bekrefter ekteskapsinngåelse er enkel, og består i at en imam eller annen religiøst anerkjent person leser *al-Fâtiha*. Etter å ha gjort *al-Fâtiha* er paret gift foran Gud, og kan omgås alene og "konsumere ekteskapet".

I henhold til fransk lov er imidlertid ikke lesning av *al-Fâtiha* en rettslig bindende handling (Saint-Blancat 1997). Ekteskap må også inngås på offentlig kontor. En del par utsetter like fullt inngåelsen av borgerlig ekteskap en periode etter at de har inngått *al-Fâtiha*. Dette var tilfellet for Hafsa og Farid som inngikk borgerlig ekteskap først seks måneder etter at de inngikk religiøst ekteskap. I denne perioden tilbrakte de tid sammen alene for å bli bedre kjent, og Hafsa overnattet flere ganger på Farids hybel. Hafsa omtaler selv denne perioden som en slags forlovelsestid; "Når man har gjort *al-Fâtiha* er man gift foran Gud, men man kan fortsatt ombestemme seg og ikke inngå borgerlig ekteskap hvis man finner ut at man ikke passer sammen".

OPPSUMMERING

Kvinnegruppen er et viktig fellesskap for de nypraktiserende kvinnene både religiøst og sosialt. *Les Soeurs* er bygd opp som en demokratisk gruppe, og basert på frivillig arbeid. Gjennom sitt medlemskap i en nasjonal kvinneorganisasjon er *Les Soeurs* også medlemmer av en av de største islamske organisasjonene i Frankrike. Søndagsmøtene er gruppens viktigste religiøse og sosiale forum. På møtene formidles og tilegnes kunnskap om islam, og kvinnene reflekterer over spørsmål knyttet til islamsk praksis. Ulike måter å forstå islam på gir opphav til diskusjon og forhandlinger, mens likhet samtidig etableres gjennom utøvelse av ritualene. Innad i gruppen og i det større nettverket av islamske organisasjoner er posisjon og autoritet strukturert med utgangspunkt i "symbolsk kapital" i form av islam-kunnskap og religiøs praksis (fromhet). Kvinnene tar følgelig i bruk ulike strategier for å fremstå som kunnskapsrike og fromme muslimer.

Kvinnegruppen er også viktig som sosialt fellesskap, og gruppen har til en viss grad overtatt noen av de tradisjonelle slektskapsnettverkens funksjoner når det gjelder ekteskapsinngåelse.

KAPITTEL 5

TILBAKEVENDELSE TIL ISLAM SOM HÅNDBTERING AV IDENTITET

A: Vi er muslimer, men vi praktiserer ikke. Vi er født muslimer, skjønner du.

K: Ja, religionene er i genene, i blodet.

A: Men jeg er troende.

K: Jeg tror også [på Gud], men uten at det innebærer noe mer. Vi er arabere, og hvis man er araber må man akseptere...⁸⁰

N: Man må skille mellom araber og muslim. Alle arabere er ikke muslimer, og alle muslimer er ikke arabere. En muslim er en som tror på Gud og praktiserer islam.⁸¹

I introduksjonskapittelet hevdet jeg at islamiseringen blant andregenerasjonen kunne betraktes som "a statement about identity". Tilbakevendelsesnarrativene illustrerer dette. I disse narrativene etablerer de nypraktiserende kvinnene et skille mellom "jeg" før og etter tilbakevendelsen. Både Khadidja og Sawda er opptatt av at de er en annen person etter tilbakevendelsen enn de var før. De har funnet en "mening" med livet, de har lært mye om islam og har underkastet seg Gud, de kler seg på en ny måte og har en annen omgangskrets. Gjennom narrativene fremstår deres selvbilder som prosesser snarere enn "essenser", som "trajectories of being and becoming" (Jenkins 1996: 75). Identitetsprosessene fremstår også som kjønnete. Flere av endringene kvinnene nevner er knyttet til kjønn og til fremvisninger av feminitet. I tilbakevendelsesnarrativene identifiserer de nypraktiserende kvinnene seg selv på den ene siden i lys av relasjonen til sine immigrantforeldre (foreldrenes mangelfulle religiøse kunnskap og praksis, deres forvirring i den nye konteksten, opplevelsen av å ha en annen "kultur" enn foreldrene), og på den andre til det franske samfunnet (hvor de har vært del av en ungdomskultur som bryter med islamske verdier og normer og som de nå tar avstand fra, og hvor de har opplevd ulike former for eksklusjon). Mange forholder seg også eksplisitt til storsamfunnets kategorisering av dem som "andre". Khadidja forteller for eksempel at hun allerede i barndommen opplevde å bli oppfattet som annerledes og mindreverdige i de franske klassekameratenes øyne, og hvordan dette fikk henne til å gjøre opprør mot foreldrene, deres språk og deres religiøse praksis, og til å ønske at hun var som "alle andre". Sawda fokuserer på sin side på opplevelsen av annerledeshet i forhold til sine foreldre og deres kultur. Gjennom tilbakevendelsesnarrativene fremstår tilbakevendelsen til islam som en identitetsprosess som innebærer både endring i og håndtering av identitet.

I hvilken grad og på hvilken måte innebærer tilbakevendelsen til islam en identitetsforandring? Hvilke erfaringer er det kvinnene håndterer med utgangspunkt i denne identitetsfor-

⁸⁰ Samtale mellom to unge kvinner av maghrebinsk opprinnelse.

⁸¹ Ung nypraktiserende kvinne i samtale med meg og en gruppe andre nypraktiserende kvinner.

andringen? Det er disse spørsmålene jeg vil forsøke å besvare i dette kapitlet. I korthet kan argumentet sammenfattes på følgende måte: Tilbakevendelsen til islam innebærer en endring i hvordan kvinnene definerer "muslim" og i måten de identifiserer seg selv som muslimer på. Disse endringene kan oppfattes som en overgang fra en hovedsakelig tilskrevet religiøs identitet, knyttet til familie og etnisk opprinnelse, til en selvrefleksiv religiøs identitet, som defineres med utgangspunkt i personlig engasjement og religiøs praksis. Den nye definisjonen av muslimsk identitet er ikke fastlagt, men situasjonell og gjenstand for forhandlinger. Den muliggjør et sett av strategier som tas i bruk for å håndtere sosial identitet både i møte med foreldregenerasjonens "tradisjoner", og i møte med storsamfunnets kategorisering av andregenerasjonen som "de andre" og de negative stereotypiene om denne kategorien.

ISLAMISERING SOM IDENTITETSFORANDRINGSPROSESS

Religiøs versus etnisk identitet

Mine informanter har siden barndommen blitt kategorisert av andre, og i større eller mindre grad identifisert seg selv, som muslimer. Vanligvis kategoriseres alle personer som er født av muslimske foreldre som muslimer. Det å være muslim er slik forstått tilskrevet på bakgrunn av familiebakgrunn. I forlengelsen av dette oppfattes muslimsk identitet som et aspekt ved etnisk identitet, og fungerer som et demarksjonskriterium mellom "franskmenn" (som kristne/katolikker) og "arabere" (som muslimer). Det er vanlig i andregenerasjonen å identifisere seg selv med gruppen "muslimer", forstått som et aspekt ved familiebakgrunn og etnisk identitet. Ofte begrunnes denne selvidentifiseringen med at det å være muslim er noe man er født til, at det ligger i blodet eller genene eller i kulturen: "Vi er muslimer, men vi praktiserer ikke. Vi er født muslimer..." var en av mange karakteristikk andregenerasjonen brukte om seg selv. Ved en anledning spurte jeg en ung kvinne om hvorvidt alle immigranter fra arabiske land var muslimer. "Ja", kom svaret kontant. Hvorfor? fulgte jeg opp. "Fordi det er vår religion, ikke sant, fordi...jeg vet ikke....det er vår religion, vi er arabere, vi er muslimer, vi er.....". At religiøs identitet oppfattes som et aspekt ved etnisk identitet kommer også til uttrykk i refleksjonene omkring det å være muslim som er sitert i innledningen til dette kapitlet.

Andregenerasjonens sosiale identitet som muslimer konstitueres i en dialektikk av indre/ytre identifisering der kriteriene for likhet (hvem som er muslimer) og forskjell (hvem som ikke er muslimer) er familiebakgrunn og etnisk identitet. Tilbakevendelsen til islam innebærer en endring både i kriteriene for medlemskap i gruppen "muslimer", og i måten de nypraktiserende identifiserer seg selv som muslimer på: "Forskjellen mellom våre foreldre og oss er at de har "arvet" islam, mens vi har vendt tilbake til islam gjennom en åndelig prosess (*démarche*)", forklarte en av mine informanter. Den samme forskjellen påpekes i relasjon til de i andregenerasjonen som ikke har vendt tilbake til islam. De nypraktiserende muslimene legger en åndelig prosess (tilbakevendelsen), og et derav resulterende personlig engasjement, til grunn for sin

identifikasjon av seg selv og andre som muslimer. I tillegg til et personlig engasjement, er religiøs praksis definerende for de nypraktiserendes forståelse av det å være muslim. Hos den nypraktiserende blir det å være "muslim", som hun før tilbakevendelsen automatisk har identifisert seg som på bakgrunn av familie- og etnisk tilhørighet, avhengig av ervervelse gjennom praktisering av de religiøse forskriftene som uttrykk for et personlig religiøst engasjement. Begrepet muslim får en ny betydning; en som tror på Gud og praktiserer islam, og derved flyttes grensene for kategoriene "vi" og "de andre". "Det er viktig å skille muslim fra arabere. Alle arabere er ikke muslimer, og alle muslimer er ikke arabere. En muslim er en som tror på Allah og praktiserer islam" presiserte en ung nypraktiserende kvinne i samtale med meg og en gruppe andre nypraktiserende kvinner.

Etter tilbakevendelsen til islam fremstår religiøs identitet ikke lenger først og fremst som automatisk på bakgrunn av familiebakgrunn og etnisk identitet, men som en identitet som den enkelte opptar på bakgrunn av religiøst engasjement og religiøs praksis. Et eksempel som synliggjør denne autonomiseringen av kvinnenens religiøse identitet fra familiens og den etniske gruppens, er deres syn på det å gifte seg med muslimske menn. Zeya, som presenterte seg selv som en moderne sekularisert muslim, fortalte at hun sannsynligvis ville gifte seg med en arabere fordi foreldrene hadde "banket det inn i hodet hennes fra hun var liten". En annen jente fortalte at hun ikke kunne gifte seg med en ikke-muslim "fordi det ikke lar seg gjøre hos araberne".⁸² Mine nypraktiserende informanter fremhevet i kontrast til denne vektleggingen av familie og tradisjon den islamske regelen som sier at muslimske menn kan gifte seg med kvinner som tilhører "bokfolkene" (jødene og de kristne), mens kvinner bare kan gifte seg med muslimske menn, en regel som er nedfelt i lovverket i de aller fleste muslimske land. Denne regelen begrunnet de videre med referanse til personlige og praktiske faktorer: Barneoppdragelse ville bli problematisk i et forhold hvor partene hadde ulik religionstilhørighet, hverdagen ville bli problematisk blant annet med henblikk på overholdelse av religiøst begrunnede matregler (for eksempel islams forbud mot svinekjøtt og alkohol og krav om *halal*-kjøtt), og ektefellene ville ha lite til felles siden religion er en såpass viktig del av livet. De hevdet også at par som hadde samme religion til tross for ulik etnisk opprinnelse kunne klare å overvinne de kulturelle forskjellene. De personlige og praktiske problemene mine informanter fremholdt som begrunnelse for at kvinner kun kan gifte seg med muslimsk menn, viste seg å være en sentral konfliktkilde i ekteskapet til en av mine informanter, som var gift med en arabisk mann som ikke regnet seg selv som muslim. Kvinnen ønsket blant annet at parets barn skulle få en muslimsk oppdragelse, men hennes mann motsatte seg dette.

⁸² I en undersøkelse fra 1980 blant unge av algirsk opprinnelse var det 18,5% som hadde giftet seg med en person av annen nasjonal opprinnelse, i all hovedsak franske. I 75% av disse tilfellene dreide det seg om algirske menn som giftet seg med en kvinne av annen nasjonal opprinnelse (Bouamama og Saoud 1996). I 1992-93 var andelen "blandede" ekteskap økt til 50% blant guttene, og 24% blant kvinnene. Mitt fokus her er imidlertid ikke på den faktiske ekteskapspraksisen, men på måten idealet om å gifte seg med en muslim oppfattes og legitimeres av de unge kvinnene selv. Det er også viktig å presisere at de "sekulariserte muslimene" ikke passivt underkaster seg tradisjoner og forventninger fra omgivelsene, selv om en del fremhevet dette som viktige årsaker til deres valg av ektefelle. Valg av

De nypraktiserende kvinnene gir i motsetning til de "sekulariserte" kvinnene uttrykk for at deres overholdelse av idealet om ikke å gifte seg med en ikke-muslim er resultat av et refleksivt standpunkt foretatt på bakgrunn av egne vurderinger, og ikke av konformitet til tradisjoner og idealer som foreldregenerasjonen forfekter. Deres syn på kriterier for valg av ektefelle innebærer også en endring i forhold til foreldregenerasjonens idealer. Som påpekt i forrige kapittel hevder de nypraktiserende kvinnene at etnisk opprinnelse ikke er et relevant kriterium i valget av ektefelle. For dem er det snarere et spørsmål om hvorvidt personen er muslim. Dette kriteriet legitimeres ikke med henvisning til foreldregenerasjonen eller tradisjon, men med henvisning til den islamske regelen som forbyr ekteskap med ikke-muslimer og til de praktiske vanskeligheter et slikt ekteskap ville forårsake. I praksis velger de nypraktiserende kvinnene som andre andre-generasjons-kvinner hovedsakelig en ektefelle av samme opprinnelse som dem selv. Dette kan skyldes statistiske så vel som sosiale forhold. De fleste muslimer i Frankrike er arabere, og kvinnenes nettverk er i høy grad begrenset til andre arabere. Samtidig kan familier utøve sterkt press på kvinnene for å få de til å gifte seg med personer av samme opprinnelse som foreldrene.

Religiøse karrierer: Endring og kontinuitet

I konstitueringen og fremvisningen av identitet som muslim – i betydningen en som på bakgrunn av en åndelig prosess har et personlig engasjement i og praktiserer islam – tar de nypraktiserende kvinnene i bruk et sett av symbolske praksiser som inkluderer blant annet klesdrakt, konsum av mat og andre varer, atferd og bruk av tid og rom. Det integrerende elementet for disse symbolske praksisene er referanse til Koranen og Profetens Sunna; de er alle basert på et ideal om underkastelse under Gud og streben mot et liv mest mulig likt Profetens.

Som det går frem av tilbakevendelsesnarrativene innebærer tilbakevendelsen til islam refleksjoner over og endring i praksis på en rekke områder. For Khadidja har tilbakevendelsen til islam medført relativt radikale endringer i hennes konsum av mat og andre varer. Tidligere konsumerte Khadidja vanlig kjøtt (utenom svin), mens hun nå bare spiser kjøtt som er slaktet i henhold til de religiøse forskriftene (*halal*). I valg av andre matvarer er Khadidja nøye med å påse at disse ikke inneholder animalsk fett som kan stamme fra svin eller kjøtt som ikke er *halal*. Valg av deodorant og andre kosmetiske produkter skjer også utfra religiøse kriterier; hun velger varer som ikke inneholder parfyme eller animalsk fett. Khadidjas bruk av tid og rom har også endret seg. Før Khadidja vendte tilbake til islam gikk hun mye ut på byen og ut for å danse på steder hvor det ble servert alkohol. Nå har disse aktivitetene falt bort og Khadidjas sosiale liv utspiller seg på nye arenaer. Hun tilbringer mye tid i moskéen, og på tunisisk kafé (hvor det ikke serveres alkohol) sammen med andre nypraktiserende muslimer. Etter at Khadidja begynte å praktisere bønner har også tiden fått en ny dimensjon. De daglige aktivitetene legges opp etter tidspunktet for de fem daglige bønnene. Får hun ikke utført bønner til rett tid,

ektefelle er blant annet også begrenset av tilfanget av personer på de sosiale arenaene jentene beveger seg i (jfr. Tribalat 1996).

benytter hun seg av fleksibilitetsprinsippet og "tar igjen" bønnene om kvelden. I Khadidjas tilfelle har ikke tilbakevendelsen fått drastiske konsekvenser for hvordan hun kler seg. Hun trives fortsatt best i jeans og skjorte, selv om skjorten nå kanskje er videre og henger løsere utenpå buksene enn før.

Azzedine, en av Khadidjas medstudenter i moskéen, gjennomgikk en mer radikal forandring i den perioden jeg kjente ham. Da jeg først traff Azzedine var han kledd i dongeribukse, collegegenser og joggesko. Han hadde en utpreget sosiolekt spekket med grove uttrykk som gjorde det lett å plassere ham i Marseilles nordlige bydeler, og fleipet og lo mye med jenter så vel som gutter. I løpet av noen få måneder forandret Azzedine gradvis utseende. Han begynte å gå med *djellebah* (lang kjortel), vide bukser og sandaler, og etter hvert lot han skjegget vokse. Atferden endret seg også. Azzedine ble mer tilbakeholden i forhold til kvinner. Han slo øynene ned når han pratet med dem, sluttet å gjøre *la bise*,⁸³ og etter hvert å ta kvinner i hånden. Måten å snakke på endret seg tilsvarende. Selv om tempoet og rytmen forble utpreget nordmarseillesisk skiftet han ut vulgære ord som "hore" og "skitt", med et stort forråd av religiøse uttrykk som for eksempel "Om Gud vil det", "Gud er stor", og "Takk Gud".

Spørsmålet er i hvilken grad disse endringene i symbolsk praksis virkelig uttrykker en identitetsforandring. "Å vende tilbake til islam" er ikke noe enhetlig fenomen, og det mest påfallende er kanskje ikke de likhetstrekkene jeg har beskrevet i endring i identitet og symbolsk praksis, men den store variasjonen som finnes innad i kategorien nypraktiserende muslimer. De nypraktiserende muslimene har ulike religiøse karrierer som impliserer ulik grad av endring og kontinuitet i symbolsk praksis og identitet over tid og i rom. Personers religiøse karrierer varierer i henhold til det utgangspunkt de enkelte hadde før tilbakevendelsen, og i henhold til den religiøse identiteten de konstruerer seg i samhandling med andre gjennom tilbakevendelsen.

For enkelte er det relativt stor grad av kontinuitet i sosial identitet og praksis. Som barn av maghrebinske immigranter har de blitt sosialisert inn i visse grunnleggende praksismønstre (for eksempel å bruke venstre hånd til det urene, og å ikke spise svin og drikke alkohol), visse grunnleggende verdier (som å være jomfru før ekteskapet), og det å være muslim har alltid vært en del av deres selv-identifikasjon. Tilbakevendelsen til islam innebærer at en del av disse praksismønstrene og verdiene, i tillegg til en rekke nye praksiser og verdier, får økt betydning i den enkeltes liv. For andre innebærer det å vende tilbake til islam et mer radikalt brudd. Som i Sawdas tilfelle er mange vokst opp i familier der få av disse kulturelt-religiøse verdiene praktiseres, eller de har i en fase av livet tatt sterk avstand fra foreldrenes kultur og /eller religiøsitet og levd etter alternative norm- og verdisystemer, for eksempel innenfor en subkultur.

Forskjellen mellom Khadidja og Sawdas tilbakevendelse eksemplifiserer en slik variasjon i grad av endring og kontinuitet over tid. I Khadidjas tilfelle dreier tilbakevendelsen seg kanskje først og fremst om å våge å stå for sin muslimske identitet på en annen måte enn hun gjorde i ungdommen. Hun forteller, i motsetning til Sawda, at foreldrene lærte henne om islam da hun

⁸³ *La bise* innebærer at man kysser den man hilser på en til to ganger på hvert kinn.

var barn, men at hun tok avstand fra denne lærdommen av frykt for å bli mobbet og for å bli sett på som annerledes. Selv om hennes praksis i ungdomstiden på enkelte områder brøt med verdier og normer hun hadde lært i hjemmet, var det ikke noe drastisk brudd. Khadidja beholdt en rekke moralske leveregler som det å ikke røyke, ikke drikke alkohol og å være jomfru. Gjennom å vende tilbake til barndomsreligionen gjenopptar hun aspekter ved det verdi- og praksismønsteret hun har internalisert i barndommen, samtidig som hun bekrefter en personlig muslimsk identitet løsrevet fra familie og etnisk tilhørighet: "Vi maghrebinnere er muslimer av opprinnelse i den forstand at vi helt fra vi er små lærer forskjellen på rett og galt, og vi hører om Allah fra vi er små. Når vi blir eldre foretar vi et selvstendig valg i forhold til religionen".

For Sawda representerer tilbakevendelsen et mer totalt brudd med tidligere identitet og praksis. Sawda vokste opp i en familie hvor foreldrene ikke lærte barna om islam og ikke praktiserte religionen selv. I det miljøet Sawda beveget seg både i oppveksten og i ungdomstiden finnes normer og verdier som er svært forskjellige fra de hun nå har ervervet seg gjennom å vende tilbake til islam. Personer som i likhet med Sawda opplever et sterkt brudd med tidligere identitet og praksiser ser ut til å investere mer i en ny religiøs identitet enn i de tilfeller overgangen er mindre dramatisk.⁸⁴ Dette er i overensstemmelse med det mine informanter selv forteller om konvertitter, som de karakteriserer som "de strengeste". Muligens kan denne tendensen knyttes til konformitet. Ifølge Jenkins (1996) er ønsket om å være korrekt og ønsket om å bli positivt vurdert av andre to hovedmotiver som inspirerer til konformitet. Begge er uttrykk for et mer grunnleggende ønske om å høre til. Usikkert medlemskap vil utfra en slik tanke fremme konformitet. De nypraktiserende som er midt oppe i en identitetsforandingsprosess oppfatter sitt medlemskap i fellesskapet av praktiserende muslimer som usikkert; de må leve opp til de kriterier som karakteriserer en praktiserende muslim for å tilhøre dette fellesskapet. Dette får som utslag en spesielt konform adferd (som kan gå så langt at den blir oppfattet som paradisk av de som lenge har vært nypraktiserende slik vi så eksempler på i kapittel fire). Omgivelsene vil ofte reagere negativt på denne konformiteten, og tolke den som "fanatisme" eller som et tegn på at personen er "hjernevasket".

En selvrefleksiv religiøs identitet som muslim, konstituert og uttrykt gjennom religiøs praksis, er imidlertid, som all sosial identitet, åpen for endring. Den nye selvidentiteten kan være av kort varighet, da personen raskt skifter til en annen type livsstil som uttrykk for en alternativ fortelling om hvem de er. Denne ustabiliteten er vanligvis tydeligst i begynnerfasen og blant de yngste nypraktiserende, og kan ses på som et ledd i ungdommers utprøving av ulike livsstiler. Et eksempel på en slik kortvarig religiøs karriere er den til Maimouna, søsteren til Zaïnab som ble omtalt i kapittel tre. De to søstrene begynte sammen å interessere seg for islam

⁸⁴ Jansen (1997) peker på noe av det samme når hun i en studie av islamistiske kvinner i Algerie og Jordan påpeker at de som opplever en grunnleggende endring i religiøs identitet er mye strengere i sin praksis, for eksempel i omgang med menn eller ikke-muslimer. Jansen peker også på at det bare er en liten minoritet av de kvinnene som bruker "islamsk klesdrakt" som har opplevd en slik grunnleggende forandring. Også i Frankrike er det stor variasjon i grad av endring involvert i den personlige islamiseringsprosessen. Det synes imidlertid som en rimelig hypotese at endringen i dette tilfellet ofte vil oppleves som mer grunnleggende pga. av den sekulariserte franske konteksten den finner sted i.

og å praktisere bønner. Den eldste søsteren sluttet igjen etter bare noen uker, mens den yngste søsteren fortsatte å lese om islam og å gjøre bønner.

Variasjon i fremvisning av identitet er ikke bare knyttet til tid, men også til rom. Som nevnt i introduksjonskapittelet impliserer "sosial identitet" at det etableres tilhørighet til ulike grupper og kategorier av mennesker. Interaksjonen med medlemmer av disse gruppene og kategoriene er videre knyttet til ulike sosiale arenaer som individer beveger seg mellom (for eksempel elev - skole, sykepleier - arbeid, mor - hjem). For mange nypraktiserende muslimer blir deres religiøse identitet som muslimer en "total" identitet, som får betydning for deres selvidentifikasjon og praksis på så godt som alle de sosiale arenaene de deltar i. De vil tendere mot å skifte ut de arenaene hvor den religiøse identiteten trues eller ikke kan realiseres med arenaer hvor de inngår i samhandling med andre nypraktiserende muslimer. Dette kan blant annet innebære at de slutter skolen hvis de ikke tillates å bruke skaut. For andre aktualiseres derimot den religiøse identiteten som muslim på et begrenset antall arenaer, eller den blir av pragmatiske grunner ikke aktualisert i kontekster som for eksempel jobb eller skole.

Khadidja og Sawda representerer to ulike typer med henblikk på slik kontinuitet og variasjon i rom. I tiden etter tilbakevendelsen kom det til brudd i relasjonene mellom Sawda og familien, og mellom Sawda og hennes venner. Disse omgivelsene oppfattet hennes endring som et resultat av "hjernevasking", og anerkjente ikke hennes nye selvpresentasjon. Sawdas viktigste sosiale arena har gjennom flere år vært en islamsk kvinnegruppe. Nå omtaler Sawda "søstre" i denne gruppen som sin eneste virkelige familie. I de senere år har hun imidlertid gjenopptatt kontakt med familien, men hennes religiøsitet er fortsatt et sårt og vanskelig tema. Sawdas islamske livsstil er ikke forbeholdt en spesiell sektor av hennes liv, men gjennomsyrrer hennes atferd og holdninger på de aller fleste sosiale arenaer. I Khadidjas tilfelle førte ikke hennes tilbakevendelse til islam til brudd med familien. Hun har også beholdt kontakten med miljøer hun var en del av før tilbakevendelsen. Kontakten med disse miljøene ser ikke ut til å virke truende for hennes religiøse identitet, og hun er ikke så opptatt av å kommunisere det islamske aspektet ved sin identitet som Sawda. På universitetet er hun først og fremst en vanlig student som ikke skiller seg nevneverdig ut fra medstudentene. Symbolske praksiser som islamsk klesdrakt og atskillelse mellom kjønnene er for Khadidja forbeholdt visse sosiale arenaer, som moskéen og kvinnegruppen, mens de for Sawda i de aller fleste kontekster er en del av hennes selvpresentasjon.

De ulike opplevelsene av tilbakevendelsen som brudd eller kontinuitet kan ha sosiologiske årsaker knyttet til sosiale relasjoner. Gerholm (1990) påpeker i en studie av konvertitter til islam at de som har opprettholdt kontakt med personer som kjente dem før konversjonen i større grad har behov for å forklare seg selv, og gi inntrykk av en viss kontinuitet overfor omgivelsene. De som har brutt radikalt med sine fortidige omgivelser investerer i større grad i sin nye identitet som muslim, og opplever konversjonen mer som et brudd enn som en kontinuitet. Disse prosessene ser altså ut til å sammenfalle hva angår konvertitter og personer av "muslimsk opprinnelse" som vender tilbake til islam.

Håndtering av negative stereotyper

Trass i opplevelsen av å vende tilbake til islam, av å erobre en muslimsk identitet basert på praksis og personlig engasjement snarere enn etnisk opprinnelse, er ikke skillet mellom etnisk og religiøs identitet absolutt i de nypraktiserendes identifikasjon av seg selv og andre som muslimer. Det danner snarere et utgangspunkt for deres identitetshåndtering i møte med storsamfunnets kategorisering av dem som "andre", og i møte med foreldregenerasjonens idealer og forventninger. Hvilken definisjon av muslim som tas i bruk er avhengig av hvem som til en hver tid utgjør den/de andre som jeg eller vi avgrenses mot. Med Barthianske begreper (Barth 1969) kan vi si at skillet mellom etnisk og religiøs identitet, foruten å være knyttet til den enkeltes religiøse karriere, i praksis delvis er situasjonelt bestemt.

Når de nypraktiserende kvinnene snakker om "muslimer" i kontrast til "franskmenn" legger de ofte en familiær eller etnisk definisjon til grunn. Dette er særlig tilfelle i situasjoner hvor eksklusjon og opplevelser av rasisme på en eller annen måte blir tematisert. I andre situasjoner defineres ikke desto mindre arabere som er "ikke-praktiserende" ut av kategorien muslim. Denne definisjonen benyttes særlig når kvinnene ønsker å distansere seg fra storsamfunnets stereotypiseringer av arabere og muslimer. Når det ble snakk om araberungdom i forstedene som var "kriminelle og voldelige" var de nypraktiserende alltid snare til å påpeke at disse ikke i egentlig forstand var muslimer. Eksempelvis definerte Sawda noen stofflangere i nabolaget som sønnen hadde kommet i kontakt med ut av kategorien muslim: "I hele denne generasjonen vi har nå [andregenerasjonen] kaller flesteparten seg muslimer, men det er ikke sant, de er ikke muslimer".

Denne avgrensningen av gruppen "muslim" mot personer kvinnene kategoriseres sammen med, men ikke ønsker å identifisere seg med, er også tydelig hva angår håndtering av islamalgam'et og stereotypien om muslimske kvinner som ofre. I møte med stereotypiserte bilder av "muslimske terrorister" var kvinnene snare til å påpeke at disse ikke i egentlig forstand var muslimer: "De som bruker vold mot kvinner og barn er ikke muslimer". Konfrontert med stereotypien om muslimske kvinner som ofre, definerte de på samme måte islamistiske bevegelser som har særdeles restriktive kvinnesyn (for eksempel Taliban) som sekter eller som ikke-muslimske.

Religion versus tradisjon

Gjennom tilbakevendelsen til islam får de nypraktiserende en annen forståelse, ikke bare av hva det å være muslim innebærer, men også av islam. I sentrum for denne redefineringen er de nypraktiserendes forsøk på å skille mellom "tradisjon", som partikularistisk – knyttet til foreldrenes hjemland og til en svunnen tid – og "islam", som en universell, eviggyldig sannhet.⁸⁵ "Det

⁸⁵ Denne måten å anvende tradisjonsbegrepet på må skilles fra den analytiske bruken jeg gjør av begrepet i min definisjon av islam som en diskursiv tradisjon. De nypraktiserende bruker begrepet slik det vanligvis brukes om praksisformer som er overlevert fra en generasjon til en annen og som har autoritet simpelthen i kraft av å være etablert.

er ikke islam, men tradisjon (evt. kultur)" gjentok mine informanter til stadighet: "Opp gjennom århundrene har islam og arabisk kultur blitt innflettet i hverandre, og det har ødelagt mye av religionen. Vi ønsker å finne tilbake til kildene, til det ekte islam", presiserte en ung nypraktiserende kvinne for meg. De nypraktiserende relaterer det de oppfatter som en "sammenblanding" av tradisjon/kultur og religion til en mangelfull overføring av religiøs kunnskap mellom generasjonene:

Foreldrene våre videreførte maghrebinske tradisjoner, men de lærte oss ikke opp i religionen som de kjente dårlig til selv. Mange unge maghrebinnere har bare kjennskap til tradisjonene, og ikke til islam. Når jeg forteller dem om noe som står skrevet i Koranen hender det at de sier: det har jeg aldri hørt om, er det noe nytt i islam?

påpekte en nypraktiserende kvinne som ledet arabisk- og islamundervisningen for barn i en moské..

Også blant de av mine informanter som regnet seg som troende men ikke praktiserende muslimer var det en tendens til å fremheve en distinksjon mellom religion og tradisjon/kultur. Zeya hevdet for eksempel at hennes foreldregenerasjons opptatthet av å holde på sin kultur gjorde livet svært vanskelig for mange døtre. Zeya tolket imidlertid ikke kontroll av kvinner som en følge av islam: "Religionen er bare en unnskyldning de bruker for å kontrollere kvinner. I Koranen er det mange positive rettigheter for kvinner, men mennene leser bare det de vil, og forstår det akkurat slik de vil".

Karakteristiske trekk ved de nypraktiserendes islamske diskurs

På bakgrunn av det vi har sagt i dette og tidligere kapitler kan vi oppsummere en del karakteristiske trekk ved de nypraktiserendes islamske diskurs og engasjement; dvs. ved den modalitet jeg her søker å kaste lys over.

- ◆ individuell, frivillig tilslutning som gruppe-engasjement eller som individuelt engasjement
- ◆ ikke-etnisk form for islam, universalistisk, som tar avstand fra særegenheter knyttet til tradisjoner fra foreldrenes hjemland – spesielt når det gjelder kjønnsidentitet
- ◆ identitet ervervet gjennom en tilbakevendelsesprosess som uttrykkes gjennom personlig religiøst engasjement og religiøs praksis
- ◆ jakt på autentisitet, det opprinnelige, fundamentene
- ◆ bruk av fransk språk i kommuniseringen av religionen
- ◆ vekt på intragenerasjonelt fellesskap fremfor det intergenerasjonelle
- ◆ i liten grad knyttet til islam som politisk program. Når politikk tas opp, er det vanligvis i tilknytning til problemer vedrørende muslimers stilling som minoritet i Frankrike
- ◆ tilknyttet islamske organisasjoner heller enn lokale moskéer

- ◆ anerkjenner ikke *ulema*'s tradisjonelle enerådende makt i fortolkningsspørsmål
- ◆ særlig vekt på kunnskap og fromhet som grunnlag for status og anerkjennelse

Folkereligiøsitet versus normativ islam

En måte å analysere den endrede konseptualiseringen av islam (som noe annet enn tradisjon) og muslim (som noe annet enn etnisk opprinnelse) som de nypraktiserende kvinnene gir uttrykk for, er som en orientering i retning av det som ulike islamforskere omtaler som normativ, ortodoks, skripturalistisk islam, "high Islam" eller "Great Tradition" (i.a. Gellner 1981).⁸⁶ I en studie av andregenerasjons-pakistanere i England påpeker Jacobson (1997) at denne gruppen er opptatt av å skille mellom religion og etnisitet på bakgrunn av "the religion-ethnic culture distinction" og "the religion-ethnic origin distinction", på en tilsvarende måte som det jeg her har hevdet er tilfellet blant de nypraktiserende kvinnene i Frankrike. "The religion-ethnic culture distinction", hevder Jacobson:

[...] might remind one of the key assumption within orthodox Islamic thought that the religion encompasses a fixed and perfect core of doctrines (given full expression in the unchanging and unchangeable form of the Qur'an, which comprises the direct words of God); and that, following from this, "reform" within Islam should always be a matter of seeking to return to the original truths revealed to the last Prophet, Muhammad (s. 243).

Ifølge Gellner (1992) kan våre dagers islamske revitalisering forstås i lys av skillet mellom skripturalistisk "high Islam" og "low Islam", som eksisterer fra gammelt av i muslimske samfunn. "High Islam" fremmes i våre dager globalt, som en følge av moderniseringsprosesser som omfatter blant annet urbanisering, politisk sentralisering, integrasjon i markedsøkonomi og arbeidsmigrasjon. Moderniseringsprosessene har ifølge Gellner svekket grunnlaget for "low Islam", til fordel for "high Islam", som i våre dager får sitt mest vitale uttrykk i islamismen (ibid.). Immigrasjonskonteksten har på liknende måte blitt fremhevet som en privilegert kontekst for fremvekst av normativ islam på bekostning av folkereligiøsitet. Nora Ahlberg hevder for eksempel at forståelsen av det å være muslim innen normativ islam er bedre tilpasset immigrasjonskonteksten: "Normative islam offers an interethnic and largely "mobile" ideology better suited for uprooted immigrant or refugee Muslims" (Ahlberg 1990:11). I immigrantkontekster vil vi derfor se en orientering i retning av denne forståelsen.

Ahlbergs perspektiv er langt på vei i tråd med min egen forståelse av den "mobiliteten" en frikobling av religiøs identitet fra etnisitet og tradisjon muliggjør innenfor immigrasjonskonteksten. Hennes bruk av begrepet "rotløshet" er imidlertid problematisk analytisk sett. Som Malkki (1992) har argumentert for, må "rotløshet" betraktes som en kulturell konstruksjon eller

⁸⁶ Disse begrepene er alle del av begrepspar og har som motsvar begreper som folkereligiøs islam, *Low Islam* og *Little Tradition*. Begrepsparene er analytiske forsøk på å skille mellom en form for islam som er orientert mot de religiøse skriftene (doktrinen, slik den er forvaltet av de lærde) og muslimsk tradisjon/kultur (det mangfold av ulike praksiser, med ulik opprinnelse, som muslimer i ulike deler av verden referer til som islam).

metafor, snarere enn som en empirisk beskrivelse. Mennesker tenker ofte på seg selv og andre som "rotfestet" i et bestemt sted, en tanke som blant annet ligger til grunn for det franske begrepet *français de souche*, hvor *souche* betyr opprinnelse, opphav, men også "rot". Migranter kan likeledes tenke på seg selv i lys av begrepet rotløshet. Hvorvidt de opplever seg selv som rotløse er imidlertid et spørsmål som må avgjøres empirisk i de enkelte tilfeller. Problemet oppstår når vi som akademikere eller som personer som opplever oss som rotfestede i et bestemt territorium kategoriserer immigranter som "rotløse". Ofte synes konseptualisering av migranter gjennom "rotmetaforer" til å lede til et syn på deres situasjon som "patologisk", eller som en anomali (ibid.). Med tanken om en geografisk rotløshet følger ofte tanker om kulturell og moralsk rotløshet. Men, som Douglas (1966) overbevisende har argumentert for, er ikke anomali en essensiell egenskap ved en ting eller et levende vesen, men et produkt av våre kulturelle klassifikasjonssystemer. Det samme kan utvides til å gjelde for vår oppfatning av rotløshet; mennesker oppfattes som rotløse først og fremst når de overskrider grensene for vår kulturelt etablerte kategorisering av verden i separate territoriale enheter. Nasjonalismen, eller "the national order of things" som Malkki fortrekker å kalle det, er det fremste eksempelet på slik kategorisering i vår tid. Når det gjelder andregenerasjons-maghrebinerne i Marseille, omtalte ikke disse seg selv med referanse til røtter eller rotløshet. De var mer opptatt av hva som var hjemme og borte. De fleste ga uttrykk for å være nært knyttet til Marseille som sitt "hjemsted"; de omtaler seg selv som marseillesere og gir uttrykk for at det er her, og ikke i foreldrenes hjemland, at de har sitt hjem. Andregenerasjonen er likevel klar over at de av "etniske franskmenn" oppfattes som "fremmede". I den grad de oppfatter seg selv som rot- eller hjemløse er det i lys av det franske samfunnet så vel som emigrasjonslandenes kategorisering av dem som "fremmede" i "the national order of things".

Et problem ved å forstå "the religion-ethnic culture distinction" og "the religion-ethnic origin distinction" som en orientering i retning av "high Islam" eller "normativ" islam, ligger i selve dikotomien folkereligjøs versus normativ, "low" versus "high" etc. I introduksjonskapittelet presenterte jeg Asads konseptualisering av islam som en diskursiv tradisjon bestående av ulike diskurser som alle forsøker å instruere utøvere om en gitt praksis' korrekte form og mening. Hvis vi utelukkende fokuserer på "the religion-ethnic culture distinction" og "the religion-ethnic origin distinction" som et uttrykk for en overgang fra en type islam til en annen, blir det vanskelig å fange opp den samtidige eksistensen av, og gjensidige påvirkningen av, ulike islamske diskurser. Som jeg hevdet ovenfor er ikke de ulike definisjonene av muslim og islam gjensidig utelukkende, men kan tas i bruk i ulike kontekster for å etablere likheter og forskjeller til personer, grupper eller kategorier man ønsker, eller ikke ønsker å identifisere seg med. I tråd med Ask og Tjomsland (1997) kan vi si at islamismen, som en form for "high Islam", snarere fungerer som en "database": "[...] from which modernising Muslims in search for fulfilment of personally felt needs for meaning pick and choose what best serves their purposes" (s.5). Tar vi dikotomien folkereligjøs versus normativ islam for gitt, står vi også i fare for å dekke over maktrelasjoner som ligger i selve definisjonen av normativitet, ortopraksi og ortodoksi (Asad

1986, Bringa 1995, Eickelman og Piscatori 1996). Å kalle forsøket på å etablere en distinksjon mellom tradisjon og islam for en overgang fra folkereligjøs til ortodoks islam, som Jacobsons forklaring impliserer, blir "[...] a statement about the distribution of power within society rather than a description of on-the-ground behaviour and organization" (Johnson 1990: 28, sitert i Bringa 1995: 229).

Det er sannsynlig at de nypraktiserende kvinnenenes kontakt med islamistiske organisasjoner og islamistisk litteratur under tilbakevendelsen til islam har hatt avgjørende betydning for reorienteringen i oppfatningene av "muslim" og "islam". Disse gruppenes budskap må ikke desto mindre ha hatt et potensiale for å feste seg i andregenerasjonen. Det faktum at andregenerasjonen lever i et "moderne" urbanisert og alfabetisert samfunn virker inn på denne prosessen, men også den spesifikt interetniske konteksten i forstedene, hvor andregenerasjonen omgås personer tilhørende ulike etniske grupper med ulike kulturelle tradisjoner, som er muslimer som dem selv, må antas å spille en sentral rolle. Den interetniske konteksten ble fremhevet som viktig av mine informanter som årsak til at de hadde "forstått" at islam ikke var en etnisk religion: "I *cit *'en forstår vi at islam ikke er en etnisk religion, vi befinner oss sammen med folk av ulik opprinnelse", understreket en nypraktiserende kvinne fra Algerie. Settingen i det franske sekulære samfunnet er også av avgjørende betydning. I en slik kontekst kan ikke en tradisjonell form for islam overføres simpelthen som "måten vi gjør ting på her", fordi den stadig konfronteres med andre tradisjoner og tenkemåter.

Mitt prosjekt er ikke å besvare spørsmålene om hvorvidt normativ islam øker på bekostning av folkereligj sitet, eller å drøfte hvorvidt disse kategoriene er klargjørende i analyser av islam. Jeg ønsker derimot å utforske hvordan skillet mellom religiøs og etnisk identitet, og mellom islam og tradisjon, danner utgangspunkt for de nypraktiserende kvinnenenes håndtering av identitet. La meg imidlertid først kaste et blikk på hvordan reorienteringen i identifikasjonen av selv og andre som "muslimer" kan forstås i lys av teorier om sosial identitet. Konfrontert med mine informanters karakteristikk av forskjellen mellom deres egen og deres foreldres identitet som muslimer, kunne jeg ikke la være å tenke på Giddens skille mellom tradisjonelle og moderne identitetsprosesser. Ifølge Giddens (1991) endrer globaliseringsprosesser i vår tid betingelsene for sosiale relasjoner mellom mennesker, og derved konteksten for produksjon og håndtering av identitet. Dette innebærer blant annet at selvet i det moderne samfunn har blitt et refleksivt prosjekt, hvor identitet ikke lenger automatisk tilskrives (slik tilfellet ifølge Giddens var i tradisjonelle samfunn), men er noe individet er ansvarlig for (s.75). Parallellen til de nypraktiserendes distinksjon mellom egen religiøs identitet som basert på "en åndelig prosess" og et personlig engasjement, og deres foreldres religiøse identitet som basert på "arv" og "tradisjon", synes åpenbar. I et slikt lys blir de nypraktiserendes identitet som muslimer "moderne" snarere enn "tradisjonell".

Jenkins er kritisk til Giddens konseptualisering av refleksivitet som et særegent trekk ved identitetsprosesser i den moderne verden. Ifølge Jenkins er refleksiv selvidentitet "[...] a ubiquitous defining feature of being human, neither diagnostic of modernity nor peculiar to the mod-

ern world" (1996: 171). Distinksjonen Giddens gjør mellom identitetsprosesser i moderne og tradisjonelle samfunn har mye til felles med den klassiske samfunnsteoretiske distinksjonen mellom tilskrevet identitet (basert på "the contingencies of birth"; dvs. på faktorer "utenfor individets kontroll" som for eksempel kjønn, alder og slektskapsrelasjoner) og ervervet identitet (som til en viss grad avhenger av individuelle bestrebelser og evner). Konseptualisert på denne måten er både tilskrivelse og ervervelse av identitet trekk ved samfunn før og nå, og islamiseringen blant andregenerasjonen fremstår derved som en form for autonomisering, erverving eller snarere erobring – på bakgrunn over refleksjoner rundt hvem jeg er – av en allerede tilskrevet identitet.

Jenkins fremhever i kontrast til Giddens det ytre momentet ved identifikasjon. Den økte betydningen av kategorisering – "the subjugation of the internal moment of identification in the external" (1996: 171) – er ifølge Jenkins karakteristisk for identitetsprosesser i vår tid. Det synes imidlertid rimelig å hevde at når det gjelder identitetsprosesser blant andregenerasjonen er nettopp den økte betydningen av kategorisering – hvor andregenerasjonen kategoriseres, settes navn på, og defineres av ulike aktører (staten, media, islamske organisasjoner, emigrasjonslandene, foreldregenerasjonen) – en av faktorene som stimulerer deres refleksjoner over hva det innebærer å være muslim. Endringer i identitet på individnivå henger sammen med endringer i kollektiv identitet, og andregenerasjonens refleksjoner over hva det vil si å være muslim må ses i relasjon til de globale islamiseringsprosessene hvor refleksjoner over islam og det å være muslim også står sentralt. Innen et slikt perspektiv fremstår ikke tradisjonelle og moderne identitetsprosesser, eller tilskrivelse og selvtilskrivelse av identitet, som knyttet til en dikotomi mellom tradisjonelle og moderne samfunn, men som identitetsprosesser som har ulik grad av betydning på ulike områder og i forskjellige kontekster.

ISLAMISERING SOM IDENTITETSSTRATEGI I MØTE MED STORSAMFUNNET

Som vi så i kapittel to er den sosiale identitet som andregenerasjonen tilskrives av majoritetsbefolkningen i høy grad basert på negative stereotyper, knyttet både til deres etniske opprinnelse og til deres sosioøkonomisk marginaliserte posisjon. I dialektikken mellom det indre og det ytre momentet ved identifikasjon kan det ytre momentet få store konsekvenser for personers og gruppers selvbilder (Jenkins 1994). I minoritetsstudier har man ofte påpekt at negativ stereotypisering kan resultere i et negativt selvbilde blant minoritetsmedlemmer fordi de internaliserer majoritetens verdisyn. I Jenkins terminologi svarer en slik internalisering til at "the external moment of identification is turned round and incorporated into the internal" (ibid.: 75). Inkorporasjon av det ytre identifikasjonsmomentet er likevel ikke et nødvendig resultat av negativ kategorisering. Individuer og grupper har også muligheter for å yte motstand mot ytre identifikasjon, og tar i denne prosessen i bruk ulike strategier for å konstituere et positivt selvbilde (Jenkins 1996).

I møte med de negative stereotypiene som er knyttet til deres etniske opprinnelse og til deres sosioøkonomisk marginaliserte posisjon, tar andregenerasjonen i bruk ulike strategier for å skape seg en positiv identitet. De tilegner seg kulturelle og sosiale trekk som verdsettes av grupper de ønsker å tilhøre, de redefinerer tegn som av utenforstående oppfattes som negative og gjøre dem om til positive tegn, og de utfordrer grunnlaget for etablerte statushierarkier både innad i grupper og mellom grupper (jfr. Jansen 1997). En vanlig strategi blant andregenerasjonskvinner i Marseille er å minimalisere de kulturelt og sosialt (og rasemessig)⁸⁷ stigmatiserende trekkene som er knyttet til kategoriene araber, muslim og forstadsbeboer. Disse kvinnene definerer seg bort fra befolkningen i de nordlige bydelene blant annet gjennom å kjøpe dyre klær og å søke til franske kaféer, strender og andre samlingssteder hvor den "arabiske bermen" ikke ferdes. Videre gir de på ulike måter uttrykk for sin franskhet blant annet gjennom konsekvent å snakke fransk (selv om de blir tilsnakket på arabisk), og gjennom å pleie vennskap først og fremst med franske kvinner/menn. En slik strategi er imidlertid kun tilgjengelig for personer som, på ulike måter, har muligheter for å erverve seg den økonomiske kapital som er nødvendig for å erverve seg dyrere varer, og for å delta på den franske middelklassens sosiale arenaer.

Et eksempel på en mer "offensiv" strategi er enkelte andregenerasjons-gutters forsøk på å refortolke stigma (kriminalitet, voldelighet) til tegn på hvor kule eller tøffe de er (jfr. Khosrokhavar 1997, Lepoutre 1997, Roux personlig kommunikasjon). Som vi så i kapittel to er nord/sør skillet en organiserende metafor i diskursen om de farlige innvandrere(gutte)ne i de farlige forstedene i Marseille. Opposisjonen mellom nord/sør er knyttet til klassifiseringen av ulike *cités* som mer eller mindre "hete". Det er som nevnt vanlig blant innbyggerne i Nord-Marseille å definere andre blokkomplekser som hetere enn ens eget. Slik jeg analyserte dette, kan denne strategien ses som en måte å definere seg selv ut av den stigmatiserende stereotypien om innbyggerne i "*les cités difficiles*" på. En del unge gutter hevder imidlertid at deres blokkompleks er det "heteste". På denne måten refortolker guttene de stigmatiserende tegnene, og omgjør dem til tegn på tøffhet, stolthet og mandighet. Lepoutre (1997) har i en studie av unge gutters selvforståelse i et boligkompleks nord for Paris pekt på en liknende strategi. Han oppdaget at de unge guttene kalte blokkomplekset de bodde i for Quatre-Milles Nord, selv om det rent geografisk lå sør for resten av Quatre-Milles. Begrunnelsen gutten ga var at "*les quartiers nords*" er de mest beryktede". Disse unge guttene har ifølge Lepoutre en følelse av at samfunnet hater dem, og at uansett hva de gjør så kan de ikke endre på dette. Derfor prøver de ikke å gi et positivt bilde av seg selv, men overdriver heller de negative karakteristikaene; å være beryktet for sin tøffhet fungerer innad i disse guttemiljøene som en form for symbolsk kapital og bidrar til å gi guttene en verdig identitet som tøffe og virile.

Å vende tilbake til islam kan på liknende måte analyseres som en identitetsstrategi andregenerasjonen tar i bruk i møte med storsamfunnets kategorisering og negative stereotypisering. Utgangspunktet for denne strategien er den posisjon andregenerasjons-maghrebinerne har i det

⁸⁷ Ved flere anledninger møtte jeg unge kvinner og menn av maghrebinsk opprinnelse som stolt fortalt meg at de ikke hadde problemer med rasisme og diskriminering fordi de ikke hadde et typisk "arabertryne" (*tête d'arabe*).

franske samfunnet, på alle områder *betwixt and between*, verken helt ekskludert eller helt inkludert av storsamfunnet eller emigrasjonslandet. Gjennom tilbakevendelsen til islam identifiserer de nypraktiserende muslimene seg med et moralsk fellesskap på siden av de fellesskapene de føler seg ekskludert fra; et fellesskap som opererer etter andre prinsipper for eksklusjon og inklusjon, og hvor det er andre typer symbolsk kapital enn storsamfunnets som gir grunnlag for status og anerkjennelse. Islamisering innebærer forsøk på å tilegne seg de kulturelle og sosiale trekkene som verdsettes innen dette nye fellesskapet, på å redefinere de tegn som av majoriteten oppfattes som negative og på å utfordre grunnlaget for etablerte statushierarkier.

Tilhørighet til et globalt forestilt fellesskap

I kapittel to så vi at andregenerasjonen føler seg ekskludert fra den sosiale identiteten "fransk". Jenta jeg siterte hevdet at hun ikke kunne føle seg fransk, fordi hun hver dag får "slenget i trynet" at hun er arabisk. Identifikasjon med kategoriene algirsk, tunisisk og marokkansk er heller ikke uproblematisk, da andregenerasjonen i disse landene regnes som emigranter eller fransk-arabere. Gjennom tilbakevendelsen til islam identifiserer andregenerasjonen seg med et fellesskap som er basert på alternative prinsipper for inklusjon og eksklusjon. Et meningsfullt sosialt univers, der personer kategoriseres først og fremst som troende/ikke-troende, virkelige og falske muslimer eller muslimer og kristne/jøder, rekonstrueres gjennom dette fellesskapet. De nypraktiserendes forståelse av en muslim som en som på bakgrunn av et personlig engasjement praktiserer islam konstrueres ikke med utgangspunkt i nasjonale grenser på samme måte som kategoriene fransk, algirsk etc. Det å være muslim er ikke knyttet til en spesifikk lokalitet eller en spesifikk etnisk opprinnelse, men innebærer tilhørighet til et globalt forestilt fellesskap som transcenderer grenser mellom nasjoner og etniske grupper. Som identitet er "muslim" – slik de nypraktiserende forstår begrepet – deterritorialisert (Appadurai 1990).

Khadidja uttrykker tanken om islams universalitet på følgende måte: "Islam ble ikke åpenbart for en spesiell kategori av mennesker, eller for en gitt tidsepoke. Man kan finne tilbake til islam selv om man ikke er araber, selv om man er svart, fransk osv." Aïcha gir uttrykk for den samme "deterritorialiseringen" av religiøs identitet i sitt svar på en lærers spørsmål om hvorfor hun, som er av algirsk opprinnelse, har engasjert seg i menneskerettighetsproblematikken i Tunisia: "De er muslimer som meg, jeg bryr meg også om palestinere og bosniere...". Forestillinger om tilhørighet til en universell *umma* er ikke noe nytt i vår tid. Hourani (1994) skriver at det fantes en slik forestilling blant muslimer allerede i middelalderen. Denne forestillingen ble opprettholdt blant annet gjennom pilegrimsreiser og gjennom utveksling av lærde (ibid.). I vår tid gir ny kommunikasjonsteknologi nye muligheter for konstruksjon av et slikt globalt forestilt fellesskap.⁸⁸ Trykt tekst og elektroniske signaler transformerer vår oppfatning av tid og rom, lar

⁸⁸ Jeg bruker begrepet "forestilt fellesskap" i tråd med Andersons definisjon av nasjonen som et "forestilt fellesskap": "Det er forestilt fordi medlemmene i selv den minste nasjonen bare vil kjenne et fåtall av sine medborgere. De fleste av dem vil aldri møtes, vil aldri ha hørt snakk om hverandre; likevel vil de være i stand til å forestille seg at de er

hendelser i geografisk fjerne deler av verden trenge inn i vår hverdag, og skaper gjenkjennelse og fellesskapsfølelse på tvers av lokale og nasjonale grenser.

De nypraktiserende kvinnene opplever seg som aktive deltakere i den universelle forestilte *umma* blant annet gjennom å delta på konferanser med muslimer fra ulike deler av verden, og gjennom å lese bøker, blader og se videofilmer produsert av og om muslimer i så forskjellige land som Saudi-Arabia og Sveits. De religiøse frontfigurene og idealene er på tilsvarende måte bosatt i ulike land og av ulik etnisk opprinnelse. De nypraktiserende kvinnene interesserer seg for "muslimske spørsmål" ikke først og fremst i sine "hjemland", slik foreldrene tenderer mot å gjøre det, men et hvert sted hvor de gjennom medier blir oppmerksom på andre muslimers eksistens og lidelse. Pilgrimsferden er fortsatt viktig i konstruksjonen av en global forestilt *umma*, men forskjellen fra tidligere tider er at Mekka har blitt et mye lettere tilgjengelig reise-mål med våre dagers kommunikasjonssystem. Mange av de nypraktiserende hadde vært på pilegrimsreise til Mekka allerede da de var i tyveårene – noe som var nærmest ikke-eksisterende i foreldregenerasjonen.

Tilhørighet til *umma* kan også være utgangspunkt for å snakke om en "felles opprinnelse" (geografisk uavhengig), som på sett og vis minner om måten etnisk identitet konstrueres på:

Jeg er ikke først og fremst av algirsk opprinnelse, men av muslimsk opprinnelse. Jeg er algirsk simpelthen fordi jeg er født av algeriske foreldre, men jeg er av muslimsk opprinnelse fordi vi alle er muslimer (underkastet Allah) når vi blir født. Min algeriske opprinnelse pålegger meg ikke noe, men min muslimske opprinnelse pålegger meg å være tolerant og generøs (Aïcha).

Denne "slektsmetaforen" kommer også til uttrykk gjennom at man innad i grupper av nypraktiserende ofte omtaler hverandre som "søstre" og "brødre".

På hvilken måte bidrar de nypraktiserende kvinnenes selvidentifikasjon med en universell (forestilt) *umma* til konstituering og opprettholdelse av et positivt selvbylde? Hafsas møte med en franskmann på bussen kan illustrere dette poenget. Hafsa er tidlig i tyveårene, og kler seg i "islamsk klesdrakt" i form av en sid, vid kåpe som skjuler konturene av kroppen og et skaut som skjuler håret.

En sommerdag Hafsa tok bussen satte hun seg ved siden av en mann i førtiårene. Han spurte henne om hun var kald (med henvisning til påkledningen & skautet), men han snakket ikke høflig til henne, og sa du til henne.⁸⁹ Hafsa svarte rolig: "Ja, jeg er en frysepinn, og du da, er ikke du kald?". Da begynte mannen å si ting som: "Hvor innbiller du deg at du er? Vi er ikke i Algerie hvis det er det du tror". Hafsa visste at mannen trodde at hun bare skulle slå ned øynene og ikke ta igjen, eller kanskje han ventet at hun skulle beklage seg og si noe sånn som; ja du har rett, er det ikke forferdelig at jeg er tvunget til å gå med skaut på hodet? Men Hafsa lar seg ikke snakke til på den måten uten å ta igjen,

medlemmer av det samme fellesskapet" (Anderson 1996:18). Denne "forestiltheten" karakteriserer også den muslimske *umma*.

⁸⁹ På fransk brukes vanligvis tiltaleformen "De" når man henvender seg til personer man ikke kjenner. "Du" kan ofte bli oppfattet som uhøflig eller nedlatende.

hun klarer ikke å la være. Så hun svarte ham, men rolig og intelligent – hun sier alltid til sin yngre søster at det er bedre å svare for seg rolig og intelligent enn å bli sint fordi det gjør større inntrykk: "Jeg er muslim så jeg føler meg hjemme hvor enn jeg måtte være, om jeg er i Frankrike, Tyskland eller Irland, føler jeg meg hjemme. Hvis du ikke har det sånn, så er det verst for deg selv".

Vi ser i dette eksempelet hvordan Hafsa på bakgrunn av sitt utseende (særlig klesdrakten og da spesielt skautet, men sannsynligvis også hudfarge) kategoriseres av franskmannen som en "annen", som ikke hører til, og ikke er del av, det fellesskapet han selv tilhører. På bakgrunn av kategoriseringen tiltaler han Hafsa på det hun oppfatter som en uhøflig og nedlatende måte. Hafsa kobler mannens kommentarer til klesdrakten hennes med stereotyper hun antar at mannen har om muslimske kvinner: at hun ikke kommer til å ta igjen ("muslimske kvinner er undertrykte og passive") og at hun er tvunget til å gå med den islamske klesdrakten ("muslimske kvinner som ofre"). I denne situasjonen er Hafsa klar over det bildet mannen har av henne, og reflekterer derfor over sin egen selvpresentasjon. Det gjelder å holde hodet kaldt og ikke bli sint (det ville muligens bygge opp stereotypien om muslimer som aggressive og voldelige). Hafsa velger derfor å forhandle om den identitet mannen tilskriver henne som "annen". Med utgangspunkt i sin muslimske identitet hevder hun å være "hjemme" hvor enn hun måtte være, samtidig som hun fremhever denne "deterritorialiserte" identiteten som "bedre" enn hans; hvis han selv er begrenset av nasjonale grenser får det være "verst for han".

Redefinering av symbolsk kapital

De nypraktiserende kvinnenenes tilbakevendelse til islam og deres selvidentifikasjon med et universelt (forestilt) religiøst fellesskap (*umma*) utgjør en viktig ressurs for konstituering og opprettholdelse av et positivt selvbilde. De økonomiske, sosiale og kulturelle ressursene ulike personer har tilgjengelig for å konstituere et positivt selvbilde utgjør deres 'symbolske kapital', det vil si den "verdi", "status" eller "anerkjennelse" de har som agenter innen et bestemt felt (Bourdieu 1991: 72). Bourdieu (1993 b) hevder at ungdom av maghrebinsk opprinnelse har en negativ symbolsk kapital knyttet til deres kropps-*hexis*, deres navn, aksent og bosted, som fungerer som stigma i relasjonen til majoritetsbefolkningen. I de islamske fellesskapene som andregenerasjonen blir del av i forbindelse med tilbakevendelsen til islam, er det imidlertid andre egenskaper som gir status og anerkjennelse. Som vi så både i kapittel tre og fire utgjør islam- og arabiskkunnskap i tillegg til fromhet (det å være en god muslim) viktige grunnlag for symbolsk kapital innad i disse miljøene. Gjennom referansen til islam innføres en annerledes rangeringsdimensjon for menneskeverd og verdier generelt, og stigmatiseringen av andregenerasjonen spesielt og immigranter generelt negeres. Det handler ikke lenger om hvem som er mest fransk, rikest eller mest integrert, men om å være en god muslim. De nypraktiserende viser selv til dette aspektet ved islamiseringen gjennom utsagn som "Det er også en måte å bekrefte sin verdi på" og "Det handler om selvrespekt", og at det å være muslim betyr "at jeg er stolt av

meg selv, av min religion, av det jeg er, av min opprinnelse" eller at "vi lar oss ikke tråkke på, vi beholder vår stolthet og vår selvrespekt. Vi er muslimer og vi er stolte av å være det".

Et eksempel på hvordan den negative symbolske kapitalen redefineres gjennom den personlige islamiseringen er Khadidjas forhold til det arabiske språket. I sin tilbakevendelsesnarrativ forteller hun at hun i barndommen ikke ville gå på arabiskkurs i moskéen, fordi de andre ungene på skolen sa at arabisk var et "stygt og idiotisk språk". Hennes strategi i barndommen var å underspile dette stigmatiserende trekket. På grunn av den negative symbolske kapitalen Khadidja innehar som følge av sin kropps-*hexis*, sitt navn og sitt bosted, var imidlertid en fullstendig negasjon av stigma vanskelig oppnåelig. Gjennom tilbakevendelsen til islam har Khadidja nå valgt en annen strategi hvor hun redefinerer stigma til noe positivt snarere enn å forsøke å utslette det: i hennes muslimske omgangskrets er arabisk et vakkert og hellig språk, og hennes mestring av dette er med på å gi henne økt status (symbolsk kapital) i dette miljøet. Hennes navn, Khadidja, er navnet på en av Profetens kjære hustruer, og ikke bare på et "arabertryne" som "har litt for mørk hud bare".

Gjennom sin identitet som "muslimer" er de nypraktiserende knyttet til et sett av trosforestillinger og praksiser med mange århundres historie og stor geografisk utbredelse. Selv om bildet som reflekteres av islam i media ikke er særlig positivt, denoterer det kraft, uavhengighet og viktighet (jfr. Afshar 1994). Den potensielle kraft som ligger i islam er noe kvinnene er seg bevisst. En gang jeg viste en av mine informanter et kart over islams utbredelse i verden utbrøt hun fornøyd: "Jøss, vi er jo over hele verden – ikke rart dere [referer til meg som ikke-muslim] blir redde". Opplevelsen av tilhørighet til en global forestilt *umma* gir utgangspunkt for å se på seg selv som del av en utbredt og mektig kraft, og identifikasjon med et slikt fellesskap kan derved ses som en strategi andregenerasjonen tar i bruk for å konstituere et positivt selvilde.

Kan islamisering være integrasjonsfremmende?

I sin bok "De unges islam" skiller Khosrokhavar (1997) mellom *l'islam des exclus* (de ekskludertes islam) og *l'islam de l'intégration* (integrasjonsrettet islam). *L'islam des exclus* definerer Khosrokhavar som en neo-kommunitaristisk konstruksjon hvor personer prøver å gi sitt liv en mening på siden av et samfunn hvor de ikke lenger tror de har en plass. *L'islam de l'intégration* refererer på sin side til personer som tar i bruk islam for å skape seg en posisjon innenfor den franske nasjonen (ibid.: 53). Khosrokhavar knytter videre disse to typene til henholdsvis de lavere klasser, preget av arbeidsledighet og fattigdom, og den lavere middelklassen. I tråd med hans tanke om at det ikke bare eksisterer én islam i Frankrike, men flere, som alle er underkastet sin egen dynamikk som bare i begrenset grad påvirkes av de andre (jfr. kapittel en), behandler Khosrokhavar *l'islam des exclus* og *l'islam de l'intégration* som to relativt uavhengige typer, knyttet til ulike kategorier av mennesker, som innehar ulike sosiale posisjoner i det franske samfunnet (ibid.).

Snarere enn å se *l'islam des exclus* og *l'islam de l'intégration* som to ulike typer av islam kan man betrakte dem som to ulike strategier som begge eksisterer i de ulike islamske diskurse-

ne de nypraktiserende orienterer seg ut fra. I kvinnegruppen *Les Soeurs* ga en kontinuerlig spenning mellom disse to strategiene opphav til uenighet og konflikt, både innad og i relasjonen til de nasjonale islamske organisasjonene gruppen var tilknyttet. Spenningen viste seg blant annet i spørsmål vedrørende rasisme og politisk deltagelse. Noen av medlemmene i *Les Soeurs* var misfornøyd med at gruppen ikke engasjerte seg sterkere i kampen mot eksklusjon og rasisme: "Jeg er så lei av at de bare sitter på baken uten å gjøre noe for å forandre verden", fortalte en av ungdommene. Andre hevdet at rasisme ikke angikk dem, og at det ikke nyttet å gjøre noe uansett. Denne forskjellen så dels ut til å være relatert til aldersforskjellene i gruppen. De yngste var mer opptatt av antirasisme, mens de eldre la hovedvekten på å skape et rettferdig islamsk samfunn innad blant muslimer. Alder ser følgelig ut til å være viktig for hvordan de nypraktiserende synes forholdet mellom det muslimske fellesskapet og det franske storsamfunnet bør være.

Når det gjelder politisk deltakelse hadde *Les Soeurs* det vi kan kalle en integrerende funksjon. Før parlamentsvalget mottok kvinnegruppen et skriv fra UOIF som oppfordret alle som hadde stemmerett til å benytte seg av denne. Presidenten videreformidlet denne oppfordringen ved å henvise til at "det er en plikt for muslimer å stemme", og oppfordret alle til å sette seg godt inn i de ulike partienes program før valget. Hun ga også praktisk informasjon om hvordan man skulle gå frem for å registrere seg og for å få informasjon om de ulike partiene. Selv om de fleste medlemmene så ut til å være enige i at "med det samfunnet vi lever i nå er det umulig å la være å interessere seg for politikk", var det flere som likevel ikke benyttet sin stemmerett ved valget "fordi det ikke nytter uansett". Som en av kvinnene sa det: "Vi gidder ikke å prøve å forandre verden – den kommer ikke til å endre seg likevel – vi jobber heller med oss selv – med å være gode muslimer".

Spenningen mellom islamiseringen som en måte å gi livet en mening på siden av samfunnet, og som en måte å skape seg en posisjon innenfor samfunnet på, er tydelig i diskusjonen rundt forholdet mellom "fransk" og "muslimsk" identitet. I de senere år har UOIF og JMF (de islamske organisasjonene som *Les Soeurs* er tilknyttet) prøvd å hevde en fransk-muslimsk identitet for andregenerasjonen som er født og oppvokst i Frankrike og har fransk statsborgerskap. På de nasjonale konferansene til UOIF og JMF samt i disse organisasjonenes publikasjoner omtales andregenerasjonen som franske muslimer. Flere av organisasjonene har også skiftet elementer i navnet som betegner tilhørighet til den franske nasjonen fra *en France* (i Frankrike) til *de France* (fransk, fra Frankrike).⁹⁰ Det å være fransk og det å være muslim viser her – i motsetning til bruken av araber og muslim som synonyme opposisjoner til kategorien fransk – til to ulike nivåer. Det å være fransk impliserer en geografisk situert person som gir medborgerskap i landet Frankrike, og karakteriserer generelt sett en person som er født i Frankrike, bor i Frankrike og snakker fransk. Det å være muslim er på den annen side det aspektet ved tilværelsen som gir livet mening, og som gjør at man tilhører et universelt fellesskap av muslimer, men er ikke

⁹⁰ Dette gjelder blant annet UIEF (*Union Islamique des Etudiants en France*) som nokså nylig har skiftet navn til EMF (*Etudiants Musulmans de France*).

knyttet til nasjonalitet eller etnisk opprinnelse (*umma*). Ut fra en slik definisjon er det ingen tvil om at andregenerasjons-maghrebinere kan regnes som franske, og at slik identitet uten videre problemer kan kombineres med det å være muslim.

Forsøket på å definere andregenerasjonen som fransk-muslimer reflekterer den muslimske befolkningen i Frankrike sin opplevelse av et generasjonsskifte, der den muslimske minoriteten i stadig større grad består av personer som er født og oppvokst i Frankrike, med fransk som sitt hovedspråk, og med fransk statsborgerskap. Det kan imidlertid også betraktes som en form for identitetspolitikk som de islamske organisasjonene tar i bruk for å forhandle om islams status i Frankrike. Som sådan fremstår organisasjonene som "identity movements" som understreker eller skaper en sosial og kulturell identitet på vegne av en gruppe eller en kategori med det formål å oppnå endring i denne gruppen eller kategoriens status i samfunnet (jfr. Kloos 1996). I dette spesifikke tilfellet impliserer identitetspolitikken at den marginaliserte/undertrykte gruppen hevder å samtidig tilhøre den dominerende gruppen. Det er rimelig å anta, slik man i disse organisasjonene synes å gjøre, at islam vil møte mer forståelse og muslimer større aksept i det franske samfunnet dersom religionen praktiseres av personer som defineres og aksepteres som landets egne borgere. Som sådan er forsøket på å hevde en fransk- muslimsk identitet en måte å forhandle om anerkjennelse på.

Redefineringen av muslim, som en identitet løsrevet fra nasjonal og etnisk identitet, fremstår imidlertid også som en mulighet for andregenerasjonen til å bli "franske" uten å sviakte sin muslimske identitet. I motsetning til den tidligere nevnte *fatwa*'en som ble utstedt av de religiøse myndighetene i Algerie, vil det å ta fransk statsborgerskap i henhold til denne definisjonen ikke være å regne som apostasi (jfr. kap. to). I realiteten ser likevel storsamfunnets definisjon av arabere og muslimer som "andre" ut til å ha større innvirkning på de unges selvidentifikasjon enn de islamske organisasjonenes forsøk på å tilskrive denne generasjonen en fransk-muslimsk identitet. Selv om mine informanter uttrykte tilhørighet til lokalmiljøet og omtalte seg selv som marseillesere, hørte jeg aldri noen spontant referere til seg selv som fransk (Roux, personlig kommunikasjon, påpeker det samme når det gjelder andregenerasjons-maghrebinere i Toulouse). Også blant de som var tilknyttet de islamske organisasjonene som hevdet en fransk-muslimsk identitet uttrykte mange en sterk motvilje mot å se på seg selv som franske. En ung nypraktiserende kvinne uttrykte seg på følgende måte:

Her i Frankrike kan vi ikke føle oss som franske, fordi folk ser på oss som annerledes, (allerede) har vi en hudfarge det ikke er til å komme bort fra. Papirene derimot, får de fleste seg – blant annet fordi det er mye lettere å finne seg jobb her når man har franske papirer.

For andregenerasjonen gjør franskmenns kategorisering av dem som andre så vel som et ideal om trofasthet mot egen bakgrunn⁹¹ det vanskelig å benytte seg av denne strategien som utgangspunkt for identitetshåndtering. Butler (1994) hevder i en studie av andregenerasjons-kvinner av asiatisk opprinnelse i England, at også disse forkaster en britisk identitet i møte med rasisme.

⁹¹ Jfr. kapittel to.

Selv om de fleste kvinnene Butler intervjuet så på England som sitt hjemland, var det få som anså seg selv som engelske.

De islamske organisasjonene forholder seg også til det franske samfunnets kategorisering av muslimer som "andre", til stereotypien om de kriminelle innvandrere(gutte)ne, muslimske kvinner som ofre og islamalgam'et. På de nasjonale konferansene ble de negative stereotypiene kontinuerlig tatt opp til diskusjon, for så å bli avvist eller tilskrevet noen andre (falske muslimer). Foredragsholderne understreket gjentatte ganger hvor viktig det var å ta avstand fra alle former for ekstremisme og terrorisme, og henviste til at islam er en fredens religion. På en av konferansene ble et åpent brev, hvor de kvinnelige deltakerne fordømte terrorisme generelt og bombeattentatet på Port Royal i desember 1996 spesielt, lest opp. Kvinnene rettet samtidig skarp kritikk mot mediernes dekning av saken, og mot mistenkeliggjøringen av de islamske miljøene i landet.

Det blir lagt vekt på at de unges medlemskap i islamske organisasjoner, stikk i strid med islamalgam'et, beskytter de unge, som ofte er arbeidsledige og har vanskeligheter på skolen, fra kriminalitet og ekstremisme. Kompabiliteten mellom det å være en god muslim og en god fransk borger fremheves. En muslim som har valgt å leve i Frankrike har som en god muslim også valgt å innrette seg etter det franske samfunnets lover. Organisasjonene oppfordrer videre andregenerasjonen til å være lojale mot Frankrike. Å være nyttige, positive, produktive og kreative i samfunnet, å arbeide og studere, fremheves som egenskaper og aktiviteter som gir tilgivelse for tidligere synder. Organisasjonene tilbyr de unge den "livshygiene" som Sawda opplevde at tilbakevendelsen til islam kunne være. En slik livshygiene oppfattes som viktig i en situasjon hvor økonomisk og sosial usikkerhet preger hverdagen: "Det er på grunn av denne situasjonen at vi vender tilbake til islam. Gud beskytter oss, og gir oss krefter til å klare oss med lite", understreker Sawda. Kvinnene tillegges en særskilt viktig rolle i arbeidet med å få de muslimske immigrantene og deres barn på "rett kjøp" igjen. Som mødre er det deres oppgave å oppdra de nye generasjonene til å bli gode, samfunnsnyttige muslimer.

ISLAMISERING SOM IDENTITETSSTRATEGI FOR KVINNER

I introduksjonskapittelet hevdet jeg i tråd med Moore (1994) at identitetsprosesser knyttet til kategorier basert på klasse, etnisitet, rase og religion, er kjønnete prosesser. I det følgende vil jeg argumentere for at autonomiseringen av religiøs identitet gjennom tilbakevendelsesprosessen også kan forstås som en måte å forhandle om kjønnsidentitet på. De viktige andre utgjøres i denne sammenhengen både av foreldregenerasjonen, de islamske organisasjonene og storsamfunnet. De nypraktiserende kvinnene forhandler om sin identitet som muslim og kvinne med utgangspunkt i et personlig religiøst engasjement og distinksjonen mellom islam og tradisjon.

Mange av de nypraktiserende kvinnene fortalte at de før tilbakevendelsen hadde vært skeptisk innstilt til islam, på bakgrunn av det de oppfattet som et negativt kvinnesyn. Det var særlig sosiale praksiser som begrenser kvinners bevegelses- og valgfrihet (tvangsekteskap, segregasjon

av kvinner til den private sfæren, forskjellsbehandling mellom gutter og jenter), som ble fremhevet som negative.⁹² Nouara fortalte blant annet til meg og noen av sine venninner om sitt tidligere syn på islam:

Jeg kunne ikke forstå hvorfor muslimske kvinner ikke hadde rett til å gå ut, hvorfor de måtte holde seg hjemme. Jeg kunne heller ikke forstå at jenter ikke skulle ha lov til å gå ut med gutter [ha kjærestere] når gutter fritt kunne gå ut med de jentene de ville – og til og med ligge med dem.

Kontroll av kvinners bevegelses- og valgmuligheter er knyttet til kontroll av kvinners seksualitet, og er tradisjonelt sett et viktig middel til å oppnå ære i de maghrebinske samfunnene: "Mennene forlanger at kvinnene de gifter seg med skal være jomfruer. Familiens ære er svært viktig for arabiske menn", forklarte en kvinne i begynnelsen av tyveårene. I immigrasjonskonteksten har ønsket om kontroll over kvinner en tendens til å bli forsterket fordi mennene på andre områder har vanskelig for å opprettholde sin ære. Fedre og ektemenn har vanskelig for å oppfylle den tradisjonelle forsørgerrollen, og brødre skjuler sitt eget brudd med familieverdiene gjennom å holde dem i hevd overfor sine søstre (Khosrokhavar 1997).

Nouaras utsagn om at hun ikke kunne forstå disse praksisene viser at hennes syn på hva en mann og hva en kvinne er og bør være skiller seg fra hennes foreldres syn, og at hun på bakgrunn av dette opplever seg selv som forskjellig fra foreldregenerasjonen. Denne opplevelsen av forskjellighet fra foreldregenerasjonen kommer til uttrykk gjennom det skillet som andregenerasjonen gjør mellom *la mentalité d'ici* (mentaliteten her, i Marseille/Frankrike) og *la mentalité de là-bas* (mentaliteten i foreldrenes hjemland). Ofte plasserer de seg selv midt imellom disse mentalitetene, som kan ha positive og negative konnotasjoner i ulike sammenhenger. I spørsmål som vedrører kjønn oppfatter de fleste andregenerasjonskvinnene *la mentalité de là-bas* mer eller mindre entydig som negativ. Mange oppfatter islam som ensbetydende med *la mentalité de là-bas*, eller tradisjon, og tar på bakgrunn av dette avstand fra det de oppfatter som islams kvinnesyn. Som en ung kvinne av maghrebinsk opprinnelse uttrykte seg i en diskusjon med en kamerat som nylig var startet tilbakevendelsen til islam: "Det er lett for deg som er mann å tro på det som står i Koranen. Hadde du vært kvinne hadde du kanskje forstått litt mer; religioner er lagd av menn og for menn". Den samme oppfatningen av islam finnes også blant en del kvinner i foreldregenerasjonen. Moren til en av mine nypraktiserende informanter uttrykte sin skepsis for datterens nye religiøse engasjement:

Islam er en streng religion, og hvis man skulle praktisere den etter bokstaven ville det bli forferdelig strengt for kvinner. Hvis man skal praktisere etter bokstaven er det ikke annet å gjøre for kvin-

⁹² Blant mine informanter som fortsatt bodde hjemme var det svært stor variasjon i hvorvidt og på hvilken måte de mannlige medlemmene i familien kontrollerte deres bevegelses og valgfrihet. Tre jenter hadde ikke tillatelse til å forlate huset foruten når de skulle på skolen eller på besøk til slektninger, de fleste hadde visse restriksjoner på når de måtte være hjemme og hvor de kunne gå, mens andre beveget seg utenfor hjemmet som de ville. Jentene fortalte også om svært ulike relasjoner til foreldrene. Både Sawda, Zeya og Nouara, Houriya og Safiya forteller om autoritære fedre (og brødre), som gjorde forskjell på sønner og døtre, og som kontrollerte deres bevegelses og valgfrihet på en måte de opplevde som undertrykkende. Khadidja, Hafsa og Zainab derimot forteller om et godt forhold til fedrene, og om foreldre som respekterer deres bevegelses og valgfrihet.

ner enn å bli hjemme og avle barn. Det er jo mennene som tolker, hadde kvinner tolket hadde de kanskje forstått disse tingene på en annen måte.

Noen av de som opplever den tradisjonelle identiteten som muslimsk kvinne som undertrykkende velger å gjøre opprør mot foreldrenes mentalitet, og mot islam som de (i tråd med forståelsen av muslimsk identitet som et aspekt ved familietilhørighet og etnisitet) forbinder med denne mentaliteten. De velger en "fransk" livsstil, ofte til en høy pris i form av brudd med familie og slekt. Bayas søster Naïma rømte 20 år gammel fra hjemmet sammen med en svart, kristen mann, og giftet seg. Konsekvensene var at hun ikke lenger var velkommen i foreldrenes hjem. Naïma tar i dag avstand fra det hun oppfatter som kvinneundertrykkende tradisjoner, og fra islam, som hun oppfatter som en kvinneundertrykkende religion. I sitt nye liv har hun bosatt seg i den "franske" delen av byen hvor hun omgås hovedsakelig franskmenn og andre kvinner som har brutt med sine familier og giftet seg med ikke-muslimske menn.

Baya har valgt en annen strategi i utformingen av sin identitet som kvinne og muslim. Før tilbakevendelsen til islam oppfattet hun som Naïma det tradisjonelle kvinnesynet foreldrene representerte som ensbetydende med islam. Hun kunne ikke forstå hvorfor det faktum at hun var kvinne gjorde at hennes bevegelses og valgfrihet var begrenset på en helt annen måte enn hennes brøders. I slutten av tenårene oppdaget Baya islam på en ny måte. Gjennom tilbakevendelsen til islam og deltagelse i en islamsk kvinnegruppe tilegnet hun seg en ny forståelse av hva det vil si å være muslim, og som andre nypraktiserende kvinner ble hun opptatt av at islam ikke var ensbetydende med foreldrenes tradisjoner: "Nå vet jeg at det [jeg trodde før] ikke er sant – ifølge islam gjelder de samme reglene for gutter og jenter på disse punktene". Skillet mellom islam og tradisjon gjorde det mulig for henne å forkaste praksiser hun opplevde som i strid med sitt eget verdisystem, uten å forkaste islam. Forlovet med en muslimsk mann hun selv hadde valgt, argumenterte hun blant annet mot tvangsekteskap med utgangspunkt i et slikt skille mellom islam og tradisjon:

Man snakker så mye om tvangsekteskap for muslimske jenter, men dette har ingenting med religionen å gjøre, det er tradisjoner som eksisterte før i mange land, og som fortsatt eksisterer en del steder – også i arabiske land. Men det var fordi kvinnene ofte ble betraktet som varer som man byttet.⁹³

Nouara forhandlet med sine foreldre om de praksisene hun opplevde som "urettferdige" med utgangspunkt i et slikt skille mellom islam og tradisjon. Ettersom Nouara fikk mer kunnskaper om islam benyttet hun denne til å utfordre foreldrenes forskjellsbehandling av henne selv og brødrene. På flere punkter som gjaldt bevegelses- og valgfrihet måtte faren motvillig innrømme at datteren hadde rett i at disse praksisene ikke kunne legitimeres med henvisning til Koranen eller *Hadith*. Slike forhandlinger med foreldrene underkommuniseres eller begrenses imidlertid ofte av andregenerasjons-kvinnene. De ønsker å unngå konflikt med foreldrene. Sosial kontroll knyttes derfor ofte først og fremst til "omgivelsene", heller enn til egne foreldre.

⁹³ Alle mine nypraktiserende informanter hadde valgt eller godkjent ektefellen selv.

Foreldrenes "tradisjonelle" forståelse av islam kritiseres, men forklares samtidig med denne generasjonens manglende utdanning, som igjen ofte anses som en ringvirkning av franskmennenes kolonisering av Nord-Afrika. I tillegg fremheves respekt for foreldregenerasjonen som en verdi innen islam. I de islamske organisasjonene vektlegges dette aspektet i så sterk grad at nypraktiserende kvinner oppfordres til å ikke bruke skaut, selv om dette regnes som obligatorisk, eller i hvert fall til å forsøke å forhandle frem et kompromiss, hvis ikke foreldrene godtar jentenes religiøse praksis.

Også i ekteskapet kan kvinnene oppleve at den bevegelses- og valgfrihet de selv ønsker å ha som kvinner begrenses av tradisjoner eller *la mentalité de là-bas*. Sawda fortalte meg om sin første ektemann, som hun nå er skilt fra:

Min mann var Algerier, og vi forsto hverandre ikke. Vi hadde to forskjellige kulturer. Han kommer fra Algerie, han har en viss mentalitet, i stedet for eksempelvis å ta meg med og vise meg [den religiøse] praksisen (selv om han ikke praktiserte selv) så fant han friheten i Frankrike. Selv gjorde han alt. Og når han giftet seg med meg sa han: jeg har funnet arbeid, kone og hus. Det var en "dårlig" mann, hans måte å [nøler] – kanskje på grunn av måten han har blitt oppdratt på der borte, eller kanskje måten menn oppfører seg mot kvinner der. Han hadde et mistenksomt sinn – selv når jeg ikke gikk ut, spurte han meg om hvor jeg hadde vært og med hvem. For han hadde et bilde av den vestlige kvinnen som en "dårlig" kvinne, en prostituert.

I sitt andre ekteskap, som hun inngikk etter at hun hadde vendt tilbake til islam, brukte Sawda "islam" som argument i forhandlinger med sin religiøse mann om menns og kvinners respektive rettigheter og plikter. At denne mannen i større grad aksepterte hennes bevegelsesfrihet kan ha sammenheng med at hennes aktiviteter i denne perioden først og fremst var rettet mot ervervelse og videreformidling av islamsk kunnskap. Det kan også ha sammenheng med at hun gjennom tilbakevendelsen til islam hadde gjort seg selv ansvarlig for sin ære, blant annet gjennom å bruke "ærbare" klær. Et sentralt område for forhandling om kjønnsidentitet var også husarbeid. Sawda fortalte at selv om hennes andre mann var svært religiøs, klarte han ikke alltid å leve opp til idealene i religionen om at menn skal hjelpe sin kone i hjemmet. For eksempel kunne han finne på å spørre "hvor er middagen?" når han kom hjem. I slike situasjoner, forteller Sawda, irettesatte hun sin mann ved å henvise til at "tror du Profeten sa slik til sine koner, han som til og med stoppet strømpene sine selv".

Også i de islamske organisasjonene ble arbeidsdeling i hjemmet tatt opp til debatt. Ofte hadde kvinnene og mennene motstridende oppfatninger av sine respektive rettigheter og plikter, men det var også uenighet innad blant kvinnene og blant mennene. Slik uenighet kom til uttrykk under et religiøst foredrag i *Les Soeurs*. Jeg refererte her til hva en innleder på en JMF-konferanse hadde uttalt om kvinners deltakelse i arbeidslivet. Innlederen understreket at det var å foretrekke at kvinnen ble hjemme med barna med mindre det var økonomisk nødvendig at hun jobbet ute, fortalte jeg. En kvinne på min alder protesterte kraftig. "Det er ikke i religionen", sa hun irritert, og så ut til å tro at det var min egen mening om temaet og ikke innlederens jeg refererte til. Et annet eksempel på forhandling om hva som er "en god muslimsk kvinne" fikk

jeg da jeg nevnte for noen av mine informanter hva den samme innlederen hadde svart på et spørsmål om hvorfor muslimske kvinner må være i hjemmet. Taleren svarte at kvinnens plass både var hjemme og ute, men at kvinner ikke burde gå ut annet enn når det var nødvendig og nyttig, og ikke henge ute og vise seg frem og bli sett på. Presentert for denne tankegangen protesterte to av mine nypraktiserende informanter iherdig: "En mann er en mann, og det er noe han har svart som mann, ikke som muslim", hevdet Aïcha.

De nypraktiserende kvinnene forhandler om kjønnsidentitet ikke bare med foreldregenerasjonen og de islamske organisasjonene de deltar i, men også i møte med storsamfunnets stereotypi om muslimske kvinner som ofre. Denne stereotypien som hefter ved andregenerasjonen blir enda tydeligere hva angår kategorisering av nypraktiserende kvinner, som i tillegg til å bli oppfattet som ofre for muslimske menn og islam generelt, også oppfattes som ofre for islamistiske organisasjoners fremmedgjørende manipulasjon. Kampen mot stereotypien om muslimske kvinner som ofre tvinger de nypraktiserende kvinnene til å legge bånd på sin utfordring av foreldregenerasjonens og de islamistiske organisasjonenes idealer om hva det vil si å være en god muslimsk kvinne, og til å gi et inntrykk av enighet og koherens innad. Denne prosessen ble gjentatte ganger illustrert i diskusjoner om kjønn på det kjønnsblandede islam- og arabiskkurset jeg deltok på. De unge jentene fremprovoserte i dette forumet stadig kritiske diskusjoner om muslimske kvinners rettigheter. I situasjoner hvor jeg sa meg enig i deres standpunkter skiftet de imidlertid umiddelbart til et forsvar av islam, og fremhevet kvinneundertrykkingen som et resultat av tradisjon snarere enn religion.

Islam fremstår som en kritikk ikke bare mot tradisjonelle maghrebinske kvinneidealer, men også mot den franske likestillingsmodellen. De nypraktiserende kvinnene la vekt på at enkelte aspekter ved foreldregenerasjonens "kjønnskultur" var verdt å ta vare på. Særlig fremhevet de at tradisjonelle maghrebinske kvinner hadde en stolthet og en ærbarhet de ikke ville forandre på. De hevdet også at enkelte sider ved den maghrebinske "macho"-mannen var verdt å ta vare på; blant annet ble mannens sjalusi fremhevet som tegn på kjærlighet.

Islamkunnskap som symbolsk kapital i håndtering av kjønnsidentitet

Eksemplene viser at de nypraktiserende kvinnene tar i bruk islam for å forhandle om hva kvinner er og bør være vis-à-vis foreldregenerasjonen og menn som representerer *la mentalité de là-bas*. Charlotte Butler (1994) har påpekt at også andregenerasjons pakistanske kvinner i Storbritannia referer til islam som utgangspunkt for forhandlinger om kjønn. Butler hevder at; "For Muslim women in particular, adherence to Islam enables them to construct strategies of action that give them more freedom and choice" (1994: 11). En atskillelse av tradisjon og islam fremstår som et utgangspunkt for de nypraktiserende kvinnenes forhandlinger om kjønnsidentitet, og kunnskap om og praktisering av islam utgjør i denne konteksten en form for symbolsk kapital. Med referanse til islam kritiserer kvinnene foreldrenes tradisjon og kultur og *la mentalité de là-bas*, som de på områder som gjelder blant annet kvinners bevegelsesfrihet og kvinners rett til å arbeide oppfatter som diskriminerende eller som utslag av såkalte macho-holdninger.

Andre generasjonskvinnene står imidlertid ikke fritt til å definere innholdet i identiteten "muslimsk kvinne", til å definere "islam" eller til å velge hvilke handlingsstrategier som kan legitimeres utfra en islamsk diskurs. Ulike grupper kjemper om å definere hva som er "sann islam" – den opprinnelige tradisjonen fra Profeten – fundamentene. Disse diskursene legger sterke føringer på det rom andre generasjonen har for å definere hva en "muslimsk kvinne" er og bør være. Motstridende verdisyn og holdninger i de islamske organisasjonene de nypraktiserende kvinnene er med i, eller på andre måter forholder seg til, plasserer kjønnsidentitet i sentrum for forhandlinger og konkurranse. Konstitusjonen av en egenskap som symbolsk kapital skjer i relasjonen mellom "nogle egenskaper hos nogle agenter og nogle oppfattelseskategorier":

Disse kategoriene konstituerer og konstruerer nogle sociale kategorier (dem på toppen/dem på bunnen, mænd/kvinder, de store/de små) der er basert på en forening (...) eller adskillelse (...). Fordi den symbolske kapital er en sådan "bliven-oppfattet", er den knyttet til nogle grupper – eller til navne på grupper, familier, klanerstammer. Og derfor er den på samme tid redskab og indsats i kollektive strategier der sikter mod at bevare kapitalen som den er eller forøge den – og i individuelle strategier der sikter mod at erhverve sig denne kapital eller beholde den (Bourdieu 1997: 189-190).

Tradisjonelt er symbolsk kapital i form av islam-kunnskap spesielt knyttet til de lærde (*ulema*), og i form av fromhet knyttet til karismatiske personligheter av *sufi* typen. Ny teknologi og derav følgende økt tilgjengelighet til de religiøse tekstene er imidlertid i ferd med å undergrave de tradisjonelle autoritetenes eksklusive kunnskapsmonopol til fordel for kvinner og unge (jfr. kap. tre). De lærde har imidlertid utviklet ulike strategier for å bevare kunnskapskapitalen i egne rekker. Et eksempel på dette var at det i ulike sammenhenger (blant annet på UOIFs konferanser) ble hevdet fra imamer og organisatoriske ledere at det farligste som kunne skje islam i dag var at unge mennesker gav seg til å tolke tekstene selv uten å ha tilstrekkelige bakgrunnskunnskaper. Ifølge disse autoritetene var det slik "kunnskapsløs" appropriering av religionen som førte til ekstremisme og terrorisme innen enkelte muslimske miljøer. I et annet tilfelle argumenterte en gruppe menn mot opprettelsen av en egen islamsk kvinnegruppe med at "gifte kvinner skal sove under ektemannens tak". Kvinnene på sin side henviste til Koranens oppfordring om å erverve seg kunnskap om islam, og var indignert over mennenes "mentalitet" som ikke fulgte med i tiden.

OPPSUMMERING

Dynamikken i den identitetsforandringen som tilbakevendelsesprosessen innebærer kan sies å komme til uttrykk gjennom at de nypraktiserende selv velger ordet *rentrer* for å snakke om endringen som er skjedd i deres forhold til islam. *Rentrer* innebærer i motsetning til *entrer* at det påfølgende setningsleddet refererer til noe som allerede er kjent. Dette kan forstås som en måte å uttrykke at tilbakevendelsen ikke innebærer et brudd i identifikasjon med gruppen "muslim", men en redefinering av denne gruppen med utgangspunkt i en separasjon av religiøs og etnisk

identitet. Å vende tilbake til islam kan oppfattes som en overgang fra en hovedsakelig tilskrevet religiøs identitet knyttet til familie og etnisk opprinnelse, til en hovedsakelig selvtilskrevet religiøs identitet som defineres med utgangspunkt i personlig engasjement og religiøs praksis. Den tilbakevendte er fortsatt "muslim", men på en ny måte. Med Jenkins' begreper kan vi si at det har skjedd en endring i virtuell (det erfarte) identitet, mens den nominelle (navnet) er konstant (Jenkins 1996).

Hvis vi i tråd med Jenkins relaterer skillet mellom nominell og virtuell identitet til Barths distinksjon mellom "grensen" for den etniske gruppen (nominell identitet) og "innholdet" (det "kulturelle materialet" som antas å karakterisere en gruppe), kan vi på den annen side si at også den nominelle identiteten er endret. Redefineringen av "muslim" betyr en retrasering av grensene for den forestilte muslimske *umma*. Grensene for dette fellesskapet er imidlertid ikke fikserte. Den nye definisjonen av muslimsk identitet er ikke fastlagt, men situasjonell og gjenstand for forhandlinger. Den muliggjør et sett av strategier som tas i bruk for å håndtere sosial identitet, både i møte med storsamfunnets kategorisering av andregenerasjonen som "de andre", og de negative stereotypene som knyttes til denne kategorien, og i møte med foreldregenerasjonens tradisjoner. Islam utgjør en diskursiv tradisjon hvor andregenerasjonskvinnenes erfaringer med storsamfunnet og med foreldregenerasjonens mentalitet kan artikuleres, og forhandles om.

Gjennom tilbakevendelsen tilegner den tilbakevendende seg et sett av sosiale praksiser som kommuniserer muslimsk identitet til omverdenen. Også dette aspektet ved tilbakevendelsen kan sies å være implisert i begrepet *rentrer*, som i tillegg til å vende tilbake kan bety "å gå inn i en rekke" eller "å bli del av en helhet". De praksisene som definerer denne "helheten" eller "rekken" inkluderer både formell religiøs praksis og "hverdagsliv" – sett i lys av islam som en "livsmåte". Bruken av begrepet *rentrer* er videre i tråd med et teologisk postulat som forkynnes av islamistiske organisasjoner og *da'wa* bevegelser om at islam er menneskehetens opprinnelige og naturlige religion som både muslimer og ikke-muslimer oppfordres til "å vende tilbake til" (Vogt 1995). Det å være muslim (i betydningen en som underkaster seg Gud – og derved praktiserer islam) er den grunnleggende tilstanden til ethvert menneske slik Gud i utgangspunktet har skapt det. Å vende tilbake til islam blir således en realisering av menneskets iboende natur – en kroppsliggjøring av en autentisk identitet.

KAPITTEL 6

HIJAB

I systematiseringen av tilbakevendelsen til islam i kapittel tre, beskrev jeg endring i klesdrakt som et av de sentrale aspektene ved den personlige islamiseringsprosessen. I dette kapitlet vil jeg gå nærmere inn på dette aspektet ved tilbakevendelsen, og på hvordan klesdrakt som symbol utgjør en viktig del av de nypraktiserende kvinnenes identitetshåndtering. Klesdraktens mening vil også bli relatert til andre kroppsliggjorte praksiser. Kroppsbruk og klesdrakt, symbolske praksiser innskrevet på kroppen, er sentrale i konstituering og fremvisning av identitet (Hendrickson 1996). "The human body is (...) an index of collective similarity and differentiation, and a canvas upon which identification can play" (Jenkins 1996: 21). Som symboler, står bruk av kropp og klesdrakt for et mangfold av mening. Symbolene tillegges mening av posisjonerte aktører i lys av ulike diskurser: "[...] meaning is not an essential property of words and things. Meanings are always the outcome of agreement or disagreement, always a matter of convention and innovation, always to some extent shared, always to some extent negotiable" (Jenkins 1996: 4).

I dette kapitlet fortolkes det meningsinnhold nypraktiserende kvinner i Frankrike tillegger *hijab*. Begrepet *hijab* brukes i flere ulike kontekster i Koranen. Lingvistisk sett har begrepet minst tre dimensjoner (Mernissi 1991). Den første dimensjonen er visuell: roten av verbet *hajaba* betyr "å skjule". Dernest har *hijab* en romlig dimensjon: "å skille ad", "å markere en grense", "å etablere en terskel". Den tredje dimensjonen er etisk, "å markere eller skjule et forbudt område". *Hijab* inkluderer en rekke praksiser som skjuler, skiller ad, markerer grenser og etablerer terskler. I første del av kapitlet bruker jeg *hijab* i denne vide betydningen, mens jeg i andre del snevrer inn begrepet, og bruker det – slik det ofte blir brukt – utelukkende om den islamske klesdrakten og mer spesifikt om skautet som de nypraktiserende kvinnene dekker håret med.

Fortolkningen av skautet er basert dels på informantenes egne utsagn og dels på mine observasjoner. De nypraktiserende kvinnene ser skautet som et uttrykk for blant annet personlig religiøsitet, individualitet, opposisjon, modenhet, moralitet og ærbarhet. Gjennom å vekke følelser og motivere til handling er skautet sentral i konstituering så vel som i fremvisning av selvbilde. Skautet er også viktig i konstituering og fremvisning av kollektiv identitet. Gjennom bruk av kropp og klesdrakt etableres et skille mellom menn og kvinner. *Hijab* etablerer imidlertid også et skille mellom muslimer og ikke-muslimer, mellom et rent og et urent rom. Et slikt "muslimsk rom" gir form til et "forestilt muslimsk fellesskap", og gjør kvinner til bærere av denne kollektive identiteten.

Kjønnen organisering av rommet

Da Muhammed giftet seg med sin vakre kusine Zaynab Bint Jahsh, inviterte han mange gjester til sitt hjem. Ut på natten ble han etter hvert utålmodig etter å være alene med sin nye hustru, men det var vanskelig å få bryllupsgjestene til å trekke seg tilbake. Det var i denne konteksten verset om *hi jab* ble åpenbart (Mernissi 1991):

Dere som tror, gå ikke inn i Profetens hus, med mindre dere er invitert til et måltid, og da ikke uten å avvente spisetid. Men når dere er innbudt, så kom. Når dere så har spist, så trekk dere tilbake, uten å hengi dere til selskapielig samtale. Dette sjenerer Profeten, og han skammer seg for dere. Men Gud skammer seg ikke for Sannheten. Når dere anmoder dem (Profetens hustruer) om noe dere trenger, så gjør det fra bak et forheng [*hi jab*]. Dette er mest sømmelig for deres og kvinnes hjerter. [...] (Koranen 33/53).

Verset om *hi jab* ble slik Mernissi tolker det åpenbart for å markere en grense mellom menn: Muhammed og hans bryllupsgjester. Opp gjennom historien har det like fullt vært vanligere å tolke verset som en oppfordring til romlig atskillelse av menn og kvinner (Smith 1987).

Den romlige segregasjonen mellom kvinner og menn som er vanlig i mange muslimske samfunn,⁹⁴ er knyttet til forestillinger om seksualitet og kjønnenes komplementaritet (Mernissi 1987 og 1991, Stang-Dahl 1992). Koranen gir i mange vers uttrykk for driftenes tilstedeværelse og berettigede nytelse. Ekteskapet er rammen som gjør seksualiteten guddommelig og lovlig. De seksuelle driftene er imidlertid også villedende og farlige, ved at de truer den sosiale orden. Utenomekteskapielig seksualitet anses som destruktiv for familien (den grunnleggende enheten i samfunnet) og derved også for samfunnet i sin helhet. Denne verdensanskuelsen har gjennom århundrene gitt opphav til/eller legitimert allerede eksisterende former for todeling av rommet, i en manns- og en kvinnesfære. Todelingen skjer såvel fysisk som symbolsk, sosialt og økonomisk, og innebærer blant annet arbeidsdeling mellom kjønnene, regler for bruk av rommet og forskrifter for bruk av klesdrakt (Stang Dahl 1992).

Inndelingen av rommet i en manns- og en kvinnesfære har historisk ofte vært knyttet til et skille mellom en offentlig og en privat sfære (Hessini 1994, Mernissi 1987). Privat rom er reservert for familien, og anses å være et kvinnelig rom. Det offentlige rommet er derimot mannlig. Inndelingen svarer til en oppfatning om menns og kvinners ulike natur og roller i samfunnet. Kvinner oppfyller sin "natur" (mor, oppdrager, hustru) i hjemmet, mens menn realiserer sin "natur" (forsørger, beskytter) i det offentlige rom (Hessini 1994).

De nypraktiserende muslimene organiserer også rom med utgangspunkt i kjønn. Det etableres både fysiske og symbolske skiller mellom kvinner og menn. Symboler som tas i bruk for å

⁹⁴ En slik kjønnsbasert inndeling av rommet er langt fra enestående for muslimske samfunn. I hele Middelhavsregionen finner vi liknende forestillinger om kjønnenes komplementære "natur", og en tilsvarende organisering av rommet i en mannlig og en kvinnelig sfære. I Middelhavsantropologien har man på ulike måter knyttet disse atskillelsespraksisene til forestillinger om ære, skam og seksualitet. Mannens ære er i et slikt system avhengig av kvinnens ærbarhet. Denne ærbarheten settes i fare når kvinner beveger seg i det offentlige rom (Brøgger 1994). Jane Schneider har argumentert for at æresideologien er så grunnleggende i landene rundt Middelhavet, at området på grunnlag av dette fellestrekket kan betraktes som en enhet (ibid.).

markere denne atskillelsen er blant annet bruk av kroppen på spesielle måter og bruk av klesdrakt. Etableringen av atskilte manns- og kvinnerom knyttes også blant de nypraktiserende muslimene til forestillinger om seksualitet, ærbarhet og frykt for anomi (*fitna*), men grensene mellom kjønnene får også en ny dimensjon i den sekulære konteksten. Det blir en måte å etablere et "muslimsk rom" på – en iscenesettelse av den muslimske *umma*, og derved særdeles viktig for konstruksjon og fremvisning av en muslimsk identitet.

De nypraktiserende muslimenes kjønnete organisering av rommet skiller seg fra den tradisjonelle romlige organiseringen i de maghrebinske landene. Den minste enheten i den tradisjonelle maghrebinske familien er "Huset" (*el ayla* eller *el akham*), som tilsvarer storfamilien eller den utvidede familien (Bouamama og Saoud 1996). Flere ektepar er altså samlet under ett og samme tak. I Vesten er hus delt inn i rom med spesifikke funksjoner (soverom, stue etc.), mens huset i nordafrikanske land tradisjonelt er organisert utfra et skille mellom privat og offentlig rom. Privat rom er reservert for familien og regnes som kvinnelig, mens offentlig rom regnes som mannlig (Hessini 1994). Blant immigrantene i Frankrike såvel som i de maghrebinske landene har denne familieformen og den romlige organiseringen av hjemmet endret seg som følge av urbanisering, svekkelse av slektskapsbånd og styrking av kjernefamilien på bekostning av storfamilien (Bouamama og Saoud 1996). Relasjonen mellom ektefellene har kommet i forgrunnen.

Hjemmene til mine informanter er ikke inndelt i en privat og en offentlig sfære, men snarere etter vestlig funksjonelt mønster. De nypraktiserende organiserer likevel en viss atskillelse av kvinnerom og mannsrom i hjemmet, men da først og fremst med utgangspunkt i deling av tid. I tilfeller der kvinnen er hjemmeværende og mannen i arbeid, er hjemmet i arbeidstiden en kvinnelig sfære hvor andre kvinner kan komme på besøk. Skal kvinnen eller mannen ha flere gjester på ettermiddagstid passer den andre parten på å gå på besøk til noen andre så lenge dette varer. Hvis plassen tillater det kan de benytte et annet rom i leiligheten. Har paret besøk av et annet par tas symbolske praksiser som klesdrakt, hilsningsform og lignende i bruk for å markere atskillelsen mellom mennene og kvinnene.

De nypraktiserende muslimene transcenderer delvis dikotomien mann/offentlig versus kvinne/privat gjennom å etablere fysiske og symbolske skillelinjer i den offentlige sfære. Kvinner har i likhet med menn tilgang til det offentlige rom. Deres aktiviteter omfatter et vidt spekter av aktiviteter, fra det å handle til det å hente/bringe barn fra barnehage/skole, gå i moskéen, på Koran-skole, dra på jobb, gå på skole eller universitet, delta på møter i kvinneorganisasjoner, dra på utflukter sammen etc. Det som vektlegges er at "forhenget" (*hijab*) først og fremst må finnes i hjertene heller enn mellom menn og kvinner. Man må observere reglene for omgang mellom kjønnene, men utover dette er bare *le tête à tête* mellom ugifte kvinner og menn regnet som forbudt.

En rekke praksiser er med på å etablere et skille mellom menns og kvinners rom innenfor den offentlige sfæren. Måter å hilse på er en form for slike praksiser. *La bise*, som innebærer at man kysser den man hilser på en til to ganger på hvert kinn, er den vanligste måten å hilse på i

Marseille. Det er også en vanlig hilsningsform blant de nypraktiserende kvinnene (kombinert med *salem aleikum*⁹⁵), men regnes for u-islamisk mellom to personer av ulikt kjønn som ikke er gift eller i slekt med hverandre. Håndhilsning (kombinert med *salem aleikum*) er vanlig blant de nypraktiserende mennene, men blir av mange regnet som upassende mellom menn og kvinner (selv om de fleste allikevel gjøre det). Et møte mellom en nypraktiserende kvinne, Sawda, og brorens samboers franske far, Pierre, illustrerer dette:

Det ringer på døren og Sawda griper straks etter skautet og *djellaba*'en som hun har tatt av seg i den trykkende sommervarmen. Broren ber henne ta det med ro, sier det er familiært siden det er hans samboers far. Sawda roper til samboeren: "Si til din far at han ikke skal røre hånden min". Sawdas bror og samboeren hisser seg opp over Sawdas utbrudd: "Fyren er jo praktisk talt i familie, og dessuten blir du neppe gravid av å ta ham i hånden", fnyser broren. Pierre kommer inn og vi håndhilser på ham etter tur, hvorpå også Sawda strekker frem hånden.

Sawdas reaksjon er representativ for en generell trend i retning av at påbudene rundt hilsningsformer er viktige, men samtidig ofte fires på i samhandling med ikke-muslimer. Det er også interessant å merke seg hvordan broren aktiverer et sett av forestillinger rundt seksualitet, renhet og urenheter, skapelse og destruksjon i sin kritikk av søsterens motvilje mot å ta menn i hånden.

Den vanligst hilsningsformen mellom to nypraktiserende muslimer av ulikt kjønn er *salem aleikum* alene. Denne hilsenen er også et uttrykk for identitet, et utsagn om hvem man er og hvem man anser den man samhandler med for å være. Samtidig som den etablerer en grense mellom kjønnene skaper den en fellesskapsfølelse mellom muslimer. Hilsen, som symbolsk praksis, bidrar derved til å etablere et "muslimsk rom" innenfor den franske konteksten.

En annen praksis som er med på å etablere en symbolsk grense mellom kjønnene er bruk av blikket. Ifølge de nypraktiserendes fortolkning av sure 24:30 og 24:31⁹⁶ skal man ikke se direkte på en person av det annet kjønn. Dette er imidlertid mer et prinsipp enn reell praksis og anses som regel ikke for å være nødvendig hvis de andre kravene til sømmelig omgang, som at en mann og en kvinne ikke er alene sammen, er oppfylt. Personer som etterlever idealet om ikke å se direkte på en person av det annet kjønn, oppfattes gjerne som ekstra fromme.

Den viktigste arenaen for etablering av et kjønnsatskilt rom finner vi i organiseringen av de religiøse aktivitetene. Utøvelsen av de kollektive aspektene ved religionen skjer dels i moskéen, som er inndelt i en manns- og en kvinnesfære, og dels i "brødre"- og "søstre" grupper. Et særskilt tilfelle er UOIFs/JMFs årlige konferanser hvor det etableres et "muslimsk mikrokosmos" som tilstreber idealene for atskillelse mellom kjønnene. Her har menn og kvinner atskilte sovesaler og sitter på hver sin side i konferansesalen under foredragene. Det samme prinsippet

⁹⁵ Guds fred være med deg

⁹⁶ "Si til de troende menn, at de skal dempe sine øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme. 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 holde sitt kjønnsliv i tømme, og ikke vise sin pyrd, unntatt det av den som kommer til syne. [...]".

gjelder for bønnosalen; her finnes en for menn og en for kvinner. Organiseringen av konferansen er basert på en streng arbeidsdeling mellom kjønnene: de kvinnelige arrangørene tar seg av alle oppgaver i tilknytning til kvinnene (kvinnenes sovesal, bønnosal, toaletter, vakthold ved dørene etc.), og i tillegg har de som oppgave å organisere barnepass under konferansen (dette var for øvrig den mest upopulære jobben blant de kvinnelige arrangørene det året jeg deltok på JMF konferansen). Menn tar seg av tilsvarende oppgaver i tilknytning til organisering av mennenes rom, og har i tillegg ansvar for kantinedrift og vakthold ved inngangen til konferanseområdet. De to gruppene planlegger gjennomføringen i atskilte fora, men holder kontakt med hverandre over walkie-talkie. I kantinen og på *souk*'en⁹⁷ er det ikke etablert egne kvinne- og mansrom, og disse arenaene gir derved anledning for å bli kjent med personer av det andre kjønn.

På JMF konferansen hadde arrangørene problemer med å få deltakerne til å respektere kjønnssegregasjonen i konferansesalen. De yngste overskred til stadighet grensene og etablerte små, blandede grupper. Gjentatte oppfordringer fra arrangørene om å respektere disse grensene ble ignorert av mange, som foretrakk å benytte anledningen til å bli kjent med personer av annet kjønn – gjerne potensielle ektefeller. Andre generasjonen er vant til å omgås både gutter og jenter relativt fritt i andre sammenhenger. Flere av dem har kjærester som de omgås jevnlig selv om de ikke er gift. Kontroll av seksualitet gjennom atskillelse av menns og kvinners rom er sånn sett ikke noe de i utgangspunktet er særlig opptatt av.

I den grad vi kan snakke om kjønnssegregasjon blant de nypraktiserende muslimene i Frankrike er denne dels et resultat av organisering av sosiale aktiviteter på egne manns- og kvinnearenaer, og dels av sosiale praksiser som markerer grensen symbolsk. Grensene har likevel ingen fastlagt utstrekning slik det er tilfelle der hvor det eksisterer et markert skille mellom privat/kvinnelig og offentlig/mannlig rom. De symbolske praksisene deler rommet inn i parallelle sfærer langs to akser. Det etableres en terskel (*hijab*) mellom kvinner og menn med henblikk på å unngå forbudte seksuelle relasjoner og derved *fitna*. En like viktig funksjon av den kjønnsbaserte inndelingen av rommet er imidlertid etableringen av et "muslimsk rom"; en konkretisering (om enn i mikroform) av den forstilte *umma*. Den kjønnsbaserte inndelingen av rommet er med på å skille ikke bare kjønnene fra hverandre, men også å skille det rene og det urene, og det muslimske fellesskapet fra det ikke-muslimske storsamfunnet. Ved at de etablerer et skille mellom muslimer og ikke-muslimer er praksisene med på å konstituere et "muslimsk rom" innenfor den sekulære konteksten.

⁹⁷ *Souk* er den arabiske betegnelsen for marked. På konferansemarkedet selges islamske effekter av ulike slag; bøker, lydbånd, videokassetter, CD-rom, klær, veggdekorasjoner og andre pyntegjenstander, bønnekalendere etc. I tillegg har ulike moskéer, hjelpeorganisasjoner, studiesentre etc. stands hvor de presenterer seg gjennom informasjonsmateriale.

Bruk av anstendig klesdrakt: Skautet

Koranen påbyr i likhet med Bibelen en anstendig klesdrakt for kvinner.⁹⁸ Hvilke deler av kvinnekroppen som skal være dekket er imidlertid ikke eksplisitt, noe som i århundrer har gitt opphav til uenighet blant muslimer om hvordan de aktuelle versene egentlig skal tolkes. I *Hadith*-litteraturen finnes mer konkrete retningslinjer⁹⁹:

Ayesha rapporterte at Asmaa, Abu Bakrs datter kom til Allahs Budbringer i ført tynne/gjennomsiktige klær. Han kom til henne og sa: Å Asmaa! Når en jente når menstruasjonsalderen, er det ikke høvelig at noe skal være synlig foruten dette og dette. Han pekte på ansiktet og hendene. (Al Ghazali 1994: 271-72, m.o.)

Mine informanter anser denne *hadith* som et påbud (*fardh*) som gjelder for alle muslimske kvinner fra den dagen de når pubertetsalderen. Som vi skal se nedenfor modifieres ikke desto mindre det kategoriske i påbudet av andre verdier og idealer knyttet til autonomi og fri vilje, samt av konteksten påbudet søkes realisert innenfor.

Den konkrete utformingen av en anstendig klesdrakt varierer fra land til land og mellom ulike muslimske tradisjoner. I tråd med ovenfornevnte *hadith* dreier det seg for de nypraktiserende kvinnene i Frankrike vanligvis om (ideelt sett løstsittende) klær som dekker kroppen ned til anklene og håndleddene, og om et skaut som dekker håret og konturen av ansiktet. I motsetning til normen blant de "islamske søstre" i Iran (Kamalkhani 1996), lar de nypraktiserende muslimene i Frankrike ofte føtter og ankler forbli synlige i åpne, høyhælte sandaler. Denne anstendige klesdrakten kalles *hi jab* og gir derved assosiasjoner til å skjule, skille ad, markere grenser og etablere terskler. I senere tid har begrepet *hi jab* blitt så sterkt assosiert med skautet, som i egentlig forstand bare er et element i *hi jab*, at disse to begrepene etter hvert brukes som synonymer. (Skautet kan sies å fungere som et metonym for prinsippet om *hi jab*).

Skautet finnes i mange ulike varianter i Frankrike. Det mest vanlige blant de nypraktiserende er et stort skjerf som festes under haken, eller en slags ferdigsydd hette som tres over hodet. Denne kombineres av mange med vanlige, moderne klær, og av andre med den tradisjonelle *djellaba*'en – en lang frakk eller kåpe som oftest kombineres med vide bukser. Det moderne skautet, som er tilnærmet likt blant islamister og nypraktiserende kvinner i ulike deler av verden (for eksempel den tyrkiske "basörtu"), skiller seg fra tradisjonelle slør i de nordafrikanske landene, både fra de som dekker hele ansiktet utenom øynene og fra mindre skaut som brukes for å beskytte hodet uten at håret nødvendigvis skjules helt. De nypraktiserende kvinnene skiller selv mellom disse ulike skaut-formene, og oppfatter seg selv som forskjellige fra

⁹⁸ Det vises til tre ulike steder i Koranen 33/59: "Du Profet, si til dine hustruer og døtre og de troendes kvinner, at de skal svøpe om seg kledningen. Dette er nærmest til at de gjenkjennes og ikke sjeneres. Gud er tilgivende, nåderik". 24/31: "Og si til de troende kvinner at de skal dempe sine øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme, og ikke vise sin pyrd, unntatt det av den som kommer til syne. La dem trekke sløret over sine bryst, og ikke vise sin pyrd til andre enn sine menn, sine fedre, svigerfedre, sønner(...)" (og andre menn som det er forbudt for kvinnen å gifte seg med). Og Sure 24/59 "Kvinner hinsides overgangsalderen og som ikke håper på giftermål, rammes ikke av skyld om de fremviser pyrd. Men om de avstår, er det bedre for dem. Gud hører – vet".

⁹⁹ Muslimske feminister har i den senere tid stilt spørsmål ved autensiteten til og tidligere fortolkninger av en rekke *ahadith* som omtaler kvinner (se for eksempel Mernissi 1991).

kvinner som bruker andre typer islamsk klesdrakt. Yamama, som er leder for *Les Soeurs* understreket at hun og de andre søstrene ser på seg selv som moderne kvinner: "Vi vil gjerne være muslimer på vår måte, ikke bare ta opp det som er tradisjonelt for eksempel når det gjelder klær. Så lenge det er innen normen for *hi jab* følger vi gjerne moten – det vi ønsker er å skape vår egen stil".

Hvilket begrep man velger å ta i bruk for å benevne det islamske hodeplagget er viktig for hvordan dette oppfattes. Ulike begreper assosieres til sett av forestillinger om islam og muslimske kvinner. På fransk bruker jentene/kvinnene selv fortrinnsvis *le foulard*, skautet, mens *le voile*, sløret, heller ikke er uvanlig å høre. I mediene, og blant dem som ikke selv bruker plagget, hører man også "chador" brukt som synonymt med skaut. Dette begrepet, som stammer fra persisk, setter skautet inn i en internasjonal kontekst og gir assosiasjoner til den islamske revolusjonen i Iran og de forestillinger man i Frankrike har om dette landet. Den iranske "chador" er imidlertid svært forskjellig fra det franske skautet: den er et slør i full lengde som dekker brukeren fra toppen av hodet til håndledd og ankler (Kamalkhani 1996). Jeg vil i det følgende bruke begrepene *hi jab* og skaut som synonymer, både fordi dette er mine informanternes egen praksis, og fordi begrepet skaut er det som best beskriver den faktiske utformingen på hodeplagget det er snakk om. I tilfeller hvor informantene mine selv bruker begrepet slør (*voile*) følger jeg denne bruken.

Skjønnhet og sosial orden

Skautet er et viktig aspekt ved den kjønnede organiseringen av rommet, og derved et symbolsk vern mot forbudte seksuelle relasjoner og sosial uorden (*fitna*). De nypraktiserende kvinnene omtaler skautet som et vern fra menns blikk og utemmede seksualitet. Gjentatte ganger ga de som brukte skaut uttrykk for at de ikke ønsket å bli sett av fremmede menn uten å være anstendig tildekket (dette gjelder imidlertid kun de kvinnene som bruker skautet fast, se nedenfor). De kritiserte også franske kvinner som gikk "nakne" på gatene. Leila fortalte meg om en episode hvor en kvinnes blyghet i forhold til å bli sett av menn gjorde dypt inntrykk på henne. Episoden fant sted under en islamsk sommerleir. En fransk dame, konvertert til islam, lagde oppstyr da ektemannen til en av de andre deltakerne kom inn i dameavdelingen for å snakke med sin kone, og så henne på vei ut av badet uten skaut. Hun skjelte ut mannen for hans uforsiktighet. Leila fortalte meg at hun syntes det var spesielt rørende at en konvertitt tok religionen sånn på alvor. Blant de nypraktiserende kvinnene verserte det historier om at det kunne være farlig å ta av seg skautet i samvær med andre kvinner, fordi noen ikke hadde motforestillinger mot å beskrive det de så for sine ektemenn eller andre interesserte. Disse historiene gjorde at en av mine informanter, som planla å studere ved IESH, vurderte å beholde skautet på selv i samvær med sin kommende romvenninne.

En gruppe nypraktiserende kvinner uttrykte til tross for dette en rekke motstridene meninger rundt det å verne seg fra menns blikk. Hafifa, en ung ugift kvinne som har brukt *hi jab* i flere år, ga i en samtale med meg og en gruppe nypraktiserende kvinner uttrykk for at hun

syntes det var bra å bli beskyttet fra menns blikk. Hennes begrunnelse var at det finnes mange menn som er syke, og som ser på kvinners bryster og former. Jeg fulgte opp med å spørre om kvinnene ikke ville like at en ukjent, høflig herremann stoppet dem på gaten for å si; du er vakker. Hafifa erklærte straks at hun ville ha syntes det var uhøflig og innpåslitent, og at det ikke betydde noe for henne som muslimsk kvinne å være vakker for andre enn sin mann. En annen kvinne innvendte at det Hafifa snakket om er et ideal og ikke slik det er i virkeligheten. Hun mente at både hun selv og de fleste andre muslimske kvinner blir glade for å få komplimenter. Amina, en nypraktiserende jente som på dette tidspunktet ikke hadde begynt å gå med skaut, var enig i dette, og sa spøkefullt at hennes egen reaksjon på et slikt kompliment ville være å dåne eller å gråte. Hun hevdet videre at det å sette pris på å bli ansett som vakker ligger i kvinners natur.

Ambivalensen mellom det å skjule seg og det å være vakker (ikke bare for sin mann), kommer også til uttrykk i en rekke praksiser knyttet til skautet som klesdrakt. For det første velger kvinnene ofte sine skaut på bakgrunn av estetiske kriterier like mye som på bakgrunn av hvor effektivt skautet skjuler. De går på skaut-shopping, slik andre går for å kjøpe seg et pent halstørkle eller en pen hatt, gjerne sammen med sin mann. Det vurderes hvilke farger den enkelte kler, og alle har sine ulike preferanser. Skautene finnes i ulike farger og stoffkvaliteter, fra bomull til silke, og med ulik grad av pynt i form av blonde og knipling-kanter. Mange kombinerer skautet med moderne klær som for eksempel dongeribukser med lange skjorter over, moderne omslags-skjørt og platåsko. Blant kvinnene diskuteres likeledes ulike måter å feste skautet på, både utfra hva som ser penest ut og hva som er mest praktisk. Noen få bruker også sminke, selv om dette ikke regnes for å være bra. Når kvinner som til vanlig ikke går med skaut tar et slikt på seg, hører man gjerne kommentarer som "se hvor søt hun ble med *hijab*". Enkelte mener også at skautet ikke stjeler noe fra en kvinnes sjarm, men at det tvert imot fremhever ansiktet.

Skautet skal imidlertid ikke bare verne kvinner fra menns blikk. Det skal også verne den sosiale orden i tråd med synet på utenomekteskapelig seksualitet som disruptiv for denne orden. En kvinne som ikke har skjult sine attributter under skautet kan komme til å forføre eller lokke en mann. Å forføre en mann man ikke er gift med vil forårsake *fitna* i hjertene så vel som i familien og samfunnet generelt. Mernissi (1987) tolker disse to aspektene ved *hijab*'ens beskyttende funksjon, fra menns blikk og fra samfunnsmessig kaos, som uttrykk for to ulike oppfatninger av kvinnelig seksualitet som finnes innen den islamske tradisjonen. Muslimske samfunn er ifølge Mernissi karakterisert av en motsigelse mellom det som kan kalles en eksplisitt og en implisitt teori om kvinnelig seksualitet, og derved en dobbel teori om seksuell dynamikk. Den eksplisitte teorien er det dominerende nåtidige syn på menn som aggressive i sin interaksjon med kvinner, og tilsvarende på kvinner som passive (ibid.). Den implisitte teorien, slik den kommer frem blant annet i Ghazalis skrifter, fremstiller derimot kvinnen som jegeren og mannen som det passive offeret (Mernissi 1987). Ut fra dette synet på kvinnelig seksualitet må kvinners aggressive seksualitet kontrolleres for at *fitna* ikke skal oppstå.

Synet på mannen som jegeren og kvinnen som byttet resonnerer med Hafifas ønske om å bli beskyttet fra menns blikk. Ifølge Hafifa er mange menn "syke", og de ser på kvinners bryster og former. I denne konteksten forstås *hi jab* som en beskyttelse kvinner tar på seg for å verne seg fra menns aggressive seksualitet. Det alternative synet på kvinnen som seksuelt aggressiv ble også uttrykt av de nypraktiserende kvinnene. Dette synet artikuleres først og fremst i tilknytning til visse typer kvinner, som for eksempel prostituerte og "løsaktige jenter". Synet på kvinnen som seksuelt aktiv kommer imidlertid også til uttrykk gjennom at kvinnene erter hverandre med at de skal "vise seg" for de andres menn – for å lokke dem til seg. De demonstrerer også sin aktive rolle gjennom å kommentere hvilke menn som er stilige og attråverdige.

Skautet som symbolsk kapital i håndtering av ærbarhet

Det finnes en grunnleggende ambivalens i de forventninger andregenerasjons-kvinner møtes med når det gjelder fremvisning av kjønnsidentitet. På den ene siden forventes det at de skal fremstå som blyge eller ærbare personer, på den andre siden at de skal være vakre og attraktive. "*Pudeur*", "*reputation*", "*se faire remarquer*", "*face*" og "*fierté*"¹⁰⁰ er alle begreper knyttet til forestillinger om selvrespekt, og til hvordan en person vurderes sosialt (ære).¹⁰¹ De er videre knyttet til kjønn og seksualitet. *Pudeur* fremstår i de maghrebinske miljøene som et ideal for kvinnelighet. Kvinner, særlig de som er gift, får dårlig rykte dersom de ikke har *pudeur* og "reker ute" i *cité*'en. Også ugifte jenter kan få dårlig rykte dersom de blir mye sett sammen med gutter i *cité*'en. Jenter som vil ha stevnemøte med en gutt drar derfor utenfor *cité*'en; sentrum, strendene og kjøpesentrene er yndede sjekkesteder for de unge. Også guttene må holde sine relasjoner med jenter av maghrebinsk opprinnelse skjult for deres brødre for at det ikke skal oppstå konflikt. En kvinnes dårlige rykte og manglende *pudeur* er ikke bare knyttet til hennes personlig *face* og *fierté*, men også de øvrige familiemedlemmenes. (jfr. Bouamama og Saoud 1996, Khosrokhavar 1997, Lacoste-Dujardin 1992).

Samtidig er det blant unge i Marseille en svært kroppsfremhevende mote, som står i motsetning til disse idealene. Klesmoten er kort, trang og avslørende og mange jenter sjonglerer mellom de to kontekstene ved å skifte mellom uteklær og inneklær. I familiekonteksten og i nærmiljøet fremviser mange *pudeur*, mens de på andre arenaer (byens kjøpesentre, strender etc.) fremviser en flørtende og utfordrende kvinnelighet. En av mine informanter forklarte denne fremvisningen på følgende måte: "Det er slik nå at for å bli gift må man være pen og vise seg frem ute – det går ikke lenger gjennom foreldrene. Hvis ikke jentene er pene og viser seg frem

¹⁰⁰ Disse er alle komplekse ord hvis mening varierer i ulike kontekster: *pudeur* refererer til bluferdighet, blyghet, anstendighetsfølelse, skamfølelse, takt – det knyttes først og fremst til kvinner, men i enkelte situasjoner også til menn. *Reputation* referere til rykte, ry, omdømme, status, anseelse; *se faire remarquer* til å gjøre seg bemerket (ofte på en negativ måte – som bryter personens *pudeur* eller *face*); *face* til det å holde ansikt, til ens selvpresentasjon; *fierté* til stolthet, ære og integritet.

¹⁰¹ Jeg er selvsagt klar over den omfangsrike litteraturen om "ære" og "skam" som kunne ha vært trukket inn i denne diskusjonen. Jeg har imidlertid valgt å kun skissere de lokale forestillingene om kjønn og seksualitet, uten å gå nærmere inn på denne debatten.

ute blir de gamle jomfruer". For å bli gifte må man altså fremvise sin skjønnhet ute, samtidig som man må bevare sitt rykte, *pudeur* og jomfruelighet.

De nypraktiserende muslimene ser skautet som et tegn på kvinners ærbarhet: "Skautet er et tegn på "*pudeur*", et tegn på respekt og frykt for Gud...og ikke på at en har eksplosiver under kåpen"¹⁰² Gjennom å iføre seg skautet gir de nypraktiserende kvinnene uttrykk for hva slags kvinner de regner seg for å være og for hvordan de ønsker å bli oppfattet av andre. Skautet som tegn på en kvinnes ærbarhet kan i enkelte tilfeller bli brukt strategisk av unge kvinner som ønsker å fremstå som ærbare, for eksempel i forbindelse med søken etter en ektefelle. Bruk av skaut kan til en viss grad "rense" kvinner som tidligere har hatt kjæresten. Denne renselsen muliggjøres på grunn av tilbakevendelsens dynamikk, som innebærer at det er den "nye" muslimske identiteten til en person som gjøres relevant i samhandlingen mellom de nypraktiserende. Hvordan en kvinne tidligere har levd livet sitt er ikke så viktig for så vidt som hun er en god, praktiserende og moralsk muslim i dag.

Å velge skautet innebærer at man signaliserer til omgivelsene at man selv har tatt kontroll over sin ærbarhet. De nypraktiserende kvinnene presenterer seg selv ved hjelp av *hi jab* som ærbare og moralske personer, og kan derved bevege seg friere på den offentlige arena uten at deres rykte trekkes i tvil. Faktisk blir de nypraktiserende kvinnene ofte ikke bare sine egne "moralske voktere", de tar også ansvar for andre familiemedlemmers *pudeur* og respektabilitet og kritiserer "umoralen" og "nakenheten" i sine omgivelser. Skautet som tegn på ærbarhet forstås og respekteres av de fleste muslimer. Det er sjelden menn kommer med tilnærmelser til kvinner iført skaut, men det hender fra tid til annen at også *hi jabi*-kvinner blir forsøkt sjekket opp på gaten. Kvinnene opplever imidlertid ikke dette som skamfullt for dem selv, men som skamfullt for mennene. Som en nypraktiserende kvinne svarte en mann som kom med tilnærmelser til henne på gaten: "Eier du ikke skam, gå hjem og gjør ablusjonene og bønner".

DET NYE SKAUTET

Som andre muslimer knytter de nypraktiserende kvinnene som vi har sett skautet til kjønn og seksualitet. Det er ikke desto mindre en rekke andre aspekter som er mer iøynefallende og som representerer noe nytt i forhold til den tradisjonelle måten å tenke om *hi jab* på. Skautets viktigste betydning er verken å være symbol for et politisk og økonomisk alternativ til Vesten,¹⁰³ eller en symbolsk skillelinje i organiseringen av forholdet mellom kjønnene. De verdiene som er knyttet til skautet er først og fremst relatert til personlig og moralsk verdighet, selvstendighet og individualitet. Det handler om konstituering, fremvisning og håndtering av selvbylde men også av en kollektiv muslimsk identitet hvor jentene fremstår som tapre og lidende martyrer. Den moderne *hi jab* skiller seg fra det tradisjonelle sløret, ikke bare i design og stoffkvalitet, men

¹⁰² Siste del av sitatet henspiller på en utbredt forestilling blant franskmenn om at skautet er et tegn på fanatisme og terrorisme. Se neste kapittel for en videre drøftelse av problematikken relatert til franskmenns syn på skautet.

¹⁰³ Skautet fungerer i enkelte kontekster som symbol på politisk og økonomisk motstand. Det ble blant annet tatt i bruk av algirske kvinner under frigjøringskrigen mot franskmennene.

også i den *hi jab*-bærende kvinnens bevissthet. Den tas i bruk av kvinnene på eget initiativ, selv om de har mulighet til å velge det bort. For de nypraktiserende muslimene er dette valget av avgjørende betydning for selvbildet, og for hvordan de ser på andre som har valgt skautet.

Skautet som prosess

Å begynne å gå med skaut er i likhet med det å vende tilbake til islam en prosess som foregår over tid, og som ifølge kvinnene selv innebærer både modning, læring og tilvenning. En av kvinnene i Les Soeurs uttrykte denne tanken på følgende måte:

Islam sier deg at det er nødvendig å føle seg klar for å ta på seg skautet, og ikke at du bare skal ta det på uten videre – å begynne å gå med skaut er noe man må lære over tid, ikke noe man bestemmer seg for over natten, det er en enorm læringsprosess å begynne å gå med skaut, akkurat som bønnen – selv om det er et påbud er det først og fremst en læringsprosess.

Gjennom å lære mer om islam modnes man som religiøs person, hvilket innebærer at man blir i stand til å vise frem sin muslimske identitet med trygghet og stolthet. Læring gjør en også bedre i stand til å leve opp til de standarder som er satt for en "god muslimsk kvinne". Etter en lengre tilvenningsprosess hvor en jente/kvinne hele tiden lærer og modnes kan hun til slutt velge *hi jab* ikke bare som klesdrakt, men som en livsstil. Dette innebærer en endring i klesdrakt så vel som i omgangskrets og i bruk av tid og rom. Kvinnen kan også velge å utsette det å gå med skaut, med henvisning til at hun ennå ikke har nok kunnskap eller er moden nok.

Aïcha, som har deltatt i en islamsk kvinneorganisasjon men ikke bruker skaut forklarer sitt valg med henvisning til både samfunnsmessige og personlige årsaker:

Personlig har jeg tenkt å begynne å gå med skaut, men for øyeblikket kan jeg ikke gå med det på grunn av omgivelsene jeg lever i¹⁰⁴...uansett føler jeg meg ikke klar til å begynne å gå med skaut. [...] Jeg kan ikke gå med skaut på skolen fordi det er et tabu tema ... for å gå med skaut er det nødvendig at jeg ikke jobber – man kan ikke jobbe her i Frankrike hvis man bruker skaut.

For Aïcha er altså hensyn til utdanning og yrkeskarriere av avgjørende betydning for at hun velger å utsette å ta i bruk skautet. Aïcha fremholder imidlertid også personlige årsaker knyttet til hennes modning i religionen: "For det andre føler jeg meg ikke klar...Jeg er bare 18 år, liker å gå ut og ha det moro, gjøre slik og slik. Og skautet sammen med måten jeg kler meg på....Og jeg er ikke from nok til å begynne å gå med det". Aïcha knytter altså det å gå med skaut til fromhet og til en islamsk livsstil generelt.

For de som velger å ta i bruk skautet gjøres dette litt etter litt i kontekster hvor muslimer samles, som for eksempel i moskéen, på møter i kvinnegruppene og på de nasjonale konferansene. Når den enkelte jente/kvinne føler seg moden eller føler at hennes livssituasjon tillater eller krever det, tar hun en avgjørelse om å gå med skautet fast. For jenter som har søstre/mødre i en islamsk organisasjon starter tilvenningsperioden tidligere. Det er vanlig at unge jenter

¹⁰⁴ Aïcha refererer her til det sekulære storsamfunnet, hvor mange vanskelig aksepterer kvinner med *hi jab*.

pynter seg med skaut ved spesielle anledninger, som for eksempel opptredener med kor. Skautet får dem til å føle seg ekstra fine og voksne. Selv om skautet ikke kan sies å markere noen klar grense mellom det å være barn og det å være voksen gir det konnotasjoner til voksenstatusen. Ungdomstiden har imidlertid kommet som en forlenget fase mellom disse to, blant annet fordi at jentene gifter seg senere. Å ta på seg skautet som prosess følger ofte ungdomstidens forlengede forløp.

Amina (18) bestemte seg under mitt feltarbeid for å gå med skautet fast. Hun hadde over en lengre periode vært medlem av en kvinneorganisasjon hvor de fleste bruker skaut, og selv hadde hun brukt det fra tid til annen på møtene og på større konferanser. I tillegg hendte det at hun tok på seg skautet hjemme, eller når hun dro ut med moren som også bruker skaut. Amina hadde lenge tenkt på at hun ønsket å bruke skaut fast, men hun utsatte avgjørelsen blant annet fordi hun fortsatt gikk på gymnas og ønsket å fullføre utdannelsen sin for å bli journalist. Aïcha, som er en venninne av Amina, refererer til denne tiden som en tilvenningsprosess for Amina. Selv har Aïcha imidlertid et annet syn på det å gå med skaut i samvær med de islamske søstrene:

(Har Amina nettopp begynt å gå med *hi jab*?) Det er bare på møtene i organisasjonen at hun bruker det. Jeg skjønner ikke vitsen i å ta det på bare på møtene: jeg er ikke i en moské, det er et lukket rom hvor det bare er kvinner! Men for henne er det en måte å initiere seg/venne seg til det på, fordi hun vil begynne å gå med det.

Amina begrunner selv det at hun gikk med *hi jab* bare på møtene med at englene kan se en når en påkaller Gud, og at man da bør ha tildekket hodet.

Mange opplever det å gå med skaut som en stor overgang fra deres tidligere iscenesettelse av kroppen. Et flertall forteller at de før kledde seg som andre jenter/kvinner (dvs. at de fulgte den tettsittende og gjerne utringete moten) og at de brukte sminke, og de beskriver gjerne sin fremvisning av femininitet i tiden før tilbakevendelsen med å karakterisere seg selv som "en virkelig [sex]bombe". Som tidligere nevnt kan imidlertid denne endringen i klesdrakt for enkelte være en måte å håndtere ambivalensen mellom ærbarhetsidealene og motene på.

De andres blikk, stolthet og motstand

De nypraktiserende kvinnene er svært opptatt av at man må være klar til å gå med skautet og vite hva det innebærer før man bestemmer seg for å ta det endelige skrittet. Det er først og fremst "de andres blikk" man må være forberedt på. De fleste som begynner å gå med skautet opplever i begynnelsen at de blir sette rart på. Enkelte føler også at de møter direkte fiendtlighet. Selv venner og kjente kan bli "blindet" slik at de bare ser tøystykket på hodet, og ikke lenger personen inni, forteller kvinnene. De fleste (både franskmenn og nordafrikanere) har så sterke følelser i forhold til skautet at de ikke kan forholde seg nøytrale til om en i omgivelsene bruker det eller ikke. Det blir et kjernesymbol som personen som bærer skautet automatisk klassifiseres ut fra. Madja forteller om problemene hun selv opplevde da hun begynte å gå med skaut; i begynnelsen var det tøft på grunn av alle de rare blickene hun fikk, og hver kveld kom

hun gråtende hjem. Etter hvert brydde hun seg imidlertid ikke om blikkene lenger. Hun begynte å få mer selvtillit, og lærte å føle stolthet for skautet sitt. I en del tilfeller ender unge kvinner med å ta av seg skautet igjen, på grunn av frustrasjoner og vonde følelser fremprovosert av "de andres blikk". Av andre nypraktiserende blir dette ofte tolket som et utslag av at den angjeldende personen ikke hadde tenkt godt nok over hva det å gå med *hi jab* innebar.

Det å kunne leve med "de andres blikk" krever ifølge de nypraktiserende kvinnene at man er stolt av seg selv og sin religion; at man kan stå for det man er og tror på. Blant informantene mine var det en ung kvinne hvorom det ble sagt at hun hadde begynt å gå med skaut fordi hun ville glede mannen hun giftet seg med, uten å være moden for det. Den unge kvinnen viste ifølge venninnene at hun ikke var moden for å gå med *hi jab*, fordi hun ikke bar den med tilstrekkelig stolthet. Man kunne se på henne at hun ikke likte å skille seg ut slik det å bære skautet innebærer, kommenterte de. I denne sammenhengen fremstår skautet som et tegn på personlig autonomi og opposisjon mot eksklusjon og rasisme. Det settes inn i en "motstands"-kontekst hvor det å gå med *hi jab* er en måte å gi uttrykk for sin religiøse overbevisning på og derigjennom å utsette seg for kritikk eller eksklusjon fra omverdenen som det kreves stolthet for å takle med verdighet. Blant noen av kvinnene var motstandstemaet og -symbolikken eksplisitt tilstede i deres måte å snakke om skautet på. De så det å gå med skaut som en måte å nekte å underkaste seg den franske majoriteten på, som et stolthetssymbol – for å provosere majoriteten. I kontrast til dette idealet står eksempelet med jenta som tok på seg skautet for mannens skyld, mer et symbol på en autonomi-oppgivelse i kjærlighetens navn enn personlig autonomi og selvverd.

Et annet aspekt som ofte fremheves er at en kvinne som velger å begynne å gå med *hi jab* må kunne leve opp til de sosiale og moralske standarder denne posisjonen innebærer. Yamama, en nypraktiserende kvinne i midten av tyveårene, forklarer hvordan disse standardene preger hennes atferd. "Av og til har jeg lyst å skjelle folk ut, men jeg holder meg igjen. Jeg handler ikke bare på egen vegne – folks syn på muslimske kvinner og islam generelt avhenger av min oppførsel". Yamamas utsagn om at hun må kontrollere sin atferd fordi bildet folk får av muslimer avhenger av henne resonnerer med Aïchas begrunnelser for hvorfor hun ikke ennå har begynt å gå med skaut. Aïcha opplever at hun selv ikke har oppnådd den modenhet som kreves for å kontrollere sin atferd på denne måten. De nypraktiserende kvinnene er altså oppmerksomme på sin rolle som symboler utad for den muslimske *umma*, og de tar det ansvaret denne rolle pålegger dem alvorlig.

"Det er ingen tvang i religionen": Skautet og den frie viljen

Medier og forskere i Frankrike har fokusert mye på spørsmålet om tvang versus fri vilje i sine omtaler av skautet (i.a. Gaspard og Khosrokhavar 1995). Med utgangspunkt i en slik vinkling er det utarbeidet typologier for å skille mellom ulike kategorier av *hi jab*-bærende jenter/kvinner på en skala av frivillighet/tvang (ibid., Cesari 1997). Selv om en slik perspektivering kan legge unødige sterke føringer på hva man fokuserer på, er den til en viss grad nyttig for å belyse ulike

jenters/kvinners situasjon og de ulike betydninger skautet har for disse forskjellig posisjonerte personene. Gaspard og Khosrokhavar skiller mellom tre typer skaut med hvert sitt særegne betydningsinnhold: det tradisjonelle skautet, ungjentenes skaut, og det erklærte skautet (*le foulard revendiqué*). Det tradisjonelle skautet tas i bruk først og fremst av immigranter og godt voksne kvinner, og er et tegn på opprinnelsesidentitetens kontinuitet. Dette skautet skiller seg i betydningsinnhold fra ungjentenes skaut som Gaspard og Khosrokhavar ser som mer eller mindre påtvunget fra foreldrenes side. Jenter som utsettes for tvang eller sterkt press fra familien til å gå med skaut kommer gjerne fra tradisjonalistiske familier, og det å gå med skaut trenger i disse tilfellene ikke være et tegn på personlig religiøsitet eller intensiv praktisering av religionen (Cesari 1997, Khosrokhavar 1997). Disse jentene begynner gjerne svært tidlig å gå med skautet. De fleste vil kunne ta det av seg dersom de befinner seg i kontekster hvor de ikke blir kontrollert, og mange slutter helt å bruke skaut etter at de har løsrevet seg fra familien (Khosrokhavar 1997). I en del tilfeller er skautet ikke et resultat av direkte tvang fra omgivelsene; jenter kan også instrumentalisere skautet for å fremstå som mer respektable innad i familien og ovenfor omgivelsene, for derved å oppnå mer personlig frihet gjennom å øke foreldrenes tillit til deres moralske integritet. Den tredje kategorien Gaspard og Khosrokhavar nevner er det erklærte skautet som skiller seg fra ungjentenes skaut fordi det er resultat av et autonomt valg de unge kvinnene selv har foretatt. For disse jentene er ofte relasjonen til foreldrene den motsatt av den vi finner hos ungjentene; det er ikke familien som tar initiativ til å påtvinge disse kvinnene skautet, men de unge kvinnene som selv tar ansvar for sin muslimske identitet.

I disse typologiene synes valgfrihet å referere til fravær av press og tvang fra omgivelsenes side, og da særlig foreldrene. Analytisk er selvfølgelig idéen om valg og frihet versus tvang og ufrihet langt mer problematisk enn den er fremstilt i disse typologiene. I årtier har forholdet mellom frihet og tvang i menneskelig atferd (knyttet opp til blant annet aktør – struktur problematikken) vært et av de mest sentrale temaene i samfunnsvitenskapene. Det å gå med skaut er ikke under noen omstendigheter et valg som foretas i et sosialt vakuum. Valg er alltid del av sosiale prosesser som impliserer både muligheter og begrensninger for den enkelte. Idéen om skautet som et personlig valg er ikke desto mindre et viktig aspekt ved det meningsinnholdet skautet har for de nypraktiserende kvinnene, og de kan således plasseres i kategorien "det erklærte skautet".

"Enhver gjør som hun vil – det er hennes business" er et credo man ofte hører blant de nypraktiserende kvinnene.

Min mor har gitt meg et fritt valg. Hennes prinsipp har alltid vært å lære meg om religionen, men å la meg velge selv. Min far, dessverre, har ingenting han skulle ha sagt – han gjør ikke en gang bønnen. Så hos meg er det ingen som sier skaut, skaut... Jeg er ikke i omgivelser som sier at jeg må gå med skaut, men heller ikke i omgivelser som sier at jeg ikke får gå med skaut. Jeg er i et miljø hvor jeg selv må velge.

fortalte en av kvinnene som ennå ikke gikk med skautet. Kvinnene henviser til at "Det er ingen tvang i religionen" (Koranen 2/256), og hevder at profeten Muhammed vektla indre religiøsitet

fremfor det ytre. Skautet oppleves først og fremst som del av den enkelte kvinnes relasjon til Gud, og det å gå med skaut utelukkende for å tekke mennesker vil ikke ha noen verdi så lenge personen ikke også streber etter å leve opp til de islamske prinsipper og praksiser i sin helhet. Feilaktige premisser for bruk av skaut vil ikke gi kvinnen belønning i form av *hassanat*. Vektleggingen av *hassanat*-aspektet fremhever den personlige religiøsiteten fremfor tanker om viktigheten av å følge islam for den sosiale orden og samfunnet som helhet. Idéen om skautet som et uttrykk for den enkeltes personlige relasjon til Gud, preger kvinnenens syn på bruk av tvang overfor barn/ungdommer i religiøse spørsmål. Som en av kvinnene uttrykte seg: "Det er den tingen som jeg avskyr mest av alt; å tvinge en jente til å gå med skaut – ikke bare når det gjelder skautet – men når det gjelder alt hun ikke har lyst til å gjøre". De nypraktiserende kvinnene er selvsagt klar over at et personlig valg ikke ligger til grunn hos alle jenter/kvinner som går med skaut. Spørsmålet om tvang relateres likevel ikke til foreldre/ektefelles grad av religiøsitet – slik kritikerne av skautet gjør det – men heller til mangelfull kunnskap om islam. Slik de nypraktiserende ser det, er tvang et uttrykk for kulturelle tradisjoner snarere enn korrekt islamsk praksis.

Sawda (en av mine eldre informanter) fortalte at hun en periode selv påla datteren å bruke skaut. Datteren har nå, etter flere år uten skaut, valgt å ta det på igjen for godt. Påbudet om at datteren måtte gå med skaut, ga Sawda rett etter at hun selv hadde vendt tilbake til islam. I tiden like etter tilbakevendelsen var Sawda inne i en intenst religiøs periode, som av hennes familie og tidligere venner ble oppfattet som fanatisk. Nå sier hun selv at hun tok feil da hun tvang datteren til å gå med skaut. Hun oppdaget tidlig at tvangen ikke hadde noen hensikt, fordi datteren tok av *hijab*'en straks hun var utenfor morens synsfelt. "Det å gå med *hijab* er et personlig valg", insisterer Sawda nå. "Det er mange som praktiserer bønnen, uten at de dermed går med *hijab* til vanlig. Dette er en sak mellom den enkelte personen og Gud, og ingen andre har noe med det å gjøre". Sawda tolker i ettertid det at hun tvang datteren til å gå med *hijab* ikke som en religiøs handling, men som et utslag for at hun ville tvinge datteren til å adlyde seg. Datteren hadde nemlig brutt Sawdas tillit og gått hen og blitt gravid med en mann hun ikke var gift med. "I senere tid har jeg forstått at det ikke nytter med tvang i slike tilfeller", forteller Sawda.

Det er en vanlig oppfatning blant mine informanter at kvinner som opplever tvang/press fra ektemenn til å gå med skaut ikke er medlemmer av islamske organisasjoner, simpelthen fordi deres menn ikke tillater det. At noen kvinner aksepterer press fra menns side, knytter de nypraktiserende til for lav kunnskap om religionen blant disse kvinnene; de aksepterer deres menns tolkninger av Koranen fordi de ikke kjenner islam godt nok selv. Derfor er det svært viktig at kvinner lærer om islam. Det at kvinner skal komme seg ut for å møtes og for å lære mer om religionen, er et uttalt mål for de muslimske kvinneorganisasjonene jeg var i kontakt med. Selv om ingen av deltakerne i *Les Soeurs* føler at de blir tvunget til å gå med skaut av sin far eller mann, opplever enkelte likevel et press fra denne kanten:

Jeg er på besøk hjemme hos Nouara, som bor på studenthybel i byen. Nouara er student, og har for kort tid siden begynte å praktisere bønner samt å lære mer om religionen og delta på møtene i en islamsk kvinneorganisasjon. Hun bruker ikke skaut til vanlig, men ofte tar hun det på i samvær med de andre kvinnene i organisasjonen. Nouara er sammen med/forlovet med¹⁰⁵ Abdel. Mens vi sitter og prater kommer samtalen inn på skautet og på jenter som har blitt utvist fra skolen fordi de bruker skaut. Abdel understreker at *hi jab* er påbudt for alle kvinner, og at kvinner nødvendigvis må gå med *hi jab* hvis de skal følge islam. Nouara sier litt kvast; "Ja, for deg er en kvinne ikke en ekte muslim hvis hun ikke bruker skaut".

Nouaras kommentar refererer til en diskusjon paret har hatt tidligere, i forbindelse med at Abdel gjerne vil at Nouara skal begynne å gå med skaut. Selv nøler hun, blant annet fordi hun fortsatt er under utdanning, men også fordi hun ikke føler seg moden i og med at det er kort tid siden hun vendte tilbake til islam.¹⁰⁶

De nypraktiserende kvinnene som er medlem av islamske organisasjoner men ikke selv bruker skaut, sier at de ikke føler seg presset av de andre medlemmene og at de blir akseptert selv om de ikke kler seg som de andre. Dette ser ut til å være hovedregelen, i og med at kvinner uten skaut uten videre aksepteres som fullverdige medlemmer. En del episoder jeg observerte tyder imidlertid på at det eksisterer sterke forventninger om at man etter hvert skal bli moden nok til og føle seg klar til å begynne å kkle seg skaut. Eksempel på dette er følgende ordveksling på et av søndagsmøtene rettet mot Aïcha, en av de yngste kvinnene i organisasjonen, som i tillegg til ikke å gå med skaut er den av kvinnene som kler seg i mest tetsittende klær.

Nira skal holde *dars* om *hi jab*. "Hvor er Aïcha?" spør noen av kvinnene i det Nira skal gå i gang med foredraget. "Jeg er her – jeg hører", svarer Aïcha fra hjørnet hun sitter i. Damene veksler blikk, som for å si, dette burde hun få med seg.

De fleste kvinnene har opplevd et minst like sterkt eller sterkere press i retning av å ikke gå med *hi jab*. En viktig faktor er frykten for å miste venner og for negative reaksjoner fra familien. I et tilfelle jeg kjenner til var reaksjonene fra familiens side så sterke at all kontakt mellom datteren og de andre familiemedlemmene ble brutt over en periode på flere år (dette bruddet hadde ikke bare sammenheng med bruk av skaut, men også med andre aspekter ved denne kvinnens religionsutøvelse). Som vi så i et tidligere eksempel i dette kapittelet var også Sawdas bror og hans samboer skeptisk innstilt til Sawdas skaut. En annen faktor er den tidligere nevnte frykten for "andres blikk"; kvinnene vet at de kommer til å skille seg ut og bli gjenstand for negativ oppmerksomhet. I tillegg kommer praktiske konsekvenser knyttet til blant annet utdanning og yrkesaktivitet. Slike faktorer vil bli omtalt i neste kapittel.

¹⁰⁵ Nouara omtaler Abdel som sin forlovede. Paret planlegger å gifte seg, men er ikke formelt sett forlovet. De omgås alene, hvilket bryter med idealer blant de nypraktiserende om at kvinner/menn ikke bør være alene sammen så lenge de ikke er gift. Nouara råder venninnene til ikke å foregripe ting i et forhold, slik hun og Abdel gjorde, men til å følge korrekt islamsk prosedyre.

Skautets rolle i konstituering og fremvisning av selvbylde

Kvinnene oppfatter skautet først og fremst som del av et personlig forhold til Gud. Det er med henvisning til kjærlighet til og underkastelse under Gud at de forklarer sitt valg. For mange representerer valg av skautet det siste og avgjørende skrittet i tilbakevendelsesprosessen til islam. Blir de spurt om når de vendte tilbake til islam, svarer de gjerne med to ulike tidspunkter; da de begynte å praktisere bønner, og da de begynte å gå med skaut. Den religiøse motivasjonen som trekkes frem er først og fremst individuell, og i liten grad knyttet til et ønske om samfunnsmessige endringer. Mange beskriver det å gå med skaut som en positiv religiøs erfaring hvorigjennom de føler at de lever i pakt med Guds ord.

Vektleggingen av skautet som et individuelt valg og uttrykk for personlig religiøsitet, gjør det til et symbol på egen og andres tro og fromhet innad blant de nypraktiserende muslimene. Gjennom å velge skautet, signaliserer kvinnene et sterkt islamsk engasjement og et visst modningsnivå innen religionen. Skautet viser at de er sterke og uredde personer som tør å vise frem sin overbevisning, selv om denne er upopulær både blant de fleste franskmenn og blant mange maghrebinnere. De tåler "de andres blikk", og er stolte av å være den de er. Kvinnene signaliserer videre at de føler seg rede til å ta konsekvensene av en islamsk livsstil, og at deres kunnskaper om og modning innen religionen er sterk nok til at de kan oppføre seg som "gode muslimske kvinner". Skautet kan sies å romme en viss mengde symbolsk kapital, i form av kunnskap, modenhet, ærbarhet og moral.

Gjennom å presentere seg selv som kunnskapsrike, modne, ærbare og moralske personer signaliserer de nypraktiserende kvinnene autonomi også i forholdet til familien. Implisitt i valg av skautet ligger et budskap om at de selv har tatt kontroll over sin ærbarhet og moral, og at de ikke trenger beskyttelse fra familien. De signaliserer også at de har tilstrekkelig med kunnskap om islam til selv å foreta vurderinger om hva som er riktig og gal islamsk praksis. Denne autonomien brukes som basis for å forkaste eller forhandle om krav fra foreldre som døtrenes nye kunnskap har avslørt som "u-islamske" kulturelle tradisjoner. En slik selvpresentasjon kan i mange tilfeller gi jentene en styrket posisjon innad i familien og økt bevegelsesfrihet.

Kapitalen skautet rommer er imidlertid vanskelig transformerbar til kontekster hvor de nypraktiserende inngår med ikke-muslimere, og fungerer i relasjonen til franskmenn heller som en "negativ kapital" lik den som er knyttet til andregenerasjonens kropps-*hexis*, navn, aksent og bosted. Det som er positiv symbolsk kapital innenfor den ene sfæren (blant de nypraktiserende muslimene) blir negativ i den andre (blant franskmenn). De nypraktiserende signaliserer likevel autonomi vis-à-vis den franske majoriteten gjennom å velge en klesdrakt som skiller seg ut og som vekker hovedsakelig negative konnotasjoner. Ved å velge *hijab* konstituerer de nypraktiserende et positivt selvbylde i relasjon til fellesskapet av nypraktiserende muslimere. På samme

¹⁰⁶ Det å gå med skaut ville mest sannsynlig ikke hatt noen praktiske konsekvenser for Nouaras utdanning, men de av mine informanter som har brukt skaut mens de gikk på universitetet forteller om ubehag som følge av "de andres blikk".

tid opponerer de mot kategoriseringen de er gjenstand for, ved selv å ta hånd om den tilskrevne identiteten "muslim" og gi den et eget personlig, positivt innhold.

Gaspard og Khosrokhavar (1995) har i sin studie av unge kvinner med skaut beskrevet det erklærte skautet som uttrykk for en *contre-différencialisme* (mot-differensialisme) som kan ses som en form for opposisjon mot den stigmatiserende differensialiseringen personer av maghrebinsk opprinnelse er gjenstand for. Denne fortolkningen av skautets betydning for de nypraktiserende er i tråd med den jeg selv har argumentert for i dette kapitlet: Gjennom å ta i bruk skautet iscenesetter kvinnene sin annerledeshet i forhold til franskmenn, samtidig som de selv investerer denne forskjelligheten med mening. Skautets betydning som "motstandssymbol" var tydelig også under de såkalte skautaffærene (som vil bli omtalt i neste kapittel), hvor deler av andregenerasjonen stilte seg bak kravet om at muslimer skulle få gå med skaut på skolen. Ikke fordi de selv var praktiserende muslimer eller gikk med skaut, men fordi de oppfattet forbudet mot skautet som et utslag av diskriminering og rasisme. Selv om skautet i så måte uttrykker et ønske om autonomi og kontroll over tilskrevet "forskjellighet", bør det ikke ses som et tegn på motvilje mot integrasjon i det franske samfunnet. Som jeg har hevdet i tidligere kapitler, innebærer islamisering som identitetshåndterende strategi en kontinuerlig ambivalens mellom å skape en identitet "på siden av" og "innenfor" det samfunnet andregenerasjonen føler seg ekskludert fra.

"Jeg bærer det muslimske fellesskapet på hodet"

En av skautets andre viktige identitetskonstituerende funksjoner er dets betydning som symbol for det muslimske fellesskapet. Dette kommer for eksempel til uttrykk i at kvinner med skaut ofte hilser når de passerer hverandre på gaten. Selv om de ikke kjenner hverandre, føler de at de har noe til felles. Jeg kunne selv merke dette fellesskapet etter hvert. I begynnelsen kikket jeg nysgjerrig på kvinner med skaut fordi jeg så dem som potensielle informanter. Etter hvert så jeg på kvinnene med skaut for å se om det var noen jeg kjente. Jeg følte også en slags gjenkjennelse i møte med kvinner med *hi jab* – selv de jeg ikke kjente – fordi jeg kjente til noen av betydningene skautet har for bærerene. Skautets betydning som fellesskapssymbol for kvinnene kommer også til uttrykk gjennom at mange av kvinnene i de islamske organisasjonene som av ulike årsaker ikke går med skaut til vanlig, tar det på i samvær med "søstrene". Det gjelder også på de nasjonale konferansene, hvor de fleste tar på seg *hi jab* om så bare for den tiden konferansen varer. Dette skyldes kanskje mindre forventninger og press fra omgivelsene enn den enkeltes behov for konformitet og tilhørighet. I en forsamling der *hi jab* er det markante fellestrekk ved kvinnens ulike klesdrakter øker man følelsen av tilhørighet til fellesskapet ved selv å iføre seg skaut. Jeg følte selv at det at jeg ikke gikk med skaut bidro til at jeg stakk meg ut fra de andre deltakerne, og at skautet ville gjort meg til en mer fullverdig deltaker. Det var imidlertid ingen som kommenterte mitt bare hode. Mine informanter motsatte seg derimot at jeg skulle gå med skaut, fordi de mente at det ikke ville være riktig så lenge jeg ikke var muslim. Dette viser igjen

hvordan praksisen ikke først og fremst knyttes til regler for samfunnet, men til personlig religiøsitet.

Å ta i bruk *hijab* er en måte å markere sin identitet som muslim og som del av det nypraktiserende fellesskapet på. Vanligvis gratuleres og omtales kvinner som har begynt å gå med skaut på en positiv måte. Mellom kvinnene er det godt nytt at en ny "søster" har tatt *hijab* i bruk. I enkelte tilfeller markeres hendelsen gjennom uformelle festligheter:

Amina, en ung nypraktiserende kvinne, bestemte under en islamsk sommerleir at hun ikke kom til å ta av skautet igjen når hun kom tilbake til Marseille. Da hun dro på sommerleiren trodde hun at hun tok på seg *hijab*'en bare for oppholdet der, men en av kveldene var det noen søstre som sang en sang som rørte ved noe i henne – hun fikk tårer i øynene – og bestemte seg for at fra nå skulle hun begynne å gå med skautet for godt. Hun fortalte om avgjørelsen hun hadde tatt til en av de andre søstrene, og denne ble kjempeglad og begynte å gråte. Da de fikk vite om hennes beslutning kom alle kvinnene på leiren inn og begynte å synge for Amina ; "Vi har fått enda en søster...". "Hva skjer", spurte Amina overrasket. "Vi holder en liten fest for deg", var svaret. Amina sier at det var noe av det fineste hun hadde opplevd, og at hun sa til seg selv i samme øyeblikk: "Du kommer aldri mer til å ta det [skautet] av igjen Amina".

Det at de andre kvinnene synger "vi har enda en søster" understreker skautets betydning som symbol for en gjennomført tilbakevendelse til islam. Betegnelsen "søster" brukes først og fremst om kvinner med *hijab*, selv om fellesbetegnelsen "søstre" også inkluderer praktiserende kvinner som ikke bruker *hijab*. Skautet kan i dette tilfellet forstås som en markering av avslutningen på den liminale fasen tilbakevendelsesprosessen på sett og vis kan sies å utgjøre. Den endelige bestemmelsen om å gå med skaut symboliserer integrasjon i det nye fellesskapet av muslimer, og at man er gått over fra å være araber/av muslimsk opprinnelse til å være "personlig muslim".

Fordi skautet symboliserer søsterfellesskap, kan det å slutte å bruke skautet være et tegn for avstandtagen fra dette fellesskapet. I følgende eksempel brukes skautet til å markere en slik avstandtagen:

Fadela hadde ved en anledning sagt "stygge ting" til en av de andre kvinnene i *Les Soeurs*. Kvinnen som følte seg urettferdig behandlet, fortalte om dette til en av de mest fremtredende kvinnene i organisasjonen, Sawda, som pleier å holde *dars* på søndagsmøtene. På neste møte holdt Sawda en *dars* om "god/dårlig tale". Fadela følte seg truffet og spurte om Sawda siktet til henne. Det oppstod en krangel og Fadela rev av seg *hijab*'en og gikk i protest.

Fadela brukte altså skautet for å markere at hun følte seg urettferdig behandlet av de andre kvinnene, og at hun derfor ikke lenger ville tilhøre fellesskapet som hun gjennom *hijab* symboliserte sin tilhørighet til. I denne konteksten ser Fadela ut til å forstå skautet først og

fremst som en kollektiv identitetsmarkør, snarere enn som et tegn på hennes personlige relasjon til Gud.

Også skautets ulike utforminger er sentralt for konstruksjon av likhet og forskjeller innad blant kvinner som kler seg i islamsk klesdrakt. De *hijab*-bærende kvinnene kontrasterer seg selv både mot muslimske/arabiske kvinner som ikke går med skaut, mot kvinner som går med "tradisjonelle" skaut og mot kvinner som bruker *niqab*. Det "tradisjonelle" skautet oppfattes som et uttrykk for "arvet islam" og "tradisjon". De nypraktiserende kvinnene oppfatter seg i motsetning til dette som "moderne" kvinner, som gjerne kombinerer skautet med moteklær for så vidt som disse er innenfor den islamske normen. De nypraktiserende kvinnene ser seg også som forskjellige fra kvinner som bruker *niqab*. *Niqab* er i motsetning til skautet en form for slør i ordets rette forstand. Kvinnen er dekket fra topp til tå, bruker gjerne hansker, og har slør foran ansiktet, med et vevd tøyestykke foran øynene for å kunne se ut. Blant kvinnene som bare bruker skaut er det jevnt over nokså negative holdninger til det å bruke *niqab*. Argumentene er at 1) det er en overdrivelse fordi profeten aldri har bedt kvinner om å dekke ansiktet, men bare håret. *Hijab* er allerede varmt nok, om en ikke skal dekke til hele ansiktet; 2) kvinnene som bærer *niqab* får franskmenn til å tro at muslimer er ekstremister. 3) kvinner som bruker *niqab* "tror de er noe" – de regner seg som etterkommere av profetens hustruer og regner andre muslimske kvinner som deres slaver, eller som mindre verdt enn dem 4) de som sier at kvinner skal gå med *niqab* prøver å påtvinge kvinner alt for mange regler som ikke har noe med religionen å gjøre; 5) *niqab* skaper problemer for kvinnene selv i forhold til offentligheten; for eksempel må de ta av seg *niqab*'en når de skal legitimere seg på posten. Kvinner med *niqab* blir også kontrollert på gaten.

Når det gjelder grensdragning mot kvinner som ikke går med skaut er denne verken skarp eller klart definert. Kvinner som ikke bruker skaut kan være legitime medlemmer av fellesskapet, men det forutsettes at de deler de nypraktiserendes oppfatning av skautet som et påbud for muslimske kvinner. De nypraktiserendes oppfatning av hvordan de er forskjellige fra kvinner uten skaut, fra de med "tradisjonelt" skaut og fra de med *niqab* forteller oss viktige ting om hvordan de ser på seg selv. De er ikke "tradisjonelle" men "moderne", de har ikke "arvet" islam men praktiserer religionen på bakgrunn av et personlig engasjement og valg, de vil ikke fremstå og kategoriseres som "ekstremister" men tvert imot understreke at islam er en fredens religion som lar seg forene med republikkens lover og regler, og de vil være selvstendige i forhold til menn og religiøse autoriteter og ikke la seg påtvinge regler "som ikke har noe med religionen å gjøre".

Skautet er ikke bare viktig som symbol på fellesskapet innad mellom de nypraktiserende kvinnene, men også som symbol for det muslimske fellesskapet som sådan. Som "personlige muslimer" og medlemmer av den universelle *umma* begynner kvinnene etter hvert å betrakte seg selv som et slikt symbol. Dette uttrykkes blant annet i kvinnenens tanke om at deres atferd påvirker andres bilde av islam. Å gå med skaut beskrives som å bære det muslimske fellesskapet på hodet. Kvinner føler at ambassadørrollen angår dem i sterkere grad enn mennene, fordi de på

grunn av sitt skaut er mer synlige utad. Opplevelsen av at utenforståendes bilde av islam avhenger av det bildet de selv gir motiverer til å leve/presentere seg som en god muslim, for eksempel gjennom å vise ekstra gjestfrihet og gjennom å være høflig og ydmyke i interaksjon med ikke-muslimer. Det negative bildet media gir av jenter med *hijab* omtales av mange som en test fra Gud som muslimske kvinner simpelthen må holde ut. Noen peker på at det er vanskeligere å leve som muslim i dag enn på profetens tid, og at de som gjør det i dag derved får høyere fortjeneste (*hassanat*) enn man fikk den gang.

På møter og konferanser som samler de nypraktiserende, trekkes gjerne de skautkledde kvinnene frem som eksempler på uredde og sterke personer. De oppnår symbolsk kapital innad, på bakgrunn av de vanskelighetene de opplever i forhold til storsamfunnet. Eksklusjonen fra storsamfunnet, særlig i forbindelse med utvisninger fra skolen (som vil bli omtalt i neste kapittel), gjør kvinnene til symboler for de større muslimske organisasjonene. Skautaffærene blir ofte referert til på de store konferansene, og konferansetalere roser kvinner som tør å gå med *hijab* og som står i mot presset fra storsamfunnet. De som våger å gå med skautet trass i alle problemene, får en viss status som "martyrer", som modige kvinner som lider for islam.

OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg vist hvordan symbolske praksiser i form av bruk av kroppen og klesdrakt inngår i konstitueringen og fremvisningen av selvbilde og kollektiv identitet. Jeg har videre argumentert for at disse praksisene etablerer en terskel (*hijab*) mellom kvinner og menn med henblikk på å unngå forbudte seksuelle relasjoner og derved *fitna*, og at de samtidig markerer et "muslimsk rom" som skiller det rene fra det urene, det muslimske fellesskapet fra det ikke-muslimske storsamfunnet. Skautet, som metonym for *hijab*, knyttes til personlig religiøsitet, modenhet og kunnskap såvel som til blyghet og ærbarhet. Det rommer en viss symbolsk kapital som andregenerasjons-kvinner tar i bruk for å håndtere ambivalensen i kravene som stilles til dem om å være både "ærbare" og "tiltrekkende" kvinner. Skautet er likeledes et ledd i håndteringen av opplevelsen av eksklusjon og av "forskjelligheten" som andregenerasjonen tilskrives av storsamfunnet. Gjennom å velge skautet avviser de en rolle som passive ofre, samtidig som de avviser den uoppnåelige assimilasjonen, og hevder sin rett til selv å definere sin forskjellighet. Som symboler på denne redefinerte forskjelligheten opplever kvinnene seg som sentrale i konstitueringen av en kollektiv muslimsk identitet.

KAPITTEL 7

SKAUTAFFÆRENE: ET NASJONALT DRAMA

I dette kapitlet vil jeg sette andregenerasjonskvinnenes tilbakevendelse til islam inn i en større kontekst, som går ut over individ og gruppenivå. Dette vil bli gjort gjennom en analyse av de såkalte skautaffærene, som utspilte seg fra slutten av åttitallet, og ut over nittitallet, i Frankrike. Gjennom denne analysen åpner jeg for en diskusjon om den franske integrasjonspolitikken overfor muslimske immigranter. Franskmennenes reaksjoner på andregenerasjonskvinnenes skaut er viktige for konstitueringen av skautets mening for de skaut-bærende kvinnene, som et tegn på stolthet og motstand. I tillegg har franskmennenes reaksjoner viktige konsekvenser for de skautkleddes kvinnenes hverdag; blant annet i form av en delvis eksklusjon fra skole og arbeidsliv. Debattene, som de såkalte skautaffærene utløste, bidro også til at skautet antok en særskilt viktig betydning som symbol for en kollektiv muslimsk identitet. Spørsmålet om anerkjennelse av muslimske jenter med skaut i den offentlige skolen, ble derved også et spørsmål om anerkjennelse av den muslimske minoriteten i Frankrike.

Høsten 1989 ble tre jenter av maghrebinsk opprinnelse utvist fra en ungdomsskole i Creil fordi de brukte skaut. Utvisningene ble først gjort kjent gjennom et oppslag i avisen *Libération* under tittelen: "Bruk av skaut strider mot *la laïcité*¹⁰⁷ ved ungdomsskole i Creil".¹⁰⁸ Andre riksdekkende aviser var raske til å ta opp tråden, og i uken etter artikkelen i *Libération* ble Creil-saken analysert og kommentert i hele den nasjonale pressen. En uke senere, da forhandlingene mellom jentenes familier og de ansvarlige ved skolen hadde ført til et kompromiss mellom partene, var det grunn til å anta at hendelsen i Creil ville gå i glemmeboken, som en lokal og lite betydningsfull konflikt. Overensstemmelsen ga jentene rett til å bruke skautet på skolen, utenom i selve klasserommene. Jentene i Creil brøt imidlertid overenskomsten bare ti dager senere, og ble igjen utvist fra skolen. Pressen fortsatte å følge opp saken, og avslørte liknende tilfeller hvor jenter med skaut var utvist fra skoler andre steder i Frankrike.¹⁰⁹ Rafika, som jeg traff under mitt feltarbeid syv år senere, var en av dem:

¹⁰⁷ Ifølge Larousse refererer *laïcité* til: "et system som ekskluderer kirkene fra utøvelse av politisk og administrativ makt, og særlig fra organiseringen av den offentlige skolen" (m.o.). Begrepet er imidlertid svært komplekst, og vil bli grundigere drøftet senere i kapitlet.

¹⁰⁸ *Libération* 4.oktober 1989: "*Le port du voile heurte la laïcité du collège de Creil*".

¹⁰⁹ Medienes interesse for skautaffærene var viktige i konstitueringen av disse som et "problem" av nasjonal interesse.

Rafikas historie

Ved skolestart 1989 vil Rafika¹¹⁰ skrive seg inn på sømlinjen på en yrkesskole i Nord-Marseille. Da hun møter opp (iført skaut), får hun beskjed om at det ikke er flere plasser igjen. Hun prøver deretter lykken på en annen videregående skole hvor hun får samme svar. Til slutt blir hun skrevet inn på søm på et annet yrkesgymnas. En av lærerne nekter imidlertid å godta Rafika i sin klasse så lenge hun ikke er villig til å møte i timene uten skaut: "Jeg var 18 år og hadde for ca. et halvt år siden bestemt meg for å begynne å gå med *hijab*. De første dagene på den nye skolen gikk greit – lærerne og medstudentene så ut til å akseptere meg. Men læreren i søm – en jøde, som jeg tror var fornærmet fordi to jødiske elever skal ha blitt nektet å bruke "kippa" på skolen – meldte fra til rektor – også en jøde – om at hun ikke ville akseptere meg med min *hijab* i sine timer. Jeg fikk beskjed om at jeg måtte ta av *hijab*'en hvis jeg ønsket å fortsette i sytime-ene. Lærerens begrunnelse var at det var fare for at jeg kom til å sette *hijab*'en fast i symaskinen. Læreren forklarte meg at alle elever også måtte ha håret satt opp av samme grunn. Jeg snakket med de andre, blant annet jenta med det lengste håret i klassen, og fant ut at dette ikke stemte".

Rafika prøver å forhandle med læreren, blant annet foreslår hun å knytte skautet bak i nakken i sytime-ene. Forslaget blir avvist av læreren, og etter hvert blir hennes tilfelle gjenstand for debatt og uenigheter i klassen. "De andre elevene gjorde det til en politisk diskusjon", forteller Rafika. Som følge av debattene og uenighetene får Rafika beskjed fra rektor om at hun har forårsaket problemer i klassen. Hun protesterer og sier at det er medelevene og læreren som har forårsaket problemer, og at hun selv ikke ønsket å komme med en politisk ytring, bare å følge islam. Media får nyss om "tilfellet Rafika". Det er like etter at skautaffærene i Creil og Lille har utspilt seg, og kontroversen rundt skautene har blitt et av 1980-tallets største nasjonale mediafenomener. Med ett tropper journalister opp og vil intervju Rafika. De spør om sakens gang – om hvorfor hun går med skaut – og "særlig var de opptatt av om foreldrene mine presset meg til å gå med *hijab*", forteller Rafika.¹¹¹ Rafika blir også invitert til et tv-program, hvor hun føler at journalistene er ute etter å latterliggjøre henne. En venninne av Rafikas foreldre ber om å få delta i programmet, men Tv-stasjonen avviser henne med at de utelukkende er interessert i unge jenter. "De ville ha en jente som var ung og lett å manipulere, slik at de kunne få henne til å fremstå som en person som nærmest var hjernevasket og ikke hadde egen vilje" forteller den samme venninnen meg.

¹¹⁰ Rafika, som er av maghrebinsk opprinnelse men oppvokst i Frankrike, er i dag midt i 20-årene. Hun er gift og hjemmeværende med en datter. Fremstillingen som følger er basert på samtaler med Rafika ca. 7 år etter at affæren utspilte seg.

¹¹¹ Avisartikler fra denne perioden som omtaler Rafikas sak bekrefter i stor grad opplevelsen hun hadde av journalistenes opptatthet av å fremstille saken som at hun ble presset til å gå med skaut av familien. Eksempelvis reiser en artikkel i *Le Soir* tvil om hvorfor journalistene ved henvendelse til Rafikas hjem ikke får snakke med henne selv, bare hennes far og hennes bror. Artikkelen er bygd opp på en måte som leder leseren til den konklusjon at Rafika går med *hijab* ikke på bakgrunn av et selvstendig valg, men etter press fra familien, og at familien ikke ønsker å la hennes uttale seg selv.

Foreldrene til Rafika er på denne tiden på sommerferie i Tunisia, hvor de opprinnelig kommer fra. De får høre gjennom nyhetsoppslag der nede om saken datteren deres er involvert i. Faren ringer og spør datteren om det ikke er bedre å ta av *hijab*'en og fortsette på skolen, men Rafika, som føler at hun har tatt et viktig valg i livet, vil ikke gi opp. Ifølge Rafika selv var familien gode støttespillere å ha mens affæren pågikk. "De støttet meg i min beslutning", forteller hun, "men det var jeg selv som ville det [gå med skaut]". Rafika blir rådgitt av en annen av lærerne på yrkesgymnaset, som er uenig i sylærerinnens syn på Rafikas skaut, til å ta kontakt med MRAP (*Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié des Peuples*), en antirasistisk organisasjon som offentlig har kritisert utestengingen av jenter med skaut fra skolen. MRAP henviser Rafika til en av sine advokater, som hjelper henne å føre saken.

Rafika synes fortsatt at det er vanskelig å snakke om det som hendte: "I flere måneder ventet jeg tålmodig", forteller hun, "ikke for å skryte, men jeg var utrolig tålmodig, og bukket ikke under for presset for å ta av *hijab*'en. Det som styrket meg enda mer i troen var å se forholdene på det gymnaset jeg skulle begynne på. Det var hasjrøyking i gangene. Det folk lærte var stort sett å røyke og å banne; Det var en av byens verste skoler, og en stor overgang for meg som tidligere hadde gått på en skole hvor rektor holdt en meget streng kustus". Etter to måneder ble Rafika tatt opp som elev på en annen skole. Hun fulgte undervisningen der, var ferdig før elevene hun hadde begynt sammen med på den første skolen, og fikk det beste eksamensresultatet av alle kandidatene. "Det beste var at eksamenen foregikk på min gamle skole", forteller Rafika og ler en trillende latter; "men da kunne de ikke lenger nekte meg".

Et delt folk

Debatten rundt skautene som Creil-affæren utløste, har i den senere tid blitt omtalt som et nasjonalt psykodrama (blant annet Bernard 1993). Skautaffærene var nasjonale for så vidt som de engasjerte mennesker fra hele landet, men også på grunn av sitt innhold. Den "franske identiteten", slik politikere og intellektuelle gjennom århundrer hadde objektivert den, ja selve republikken og dens idealer, stod i fokus for striden om skautet. Psykodrama henspeiler på at skautaffærene synliggjorde dyptliggende forestillinger om "franskhet" og fransk identitet, og frykt for å miste denne. Kontroversen mellom de som var for og mot å utviste jenter med skaut fra skolen fikk en særskilt kraft, fordi den skilte de som var, *a priori*, allierte. På venstresiden som på høyresiden, blant katolikker som blant muslimer, intellektuelle, feminister og tilhengere av den franske *laïcité*, oppdaget man en grunnleggende uenighet på tvers av tradisjonelle solidariteter (Gaspard & Khosrokhavar 1995). Den antiklerikale venstresiden og mange feminister befant seg i en paradoksallianse med rasistiske høyreekstreme grupper i motstanden mot skautet, men også disse gruppene var splittet innad. På den andre fronten forentes mange moderate kristne og

den liberale venstresiden i et forsvar for retten til toleranse, religions- og ytringsfrihet (Bernard 1993).¹¹²

Den muslimske opinionen viste seg også å være delt. En spørreundersøkelse i etterkant av Creil-affæren viste at 45% av de spurte muslimene var motstandere av bruk av skaut på skolen, 30% erklærte seg som tilhengere, og 22% som likegyldige. Tilsvarende tall for den franske befolkningen var henholdsvis 75%, 6% og 17%. Blant muslimene var flere kvinner (48,2%) og eldre (66,7%) skeptiske til å tillate bruk av skaut på skolene enn menn (42,6%) og ungdommer (43,6%).¹¹³ Også de muslimske autoritetene i landet var splittet i spørsmålet. De franske myndighetenes fremste samarbeidspartner på den tiden, *Mosquée de Paris*, uttalte at skautet ikke var obligatorisk for muslimske kvinner. En rekke mer islamistisk orienterte organisasjoner, samlet i UOIF og FNMF, var imidlertid av en annen mening. Organisasjonene gikk ut og støttet jentene som var utvist fra skolen, samtidig som de oppfordret dem til å fortsette kampen. Skautaffærene ble tema også utenfor landegrensene, og ledere i muslimske land som eksempelvis kongen av Marokko uttalte seg som religiøse autoriteter i spørsmålet. Dette bidro til å gjøre skautaffærene til noe mer en et nasjonalt anliggende, hvor de franske myndighetene måtte ta hensyn ikke bare til landets egne muslimske befolkning, men også til utenrikspolitiske relasjoner.

Muslimske kvinner med skaut var ikke noe nytt fenomen i Frankrike på slutten av 80-tallet. For mange arabiske så vel som afrikanske immigrantkvinner er skaut i ulike varianter en del av den tradisjonelle klesdrakten, som mange har valgt å beholde selv om de nå bor i Frankrike. Selv om immigrantkvinnenes tradisjonelle skaut var et kjent fenomen i Frankrike, hadde man ikke i samme grad sett dette hos jenter og kvinner i andregenerasjonen. De voldsomme reaksjonene som skautaffærene fremprovoserte, hang sammen med at det var andregenerasjonskvinner som nå tok skautet i bruk. Immigrantkvinnenes tradisjonelle bruk av skautet reiste ikke de samme problemstillingene når det gjaldt integrasjon som de skautkledde andregenerasjonskvinnene gjorde; det var spørsmålet om integrasjon av de muslimske immigrantene som kom til å stå i fokus for de opphetede debattene i kjølvannet av skautaffærene. Reaksjonene som skautaffærene fremprovoserte må også ses i sammenheng med den frykten for islam som festet seg utover 1980-tallet, både i kjølvannet av politiseringen av islam internasjonalt, terrorangrep på fransk jord, og institusjonaliseringsprosessen (jfr. kap. 1 og 2) som gjorde islam mer synlig i det franske samfunnet. Jeg har i det følgende organisert analysen av skautdebattene rundt fire sentrale idékomplekser som det ofte ble referert til i disse debattene; idealet om assimilasjon, *laïcité*, idealet om frihet, likhet og brorskap, samt franskmenns stereotypier om islam og muslimske kvinner.

¹¹² Under skautdebatten i Tyrkia på 80-tallet så man en tilsvarende splittelse på tvers av politiske partier (Özdalga 1997).

¹¹³ Tallene er hentet fra en IFOP spørreundersøkelse publisert i *Le Monde* 30.12.1989. Resultatene er problematiske blant annet fordi en skiller mellom franskmenn og muslimer, selv om en del franskmenn konfesjonelt tilhører den islamske tro eller er av arabo-berbersk opprinnelse. Selve utformingen kan sies å medvirke til å konstruere et skille mellom to "*communautés*" – muslimer versus franskmenn. Slik kategorisering kan imidlertid være vanskelig å unngå i spørreundersøkelser.

Fra assimilasjon via innlemmelse til integrasjon?

Skautaffærene brøt ut i en kontekst hvor spørsmål relatert til immigrasjon var svært viktige på den politiske dagsorden i Frankrike. Affærene bidro sammen med andre faktorer, som eksempelvis Rushdie-saken og de "hete somrene" i forstedene, til en relansering av spørsmålet om integrasjon¹¹⁴ av den muslimske, og da spesielt maghrebinske, befolkningen i landet (Bernard 1993). I tillegg var den gradvise synliggjøringen av den muslimske befolkningen, den internasjonale politiseringen av islam samt terroristangrep i Frankrike, med på å sette den maghrebinske immigrasjonen øverst på den politiske agendaen. Var de maghrebinske immigrantene av en annen og vanskeligere assimilert art enn andre immigrantgrupper? Skyldtes dette islam, og var islam i det hele tatt forenlig med den franske republikkens prinsipper, var spørsmål man stilte seg. Parallelt med denne politiseringen av immigrasjonsspørsmålet og med Frankrikes progressive integrasjon i det europeiske fellesskapet og oppblomstring av regionale identiteter, ble fransk nasjonal identitet et stadig viktigere tema i den offentlige debatten.

Historisk kan Frankrikes politikk både i koloniene og ovenfor immigrantbefolkningen karakteriseres som assimilerende.¹¹⁵ Idéen om den assimilerende nasjon strekker seg tilbake til opplysningstiden på 1700-tallet. Den sprang ut av en forestilling om en enhetlig fransk kultur bygget på de republikanske prinsippene om frihet, likhet, brorskap (Cesari 1994). Tidligere ulikheter knyttet til stender og etniske og regionale forskjeller skulle viskes ut, og alle som følte tilknytning til nasjonens verdigrunnlag skulle kunne slutte seg til den. I koloniene drev franskmennene et assimilasjonsprosjekt samtidig som de opprettholdt en separasjon mellom de som var franske statsborgere og de som ikke var det. For å kunne bli franske måtte innbyggerne i kolonilandene gi avkall på sine kulturelle tradisjoner og sin religion, og omfavne de "universelle" republikanske prinsippene. Slik sett innebar assimilasjonstanken en idé om negasjon av "de andre" og deres kulturelle, lingvistiske, politiske og religiøse partikularitet. Det samme assimilasjonsprosjektet ble satt i gang ovenfor immigranter som kom til Frankrike. I de første vitenskapelige avhandlingene om fransk immigrasjonshistorie ble assimilasjonen av de europeiske immigrantene beskrevet som vellykket (Gaspard og Khosrokhavar 1995).¹¹⁶ På samme tid fremkom

¹¹⁴ Begrepet integrasjon brukes i flere ulike betydninger. I samfunnsvitenskapene brukes begrepet generelt i studier av hvordan individer er knyttet til kollektiver. I den franske immigrasjonsdebatten, som det her refereres til, brukes begrepet om en spesifikk måte å tenke forholdet mellom immigrant og vertssamfunn på. I denne konteksten refererer det til en tanke om at enhver aksepterer å være en del av helheten og forplikter seg til å respektere helhetens integritet uten å måtte gi avkall på sin egen kulturelle særegenhet, men brukes i andre kontekster som synonymt med assimilasjon.

¹¹⁵ I følge Bernard (1993) ligger det fra gammelt av en dobbelthet i begrepet idet det innebærer "*l'action de rendre semblable dans le sens d'égalité* [..]" (å gjøre noe likt i betydningen likeverdig) så vel som: "*l'acte de l'esprit qui considère comme semblable ce qui est différent*" (En mental prosess hvorved noe forskjellig blir redefinert som likt). Etter hvert har en vitenskapelig bruk av begrepet endret dets innhold til: "*le processus par lequel un être vivant en transforme un autre en sa propre substance*" (prosessen hvorved et levende vesen endrer et annet levende vesens substans slik at denne blir lik den første) (ibid:113). I samfunnsvitenskapene refererer begrepet til prosessen hvorved en mindre eller underordnet gruppe absorberes i en større eller dominerende gruppe, og blir lik denne siste i kulturelle termer. Assimilasjonsbegrepet har blitt inngående kritisert i samfunnsvitenskapene, og det er nå mer vanlig å utforske de ulike dimensjonene ved kulturell utveksling og dominans.

¹¹⁶ Disse studiene har imidlertid blitt kritisert for å være for idealiserte, ettersom også de europeiske immigrantene i begynnelsen møtte stor motstand fra det franske samfunnet og mange opprettholdt en sterk kulturell identitet knyttet til sine hjemland (i.a. Sayad, Jordi og Temime 1991, Bernard 1993).

det en forventning om at den nordafrikanske immigrasjonen ville følge det samme mønsteret som den europeiske. Det klassiske skjemaet fra mellomkrigstidens amerikanske sosiologi ble forstått som en universell lov: fra tredje generasjon av ville immigrantenes integrasjon i mottakersamfunnet være fullført (ibid.).

Fra slutten av 70-tallet ble selve idéen om assimilasjon utsatt for kraftig kritikk, spesielt fra venstresiden. (Bernard 1993, Gaspard og Khosrokhavar 1995). Kritikken kom i kjølvannet av 1968-opprøret og avkoloniseringen, en tid som var preget av antiautoritære strømninger og en viss "selvransakelse" i vesten etter kolonikrigene. Resultatet var at mange fremhevet "innlemmelse" ("*insertion*") som et ideal fremfor assimilasjon. Innlemmelse skulle betegne mottagelse av immigrantene uten konfiskering av deres identitet og autonomi. Idéen om respekt for forskjeller, og om forskjellighet som en potensiell berikelse for det franske samfunnet, ble først og fremst holdt i hevd av antirasistiske organisasjoner og deler av den politiske venstresiden, derunder sosialistene som overtok makten i 1981. Denne diskursen, som ofte omtales som differensialistisk, ble imidlertid raskt tatt opp av den radikale høyresiden, og brukt som et argument for immigrantenes inassimilerbarhet og derved som et argument mot immigrasjon (Taguieff 1991). Spesielt ble det stilt spørsmål – ikke bare fra høyresiden men også fra academia – ved hvorvidt islam og muslimer i det hele tatt var i stand til å tilpasse seg den republikanske samfunnsmodellen.

Den radikale høyresidens annektering av den differensialistiske diskursen førte til at farer ved en samfunnsmodell basert på innlemmelse, dvs. et samfunn hvor lingvistiske, kulturelle og religiøse forskjeller ikke søkes visket ut, kom i søkelys (av de nevnte var blant annet gettoisering, ulikhet og mangel på kommunikasjon, Ramadan 1994). Forskjellsdiskursen ble etterhvert tonet ned av politikerne, og nittiårene så et nytt begrep bli tatt i bruk: "integrasjon". Integrasjon er ment å innebære at enhver aksepterer å være en del av helheten og forplikter seg til å respektere helhetens integritet uten å måtte gi avkall på sin egen kulturelle særegenhet for så vidt som den ikke står i motsetning til helheten. Begrepet har imidlertid blitt kritisert av tilhengerne av innlemmelsesstrategien for å være en eufemisme for en fortsatt assimilasjonspolitik.

I Frankrike har man tradisjonelt oppfattet kvinner som ekstra viktige i assimileringen eller integrasjonen av immigrantbefolkningen, og i senere år har forhåpningene om en fullendt assimilasjon (eller integrasjon, avhengig av hva som anses som det ønskelige målet) først og fremst blitt rettet mot andre- og tredjegerasjonsjenter. Man har forventet at døtre av maghrebinske foreldre skal ta avstand fra den kulturelle og religiøse arven de har fra sine foreldre – de skal velge å "frigjøre" seg fra det "familiære patriarkatet" – gjennom å bli "franske":

Innlemmelsen av den unge jenta av maghrebinsk opprinnelse i den franske kulturen skjer ikke på en likeverdige måte, men med utgangspunkt i et asymmetrisk forhold hvor hun må gi avkall på sin "arabiske" identitet for å oppnå den mer verdifulle franske identitet, da hennes "arabiske" del, som for henne har en eksistensiell betydning, blir et hinder, i andres øyne, og et uttrykk for hennes utilstrekkelige modernitet. (Khosrokhavar 1997: 126-27, m.o.)

At "kvinnen" har en så viktig symbolsk betydning i denne prosessen er ikke overraskende hvis vi ser dette i lys av feministisk samfunnsteori. Som nevnt i innledningskapittelet har man innen denne tradisjonen påpekt at kvinner ofte blir symboler som brukes for å markerer grenser mellom sosiale grupper og kategorier, og for å hevde en gruppe eller kategoris overlegenhet over en annen (Afshar 1994, Allen 1994, Moghadam 1994, Stolcke 1993, Yuval-Davis 1997). Som tegn på gruppens identitet, blir kvinner sentrale i vedlikeholdelse av kulturell identitet så vel som i endring og assimilasjon til en annen gruppe.

Samfunnsdebatten om ulike måter å assimilere, innlemme, integrere eller eventuelt ekskludere den maghrebinske befolkningen i landet på, utgjør en viktig kontekst for å forstå skautaffærenes politiske sprengkraft. I en innholdsanalyse av den politiske debatten rundt skautet hevder Thomas (1998) at disse først og fremst handlet om "hvordan og hvorvidt offentlige uttrykk for kulturell og religiøs forskjellighet, inkludert de nye immigrantgruppene, kunne forenes med opprettholdelsen og reproduksjonen av et sammenhengende og gjenkjennelig fransk nasjonalt fellesskap" (s. 17). Hun argumenterer for at splittelsene både mellom og innad i de politiske partiene kan relateres til ulike forståelser av *citoyenneté* (medborgerskap) og forutsetninger for sosial orden, enhet og "integrasjon".¹¹⁷ Tre hovedsyn kan ifølge Thomas skilles ut i denne debatten: den kulturelle nasjonalismen, idéen om en republikansk misjon og det sosial-organisatorisk synet, knyttet til henholdsvis "kulturell", "trosmessig" og "kontraktsmessig" oppfatning av *citoyenneté*.

Den første forståelsen av integrasjon og *citoyenneté* som formet nasjonale politiske standpunkter til skautaffærene var den Thomas omtaler som "kulturnasjonalismen"; dvs. en tanke om at en felles nasjonal kultur, kroppsliggjort i spesifikke sosiale skikker og sedvaner, er en nødvendig basis for nasjonal enhet og sosial orden. Dette synet ble mest eksplisitt artikulert av Nasjonal Front, men lå også til grunne for standpunktene til enkelte politikere knyttet til det neo-Gaullistiske partiet RPR, og sentrums-høyrepartiet UDF. Jean Marie Le Pen, lederen for Nasjonal Front omtalte skautet som tegn på en "fremmed" etnisk-religiøs identitet holdt i hevd av "utenlandske muslimer som ønsker å vedlikeholde og fremme sine religiøse og nasjonale livsformer hos oss".¹¹⁸ Skautet ble videre omtalt som en trussel mot Frankrikes identitet og integritet og som et tegn på muslimenes grunnleggende forskjellighet og inassimilerbarhet. Også en del RPR og UDF-politikere baserte sin argumentasjon for eksklusjon av jenter med skaut fra den offentlige skolen på en tanke om at *citoyenneté* og sosial orden forutsetter en felles nasjonal kultur. I likhet med Le Pen argumenterte enkelte politikere på høyresiden for at å tillate skautet ville være det samme som å la det nasjonale fellesskapet oppløses i fragmenter, en utvikling i

¹¹⁷ Jeg deler Thomas' syn på at de ulike forståelsene av *citoyenneté* og forutsetninger for sosial integrasjon er viktige for å forstå skautaffærene. Etter min mening legger imidlertid Thomas for lite vekt på de ulike forståelsene av "islam" og "skautet" som er grunnleggende for en nyansert forståelse av skautdebattene. Mye av dynamikken i saken lå nettopp i at det dreide seg om et "muslimsk" symbol – som ble lest i lys av stereotypier om islam og om den muslimske kvinnen – faktorer som jeg vil gå nærmere inn på senere i kapittelet. Det er for eksempel påfallende at det aldri ble en tilsvarende sak rundt jødernes "kippa", til tross for at også denne kan være et symbol som markerer kulturell særegenhet i opposisjon til det "etnisk franske".

¹¹⁸ Sitert i *Le Soir* 31.10.1989.

retning av "balkanisering" og "tribalisering". De syntes alle å dele en tanke om at integrasjon på en eller annen måte måtte innebære en ensretting av atferd. Det var imidlertid uenighet om hvorvidt denne ensrettingen skulle skje gjennom at nye medborgere ble "franske" (vert – gjest logikken), eller gjennom ihevdholdelse av et sett felles og nøytrale normer og regler som transcenderte kulturelle og religiøse partikulariteter (den republikanske integrasjonsmodellen).

På venstresiden argumenterte politikerne ut fra to andre syn på *citoyenneté* og sosial orden. Mens det franske Kommunist Partiet stort sett avholdt seg fra å uttale seg om skautaffærene, var Sosialistpartiet splittet innad. De som argumenterte ut fra det Thomas kaller "den republikansk misjon" fremhevet de republikanske politiske verdiene og institusjonene som grunnleggende for *citoyenneté* og sosial orden. Skautet, tolket som et tegn på islamsk fundamentalisme eller integrisme, kom utfra et slikt standpunkt i konflikt med fransk, republikansk identitet, som a priori forkaster religiøse dogmer og verdsetter trosfrihet. Republikken ble her fremstilt som en kamp mot tradisjonelle fellesskap som begrenser individers "frihet" og "likhet", og skolen som et sted som hadde en særskilt misjon i denne kampen. Også flere på venstresiden advarte mot "balkanisering" og "tribalisering" (blant annet filosofen Alain Finkelkraut) (Søvik 1998). Mens disse begrepene for Le Pen refererte til at ulike folkegrupper åpenbart ikke kunne leve sammen, ble de på venstresiden brukt til å illustrere følgene av en mangelfull integrasjon. Le Pen og venstresiden skilte altså lag i synet på hvorvidt det franske samfunnet er i stand til å integrere immigrantene.

Thomas hevder at den sosialistiske regjeringen sin posisjon – som representerte det andre synspunktet på venstresiden – ikke var pro-skautet slik mange forstod den, men snarere pragmatisk. Som representanter for det Thomas kaller det sosial-organisatoriske synet, så de sosial og organisatorisk deltakelse som den beste måten å oppnå integrasjon og likhet (her med vekt på det sosioøkonomiske aspektet) på. Fra et slikt pragmatisk perspektiv knyttes integrasjon til deltakelse i arbeidslivet, og for å delta i arbeidslivet trenger man utdanning. Utfra et slikt perspektiv ville eksklusjon av jenter med skaut fra den offentlige skolen virke mot det overordnede målet om å oppnå likhet og sosial integrasjon; "Den franske skolen er til for å utdanne, for å integrere, ikke for å utstøte" (Jospin, *Le Nouvel Observateur* 26.10.89, m.o.).

Som svar på det økende politiske presset i kjølvannet av skautaffærene satte regjeringen i gang tre prosjekter som skulle bidra til integrasjon av immigrantbefolkningen. Den nye innenriksministeren, Pierre Joxe opprettet et råd av lærde muslimer som skulle utrede spørsmål vedrørende islam i Frankrike. CORIF (*Conseil de Reflexion sur l'Islam*) besto opprinnelig av seks "lærde" muslimer, men ble utvidet i 1990. Målsettingen var å skape et representativt organ som kunne fungere som regjeringens samtalepartner og samtidig fremme "moderate stemmer" og demme opp for "ekstremisme". Rådet fungerte imidlertid bare en kort periode, og har i senere tid blitt avløst av andre sammenslutninger med ambisjoner om å fremstå som muslimenes representative organ overfor de franske myndighetene. Det ble også opprettet en høykommisjon for integrasjon, og en nasjonal plan for å bekjempe rasisme ble lagt frem (Cesari 1994, 1997, Nielsen 1995).

Den offentlige skolen og *la laïcité*

Assimilasjonen av nye immigrantgrupper skulle i teorien fullbyrdes i og med tredje generasjon. Den kanskje viktigste garantisten for denne assimilasjonen var den franske skolen. Historisk har den offentlige skolen hatt en viktig funksjon i den franske nasjonsbyggingsprosessen, hvor igjennom mennesker fra ulike lokaliteter ble oppfordret til å se på seg selv som "et folk", "en nasjon". Den offentlige skolen skulle spre "den franske nasjons historie", og franskliggjøre bondebefolkningen for å skape nasjonal likhet (Cesari 1996, Gaspard og Khosrokhavar 1995). I forlengelsen av dette ble skolen ansett å være et miljø som kunne bidra positivt til integrasjon av barn av maghrebinske immigranter i "fransk" kultur (Nielsen 1995).

Den offentlige skolen er ved lov av 1905 om skille mellom kirke og stat sekulær. Ifølge Larousse refererer *laïcité* til: "Et system som ekskluderer kirkene fra utøvelse av politisk og administrativ makt, og særlig fra organiseringen av den offentlige skolen" (m.o.). I tråd med prinsippet om *laïcité* blir det ikke undervist i religion i fransk skole, og det er heller ikke tillatt for lærerne å forsøke å påvirke elevenes religiøse syn. *Laïcité* betegner imidlertid ikke bare idealet om at offentlige institusjoner skal være nøytrale i religionsspørsmål, men også et ideal om at staten skal sikre religionsfrihet for alle borgere. Opp gjennom historien har blitt tolket på ulike måter, og det er blitt lagt ulik vekt på de to prinsippene som til sammen konstituerer *laïcité*. Khosrokhavar (1997) skiller mellom to hovedfortolkninger: *La laïcité de combat* innebærer at alle religiøse referanser ekskluderes fra den offentlige sfære. *La laïcité élargie* derimot, innebærer at republikken er tolerant vis-à-vis det religiøse, eller andre former for partikularisme, under visse bestemt forutsetninger. Denne toleransen må defineres i hvert enkelt tilfelle, utfra den aktuelle sosiale konteksten, og utfra en vilje til kompromiss.

Ifølge Cesari (1994) har *laïcité* i praksis ofte blitt tolket i den første og mest restriktive betydningen. *La laïcité*, fortolket på en restriktiv måte, impliserer et relativt skarpt skille mellom den private og den offentlige sfære. Tanken er at man innen den private sfæren kan tenke hva man vil, be til hvem man vil og spise det man vil. I det offentlige rom, det være seg på gata, på jobben eller på skolen, er man imidlertid først og fremst en fransk borger som handler utfra universelle republikanske og moralske prinsipper (Gaspard og Khosrokhavar 1995: 179). Religiøse referanser er illegitime i denne offentlige sfæren. Noe av det diffuse i *laïcité*-begrepet ligger nettopp i at det knyttes til et skille mellom en privat og en offentlig sfære. "Privat" og "offentlig" sfære er både praktisk og analytisk vanskelig avgrensbare størrelser (jfr. Moore 1988).

Den særegne måten Frankrike historisk har formet sitt forhold til det religiøse på skaper spesielle problemer for religiøse grupper som er overbevist om at religionen nødvendigvis inneholder en samfunnsmessig komponent, slik tilfellet er for de nypraktiserende muslimene (Ramadan 1994). Ifølge de nypraktiserende er islam ikke bare en trosmessig overbevisning, men en helhetlig livsform som får konsekvenser for deres hverdagsliv. Denne måten å konseptualisere religionen på utfordrer den tradisjonelle – og mest restriktive – oppfatningen av *laïcité*, som et prinsipp om utelukkelse av det religiøse fra den offentlige sfæren: "Den islamske tilhørighets-

tens synlighet utfordrer grensen mellom det private og det offentlige og stiller spørsmål ved den dominerende oppfatningen av religion redusert til konfesjonen [...]" (Cesari 1997: 201, m.o.). Selv om islam forstås som en helhetlig livsform som får konsekvenser for de praktiserende muslimenes hverdagsliv, er det mange muslimer som støtter den liberale fortolkningen av *laïcité*. Islamske organisasjoner som argumenterte mot utvisning av jenter med skaut fra skolen understreket at de ikke var uenige i prinsippet om *laïcité*, men ønsket at den skulle holdes i hevd på en nøytral måte som sikrer muslimene full religionsfrihet: "Republikkens *laïcité* kan – hvis den forblir tro mot sine prinsipper om nøytralitet og toleranse – skape et katalyserende rom for positiv og berikende integrasjon", og "De [Frankrikes muslimer] utfordrer ikke prinsippet om *laïcité*, men krever en *laïcité* som tar vare på alles rettigheter og ikke en *laïcité* som forfølger religiøse eller filosofiske overbevisninger" (*La lettre de l'UOIF* 1/1996, m.o.). Både muslimer og katolikker har anklaget den franske *laïcité*, slik prinsippet manifesteres i politikken, for ikke bare å implisere nøytralitet, men også en motstand mot religion som sådan. Mange muslimer hevder også at den franske *laïcité* favoriserer kristendommen fremfor andre religioner; et eksempel som trekkes frem er at den kristne hviledagen er offentlig fridag og at ferier er lagt til de kristne høytidene.

Det var med referanse til *laïcité* – fortolket som et prinsipp om utelukkelse av alle religiøse referanser fra den offentlige sfære – at rektoren i Creil begrunnet utvisningen av de tre muslimske jentene.¹¹⁹ I 1989 uttalte imidlertid *le Conseil d'État*¹²⁰ (i generelle vendinger som går ut over skautaffærene *stricto sensu*) at det å bære religiøse kjennetegn på skolen ikke var i strid med *laïcité*, så lenge det ikke kunne oppfattes som et angrep på elevers frihet og verdighet eller som et uttrykk for misjonering. *Le Conseil d'État* baserte seg på *laïcité* begrepet slik dette er nedfelt i grunnloven fra 1905; som et prinsipp som innebærer garanti for trosfrihet så vel som en atskillelse mellom kirke/religion og stat. Eksklusjon av jenter som uttrykker religiøs tilhørighet gjennom skautet kommer derved i konflikt med *laïcité* som garantist for franske borgeres religionsfrihet. Forbeholdet om at det å bære religiøse kjennetegn på skolen kunne komme i strid med prinsippet om *laïcité* dersom det kunne oppfattes som et angrep på elevers frihet og verdighet eller som et uttrykk for misjonering, gjorde likevel at det i praksis ble opp til rektorene på de enkelte skolene å avgjøre hvorvidt enkelttilfeller kunne oppfattes på denne måten (Cesari 1997).

På de fleste ungdoms- og videregående skoler var det i perioden 1990-94 dialog og toleranse – hvor man fant lokale løsninger – som rådde. Det var likevel en del tilfeller hvor skoler anså skautet som et angrep på elevers frihet og verdighet eller som et uttrykk for misjonering, og utviste jenter med skaut. På grunn av den noe uklare formuleringen i direktivene fra *le Conseil d'État* kom flere av disse sakene opp for retten, og skolenes avgjørelser ble i flere tilfeller overprøvd av *le Conseil d'État* (Gaspard og Khosrokhavar 1995). Samtidig vokste motstanden mot skautene i den franske befolkningen. Det nasjonalistiske partiet Nasjonal Front (*Front*

¹¹⁹ *Libération* 04.10. 1989

National), som hadde tatt et klart standpunkt mot skautet i den offentlige skolen, gjorde et uvanlig godt lokalvalg i 1989. Utviklingen i Algerie bidro til at det i stadig større grad ble satt likhetstegn mellom islam, skautet og terrorisme. I september 1994 tilspisset utdanningsminister Bayrou kontroversen ved å sende ut et sirkulær til skolene hvor han påla dem å forby "iøynefallende" og "demonstrative" religiøse tegn som innebærer elementer av misjonering eller diskriminering. Sirkulæret nevnte ikke skautet spesifikt, men det var liten tvil om at det var denne problematikken Bayrou adresserte. Resultatet var at over 100 jenter ble utvist fra offentlige skoler rundt om i landet (ibid.). Utdanningsministerens utspill hadde ikke desto mindre en tvilsom juridisk basis, og *Conseil d'État* stadfestet retningslinjene de tidligere hadde gitt. I mellomtiden bidro sirkulæret til å radikaliserer muslimske ungdommer. Mange av disse så forbudet mot *hijab* som et angrep rettet mot dem og deres egenart som muslimer (Bloul 1996), og det ble arrangert demonstrasjoner for å erklære sympati med de utviste jentene.

Frihet, likhet og brorskap

Skautaffærene splittet det franske folket like etter at franskmennene med stor prakt hadde feiret Revolusjonens tohundreårsjubileum. De "republikanske" verdiene som sto i sentrum for disse feiringene; frihet, likhet og brorskap, var også viktige i debattene om skautet. Noen av argumentene som ble tatt i bruk hadde et kjønnspolitisk fokus på "likhet" mellom kjønnene, og rundt kvinners "frihet". Historisk har frihet til selv å velge "klesdrakt" vært et sentralt aspekt ved kvinnefrigjøringen i Vesten. Skautaffærene ble av mange oppfattet som en trussel mot denne frigjøringen.¹²¹ De fokuserte på den potensielle innskrenkning i kvinners individuelle frihet *hijab* kunne representere, dersom kvinner ble tvunget av fedre og ektemenn til å akseptere denne "tradisjonelle" klesdrakten, som de mente var et uttrykk for kvinneundertrykkelse.

¹²⁰ *Le Conseil d'Etat* er Frankrikes øverste domstol i administrative saker og lovforberedende råd.

¹²¹ Paradoksalt nok var ikke feministiske grupper særlig synlige i denne debatten. Dette kan ha sammenheng både med at det feministiske engasjementet generelt sett står svakt, og det faktum at det syntes å være konsensus langt utenfor feministenes rekke om at skautet er kvinneundertrykkende.

En karikaturtegning fra *Le Monde* (7.11.89) eksemplifiserer denne argumentasjonsformen (spørsmålet som stilles er "Er De for eller mot sløret på skolen?"):



Også de som argumenterte mot eksklusjon av jenter med skaut fra den offentlige skolen fremholdt likhets- og frihetsidealer som avgjørende for sine standpunkt. Blant dem som argumenterte ut fra det vi ovenfor kalte det sosial-organisatoriske synet, var det mange som mente at eksklusjon av jenter med skaut fra den offentlige skolen ville virke mot målet om likestilling mellom kjønnene, fordi nettopp utdanning representerte en av de viktigste forutsetningen for kvinnefrigjøring, og man med et forbud kunne risikere at enkelte foreldre ville ta sine døtre ut av skolen. De antirasistiske organisasjonene MRAP og SOS-Rasisme, sammen med deler av den liberale venstresiden og moderate, forsvarte retten til toleranse, religions- og yringsfrihet utfra en tanke om jentenes rett til å uttrykke sin "annerledeshet". Likhetsaspektet ble her vurdert i relasjon til forholdet mellom grupper med ulike kulturelle tradisjoner, religioner og livsstiler, og frihet knyttet til individers rett til å praktisere sin religion.

Også de islamske organisasjonene tok utgangspunkt i "republikanske" verdier om frihet og likhet for å argumentere for skautet. Det islamske skautet sammenlignet de i denne sammenhengen med kristnes bruk av kors og jøders bruk av "kippa". Forbud mot skautet ble oppfattet som et angrep på islam spesielt, og i forlengelsen av dette som et utslag av rasistiske holdninger ovenfor maghrebenerne. Det samme fokuset på likhet mellom ulike religioner og individers rett til å praktisere sin religion var, som vi så i forrige kapittel, sentralt i de nypraktiserende kvinnes egen argumentasjon for retten til å bruke skaut. Individuell frihet fremsto som svært sentralt: muslimske kvinner måtte ha rett til selv å bestemme hvorvidt de ønsket å kle seg i skaut eller ikke, uten innblanding fra en overformynderisk stat. Republikanske verdier som *la laïcité*, frihet, likhet og brorskap ble altså brukt både til å underbygge et standpunkt for, og et standpunkt mot, eksklusjon av jenter med skaut fra den offentlige skolen, både av franskmenn og av muslimer.

Skautet tolket i lys av stereotypien om den muslimske kvinnen

Sentralt for å forstå hvorfor skautaffærene ble et så omstridt objekt for både franskmenns og muslimers interesse er også de ulike fortolkningene av skautet som tegn. Stereotyper er ifølge

Tambs-Lyche (1991) viktige rammer for fortolkninger av tegn i relasjoner mellom ulike etniske grupper. Under skautaffærene fortolket franskmenn skautet i lys av kjønnede stereotyper om arabere og muslimer. Fransk identitet knyttes i franskmenns selvstereotypisering opp til et sett av republikanske verdier: "en enhetlig fransk kultur", *la laïcité*, og frihet, likhet og brorskap. I forlengelsen av dette ser franskmenn på seg selv som opplyste, moderne og likestilte individer. Franskmenns stereotyper om muslimer fremstiller dem i kontrast til dette som gammeldagse, bakstreverske og undertrykkende/undertrykte. Islam fremstilles som grunnleggende og uforanderlig undertrykkende for kvinner, og skautet og kjønnssegregasjonen som kjernen i denne undertrykkelsen. Denne oppfatningen av skautet som en anakronistisk og kvinneundertrykkende tradisjon deles også av mange av de jeg tidligere har omtalt som de sekulariserte muslimske kvinnene, både i Europa og i muslimske land. Frihet til selv å velge klesdrakt har for disse kvinnene i likhet med for vestlige kvinner blitt et sentralt element i deres kamp for kvinnefrigjøring og likestilling mellom kjønnene.

Blant jevnaldrende personer av maghrebinsk opprinnelse er det også en del som har en svært negativ oppfatning av kvinner som bruker skaut. Jeg hørte blant annet *hijabi*-kvinner bli karakteriserte som: middelalderske, stygge, svake og mislykkede. Daudja fortalte at hun tror de fleste som går med *hijab* gjør det fordi fedre, brødre eller ektemenn tvinger dem. Hun karakteriserte videre disse mennene som ekstremister, og anklaget dem for å ha et middelaldersk syn på kvinner; kvinnen skal være hjemme og stelle huset og ikke jobbe. Daudja gikk også løs på kvinnene:

De er overhyggelige disse søstrene, men egentlig er de ikke bra folk, de er for *jihad* – hellig krig – de støtter de som er i ferd med å ødelegge Algerie. De snakker alltid om fred og om å gjøre gode handlinger, men de er villige til å drepe for å innføre en islamsk stat i Algerie.

Daudja mener det er en spesiell type kvinner som blir muslimske søstre, og som går med *hijab*. Mange av de har mislykkes på et eller annet område i livet, og søker tilflukt i religionen, hevder hun. Andre har en svak karakter, og har latt seg overtale på grunn av løfter om himmel, og trusler om helvete. Ofte er det de stygge som tar på seg *hijab*, mener Daudja, eller de som har stygt hår, eller er tjuke og vil skjule seg. At skautet beskytter kvinnene fra menns aggressive seksualitet er ifølge Daudja rent oppspinn; disse damene vekker mer lidenskap hos menn når de går med *hijab*, fordi de stikker seg ut og blir lagt merke til siden de er annerledes enn alle andre. Ifølge Daudja er det uproblematisk å forby skautet i den offentlige skolen. Muslimer som lever i et sekulært samfunn må tilpasse seg det, sier hun. Hvis de vil leve på den bakstreverske måten kan de bare reise tilbake *là-bas*, eller de kan finne seg en ren jenteskole eller en privat-skole. Daudja tror ikke jenter med skaut slutter på skolen på grunn av skautet, men fordi de er late eller mislykkes på skolen.¹²²

¹²² Gaspard og Khosrokhvar (1995) påpeker, i kontrast til denne stereotypen, at kvinner som har valgt å gå med skaut vanligvis er "velintegrerte" og "skoleflinke".

Muslimske kvinners skaut har i de senere år i stadig økende grad også blitt fortolket i lys av internasjonale forhold og konflikter, slik Daudjas kommentar ovenfor eksemplifiserer. Islamske revitaliseringsbevegelser i ulike land (og da særlig den islamske revolusjonen i Iran) og deres iscenesettelse av kvinners tildekkede kropp, har gjort sløret til et symbol på den muslimske verdens opprør mot Vesten. Under frigjøringskampen i Algerie på 50-tallet ble skautet for mange et symbol på nasjonen og motstand mot kolonimakten (Rezig 1983). Skautet knyttes følgelig historisk, både av franskmenn og algeriere, til denne blodige frigjøringskrigen. I den senere tid har skautet i økende grad blitt assosiert med fundamentalistiske grupper og politisk islam. I de nordafrikanske landene har politisk opposisjon mot de sittende regimene ofte vært artikulert gjennom såkalt politisk islam. Skautet har etter hvert blitt et sentralt symbol på denne opposisjonen. Bilder fra den internasjonale konteksten, og den voksende frykten for "fundamentalister/islamister /fanatikere", utgjør en del av det kulturelle konstruktet som skautet som symbol tolkes innenfor. I Frankrike er det særlig bilder fra borgerkrigen i Algerie, og konflikten manifestasjoner på fransk jord i form av blant annet terroristaksjoner, som gir næring til denne konstruksjonen av "islam" "den muslimske kvinnen" og "skautet".

Stereotypier om den muslimske kvinnen er imidlertid sentrale ikke bare i franskmenns kategorisering av muslimer som "de andre", men også i muslimers selvstereotypisering. Under skautaffærene oppfattet både franskmenn og maghrebiniere kvinnelig klesdrakt og fremferd som markører for en distinktiv islamsk tilstedeværelse og identitet. I islamske revitaliseringsbevegelser fremheves "den muslimske kvinnenens" ærbarhet og renhet som viktige symboler for muslimsk identitet. Ifølge Ahmed (1992) er dette et resultat av den islamske revitaliseringens karakter av å være skapt i opposisjon til den kolonialistiske diskursen om islams underlegenhet, som i stor grad sentrerte rundt den muslimske kvinnen. Ved å invertere den kolonialistiske diskursen tar revitaliseringsbevegelsene samtidig opp i seg de grunnleggende premissene for denne diskursen.¹²³ Rosello understreker den samme dynamikken på et mer generelt nivå når hun fremhever "the necessary mimetic energy of all counterstereotyping narratives" (1998: 5).

De islamske organisasjonenes vektlegging av den muslimske kvinnen og skautet kan i tråd med Ahmed og Rosello forstås utfra en teori om hegemoni/mothegemoni. Gramsci brukte begrepet hegemoni for å karakterisere den ideologiske dominans hvorigjennom de underordnedes bevissthet formes og struktureres av de dominerendes ideologier (Keesing 1989). I forlengelsen av dette vil kamp mot hegemoniet – mothegemoni – reprodusere dominansens begrepsmessige og institusjonelle strukturer. I sin analyse av Kwaioenes motstand mot kolonimakten snakker Keesing med utgangspunkt i Gramscis hegemonibegrep om hegemoniske og mothegemoniske diskurser. Det som karakteriserer den mothegemoniske diskursen er at den "pervasively incorporates the structures, categories, and premises of hegemonic discourse" (ibid.: 315). De nypraktiserende muslimenes islamske diskurs kan karakteriseres som mothegemonisk, for så vidt som den synes å inkorporere grunnleggende strukturer, kategorier og premisser i majori-

¹²³ Et problem med Ahmeds perspektiv er at det tenderer mot å se islamiseringen som en "reaksjon", som først og fremst determineres av relasjonen til de tidligere kolonimaktene i Vesten.

tetssamfunnets "hegemoniske" diskurs.¹²⁴ At kvinnen og hennes klesdrakt, som garantist for muslimsk identitet, har kommet i sentrum for den islamske revitaliseringen, er i henhold til Ahmeds (1992) argumentasjon, et eksempel på at motstand tar opp i seg den hegemoniske diskursens premisser. Når det gjelder skautaffærene kan man i det minste si at utvisningen av muslimske jenter med skaut fra skolene var med på å gi kvinnen og hennes klesdrakt en enda viktigere rolle i de islamske organisasjonene i Frankrike enn hun tidligere hadde hatt. Et annet eksempel er at de nypraktiserende kvinnene tar i bruk diskursen om individuelle valg i sine narrativer om tilbakevendelsen til islam og om skautet. I et individualistisk samfunn som det franske blir ikke handlinger sett på som autentiske og legitime med mindre de fremstår som et resultat av individers selvstendige valg. På samme måten legges valgfrihet til grunn som kriterium for autenticitet og legitimitet også blant kvinnene selv. De ser ikke skautet som et autentisk uttrykk for muslimsk identitet med mindre kvinner tar det i bruk for sin egen del, og ikke for å tekkes omgivelsene. Den individualistiske tilnærmingen til menneskelige handlinger og til valgfrihet fremstår som grunnleggende og selvinnlysende for de nypraktiserende kvinnene; at individuell valgfrihet er et gode "goes without saying". Selv om de utfordrer stereotypien om muslimske kvinner som passive og undertrykte, utfordrer de derfor ikke den individualistiske tanken om at handlinger er autentiske og legitime bare når de er et resultat av individers selvstendige valg.

Kontrasterende stereotypisering

De nypraktiserende muslimene har også sine stereotyper av franske kvinner. Disse får ingen praktiske følger for de franske kvinnene, i motsetning til følger som franskmenns stereotyper av muslimske kvinner får for disse kvinnene for eksempel i forbindelse med utvisningene fra den offentlige skolen. Det er franskmennene – majoriteten – som sitter med makten til å definere og ekskludere. De nypraktiserende kvinnene samhandler med ikke-muslimere på mange områder, og deres oppfatning varierer fra situasjon til situasjon. Den islamistiske retorikken om "den umoralske, lettlevde" vestlige kvinnen kommer som regel sterkest til uttrykk i kontekster hvor de nypraktiserende kvinnene føler seg utsatt for diskriminering fra franskmenn. Et eksempel på dette er Hafsa, som holdt en lang tirade om franske kvinners uansvarlighet som mødre: "De hiver ungene i søppelkassen så snart de er født". Hafsa kom rasende ut fra svangerskapskontrollen, og fortalte at legen hadde behandlet henne uten respekt – ja direkte nedlatende. Med utgangspunkt i stereotypien om vestlige kvinner som uansvarlige mødre som ikke bryr seg om

¹²⁴ I de senere år har ideologibegrepet, som ligger til grunne for Gramscis teori om hegemoni, blitt kritisert fra ulike hold (i.a. Lutz og Abu-Lughod 1990). Bourdieu har i sin diskusjon av symbolsk makt kritisert tanken om at makt først og fremst ligger i ideologisk "manifisering" og "overbevisning". I følge Bourdieu neglisjerer et slikt perspektiv maktens skjulte karakter. For Bourdieu: "Legitimation of the social order is not [...] the product of a deliberate and purposive action of propaganda or symbolic imposition (Bourdieu 1989: 21). Den symbolske makten er snarere et resultat av at "[...] being born in a social world, we accept a whole range of postulates, axioms, which go without saying and require no inculcating" (Bourdieu og Wacquant 1992). Hvorvidt Bourdieus kritikk overdriver forskjellene mellom hegemoni-begrepet og hans eget syn på den doxiske maktens skjulte karakter skal jeg ikke gå nærmere inn på her.

barna sine, argumenterte hun for at legen ikke burde være så nedlatende og arrogant; hun var jo tross alt en av disse uansvarlige kvinnene.

Sammenligninger av stereotypier om "oss" og "de andre" innebærer en kontrasterende argumentasjonen om rang og hierarki, og kan bidra til å dekke over og kontrollere forskjeller innad i sosiale grupper (jfr. Nader 1996). Når en idealisert selvstereotypi sammenlignes med en mer negativ stereotypi av "de andre" dekker man over maktforskjeller mellom menn og kvinner innad i gruppen ved å gjøre "den andre" til den moralsk underlegne. Fokus på den muslimske kvinnens undertrykkelse kan lett føre til en idealisering av franske kvinners stilling i samfunnet. Stereotypiseringen av den muslimske kvinnen er altså viktig for konstruksjonen av "den vestlige kvinnen" som moderne og likestilt. De nypraktiserende muslimene på sin side, fremstiller kvinnens posisjon i islam som ideell, i motsetning til kristne kvinners stilling i vestlige land. "Den vestlige kvinnen" blir således viktig for de nypraktiserende muslimenes selvstereotypi. På begge sider sammenlignes en idealisert selvstereotypi med en mer negativ stereotypi av "de andre"; en sammenligning som bidrar til sosial kontroll innad ved å fremstille gruppens egen modell av kvinnelighet som ideell, og den andre gruppens modell som underlegen denne.

De nypraktiserende muslimene tar utgangspunkt i de lovfestede rettigheter en muslimske kvinne har i henhold til *shari'a*, og sammenligner dette med konservative fortolkninger av kvinners posisjon innen kristendommen og med kvinners posisjon i kristne samfunn på den tiden Koranen ble skrevet. Argumentene som går igjen er blant annet at kvinner alltid har vært sidestilt med menn åndelig sett i islam, mens kristne kvinner ikke ble innrømmet sjel før flere århundrer etter kristendommens innstiftelse. De henviser også til sitater fra nytestamentet, for eksempel uttalelsen som tilskrives Paulus om at kvinner skal tie i forsamlinger, for å demonstrerer at kvinnens posisjon er sterkere innenfor islam enn innen kristendommen. I sammenligningen tas det altså ikke hensyn til den faktiske utviklingen som har skjedd med kvinners posisjon innen kristendommen gjennom århundrene.

Stereotypien om den muslimske kvinnen kontrasteres også med stereotypien om den franske kvinnen på områder som gjelder femininitet og moral. Den muslimske kvinnen fremstår i de nypraktiserendes idealiserte selvstereotypi som bedre mødre enn franske kvinner, mer ærbare og ansvarlige, og mer feminine. Kontrasteringen bidrar til å fremstille islam som bedre og riktigere for kvinner enn kristendommen og den franske livsstilen, og muslimske kvinner som mer verdsette og moralske enn ikke-muslimer. Fokus på forskjeller mellom franskmenn og muslimer usynliggjør felles problemer som kvinner i Marseille har. I Marseille strir kvinner, på tvers av etniske og religiøse skillelinjer, med problemer forårsaket av høy arbeidsledighet, marginalisering, fattigdom, menn som bruker mesteparten av inntektene på alkohol, barn som bruker stoff og ungdomskriminalitet for bare å nevne noen hverdagsligheter. Gjennom kontrasterende komparasjon av stereotypier om "vi" og "de andre" fremstår forskjeller basert på kultur og religion som viktigere enn likheter basert på sosial posisjon, og hindrer derved en fruktbar dialog og et felles feministisk frigjøringsprosjekt.

OM SKAUTET I MØTET MED FRANSKMENN

Som nevnt i introduksjonskapittelet er ikke stereotypier nøytrale i den forstand at de bare "ordner" vårt sosiale univers. Selv om de er basert på sosialt konstruerte forskjeller mellom sosialt konstruerte kategorier og grupper, er stereotypiene sosialt effektive. De preger menneskers livssjanser, og legitimerer privilegier og ulikheter i tilgangen til et samfunns ressurser. Franskmenns fortolkninger av skautet i lys av stereotypien om islam og om den muslimske kvinnen har konkrete konsekvenser for de nypraktiserende kvinnene i hverdagen. I forbindelse med skautaffærene var utvisningen av jenter med skaut fra den offentlige skolen en slik konsekvens. Franskmenns reaksjoner mot skautet skaper imidlertid også på andre områder, som for eksempel arbeid, problemer for de nypraktiserende kvinnene. Disse problemene jobber de nypraktiserende kvinnene sammen for å overvinne.

Skautet som stigma og motstandstegn

I kapittel fem ble det redegjort for hvordan Hafsa på bakgrunn av sin hudfarge og sin klesdrakt (skautet) opplevde å bli kategorisert som fremmed av en franskmann hun tok bussen sammen med. At franskmenn nokså direkte uttrykker en fiendtlig innstilling overfor muslimer, og da spesielt kvinner med skaut, er langt fra uvanlig. Mine informanter fortalte ikke sjelden slike historier til meg, og til hverandre. I enkelte tilfeller tolket de også møter hvor det ikke ble verbalisert en slik fiendtlighet som et uttrykk for diskriminering eller rasisme. Amina fortalte om en opplevelse hun, og en gruppe andre nypraktiserende kvinner, hadde da de var på vei tilbake fra en nasjonal islamsk konferanse i Paris. Underveis stoppet de på en bensinstasjon for å gå på toalettet. Rengjøringspersonalet hadde nettopp gjort rent på dametoalettet, og ba kvinnene om å benytte herretoalettet istedenfor inntil gulvet var tørket. Kvinnene svarte at de ikke under noen omstendigheter ville benytte herretoalettet. "Det var pissoarer og alt der", legger Amina forklarende til for oss tilhørerne, "og tenk hvis brødrene kom inn". Rengjøringspersonalet mente at det umulig kunne gjøre noe, i og med at det var avlukker inne på herretoalettet slik at menn som eventuelt kom inn ikke ville kunne se kvinnene uansett. De nypraktiserende svarte at problemet var at de kunne se mennene som tisset når de kom ut igjen fra toalettet. Det ble litt diskusjon blant kvinnene – noen ville gå på herretoalettet etter at brødrene (de mannlige muslimene) var ferdige der. En av kvinnene ba dem imidlertid om å holde på sitt hvis rengjøringspersonalet absolutt ville lage problemer; "Tålmodighet er del av troen", sa hun, og kvinnene gav seg til å vente en halv time til gulvet var tørt.

Ifølge Amina ga den ene rengjøringsdamen tydelig uttrykk for at hun ikke likte gruppen av kvinner med skaut. Selv om vaskedamen ikke verbaliserte noen motvilje mot kvinner med skaut, tolket Amina og de andre kvinnene forbudet mot å benytte dametoalettet inntil gulvet var tørt, som et uttrykk for nettopp en slik motvilje. Det var denne opplevelsen av å bli dårlig behandlet fordi de gikk med skaut som gjorde at de, trass i at de var tissetrengte etter en lang busstur, ga seg til å vente en halv time.

De fleste som går med skaut har også en historie om hvordan de er blitt utsatt for rasisme eller eksklusjon fra representanter for offentlige instanser, som for eksempel på skolen eller hos fremmedpolitiet, eller fra potensielle arbeidsgivere. Opplevelsene av eksklusjon og rasisme som er direkte knyttet til skautet styrker skautets kapasitet for å symbolisere opposisjon og motstand: (Jeg har nettopp stilt et spørsmål om hvorfor ikke de nypraktiserende kvinnene er mer aktive i kampen om skautet):

Vi prøvde å gjøre islam synlig – å praktisere vår religion; skaffe kultsteder etc. Vel, du så hvilken effekt det hadde på det franske samfunnets oppfatning av muslimer, så vi gidder ikke bry oss og prøve en gang til. Dessuten kjemper vi vår kamp i det daglige, selv om du kanskje ikke oppfatter den. Som Yasmina i dag, som meg med vakten på La Timone [Aïcha refererer til to ulike møter med franskmenn jeg overvar hvor nypraktiserende kvinner følte seg utsatt for diskriminering og "tok igjen" ovenfor personen]. Vi lar oss ikke trække på, vi beholder vår stolthet og vår selvspekt. Vi tar vare på vår kultur – våre røtter. Vi er muslimer, og vi er stolte av å være det. Og de andre jentene [hun sikter til de som i motsetning til henne selv går med skaut], som Nira for eksempel de fører også en kamp; å gå ut med *hi jab* og hodet hevet er i seg selv en kamp her hvor disse jentene til de grader er forfulgt. Vi fører alle vår lille kamp i hverdagen.

Hafsas møtet med franskmannen på bussen var en slik "kamp i hverdagen". I møte med hans kategorisering av henne som "fremmed" i lys av stereotypien om "den muslimske kvinnen som offer" ønsket hun å utfordre disse. Etter en del ordkløveri ble franskmannen klar over at Hafsa var fra Marokko og ikke fra Algerie slik han først hadde antatt. Denne opplysningen så ut til å mildne hans fiendtlighet mot Hafsa, noe som kan ha sammenheng med den særskilt konfliktfylte historiske relasjonen mellom Algerie og Frankrike. Det skulle vise seg at mannen hadde vært på ferie i Marokko og han og Hafsa begynte å prate sammen. Da de skiltes på bussen var det med et; "hyggelig å møte deg". I ettertid kommenterte Hafsa at hun trodde møtet hadde gitt mannen noe å tenke på i ettertid: "Jeg tror virkelig han fikk noe å tenke på etter det. Men man er nødt for å ta igjen, for å bryte opp i folks fordommer. Ofte skyldes fordommene at folk ikke vet bedre, men det er også mange som vet, men som gjør det med vilje".

Skautet som hindring for yrkeskarriere

Mange nypraktiserende kvinner opplever skautet som en hindring for å få seg lønnet arbeid. Dette forklarer de med at franskmenn har fordommer mot kvinner som bruker *hi jab*, og derfor ikke vil ansette dem. Weiba fortalte blant annet at hun hadde blitt avvist da hun søkte på en vaskejobb hjemme hos en fransk familie, fordi hun gikk med skaut. Et mindretall mener at det likevel er mulig å få seg jobb, bare man går hardt nok inn for det. Weiba klarte blant annet å finne seg jobb hjemme hos en jødisk familie, som aksepterer henne med hennes skaut. Det er en god del søstre som er yrkesaktive rundt om i landet. Disse har funnet seg arbeid på steder hvor de aksepteres med *hi jab*. Blant søstrene fra Marseille var det et fåtall som hadde funnet lønnet arbeid. De mener selv at dette skyldes at det er ekstra vanskelig for kvinner med skaut å få jobb

i områder hvor det er høy arbeidsledighet, og på steder hvor rasistiske holdninger er utbredt, slik tilfellet er for Sør-Frankrike.

Det er imidlertid forskjeller mellom kvinnene med henblikk på hvor ønskelig de anser det for å være at kvinner jobber ute. Noen mener at kvinnens viktigste oppgaver er i hjemmet, å administrere husholdet og å ta seg av og oppdra barna. Denne holdningen synes enda sterkere blant menn (ikke bare blant maghrebinere men også blant franskmenn). På UOIFs årlige konferanse ble kvinnene oppfordret til ikke å glemme at deres plikter som ektefelle først og fremst besto i å ta seg av barna, ektemannen og hjemmet. Oppfordringen ble begrunnet med at ethvert forsøk på å endre på den orden som Gud har skapt ville føre til uorden i form av skilsmisser slik som hos ikke-muslimene. Et slikt fokus på hjemmet som kvinnens viktigste arena, utelukker imidlertid ikke at man også ser utdanning og arbeid som viktig for kvinner. Mange av kvinnene har et sterkt ønske om å jobbe ute, selv om de har små barn. Hvis de ikke får seg en vanlig jobb, søker de seg gjerne til jobber som finnes innen de islamske organisasjonene, for eksempel som sekretær eller lignende. Andre driver med frivillig arbeid, for eksempel som lærerinner for barna i de lokale moskéene. At mange ektefeller har ulike syn på kvinnens rolle og rettigheter gjør kvinner og arbeidsliv til et konfliktfylt tema i mange hjem. Foreløpig hindrer vanskelighetene kvinner med skaut opplever på arbeidsmarkedet denne konflikten i å bryte ut i full styrke.

Håndtering av eksklusjon fra den offentlige skolen

Hafsa forteller meg at hun tok det meget tungt da hun valgte islam og å gå med skaut, og derved ikke fikk fortsette sin skolegang. I dag angreir hun på avgjørelsen hun tok; hun burde heller ha ventet med å bruke skautet til hun var ferdig på skolen. Nå vil hun gjerne ta opp igjen utdannelsen per korrespondanse: "Å studere er også en plikt i islam, men jeg kan ikke gå videre så lenge jeg ikke har artium". Mange nypraktiserende kvinner har opplevd å måtte slutte på skolen på grunn av skautet. Andre har imidlertid klart å forhandle frem løsninger som både de og lærerne kan akseptere. Lærerne på skolen der Yasmina går godtar ikke jenter med *hi jab* i timene, men Yasmina er ikke villig til å stoppe studiene. På skolen bruker Yasmina derfor et skjerf som hun fester i nakken til å skjule håret. Noen av de nypraktiserende jentene bruker også hatt på skolen istedenfor for skaut. Andre, som vi har sett for eksempel i Aminas tilfelle, velger å vente med å bruke skaut til de er ferdige med videregående skole. Dette ser ut til å være den mest vanlige løsningen blant jentene i Marseille nå.

Zeya sluttet på gymnaset det siste året før avsluttende eksamen på grunn av problemene hennes *hi jab* medførte. På det tidspunktet hadde hun allerede brukt skaut i flere år, også på skolen, men etter Bayrou-sirkulæret skiftet skolen rektor til en kvinne som hadde sterkt imot *hi jab*, og ikke tillot det på skolen. Forbudet rammet 28 jenter. Zeya hadde brukt skaut så lenge at hun syntes det føltes unaturlig å ta det av igjen, så hun valgte å slutte på skolen. Andre elever valgte å fortsette, ofte de som bare hadde brukt skaut i noen måneder, enten fordi det betydde mye for dem å fortsette studiene, eller fordi de ikke fikk lov av foreldrene å slutte. Zeya kan ikke forstå begrunnelsen som i mange tilfeller ble brukt for å utvise jenter med skaut fra

skolen; at de er elementer som skaper uro og uorden. Hun sier at de fleste jenter med skaut er flinke på skolen og jobber seriøst, og det er i alle tilfeller ikke de som lager bråk i timene. Zeya tror media har mye av skylden for alle fordommene mot islam og jenter som går med skaut, fordi de setter likhetstegn mellom *hi jab* og integrisme. Selv var Zeya heldig, og fikk seg jobb i et firma som aksepterte at hun gikk med skaut. Etter et år ble hun tatt opp som student i arabisk og islamkunnskap på IESH (*Institut Européen des Sciences Humaines*). Hun synes utdannelse hun fikk der var mye bedre og nyttigere enn den hun fikk på den offentlige skolen. Det var også svært spennende å studere i et internasjonalt miljø, med muslimer fra hele Europa.

De fleste nypraktiserende muslimene jeg har snakket med ser det som mest hensiktsmessig at jentene får fortsette i den offentlige skolen, men med skaut. Et alternativ er at de finner et kompromiss med læreren om å ta av eller knytte skautet på en spesiell måte i timene. Muslimske privatskoler anses bare som et godt alternativ for de som er mest interessert i religionen. Hvis valget er mellom å slutte å gå med skaut eller å slutte på skolen, er det ulike formeninger om hva som er det viktigste. De fleste argumenterer ut fra et individualistisk syn, at hver og en må avgjøre hva som er best for dem selv. Det individualistiske synet reflekteres også i de begrunnelsene jentene som ikke gikk med skaut selv kom med ovenfor meg (at de ikke var modne eller ikke følte seg klar, at de ikke hadde nok kunnskap om religionen eller at de ville vente til de var ferdige med utdannelsen). Synet på *hi jab* som et individuelt valg som ikke automatisk kommer foran utdanning, deles av de unge nypraktiserende mennene jeg har snakket med: "Jeg tror ikke det er vår oppgave å si til folk hva de skal gjøre, og hva de ikke skal gjøre. Jeg synes at de har en individuell frihet.....vi kan rådgi dem, orientere dem, men uten å derved ta en avgjørelse for dem".

Hvis jenter velger å slutte skolen på grunn av et sterkt ønske om å gå med skaut, regnes det likevel som viktig at de fullfører utdanningen sin per korrespondanse eller gjennom selvstudium. I forbindelse med diskusjonen om hvorvidt det beste er å ofre skautet eller skolen reiser enkelte også spørsmål ved om den utdanningen man får ved offentlige skoler er den beste. Zeya hevder for eksempel at den kunnskapen hun ervervet seg ved den islamske høyskolen var mer nyttig enn det hun lærte på den offentlige skolen. Lederen for en muslimsk ungdomsorganisasjon stilte på sin side spørsmål ved selve definisjonen av kunnskap: "Å studere betyr å søke kunnskap og vitenskap. Denne søken skjer ikke nødvendigvis gjennom skolen, det finnes andre måter å oppnå viten på. En restriktiv definisjon av "viten" gir ikke rom for valg".

Ligue française de la femme musulmane som *Les Soeurs* er tilknyttet, er i likhet med en rekke andre islamske organisasjoner aktive i arbeidet for å gi jentene som har blitt utvist fra skolen under skautaffærene et alternativt skoletilbud. Organisasjonene jobber for å reise penger til å finansiere privat skolegang for de utviste jentene. En av lokalgruppene har gitt ut en samling avisartikler som sto på trykk i forbindelse med skautaffærene. Kvinnene i *Les Soeurs* spilte for noen år tilbake et teaterstykke som tematiserte de såkalte skautaffærene. Hovedpersonen var en muslimsk jente som ikke fikk lov av rektoren til å beholde *hi jab*'en sin på skolen. Stykket

hadde de selv skrevet og regissert. Det ble imidlertid kun oppført for andre muslimske damer i Marseille. Skautet har også vært tema på søndags-*dars*'er.

Det har ofte vært hevdet at det første og fremst var menn som var engasjert i debattene som splittet Frankrike i spørsmålet om hvorvidt skaut skulle tillates i skolen (ledere i de islamske organisasjonene og politikere er hovedsakelig menn, se blant annet Bloul 1996). Mitt inntrykk fra de nasjonale konferansene var at nypraktiserende jenter og unge kvinner i aller høyeste grad er opptatt av denne problematikken, selv om de ikke har stått som frontfigurer i mediene. Årsakene til at kvinnene aldri ble frontfigurer i media henger mer sammen med lav selvtillit og blyghet blant jentene, enn med mangel på engasjement. Dette forholdet til media kunne jeg observere da *Les Soeurs* ble bedt om å la seg intervju i forbindelse med et TV-program om islam i Frankrike. De fleste uttrykte at de ikke følte at de hadde nok kunnskap om islam, og at det var klokere å la en lærd person ta seg av dette. Det ble også fremholdt at de syntes det var vanskelig å skulle uttale seg på vegne av muslimske kvinner som sådan. "Jeg kan jo egentlig bare snakke for meg selv", var det flere som understreket. Motviljen mot å stille opp i media hang også sammen med at kvinnene ikke hadde tiltro til at de ville bli ytt rettferdighet i et slikt program, i og med medias tendens til å fokusere på islam som noe negativt og skremmende.

OPPSUMMERING

I dette kapittelet har jeg argumentert for at de opphetede debattene som de såkalte skautaffærene utløste på slutten av åttitallet, må ses i lys av identitetsprosesser mer generelt. Jeg har argumentert for at kvinner og femininitet fremstår som viktige kriterier som forskjeller mellom franskmenn og muslimer etableres og vurderes på bakgrunn av. Likhet etableres alltid på bakgrunn av forskjellighet, noen inkluderes og noen ekskluderes fra de moralske fellesskapene som etableres, hvilket kan føre til sterkere kontroll og krav om konformitet innad. Muslimske organisasjoner dro nytte av skautaffærene i et anerkjennelsespolitisk øyemed, hvor de krevde anerkjennelse av landets muslimske minoritet på linje med andre religiøse minoriteter. Av mange franskmenn ble skautet oppfattet som provoserende fordi det utfordret visse grunnleggende idéer om "franskhet" knyttet til tanker om en universalistisk republikansk kultur, til idealer om *la laïcité*, frihet, likhet og brorskap, og fordi det ble tolket i lys av stereotyper om "islam" og "den muslimske kvinnen". De ulike standpunktene gikk imidlertid på tvers av både etnisk, religiøs, nasjonal og politisk tilhørighet, og reflekterte mer grunnleggende forskjeller i syn på "sosial integrasjon" og *citoyenneté*, og ulike fortolkninger av skautet og islam. Franskmenns fortolkninger av skautet, i lys av stereotypien om islam og om den muslimske kvinnen, har konkrete konsekvenser for de nypraktiserende kvinnene i hverdagen; for deres skolegang og for deres deltakelse i arbeidslivet.

KAPITTEL 8

ISLAMISERING, IDENTITET OG MULTIKULTURALISME

Det er Guds vilje at mennesker skal være forskjellige. Islam vil at vi skal kjenne og forstå hverandre. En muslim kan ikke være rasist [...] Forskjellighet er et Guds mirakel. Man må strekke seg mot den andre for å kjenne ham, og ikke avvise og forkaste ham. Man må også forstå at ingen eier sannheten i sin helhet, selv om sannheten er Allah, kan også ikke-muslimer ha en viten som er riktig og rettferdig. Man må ikke klandre andre for ikke å kjenne islam, hvis man selv ikke kjenner deres religion.¹²⁵

Blant andregenerasjons-maghrebinere i Frankrike er sekularisering – forstått som en privatisering av religionen hvor tro og praksis skilles ad, og tilhørighet til islam først og fremst oppfattes som et aspekt ved etnisk identitet – den dominerende trenden. Den toneangivende ungdomskulturen har få referanser til arabisk kultur eller islam. En liten gruppe – de nypraktiserende muslimene – fatter imidlertid interesse for islamske idéer, symboler og idealer gjennom en prosess de selv omtaler som "å vende tilbake til islam". Tilbakevendelsesprosessen kan skrives inn i en global islamiseringstrend som utspiller seg på både individuelt, gruppe- og statlig nivå. Den er videre preget av den franske konteksten, hvor religionen de muslimske immigrantene brakte med seg til Frankrike er i ferd med å bli institusjonalisert. Andregenerasjonens tilbakevendelse til islam impliserer en dynamikk mellom det lokale og det globale; mellom deres posisjon i det franske samfunnet og globale islamiseringsprosesser i vår tid.

Den personlige islamiseringen innebærer at svar på eksistensielle spørsmål vedrørende menneskets plass i universet og den enkeltes plass i den sosiale orden søkes i islam. Ofte blir slike spørsmål stilt i forbindelse med spesielle hendelser i den enkeltes liv. Tilbakevendelsesprosessen innebærer at de tilbakevendende erverver seg kunnskap om islam gjennom selvstudier og gjennom deltakelse i moskéer og islamske organisasjoner. Etterhvert strukturerer de stadig flere sider av hverdagen utfra kriterier for hva som er *haram/halal* og *fardh/haram*. Det blir viktig for dem å leve som og å presentere seg selv som "gode muslimer". For mange betyr dette endringer i sosial praksis på viktige områder som for eksempel bruk av klesdrakt, konsum av mat og andre varer, og bruk av tid og rom. Struktureringen av atferd og sosiale relasjoner i henhold til *haram/halal* og *fardh/haram* er med på å etablere et meningsfullt univers, både kosmologisk og sosialt, og fremstår for enkelte som en "livshygiene" i hverdagen.

¹²⁵ Hassan Iquioussen, foredrag med tittelen "Toleranse" under JMF-konferansen 1997.

Kvinnegruppen er både religiøst og sosialt et viktig fellesskap for de nypraktiserende kvinnene. *Les Soeurs'* oppbygning og aktiviteter gjør at gruppen fremstår som et møtepunkt for det lokale og det globale, for det moderne og det tradisjonelle, for "normativ" og "folkereligøs" islam. I gruppen møtes kvinner, både av første- og andregenerasjonen, av ulik opprinnelse, alder og familiebakgrunn. Gruppen har fellestrekk med, men er også forskjellig fra, islamistiske kvinnegrupper i Egypt, så vel som tradisjonelle religiøse fora blant immigrantkvinner. De nypraktiserendes "normative" måte å utøve den tradisjonelle *dhikr*'en på illustrerer møtet mellom ulike islamske diskurser. En praksis som korsang tyder videre på innflytelse fra de franske/europeiske omgivelsene. *Les Soeurs* er medlem av en av de største islamske organisasjonene i Frankrike, som igjen er knyttet til transnasjonale organisasjoner. Den lokale kvinnegruppen og de nasjonale nettverkene er viktige sosiale fellesskap for de nypraktiserende kvinnene. Dette er spesielt tydelig hva gjelder ekteskapsinngåelse. Mange kvinner treffer sine fremtidige ektemenn gjennom disse religiøse nettverkene. Som i tradisjonelle nordafrikanske samfunn har kvinnene her en sentral rolle som "ekteskapsmeglere". Enkelte har god oversikt over hvem som er ledige på ekteskapsmarkedet, de sjekker ut potensielle partnere for søstrene, de fungerer som mellomledd og etablerer kontakt mellom ugifte personer som er interessert i hverandre og de er anstand når det ugifte paret møtes for å bli kjent. Kvinnegruppen har således overtatt enkelte av de tradisjonelle slektskapsnettverkens funksjoner ved ekteskapsinngåelse.

På søndagsmøtene, som er gruppens viktigste religiøse og sosiale forum, formidles og til-egnes kunnskap om islam, og kvinnene reflekterer over spørsmål knyttet til islamsk praksis. Ulike måter å forstå islam på gir opphav til diskusjon og forhandlinger, mens likhet samtidig etableres gjennom utøvelse av ritualene. Kunnskap om islam utgjør en form for symbolsk kapital i det islamske fellesskapet. Tradisjonelt sett har denne kapitalformen i muslimske land hovedsakelig vært knyttet til menn generelt og til institusjonaliserte religiøse autoriteter spesielt. Høyere utdanningsnivå, ny teknologi samt et stadig økende antall publikasjoner på fransk, gjør islam-kunnskap mer tilgjengelig for andregenerasjons-kvinnene enn den tradisjonelt har vært for kvinner i maghrebinske land. Kunnskapsdemokratiseringen gir de nypraktiserende kvinnene mulighet til å erverve seg symbolsk kapital innen det islamske feltet. De nypraktiserende kvinnene hevder sin rett (og plikt) til å gå tilbake til kildene og selv fortolke de religiøse tekstene, selv om deres egne standpunkter skulle være i strid med synspunktene til mennene og de lærde. Derved utfordres autoriteten som lokale religiøse ledere, og menn generelt sett, har i religiøse spørsmål. Nypraktiserende kvinner hevder sine synspunkter i diskusjoner og debatter med menn. Utformingen av den religiøse praksisen skjer på bakgrunn av kontinuerlig dialog, innad i gruppen, med de islamske organisasjonene, med foreldregenerasjonen og med storsamfunnet. Det kreative og frigjørende potensialet i kunnskapsautonomiseringen begrenses imidlertid av den tilgjengelige litteraturen kvinnene baserer sine vurderinger på. Det er fortsatt de tradisjonelle lærde og mennene som utformer den dominerende islamske diskursen, og det gjenstår ennå å se hvorvidt kvinners økte tilgang til originaltekstene vil føre til noen radikale endringer i denne diskursen i fremtiden.

De nypraktiserende kvinnes islamske diskurs konstitueres i samspill med praksiser, institusjoner og sosiale betingelser i den franske så vel som i den globale konteksten. Diskursen relaterer seg til en fortid og en fremtid gjennom nåtiden, og avviker på flere områder fra foreldregenerasjonens tradisjonelle islamske diskurs. De nypraktiserende anerkjenner i mindre grad de tradisjonelle lærdes enerådende makt i fortolkningsspørsmål, og legger særlig vekt på den enkeltes kunnskap og fromhet som grunnlag for status og anerkjennelse. De ser tilhørighet til islam som et spørsmål om en frivillig tilslutning og ikke som en nedarvet etnisk identitet, og argumenterer for en universalistisk form for islam uavhengig av kulturelle tradisjoner. Med utgangspunkt i et skille mellom tradisjon og islam, tar de avstand fra en rekke tradisjoner som foreldregenerasjonen anser for å være en del av islam. De bruker fransk språk i kommuniseringen av religionen, vektlegger det intragenerasjonelle fellesskapet fremfor det intergenerasjonelle og knytter seg til islamske organisasjoner heller enn til moskéer. I motsetning til hva som er tilfelle for islamistiske grupperinger er diskursen de nypraktiserende fører bare i liten grad knyttet til islam som politisk program. Når politikk tas opp, er det vanligvis i tilknytning til problemer vedrørende muslimers stilling som minoritet i Frankrike, mens førstegenerasjonsimmigrantene i større grad retter seg mot politiske spørsmål i emigrasjonslandene.

Min analyse av andregenerasjons-kvinneres tilbakevendelse til islam bygger på teoretiske perspektiver på sosial identitet. Et slikt fokus på sosial identitet har brakt frem viktige aspekter ved tilbakevendelsesprosessen. Den personlige islamiseringen som tilbakevendelsen til islam representerer innebærer etter mitt syn en endring i hvordan andregenerasjonen definerer "muslim", og i hvordan de identifiserer seg selv som muslimer. I utgangspunktet er muslimsk identitet for de fleste i andregenerasjonen knyttet til familie og etnisk tilhørighet. Gjennom tilbakevendelsen til islam endrer denne identifikasjonen karakter. De nypraktiserende uttrykker opplevelsen av å ha gjennomgått en endringsprosess med begrepet *rentrer dans l'islam*. *Rentrer* innebærer, i motsetning til *entrer*, en endring i retning av noe som allerede er kjent. Tilbakevendelsen representerer følgelig ikke et brudd i identifikasjonen med gruppen "muslim", men en redefinering av denne. Gjennom tilbakevendelsesprosessen erobrer de nypraktiserende den muslimske identiteten på en ny, selv-refleksiv måte. Personlig engasjement og religiøs praksis kommer i fokus. Ser man tilbakevendelsen i lys av teorier om forskjeller mellom identitetsprosesser i tradisjonelle og (høy/post)moderne samfunn, fremstår de nypraktiserendes identitet som muslimer som "moderne". For å unngå en dikotomisering mellom tradisjonelle og moderne samfunn har jeg imidlertid valgt å beskrive endringen i lys av begreper om tilskrevet versus ervervet identitet. Å vende tilbake til islam fremstår i et slikt perspektiv som en overgang fra en hovedsakelig tilskrevet religiøs identitet, knyttet til familie og etnisk opprinnelse, til en hovedsakelig selvtilskrevet eller ervervet religiøs identitet, som defineres med utgangspunkt i personlig engasjement og religiøs praksis. Komplekse samfunnsmessige prosesser virker inn på de skisserte identitetsprosessene. Jeg har lagt hovedvekten på den kategorisering, stereotypisering og eksklusjon andregenerasjonen er gjenstand for fra det franske samfunnets side, men har samtidig trukket veksler på ulike teorier om hva som fremmer islamiseringsprosesser i vår tid.

Til sammen gir disse perspektivene et komplekst bilde av tilbakevendelsens årsaker og meninger.

Min konstruksjon av de nypraktiserende kvinnene som en "type" eller "modalitet" innebærer at mangfoldigheten innad i denne gruppen i fremstillingen har måtte vike plass for likheter og sammenhenger. Jeg har imidlertid forsøkt å la noe av diversiteten innad blant kvinnene tre frem gjennom analysen av religiøse karrierer. De nypraktiserende kvinnene har ulike religiøse karrierer, noe som impliserer ulik grad av endring og kontinuitet, i tid og rom, i symbolsk praksis og identitet. Enkelte opplever tilbakevendelsen til islam som en personlig bekreftelse av muslimsk identitet, mens den for andre fremstår som et klart brudd med deres tidligere identitet og livsstil. Jeg har argumentert for at enkeltpersoners ulike religiøse karrierer varierer i henhold til det utgangspunkt den enkelte hadde før tilbakevendelsen til islam, så vel som i henhold til den religiøse identiteten de konstituerer seg i samhandling med andre gjennom tilbakevendelsen. De ulike aspektene ved tilbakevendelsesprosessen har ulik betydning for de enkelte kvinnenes religiøse karrierer. For enkelte fremstår den personlige islamiseringsprosessen først og fremst som en livshygiene som "reddet dem" fra et marginalisert liv, mens den for andre fremstår mest som en måte å konstituere seg et positiv selvilde på. For andre igjen er den relative friheten tilbakevendelsen til islam gir i relasjon til familien og nærmiljøet av større betydning. Jeg har også vist at det finnes variasjon innad i det jeg har kalt de nypraktiserendes islamske diskurs. Selv om kvinnene deler en rekke synspunkter, har de ulike syn på temaer som kjønnsroller, arbeid, utdanning og seksualitet, og ulike måter å realisere sine idealer på.

I analysen har jeg vist at endringer i andregenerasjonens selvidentifikasjon som muslimer er knyttet til endringer i deres forståelse av islam. De nypraktiserende kvinnene skiller mellom "tradisjon" og "islam". Tradisjon oppfattes som partikularistisk, knyttet til foreldrenes hjemland og til en svunnen tid, og islam som en universell, eviggyldig sannhet. Jeg har argumentert for at vi bør tilnærme oss denne endringen ikke bare som en overgang fra en folkereligjøs til en mer normativ definisjon av islam, men at vi også må studere den i lys av hvordan skillet mellom tradisjon og islam tas i bruk av de nypraktiserende kvinnene i deres dagligliv. Med utgangspunkt i distinksjonen mellom islam og tradisjon forhandler de nypraktiserende kvinnene om hva det vil si å være en god muslimsk kvinne. De forhandler med foreldregenerasjonen og menn som representerer *la mentalité de là-bas*. Kunnskap om og praktisering av islam utgjør i denne konteksten en form for symbolsk kapital. Med referanse til islam kritiserer kvinnene foreldrenes tradisjon og kultur og *la mentalité de là-bas*, som de på områder som blant annet gjelder kvinners bevegelses- og valgfrihet oppfatter som diskriminerende eller som utslag av såkalte macho-holdninger. I samhandling med personer som representerer denne mentaliteten kan de konvertere fromhet og islamkunnskap til større frihet og mer autonomi. Ikke desto mindre må de hele tiden konkurrere med andre islamske diskurser som prøver å definere hva det vil si å være en god muslimsk kvinne.

Andregenerasjonens identifikasjon med islam konstitueres, som all sosial identitet, i en indre-ytre dialektikk mellom selv-identifikasjon og kategorisering. Gjennom tilbakevendelsen

til islam erstatter en normativ definisjon av muslim og islam – formidlet av de islamske organisasjonene og publikasjonene – den folkereligøse definisjonen. De ulike definisjonene av muslim (som et aspekt ved etnisk tilhørighet og som et resultat av et personlig engasjement) er imidlertid ikke gjensidig ekskluderende, og fremstår dels som situasjonelt bestemte. I ulike kontekster blir ulike definisjoner relevante for å trekke grenser mot stereotypiserte kategorier av "andre" som de nypraktiserende ikke ønsker å bli identifisert med: for eksempel kriminelle innvandrere, muslimske kvinner som ofre, integrister og terrorister, eller tradisjonelle og bakstreverske muslimer. Slik sett kan tilbakevendelsen til islam forstås som en måte å håndtere kategorisering og negativ stereotypisering på.

I studier av immigranter har det ofte vært fokusert på marginalisering i form av manglende økonomisk kapital. Andre generasjonen opplever i dag slik sosioøkonomisk marginalisering, og tilbakevendelsen til islam er med på å gi mening til denne erfaringen. Andre generasjonen opplever imidlertid også andre former for eksklusjon, knyttet til manglende kulturell og symbolsk kapital. Gjennom å kategorisere og navngi andre generasjonen som "andre", "arabere" eller "fremmede", ekskluderer franskmenn dem fra storsamfunnets overordnede moralske fellesskap. Eksklusjonen får konsekvenser for hvordan andre generasjonen ser på seg selv. Den ambivalente posisjonen de innehar – kategorisert som "andre" både i Frankrike og emigrasjonslandene – stimulerer til refleksjoner over "hvem jeg er og hva min plass i verden er". Når de nypraktiserende muslimene vender tilbake til islam, identifiserer de seg med et fellesskap på siden av de fellesskap de føler seg ekskludert fra. I dette fellesskapet redefineres mange av de egenskaper som i relasjon til majoritetsbefolkningen fungerer som negativ symbolsk kapital, til noe positivt. Gjennom referansen til islam innføres en annerledes rangeringsdimensjon for menneskeverd og verdier. Stigmatiseringen av andre generasjonen spesielt og immigranter generelt, negeres. Det handler ikke lenger om hvem som er mest fransk, rikest eller mest integrert, men om å være en god muslim. Identifikasjon med en universell forestilt *umma* muliggjør derved konstruksjon av et positivt selv bilde i opposisjon til den negative stereotypiseringen andre generasjonen er gjenstand for fra storsamfunnets side. Som sådan kan islamiseringen ses som en form for motstand mot den symbolske volden storsamfunnets eksklusjon av andre generasjonen representerer. I denne prosessen fungerer både de lokale kvinnegruppene og de større islamske organisasjonene som en slags mediatorer som søker å gjøre kapitalformene på de ulike feltene konvertible. Dette gjør de gjennom å hevde et *credo* om at en god muslim også er en god fransk borger (og alt det dette måtte omfatte av utdanning, arbeid, politisk deltakelse, lovlidighet etc.). Islamiseringsprosessen blant andre generasjonen innebærer således en dynamikk mellom det å gi livet en mening innenfor det islamske kollektivet og det å etablere en posisjon innenfor den franske nasjonen.

Andre generasjonskvinner er dels utsatt for andre eksklusjonsformer enn sine brødre. For å få tilgang til den franske "overlegne identitet" må de gi avkall på sin arabisk- eller berberskhet, og de må forsverge foreldrenes "bakstreverske" tradisjoner som gjør dem til "passive ofre". I relasjonen til foreldregenerasjonen ventes det at de som garantister for familiens ære og kulturelle kontinuitet skal fremstå som blyge og ærbare. Blant jevnaldrende forventes konformitet til

den utfordrende og kroppsnære moten. I et samfunn hvor det ikke lenger er foreldrenes oppgave å velge ut barnas ektefeller må man flørte for å finne seg en mann. I møte med de ofte motstridende og ambivalente kjønnsdiskursene tar andregenerasjons-kvinnene i bruk islam for å konstruere seg en feminin identitet som på en og samme tid representerer et alternativ til foreldregenerasjonens og storsamfunnets forventninger. Jeg har vist at det å referere til islam kan være en måte å skape seg et større handlingsrom for kvinnene. Dette gjelder blant annet for kvinnenes forhandlinger med foreldrene om eventuelle ekteskapskandidater, men også for selve ekteskapsinngåelsen, hvor inngåelse av det religiøse ekteskapet kan skje forut for det offentlige, og dermed fungere som en legitim "prøvetid". Kvinnenes referanser til islam i sin konstruksjon av en muslimsk kvinnelighet er heller ikke en passiv tilpasning til de islamske organisasjonenes idealiserte fremstilling av "den muslimske kvinnen". Selv om motstanden i stor grad formidles symbolsk, kan flere av kvinnenes handlinger ses som del av en forhandlingsprosess om maktforskjeller både i relasjonen majoritet/minoritet og mann/kvinne.

De nypraktiserende muslimene etablerer likhet seg imellom og forskjeller til andre, spesielt gjennom kjønnede praksisformer. De symbolske praksisene deler rommet inn i parallelle sfærer langs to akser. Det etableres en terskel (*hi jab*) mellom kvinner og menn med henblikk på å unngå forbudte seksuelle relasjoner og *fitna*, og samtidig etableres et skille mellom muslimer og ikke-muslimer som konkretiserer den forestilte *umma*. Skautet har en sentral rolle i etablering av likheter og forskjeller mellom kjønnene, og mellom muslimer og ikke-muslimer. De islamske organisasjonene plasserer kvinnene og deres klesdrakt i sentrum for en kollektiv muslimsk identitet. Under skautaffærene ble kvinnene og skautet tatt i bruk i det vi kan kalle et identitetspolitisk øyemed, med det formål å oppnå anerkjennelse for den muslimske minoriteten i Frankrike. Kravet om anerkjennelse av en kollektiv muslimsk identitet ble av mange franskmenn oppfattet som en trussel mot egen identitet, basert på en idé om en fransk nasjonal kultur kroppsliggjort i spesifikke sedvaner og tradisjoner, eller om en universalistisk republikansk kultur som overskrider kulturell og religiøs særegenhet. Det er ingen tilfeldighet at det var de nypraktiserende kvinnene og deres klesdrakt som sto i sentrum for disse debattene om identitet. Kvinner ble, slik det ofte er tilfelle i interetniske situasjoner, oppfattet som særskilt viktige for de etniske og religiøse gruppenes fortsatte eksistens og for kulturell kontinuitet (jfr. Afshar 1994, Allen 1994, Bringa 1995, Moghadam 1994, Stolcke 1993, Yuval-Davis 1997). Det er sentralt å merke seg dette fellestrekket i synet på kvinnen både blant de som er motstandere og tilhengere av skautet, og blant kvinner såvel som blant menn.

I storsamfunnet leses skautet som et etnisk tegn på arabere/muslimers forskjellighet, og ofte som tegn på islamsk fundamentalisme. Det fortolkes gjerne i lys av en orientalistisk stereotypi om den muslimske kvinnen, som kombinerer forestillinger om den mystiske haremskvinnen, den undertrykte, fysisk innestengte og passive muslimske kvinnen og den potensielt farlige islamist-kvinnen. Skautet fungerer som metonym for de ulike aspektene ved den muslimske kvinnen slik hun konstrueres av franskmenn, og oppfattes som tegn på en påtvunget, arkaisk identitet. Fortolkningen av skautet som et symbol på en ekstern påtvunget identitet skinner også

igjennom i mange akademiske arbeider om muslimske kvinner. Titler som "Beyond the Veil" (Mernissi 1987) og "Behind the Veil" (Wikan 1991) synes å innebære en tanke om at muslimske kvinners virkelige identitet finnes på innsiden av deres anstendige klesdrakt (jfr. Abu-Lughod 1989).

I min analyse har jeg i stedet forsøkt å vise at bildet av skautet som tegn på en enhetlig, eksternt definert islamsk identitet, må nyanseres. Det er flere ulike typer kvinner som tar i bruk skautet, og de gjør det utfra ulike grunner: noen som resultat av tvang eller press fra familien og omgivelsene, andre som et uttrykk for et personlig religiøst engasjement. For de nypraktiserende kvinnene er skautet sentralt for konstitueringen av selvilde og fremvisning av identitet. De nypraktiserende kvinnene skiller mellom ulike skaut-former. Deres identitet som muslimske kvinner konstitueres i opposisjon til kvinner som bruker andre typer islamsk klesdrakt. De oppfatter ikke seg selv som "tradisjonelle" men "moderne", de har ikke "arvet" islam men praktiserer religionen på bakgrunn av et personlig engasjement og valg, de vil ikke fremstå og kategoriseres som ekstremister men understreker tvert imot at islam er en fredens religion som lar seg forene med den franske republikkens lover og regler, og de vil være selvstendige i forhold til menn og religiøse autoriteter og ikke la seg påtvinge regler "som ikke har noe med religionen å gjøre".

Ved hjelp av skautet presenterer de nypraktiserende kvinnene seg som fromme, blyge, ærbare, modne, kunnskapsrike og stolte personer, som tør å være annerledes. Kvinnene vektlegger at skautet uttrykker personlig religiøst engasjement og et individuelt valg. Dette gjør det til et symbol på egen og andres tro og fromhet innad blant de nypraktiserende muslimene. Gjennom å velge skautet signaliserer kvinnene et sterkt islamsk engasjement og et visst modningsnivå innen religionen. Skautet viser at de er sterke og uredde personer som tør å vise frem sin overbevisning, selv om denne er upopulær både blant de fleste franskmenn og blant mange maghrebinnere. De tåler "de andres blikk", og er stolte av å være den de er. Kvinnene signaliserer videre at de føler seg rede til å ta konsekvensene av en islamsk livsstil, og at deres kunnskaper om og modning innen religionen er sterk nok til at de kan oppføre seg som "gode muslimske kvinner". Gjennom å presentere seg selv som ærbare og moralske personer, kan kvinnene bevege seg friere på den offentlige arena uten at deres rykte trekkes i tvil. Å velge å gå med skaut symboliserer integrasjon i det nye fellesskapet av muslimer og at man har gått over fra å være muslimsk i etnisk forstand til å være "personlig muslim". Som bærere av skautet opplever de nypraktiserende kvinnene seg som ambassadører for det muslimske fellesskapet. Storsamfunnets eksklusjon og negative reaksjoner mot skautet gjør det til et tegn på opposisjon mot eksklusjon og rasisme.

I artikkelen "Engendering Muslim Identities" hevder Bloul (1996) at skautaffærene var et resultat av at grupper av menn (ledere i de islamske organisasjonene og politikere er hovedsakelig menn) tok i bruk kvinner i konstitueringen og fremvisningen av kollektive identiteter. Fremstillinger som fokuserer på *hijabi*-kvinner som autonome aktører er ifølge Bloul retoriske grep siktet inn mot å vinne sympati fra unge jenter av maghrebinsk opprinnelse, og mot å skjule

at skautet egentlig representerer kvinneundertrykkelse. Blouls perspektiv på *hijab* er i tråd med det rådende synet i mye av litteraturen om "fundamentalisme", hvor bruk av slør tolkes som et symbol på kvinners manglende valgfrihet i utformingen av identitet. Selv om "den muslimske kvinnen" fremstår som viktig i både franskmenns og muslimers konstituering og fremvisning av kollektive identiteter, vil jeg likevel hevde at de nypraktiserende kvinnene ikke må ses som passive ofre for menns identitetsprosjekter. Å fokusere ensidig på menns bruk av "den ærbare kvinnen" som symbol for muslimsk identitet, slik Bloul gjør, innebærer slik jeg ser det, en androsentrisk "muting"¹²⁶ av de nypraktiserende kvinnene. Det faktum at muslimske kvinner i liten grad har ytret seg i den offentlige skautdebatten, bør ikke føre til en fortsatt "forstumming" av kvinner gjennom ensidig vektlegging av de mannlige aktørenes oppfatninger av skautet.

For å bryte med stereotypien av den passive, undertrykte muslimske kvinnen må vi undersøke hvordan islam tas i bruk i identitetsprosjekter på ulike nivåer. Skautet etablerer likheter og forskjeller mellom kvinner og menn, mellom de nypraktiserende kvinnene og foreldregenerasjonen, mellom "etniske" muslimer og "personlige" muslimer, mellom moderne muslimer og tradisjonelle muslimer, mellom muslimer og ikke-muslimer og mellom franskmenn og arabere. Hver kontekst, definert gjennom et sett av sosiale posisjoner og distribusjon av den gjeldende symbolske kapital, skaper sine spesifikke konstellasjoner av aktører som identifiserer seg med og definerer seg bort fra hverandre. I denne prosessen er både enkeltpersoner, islamske organisasjoner, politikere, rettsapparat og medier involvert.

Islamske organisasjoner tar i deres identitetspolitiske prosjekter for å markere en grense til "de andre", i bruk islam, kvinnen som metonym for islams forskjellighet fra Vesten og skautet som metonym for den muslimske kvinnen. I denne virksomheten konstitueres stereotypiserte bilder av den muslimske kvinnen. De nypraktiserende kvinnene er imidlertid ikke passive indekser for en stereotypisert muslimsk kvinnelighet. Gjennom å forhandle om idealet om "den gode muslimske kvinnen" bidrar kvinnene også til konstruksjonen av en kollektiv muslimsk identitet. De nypraktiserende kvinnene deltar aktivt i organisasjonslivet, og bruker i likhet med menn islam til å forhandle om og forme sin identitet. I konstitueringen av deres identitet som muslim og kvinne er skautet sentralt. I denne virksomheten symboliserer skautet ingen statisk muslimsk kvinnelighet, men skaper likheter og forskjeller på ulike vis i ulike kontekster.

ISLAM OG MULTIKULTURALISME

Skautaffærene på slutten av 1980-tallet bidro sammen med andre faktorer, som eksempelvis Rushdie-saken og de "hete somrene" i forstedene, til en relansering av spørsmålet om såkalt integrasjon av den muslimske og da spesielt maghrebinske befolkningen i Frankrike. Debatten har avtatt i intensitet, men foregår fortsatt. Skal man velge assimilasjon, innlemmelse eller

¹²⁶ Begrepet er lånt fra Ardener (1972) som var tidlig ute med å problematisere antropologers tendens til å overse kvinners stemmer.

integrasjon som strategi for å håndtere det kulturelle og religiøse mangfoldet som finnes i det franske samfunnet? I dag sentrerer debatten seg i økende grad rundt begrepet "multikulturalisme" (Wieviorka 1996). Ofte presenteres denne debatten som en konflikt mellom de som, i den enhetlige republikkens navn, motsetter seg en fraksjonering av samfunnet i "*communautés*" basert på for eksempel etnisitet, religion og kultur, og de som anser det som nødvendig å anerkjenne ulike gruppers kulturelle identiteter og rettigheter til å bevare disse – med andre ord multikulturalistene. I virkeligheten er de ulike standpunktene mer komplekse (ibid.). Noen motsetter seg en multikulturalistisk anerkjennelsespolitikk fordi de ser en slik utvikling som en trussel mot en felles nasjonal identitet (kulturnasjonalisme), mens andre feirer en moderne frikobling av identitet fra tradisjonelle fellesskap, og ser anerkjennelse av minoritetsgruppers identitetspolitiske krav som en trussel mot denne utviklingen (den republikanske misjon). På den andre siden er det flere ulike forståelser av multikulturalisme. Noen anser det som nødvendig å anerkjenne ulike gruppers kulturelle identiteter og rettigheter til å bevare disse på bakgrunn av en tanke om at mennesker har et grunnleggende behov for å tilhøre et fellesskap (kommunitarisme), andre på bakgrunn av et liberalistisk ideal om at man som individ har rett til å kreve anerkjennelse for gruppeidentitet innenfor rammen av et demokratisk rammeverk (liberalisme). Kjønn fremstår som et sentralt tema i denne debatten: Kommer kollektive identitetsprosjekter, basert på tanken om en felles kulturell identitet, i konflikt med kvinners kamp for å utfordre og konfrontere etablerte identiteter og for å etablere mer likestilte og selvbestemte måter å være kvinne på (jfr. Yuval-Davis 1997)? Jeg har påpekt at et individualistisk syn på menneskers frihet til å velge, som impliserer at handlinger anses som autentiske og legitime bare for så vidt som de fremstår som et resultat av individers selvstendige valg, preget dette aspektet ved skautdebattene, både blant motstanderne og tilhengerne av skautet. Diskursen om individuell selvbestemmelse synes som sådan å være hegemonisk i dagens franske samfunn (jfr. Bloul 1996).

Debatten om multikulturalisme er for omfattende å redegjøre for innenfor rammen av dette oppsummeringskapittelet. Jeg vil imidlertid kort peke på et par sentrale ting jeg mener antropologiske studier som min egen kan bidra med i en slik debatt. For det første kan slike studier bidra til å nyansere den gjennomgående uklare forståelsen av islam som ligger til grunn for debatten om denne religionen i forhold til den franske integrasjonsmodellen. Som jeg har vist i de foregående kapitlene, finnes det ulike fortolkninger av islam, og ulike måter å være muslim på i den franske konteksten. Det er disse ulike modalitetene, og ikke et "fiendebilde" av en monolittisk og homogen religion, som bør ligge til grunn for en diskusjon om islams plass i det franske samfunnet. Antropologiske studier kan også på andre områder bidra til å dekonstruere stereotyper. Analysen har vist at stereotypien om den muslimske kvinnen som presenterer henne som et passivt offer trenger betydelig revisjon. Muslimske kvinner utgjør ingen homogen gruppe. Vi må derfor ikke fokusere utelukkende på forskjeller mellom muslimer og ikke-muslimer eller mannlige og kvinnelige muslimer, men også på forskjeller innad blant kvinnene.

Antropologiske studier kan synliggjøre diversiteten i muslimske kvinners relasjoner til og oppfatninger av islam.

Antropologiske studier kan også bidra til å synliggjøre de sosiale prosessene som er involvert i produksjon, reproduksjon og endring i identitet. I mye av debatten rundt multikulturalisme er det en tendens til å essensialisere begrepene identitet og kultur som egenskaper ved etniske grupper, og til å reifisere kultur og identitet som separate enheter ved å vektlegge deres bundethet, distinktivitet og indre homogenitet (jfr. Yuval-Davis 1997, Turner 1994). Antropologien kan – med utgangspunkt i en prosessuell konseptualisering av kultur og identitet – være med på å kaste lys over enigheter/uenigheter, konvensjoner/innovasjoner og forhandlinger i sosiale identitetsprosesser. Som vi har sett i analysen, konstitueres skautkledde kvinners identitet som muslimer gjennom en prosess av indre/ytre identifisering, der grensene mot andre grupper og kategorier ikke er fastlagte og ugjennomtrengelige. I ulike kontekster vektlegges ulike typer av likheter og forskjeller. Heller ikke fellesskapet som etableres med utgangspunkt i religiøs tilhørighet er homogent. Innad etableres forskjeller mellom kjønnene, mellom generasjonene og mellom de som ønsker å "integre" seg og de som ønsker å etablere et sosialt univers på siden av storsamfunnet.

Barn av maghrebinske immigranter opplever i økende grad sosial eksklusjon, marginalisering og rasisme, trass i at de blir stadig mer "kulturelt assimilerte". Gjennom å vende tilbake til islam krever de sin rett til selv å definere den forskjelligheten de tilskrives fra storsamfunnet, til å skape seg ny og mer positiv identitet. Skillet mellom etnisk og religiøs tilhørighet, mellom tradisjon og islam, muliggjør for andregenerasjonen en sammensetning (eller *bricolage*) av elementer fra foreldrenes "tradisjoner", den franske "kulturen" og "islamisme", og tillater andregenerasjonen å håndtere sin ambivalente posisjon "mellom" immigrasjons- og emigrasjonslandet. De nypraktiserende kvinnene finner gjennom tilbakevendelsen et alternativ både til en maghrebinsk/muslimsk identitet, slik foreldregenerasjonen konstruerer den, og til en fransk identitet, slik denne konstrueres på bakgrunn av en tanke om en felles nasjonal kultur. Samtidig forhandler de om den muslimske kvinneidentitet som tilbys i de islamske organisasjonene. Når min analyse av tilbakevendelsen til islam legges til grunn, fremstår tilbakevendelsen både som et individuelt og som et kollektivt prosjekt, der frihet til valg og til å realisere seg selv, uavhengig av tradisjonelle autoriteter, fremstår som like sentralt som kravet om en offentlig anerkjennelse av muslimers religiøse egenart i den offentlige sfæren.

ORDFORKLARINGER

al-fatiha: den første suren i Koranen, også kalt åpningsbønnen

da'wa: "kall", "forkynnelse", islamsk misjon (Vogt 1995)

dars: leksjon, belæring, eller religiøst foredrag; utlegning og kommentar av Koranen

dhikr: (dzikr) "ihukommelse"

djarbouka: nordafrikansk tromme

djellaba: en lang, løs kjole; designet for å skjule kroppens former. Sammen med *hijab* skjules hele kroppen foruten ansikt og hender.

djinn: åndevesener som likesom mennesker er skapt til å dyrke Gud. De fleste av dem er imidlertid vantro og vil derfor havne i helvete. Djinn kan ha negativ innflytelse på mennesker og mennesker må derfor beskytte seg fra dem.

dou'â: påkallelse

fardh: obligatorisk i henhold til *shari'a*

fatwa: juridisk erklæring i henhold til *shari'a*

fitna: kaos, uorden

hadith: fortellinger om profeten Muhammed; profetens tradisjon (sunnâ) (Vogt 1995)

Hadj/Hedja: mann/kvinne som har vært på pilgrimsferd til Mekka

hajaba: å skjule, skille ad, etablere en terskel

hajj: pilgrimsferd; islams femte søyle

halal: det som er tillatt/rent

haram: det som er forbudt/urent

hassanat: "belønning" eller "poeng"; å gjøre noe godt i Guds øyne (mots. *sia*)

hijab: det som er skjult, atskillelse, terskel; vanligvis brukt om islamsk klesdrakt; her skaut som skjuler håret og konturen av ansiktet

ijtihad: personlig tolkning; nytolkning på grunnlag av skrift og tradisjon (Vogt 1995)

imam: (i sunni islam) bønneleder, ærestittel (Vogt 1995)

islam: underkastelse, overgivelse til Gud (Vogt 1995)

islamisme: politisk islam i det 20.århundre (Vogt 1995)

jihad: har to hovedbetydninger 1)"Hellig Krig", dvs. en bestrebelse på å forsvare islam 2) Individuell/Personlig hellig krig", dvs. en bestrebelse på å oppnå religiøs/moralsk perfeksjon.

niqab: klesdrakt som dekker kvinnen fra topp til tå inkludert slør foran ansiktet, med et vevd tøyestykke foran øynene for å kunne se ut.

ra'ka: de fem daglige bønnene er sammensatt av et ulikt antall raka'at som hver består av en dyp bøyning og to prosternasjoner.

ramadan; det islamske måneårets niende måned; fastemåned (Vogt 1995)

salât: den rituelle bønnen; islams andre søyle

sawm: fasten i måneden *ramadan*; et mer vanlig ord blant mine informanter var det franske ordet *carême* (faste), eller ramadan som betegnelse ikke bare på fastemåneden men også på selve fasten.

selem: fred

shahada: "vitnesbyrdet", trosbekjennelsen, islams første søyle (Vogt 1995)

shari'a: den islamske loven (Vogt 1995)

Shaytan/shayatin: Satan/sataner. I Koranen fremstår satanene som stolte og opprørske demoner som på grunn av sin ulydighet mot Allah vil bli straffet i helvetesilden.

shi'a: "parti"; den ene av de to hovedgruppene islam; Innen shi'a islam regnes de som nedstammer fra Profetens datter Fatima og hennes mann Ali som Profetens rettmessige etterkommere og som de legitime lederne av det muslimske fellesskapet (se *sunni*-islam)

sia: "minuspoeng"; å gjøre noe dårlig i Guds øyne (mots. *hassanat*)

souk: marked

sufi: tilhenger av sufismen; mystiker; medlem av sufi-ordenen (Vogt 1995)

sufisme: den islamske mystikken (Vogt 1995)

sunni-islam: den ene av de to hovedgruppene i islam; oversatt: de som følger den autentiske tradisjonen (Vogt 1995)

tahara: renhet; for at bønnen skal oppfylle kriteriene for renhet må stedet hvor man utfører bønnen og kroppen være rene

ulama: de "lærde", religiøse lærere, rettslærde (Vogt 1995)

umma: det islamske fellesskapet

zakat: den rituelle, årlige avgiften, islams tredje søyle (Vogt 1995)

LITTERATURLISTE

- Abu-Lughod, Leila. 1986: *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press, Berkeley.
- Abu-Lughod, Leila. 1989: Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. I *Annual Review of Anthropology*, 18.
- Afshar, Haleh. 1994: Muslim Women in West Yorkshire: Growing up with Real and Imaginary Values amidst Conflicting Views of Self and Society. I Haleh Afshar og Mary Maynard (red.) *The Dynamics of race and Gender: Some feminist Interventions*. Taylor & Francis, London.
- Ahlberg, Nora. 1990: *New challenges, old strategies: themes of variation and conflict among Pakistani Muslims in Norway*. Avhandling, Helsinki.
- Ahmed, Leila. 1992: *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven.
- Al-Djazairi, Djaber Aboubakr. 1987: *La Voie du musulman (Minhaj elmoslim)* 1-3. Aslim Éditions, Paris.
- Al-Ghazali, Muhammed. 1994: *Les problemes de la femme entre les traditions et la modernité*. Albouraq Édition, Beyrouth.
- Allen, Sheila. 1994: Race, Ethnicity and Nationality: Some Questions of Identity. I Haleh Afshar og Mary Maynard (red.) *The Dynamics of race and Gender: Some feminist Interventions*. Taylor & Francis, London.
- Anderson, Benedict. 1996: *Forestilte fellesskap: refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning*. Spartacus Forlag AS, Oslo.
- Andezian Sossie. 1990: Migrant Muslim Women in France. I Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (red.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. Mansell, London.
- Appadurai, Arjun. 1986: Theory in Anthropology: center and periphery. *Comp. Study. Soc. Hist.* 28.
- Appadurai, Arjun. 1990: Disjuncture and difference in the Global Cultural Economy. I *Theory, Culture & Society*. 7.
- Ardener, Edwin. 1972: Belief and the Problem of Women. I Jean La Fontaine (red.) *The Interpretation of Ritual, Essays in Honour of Audrey I. Richards*. London.
- Asad Talal. 1986: The Idea of an Anthropology of Islam. *Center for Contemporary Arab Studies, Occasional Papers Series*.
- Ask, Karin og Marit Tjomsland (red.). 1997: *Women and Islamisation- Carving a New Space in Muslim Societies*. CMI Report Series nr.3.
- Bancel, Nicolas og Pascal Blanchard. 1997: De l'Indigène à l'Immigré: Images, Messages et Réalités. I *Hommes et Migrations* 1207.
- Barakat, Halim. 1994 [1985]: The Arab Family and the Challenge of Social Transformation. I Elisabeth Warnock Fernea (red.) *Women and the Family in the Middel East: New Voices of Change*. University of Texas Press, Austin.
- Barth, Fredrik (red.). 1969: *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Culture Difference*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Barth, Fredrik. 1994: Nye og evige temaer i studiet av etnisitet. I *Manifestasjon og prosess*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Bernard, Philippe. 1993: *L'Immigration*. Le Monde Éditions.
- Blanchard, Pascal og Nicolas Bancel. 1997: De l'Indigène à l'Immigré, Le Retour du Colonial. *Hommes et Migrations* 1207.

- Bloul, Rachel. 1996: Engendering Muslim Identities: Deterritorialization and the Ethnicization Process in France. I Barbara Daly Metcalf (ed.) *Making Muslim Space in North America and Europe*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Bouamama, Saïd et Hadjila Sad Saoud. 1996: *Familles Maghrebines de France*. Desclée de Brouwer, Paris.
- Bourdieu, Pierre. 1989: Social Space and Symbolic Power. I *Sociological Theory* 7 (1).
- Bourdieu, Pierre. 1991: *Language and Symbolic Power*. Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre og Loïc J.D. Waquant. 1992: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre. 1993 [1977]: *Outline of a theory of practice*. Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre. 1993 b: La démission de l'État. I Pierre Bourdieu (red.) *La misère du monde*. Éditions du Seuil, Paris.
- Bourdieu, Pierre. 1996: *Symbolisk makt*. Artikler i utvalg. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Bourdieu, Pierre. 1997: *Af praktiske grunde: omkring teorien om menneskelig handlen*. Hans Reitzel, København.
- Bowen, John R. 1993: *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Bringa, Tone. 1995: *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a central Bosnian Village*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Brøgger, Jan. 1994: Middelhavet. I Signe Howell og Marit Melhus (red.) *Fjern og nær: sosial-antropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Burgat, François. 1988: *L'islamisme au Maghreb*. Éditions Karthala, Paris.
- Butler, Charlotte. 1994: A question of faith: the impact of religion, gender and ethnicity on the lives of second generation asian muslim women in Britain. Paper presented at the Annual Conference of the British Sociological Association, University of Central Lancashire.
- Callaway, Helen. 1992: Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts. I Oakeley og Callaway (red.) *Anthropology and Autobiography*. Routledge, London.
- Caplan, Pat. 1994: Distanciation or Identification: What Difference Does it Make? I *Critique of Anthropology* 14.
- Caplan, Pat 1988: Engendering knowledge. I *Anthropology Today* 4 (5&6).
- Cesari, Jocelyne. 1991: Les modes d'action collective des Musulmans en France: le cas particulier de Marseille. I Bruno Étienne (red.) *L'Islam en France*. Éditions du CNRS, Paris.
- Cesari, Jocelyne. 1994: *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*. Éditions Karthala et Iremam.
- Cesari, Jocelyne. 1996: Laïcité, Islam et République. I *Pratiques Religieuses et Immigration*. CLAM (Comité de liaison d'associations en Méditerranée).
- Cesari, Jocelyne. 1997: *Être musulman en France aujourd'hui*. Hachette Littératures.
- Champagne, Patrick. 1993: La vision Médiatique. I Pierre Bourdieu (red.) *La Misère du Monde*. Éditions du Seuil, Paris.
- Charaf, Cheikh Sadik Mohammed: *Le Rappel et l'Invocation de Dieu* (årstall og utgivelsessted ikke oppgitt)
- Clifford, James og George E. Marcus (red.). 1986: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley og Los Angeles, California.

- Combs-Schilling, M.E. 1989: *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*. Columbia University Press, New York.
- Dahl, Tove Stang. 1993 [1992]: *Den muslimske familie. En undersøkelse av kvinners rett i islam*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Danielsen, Kirsten. 1995: Livshistorier - fakta eller fiksjon? I *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 1.
- Dassetto, Félice. 1990: The Tabligh Organization in Belgium. I Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (red.): *The New Islamic Presence in Western Europe*. Mansell, London.
- Dassetto, Félice og Albert Bastenier 1991: Sciences Sociales et Islam transplanté. Concepts et méthodes. Questions à partir d'expérience de Recherche. I Bruno Etienne (red.) *L'Islam en France. Islam, État et Société*. Éditions du CNRS, Paris.
- Delaney, Carol. 1991: *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Douglas, Mary. 1966: *Purity and Danger*. Routledge, London.
- Duval, Soroya. 1997: New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt. I Karin Ask og Marit Tjomsland (red.) *Women and Islamisation- Carving a New Space in muslim Societies*. CMI Report Series nr.3.
- Eickelman, Dale F. And James F. Piscatori. 1996: *Muslim Politics*. Princeton University Press, Princeton & New Jersey.
- El-Sohl, Camilla Fawzi og Judy Mabro (red.). 1994: *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*. Berg Publishers, Oxford.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993: *Ethnicity and nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, London.
- Frank, Arthur W. 1991: For a Sociology of the Body: an Analytical Review. I Mike Featherstone, Mike Hepworth og Bryan S. Turner (red.): *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Sage Publications, London.
- Gaspard, Françoise og Farhad Khosrokhavar. 1995: *Le Foulard et la République*. Éditions La Découverte, Paris.
- Geertz, Clifford. 1973: Religion As a Cultural System. I *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. Basic Books, USA.
- Gellner, Ernest. 1981: *Muslim Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gellner, Ernest. 1992: *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, London.
- Gerholm, Thomas. 1990: Three European Intellectuals as Converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics? I Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (red.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. Mansell, London.
- Giddens, Anthony. 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.
- Goffman, Erving. 1992 [1959]: *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Pax, Oslo.
- Gonzales-Quijano, Yves. 1988: "Les nouvelles" générations issues de l'immigration maghrébine et la question de l'islam. I Rémy Leveau og Gilles Kepel (red.) *Les Musulmans dans la société française*. Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Göçek, Fatma Müge og Shiva Balaghi (red.). 1994: *Reconstructing gender in the Middel East: Tradition, Identity and Power*. Columbia University Press, New York.
- Göle, Nilüfer. 1993: *Musulmans et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Éditions la Découverte, Paris.
- Hammarsley, Martyn og Paul Atkinson. 1992: *Feltmetodikk: Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning*. Ad Notam Gyldendal.

- Hendrickson, Hildi. 1996: *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Duke University Press, Durham & London.
- Hessini, Leila. 1994: Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity. I Fatma Müge Göçek og Shiva Balaghi (red.) *Reconstructing Gender in the Middel East*. Columbia University Press, New York.
- Hourani, Albert. 1994: *De arabiske folks historie*. Gyldendal norsk forlag, Oslo.
- Husain, Mir Zohair. 1995: *Global Islamic Politics*. Harper Collins College Publishers, New York.
- Jacobson, Jessica. 1997: Religion and ethnicity: dual and alternative sources of identity among young British Pakistanis. I *Ethnic and Racial Studies*, 20 (2).
- Jansen, Wilhelmina. 1997: Contested Identities: Women and Religion in Algeria and Jordan. I Karin Ask og Marit Tjomsland (red.) *Women and Islamisation- Carving a New Space in Muslim Societies*. CMI Report Series nr.3.
- Jazouli, Adil. 1995: *Une Saison en Banlieue. Courants et prospectives dans les quartiers populaires*. Plon, Paris.
- Jenkins, Richard. 1994: Rethinking ethnicity: identity, categorization and power. I *Ethnic and Racial Studies* 17 (2).
- Jenkins, Richard. 1996: *Social Identity*. Routledge, London & New York.
- Justin: Abrégé des Histoires Philippiques de Trogué-Pompée XLIII, III, 4-13. Gjengitt i Knibiehler, Marand-Fouquet, Goutalier, Ricard (red.): *Marseillaises. Les femmes et la ville*. Côté-femmes éditions, Paris 1993.
- Keesing, Roger M. 1989: Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. I *The Contemporary Pacific* 1 (1-2).
- Keesing, Roger M. 1994: Theories of Culture revisited. I Robert Borofsky (red.) *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill Inc.
- Kepel, Gilles. 1991: *Les banlieues de l'Islam*. Éditions du Seuil, Paris.
- Kepel, Gilles. 1994: *A l'Ouest d'Allah*. Éditions du Seuil, Paris.
- Kamalkhani, Zahra. 1996: *Women`s Islam. Religious Practice among Women in Today`s Iran*. Thesis Submitted for the Dr. Polit. Degree. Department of Social Anthropology, University of Bergen.
- Khosrokhavar, Fhrad. 1996: L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité. I Michel Wieviorka (red.) *Une société fragmentée? Le Multiculturalisme en débat*. Éditions la Découverte & Syros, Paris.
- Khosrokhavar, Fhrad. 1997: *L'islam des jeunes*. Flammarion.
- Kloos, Peter. 1996: The Dialectics of Globalization and Localization. Paper presented at the international workshop "Global Culture and Local Identities" at the Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development, Vrije Universiteit, Amsterdam.
- Krieger-Krynicky, Annie. 1990: The Second Generation: the Children of Muslim Immigrants in France. I Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (red.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. Mansell, London.
- Kunnskapsforlagets religionsleksikon v/Per Kværne og Kari Vogt. 1992. Gyldendal, Oslo.
- Lacoste-Dujardin, Camilla. 1992: *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*. Éditions La Découverte, Paris.
- Lepoutre, David. 1997: *Coeur de Banlieue. Codes, Rites et Langages*. Éditions Odile Jacob, Paris.
- Leveau, Rémy og Gilles Kepel (red.). 1988: *Les Musulmans dans la société française*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

- Leveau, Rémy. 1990: The Islamic Presence in France. I Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (red.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. Mansell, London.
- Lithman, Yngve G. 1990: Social Relations and Cultural Communities Muslim Immigrants and their Social Networks. I Tomas Gerholm and Yngve G. Lithman (red.) *The New Islamic Presence in Western Europe*. Mansell, London.
- Lithman, Yngve G. 1993: Vårt behov av muslimer eller den vilda jakten på de Andra. I *Invandring, Forskning, Politik: En vänbok til Tomas Hammar*. Ceifo.
- Longva, Anh Nga. 1996: Kommentar til Gullestrups innlegg Om menneskelig likeverdighet og diskriminering set ud fra en samfundsvidenskabelig synsvinkel. I *Likeverdighet og utestengning*. Nordisk Ministerråd.
- Lorcerie, Françoise. 1997: La catégorisation sociale de l'immigration est-elle coloniale? I *Hommes et Migrations* 1207.
- Lutz, Cathrine A. og Leila Abu-Lughod. 1990: Introduction: emotion, discourse and the politics. I *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Malkki, Lisa. 1992: National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. I *Cultural Anthropology* 7 (1).
- Manger, Leif O. 1992: On the Study of Islam in Local Contexts. I *Forum for Development Studies* 1.
- McGuire, Meredith B. 1992: *Religion, The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, Belmont California.
- McNay, Lois. 1994: *Foucault: A Critical Introduction*. Polity Press, Cambridge.
- Mernissi, Fatima. 1987 [1975]: *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Schenkman, Cambridge.
- Mernissi, Fatima. 1991: *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, Oxford.
- Mestiri, Ezzedine. 1990: *L'immigration*. Éditions La Découverte, Paris.
- Moghadam, Valentine M. 1994: Introduction and Overview. I Valentine M. Moghadam *Gender and Nationality: Women and Politics in Muslim Societies*. Zed Books Ltd, London & New Jersey og Oxford University Press, Karachi.
- Moore, Henrietta L. 1988: *Feminism and Anthropology*. Polity Press, Cambridge.
- Moore, Henrietta L. 1994: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Polity Press, Cambridge.
- Nader, Laura. 1994: Comparative Consciousness. I Robert Borofsky (red.): *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill inc., New York.
- Nielsen, Jørgen. 1995: *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh.
- Qaradhawi, Youssef. 1992: *Le licite et l'illicite en Islam*. Al Qalam, Paris.
- Ramadan, Tariq. 1994: *Les musulmans dans la laïcité*. Éditions Tawhid.
- Rezig, Inger. 1983: Women's Role in Contemporary Algeria: Tradition and Modernism. I Bo Utas *Women in Islamic Societies: Social attitudes and historical perspectives*. Curzan Press, London.
- Rey, Henri. 1996: *La Peur des Banlieues*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- Rosello, Mireille. 1998: *Declining the Stereotype: Ethnicity and Representation in French Cultures*. University Press of New England, Hanover og London.
- Saint-Blancat, Chantal. 1997: *L'islam de la diaspora*. Bayard Éditions, Paris.
- Sayad, Abdelmalek 1991: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Éditions de Boeck-Wesmael, Bruxelles.

- Sayad, Abdelmalek, Jean Jacques Jordi og Emile Temime. 1991: *Migrance, Histoire des Migrations a Marseille* bind 4, *Le Choc de la Décolonisation*. Edisud, Aix-en-Provence.
- Sharpe, Eric J. 1983: *Understanding Religion*. Duckworth, London.
- Smith, Jane I. 1987: Islam. I Arvind Sharma (red.) *Women in World Religions*. State University of New York Press; New York.
- Stolcke, Verena. 1993: Is sex to gender as race is to ethnicity? I Teresa del Valle *Gendered Anthropology*. Routledge, London & New York.
- Stone, Martin. 1997: *The Agony of Algeria*. Hurst & Company, London.
- Søvik, Margrete. 1998: *Islam i fransk integrasjonsproblematikk: En analyse av den franske slørdebatten i 1989*. Hovedfagsoppgave i Historie, Universitet i Bergen.
- Taguieff, Pierre-André. 1991: Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'anti-racisme. I Pierre-André Taguieff (red.) *Face au racisme 2. Analyses, hypothèses, perspectives*. Éditions La Découverte, Paris.
- Tambs-Lyche, Harald. 1991: Om etniske stereotypiers oppbygning og form. *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2 (2).
- Thomas, Elaine. 1998: *The New Cultural Politics of Muslim Minority Integration in France and Britain: Beyond Left and right?* Paper prepared for presentation at the eleventh International Conference of Europeanists. Baltimore.
- Tribalat, Michèle. 1995: *Faire France*. La Découverte, Paris.
- Tribalat, Michèle. 1996: *De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*. La Découverte/INED, Paris.
- Turner, Terence. 1994: Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It? I David Theo Goldberg *Multiculturalism: A Critical Reader*. Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Vogt, Kari. 1995: *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*. Cappelen, Oslo.
- Wieviorka, Michel. 1996: Culture, société et démocratie. I Wieviorka (red.) *Une société fragmentée? Le Multiculturalisme en débat*. Éditions la Découverte & Syros, Paris.
- Wikan, Unni. 1991 (1987): *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. University of Chicago Press.
- Yuval-Davis, Nira. 1997: Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism. I Pnina Werbner og Tariq Modood *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Zed Books, London & New Jersey.
- Zendani, Abdelmajid. (årstall ikke oppgitt): *Ceci est la vérité*. Éditions Ramou, Paris.
- Özdalga, Elisabeth. 1998: *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. Curzon Press, Great Britain.

AVISARTIKLER OG ANDRE PUBLIKASJONER

Newsweek 29.05.1995.

Le Monde 30.12.1989.

Le Monde 07.11.1989.

Le Soir 31.10.1989.

Le Nouvel Observateur 26.10.1989.

Libération 04.10.1989.

La lettre de l'UOIF 1/1996

INSÉE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques): *Recensement de la population 1990*.

Alle sitater fra Koranen er hentet fra den norsk-arabiske utgaven tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. Universitetsforlaget, Oslo 1989.