

De nøgne kvinder i hammam:

Paradis eller helvede?

AF KATE ØSTERGAARD

Hammam i Marokko er et diskussionspunkt i forhold til det at være kvindelig muslim. Badehusene fungerer som socialt mødested og er for mange blandt den fattigere del af befolkningen en praksis og nødvendighed. Samtidig forbindes hammam med skamløshed og kan være belastende for kvinder.

Badehuset, hammam, er sammen med haremmet et af de mest populære orientalistiske temaer. Det har siden 1700-tallet pirret europæiske rejsendes og kunstmaleres sans for det eksotiske, og inspireret til mere erotiske fantasier, hvilket påpeges af Said-inspirerede¹ forskere som Rana Kabbani, Reina Lewis og Billie Melman, der beskæftiger sig med vestlige diskurser om muslimske kvinder og herunder kommer ind på badehusene. (Kabbani, 1986, Lewis 1996, Melman, 1992)

De orientalistiske hammambilleder er kønnede i mere end én forstand. De kendte malerier er udført af mandlige kunstnere og forestiller kvindernes bad ikke mændenes. Billederne kan ses som et udtryk for mandlige seksuelle fantasier, hvori der indgår både fascination og frastødelse. De orientalske kvinder skildres desuden både i kontrast til orientalske mænd og til europæiske kvinder. De orientalske kvinder blev i modsætning til mændene skildret som sympatiske, smukke og lyse i huden. Kabbani skriver så-

ledes: "The more desirable prototypes were Circassian... since they were exotic without being unappetisingly dark." (Kabbani, 1986:81) Kontrasten til samtidige skildringer af europæiske kvinder består derfor ikke så meget i de orientalske kvinders udseende som i de situationer, hvori de afbilledes. Mens de orientalske kvinder i haremsbillederne er nøgne eller halvnøgne – passivt ventende – ofte i overfyldte luksuriøse rum, er de europæiske kvinder påklædte og i gang med gøremål som håndarbejde, bøn etc. "The women in Orientalist paintings never work as they do in mainstream depictions of them in Western art. They do not embroider, or cook, or sew, or pray – they hardly perform any duty at all. They simply prepare and adorn themselves for the absent male, and they wait." (Kabbani, 1986:84)

Kvinderne i haremmet fremstilles som sensuelle og tiltrækkende, men også indespærrede og underlagt herskeren, den brutale arabiske mand, som kvinderne sidder og venter på, men gerne vil befris fra. Foruden de overfyldte rum i haremet var badehus-scener et yndet motiv blandt mandlige europæiske kunstnere, idet de giver en oplagt mulighed for at skildre nøgne kvinder. Nøgenhed var ifølge Kabbani et motiv, som man i datiden ellers kun kunne male som mytiske motiver. Den orientalske ramme gav derfor mulighed for, at tilskueren i højere grad kunne forestille sig kvinder indenfor det "touchable and possessable" (Kabbani, 1986:69).

I lighed med haremsbillederne er kvinderne i badehusene sjældent i gang med badeaktiviteter, men ligger lade og afslappede hen og indtager erotiske (lesbiske) stillinger. Der er næsten altid tale om lyse kvinder, der til tider bliver masseret af sorte påklædte slavinder. Der er en besæthed af nøgenhed og forbudt seksualitet i skildringerne, der indbyder til fantasi om den ene mands adgang til mange kvinder, homoseksuelitet og slaveri. Der er således en tone af bagvedliggende brutalitet og tvang. Kvin-

derne er indespærrede i haremet og har ikke anden beskæftigelse end at gøre sig parate og smukke – ventende på deres fraværende hersker. Der findes desuden et aspekt af voyeurisme, siden kvinderne i badebillederne afbilledes som ubevidste om, at de bliver set på, de vender ikke blikket mod tilskueren. Det erotiske pirres således af det forbudte ved denne beskuelse af de ellers til-dækkede og "indespærrede" muslimske kvinder. "The onlooker is admitted into the Orient by visual seduction; he encounters the woman in a state of undress, emerging from the intimacy of the bath". (Kabbani, 1986:73)

Billederne udtrykker ifølge Lewis fantasien om en mand, der ejede et hav af kvinder og om kvindernes seksuelle (lesbiske) aktiviteter i mandens fravær. "Orientalist discourse, where the harem women's existence centres around the absent and controlling man, Orientalist paintings are organized by the needs of the absent and controlling Western viewer; women bathe and prepare themselves for the Sultan/husband and by proxy for the artist and viewer." (Lewis, 1996:112)

Der har været kritik af Saids fremstilling af orientalismen for at være for generaliseret og unuanceret, idet han f.eks. kun beskæftiger sig med mænds diskurser. Der er ifølge Billie Melman og Reina Lewis en tendens blandt flere kvindelige kunstnere og rejsende med adgang til haremer, til at give en alternativ fremstilling, hvor kvinderne er i aktivitet og påklædte og skildret på en mere familiær måde ved at fokusere på kvindelige sysler heriblandt børnepasning. Der har således været tendenser til at gå imod stereotyperne om de sensuelle og vellystige kvinder bag haremmets fastboltrede jernporte. Det er dog ikke alle kvindelige kunstnere, der følger denne tendens f.eks. ynder den dansk-polske Elisabeth Jerichau-Baumann haremskildringer af halvnøgne kvinder, der indtager indladende stillinger.

Badehus-scener synes dog ikke at være et yndet motiv hos kvindelige kunstmalerne.

Derimod var der blandt rejseskildringerne flere kvindelige vidnesbyrd om badehuse.

Lady Mary Montagu, der var ambassadørfrue i Istanbul i 1717, lavede sammenligninger, der ikke altid falder ud til Europas fordel, og benyttede sin skildring af Orienten, som en samfundskritik. Kvinderne i Istanbul beskrives generelt som på mange måder mere frie end europæiske kvinder; de har f.eks. ejendomsret og sløret giver dem bevægelsesfrihed, så de kan færdes, hvor de vil i byen uden at blive generet. Hammamscener falder som regel udenfor disse mere positive skildringer. Hammam er angiveligt for chokerende for kvinderne, idet de er blevet indbegrebet af *locus sensibilis*. Kvinderne virker i beskrivelserne ofte chokerede over denne offentlige intimitet, nøgenhed og raceblanding.

Lady Mary Montagu beskriver kvinderne som helt nøgne og nægter selv at tage tøjet af, men viser dem sit korset, som de tror, hun ikke er i stand til at få af ved egen hjælp. Sophia Lane Poole beskriver kvindernes bad i Cairo i 1842 eller 1843: "I cannot describe the bath as althogether a beautiful scene, in truth, in some respects it is disgusting" og "My companions had prepared me for seeing many persons undressed; but imagine my astonishment on finding at least thirty women of all ages and many young girls and children perfectly unclothed... Persons of all colours, from the black and glossy shade of the negro to the fairest possible hue of complexion, were formed in groups, conversing as though full dressed, with perfect nonchalance..." (citeret fra Melman, 1992:133)

Malerinden Elisabeth Jerichau-Baumann, (1881) der tilbragte flere nætter i et harem i Istanbul, giver udtryk for den for sin tid dominerende tankegang om haremmet som et eksotisk, lukket, voldeligt og sensuelt sted. I lighed med de øvrige europæere er hun optaget af badehuse, som hun karakteriserer som: "paradisisk ugenerthed i en ret varm atmosfære". Nøgenheden beskrives på en sensuel måde: "...her er som oftest

ypelige, nøgne Skikkelser med et guld- eller broget-baldyret Badetørklæde svøbt om Lænderne, Guldmønter skinne på Halsen og i det mørke, opløste, prægtige Haar, Guldarmbånd straalet paa de fugtige, fyldige Arme, Ringe glimre på de bløde, elastiske Hænders Fingre, og hvorledes forstaaer hun ikke at bruge dem!" (Jerichau-Baumann, 1881:17) Det fremgår her, at kvinderne faktisk ikke var helt nøgne, idet der tales om badetørklæder, som var svøbt om lænderne, hvilket kan indikere, at oplysningerne om nøgenhed i denne tids rejseberetninger må tages med forbehold, da de kan skyldes, at lændeklæder med datidens øjne blev betragtet som nøgenhed. Desuden forbinder hun badene med noget paradisisk, hvilket kan skyldes den "naturlige" omgang, som hun møder, og som er en kontrast til datidens europæiske normer, hvor man bestemt ikke kunne vise sig nøgen for hinanden. Associationen til paradiset kan også forstås som et billede af en slags primitiv uskyld i modsætning til den europæiske civilisation.

Et andet tema blandt kvinderne er en forargelse over varmen og den overdrevne badning, som man ikke mente kunne være sundt, og som fik kvinderne til at ældes hurtigt. Dette tema er fælles med mandlige rejsende som filologen og arkæologen Peter Oluf Brøndsted, der var en af de første danskere i Konstantinopel. En af hans iagttagelser går ud på, at: "En formuende Tyrk eller Græker bader sædvanligen een Gang ugentligen, men Fruentimmerne meget oftere, og jeg er overbeviist om, at denne hyppige Brug af Svedevandet er de levantinske Fruentimmer, baade de tyrkiske og de græske, meget skadelig. Denne er uden Tvivl en stærk Medaarsag til den Slaphed i Huden, den hængende og løse Fedme, som så ofte vanzirer Fruentimret i Levanten, og giver ofte den endog unge Kone, med ædle Ansigtstræk og en anseelig Gestalt, et gammelt eller end dog aldrende Udseende."²

Optagetheden af de nøgne kvinder i badehuset må ses som et tidstypisk udtryk, en



Jean-Léon Gérôme, "Badet", ca. 1880-85

mulighed for at komme til at male nøgenbilleder og en spejling af Europa i Orienten. Badehuskvinderne kunne fremstå som en modsætning til datidens normer for ærbarhed. Forbudte seksuelle fantasier kunne udspilles – men også kontrolleres og gøres ufarlige ved at være henlagt til Orienten. De undertrykte, indespærrede kvinder kunne man forestille sig gerne ville befris, hvilket kunne tjene det implicite formål at retfærdiggøre underlæggelse af Orienten i form af kolonialisme. Orientalismens indhold må dog formodes at ændre sig over tid i takt med at de vestlige samfund, og de tilknyttede normer forandres. Selve spejlingen af os selv i Orienten kan derfor bestå, selv om indholdet må formodes at være anderledes. I nutiden betragtes det således næppe som skadeligt at tage bad 1-2 gange om ugen, og det vækker ikke anstød, at man bader næsten nøgen. Det virker måske snarere uhygiejnisk, at man ikke bader oftere og helt nøgen.

En konsekvens af sådanne orientalistiske fremstillinger er af metodologisk karakter og indebærer, at orientalerne fremstilles som personer, der lever efter og determineres af et monolitisk regelsæt.

Det, der skal tages op i denne artikel, er dog ikke, hvordan studiet af os selv gennem orientalismen har ændret indhold, men hvordan orientalismen i form af den generaliserede og monolitiske fremstilling kan overvindes, når intentionen er at studere "de andre", i dette tilfælde muslimske kvinder i hammam.³

ORIENTALISME OG STUDIET AF "DE ANDRE"

De badehuse, der skildres i billederne, er meget langt fra den virkelighed, der møder én eksempelvis ved at bade i et hammam i et fattigkvarter i nutidens Casablanca. Der er ikke tale om luksuriøse indretninger eller lokkende sensuelle skikkelser, men om små mørke rum med kvinder i alle aldre, der fremviser deres rynker, hængebryster og

maver uden blusel. Man sidder tæt i kredslang væggene og passer på ikke at komme i berøring med de andres snavsede badevand. Snakken går, mens kvinderne har travlt med at skrabe død hud af, lave skønhedskure, vaske skrigende børn og hinanden samt udføre rituelle renselser. De letpåkledte kvinder virker let eksotiske som kontrast til den udbredte tilsløring og tildekning på gaden, og man skal som europæer overvinde nogle grænser for kropslig intimitet, når man sidder på gulvet skulder ved skulder og skrubber skidt og møg af hinandens kroppe.

Det er derfor svært som europæer ikke at fokusere på nøgenheden i hammam, selv om det luksuriøse, voldelige og passivt afventende fra den orientalistiske badehusdiskurs hurtigt bliver gjort til skamme. Problemet er, hvordan man teoretisk kan søge at overvinde den orientalistiske diskurs, når man er interesseret i at studere "de andre". Saida's kritik af orientalismen giver ingen konstruktive anvisninger til dette problem. Hvor nyttig kritikken end er og har været, gør hans brug af diskurs som analysemetode, at vi i princippet kun kan analysere vores egne konstruktioner og forestillinger om en Orient, som ikke findes derude. I det følgende vil jeg derfor foreslå Pierre Bourdieus praktikteori⁴ (Bourdieu, 1998 (77)) anvendt som en alternativ teoretisk tilgang til orientalismen.

Praktikteorien har den fordel, at den i sit udgangspunkt har indbygget det problematiske i forholdet mellem teoretisk observatør overfor praktiserende informant. Der er ikke specifikt tale om en vesterlandsk observatør overfor en orientalsk informant, men den mere grundlæggende problemstilling mellem observatør og praktiker overvinder alligevel nogle af problemerne ved den orientalistiske diskurs, såsom skildringen af Orienten som en monolitisk og statisk størrelse, der er essentielt anderledes end Occidenten. Ifølge praktikteorien er der både forskelle og ligheder mellem observatør og informant. Observatøren er en teoretisk

praktiker, mens informanten er en praktisk praktiker. Med andre ord vil det sige, at både informant og observatør er underlagt en inkorporeret måde at gøre ting på, en slags doxa,⁵ der tages for givet og nogle spille-regler og interesser, der gælder i deres re-

naliseringer. Observatørens teoretiske modeller og strukturer kan derfor tjene som et middel til at komme bagom de indfødte udsagn. Man må imidlertid også overskride disse teoretisk opstillede modeller, da de er et udtryk for, hvordan observatøren er vant



Foto: Kate Østergaard

spektive omgivelser. I praktikteorien foretages et dobbelt brud, idet der i analyseprocessen sker en overskridelse af både informantens og observatørens doxa, samtidig med at begges indsigter tages alvorligt og integreres i analysen.

Analyseprocessen kan derved mere skematisk opstilles således, at informantens udsagn ikke uden videre kan tages for pålydende, fordi informanten enten taler indforstået, dvs. ud fra en bestemt doxa, der betragtes som selvfølgelig eller også giver udtryk for idealer, der er en slags efterratio-

til teoretisk at opstille empiri. Modellerne er nemlig en de-kontekstualiseret måde at forstå handlingerne på, hvilket blandt andet vil sige, at de betragtes efter udførelsen, hvor resultatet er kendt, og empirien kan overskues i sin totalitet. Der tages i disse modeller ikke hensyn til forskellen på at skulle forstå en handling som teoretiker og at søge at handle for at udrette noget konkret, som praktiker.

Man må derfor sætte sig i praktikerens sted ikke ved at tage det sagte for pålydende, men ved at tage højde for at handling,

idet den udføres, følger mere fleksible veje bestemt og orienteret af strategier, interesser og praktiske hensyn. For at udtrykke dette benytter Bourdieu termen *habitus* som udtryk for gennem socialiseringen inkorporerede dispositioner til at handle på en bestemt måde. Der er således ikke tale om regelefterfølgelse men om dispositioner, der ganske vist sikrer en vis regelmæssighed, der dog kan få forskelligt udtryk alt efter situationen, personens position med de former for kapital af økonomisk og symbolsk art, der er involveret heri, samt personens kompetencer og idiosynkrasier.

Handling er således ikke bestemt af regler, hverken i form af idealer formuleret af praktikerne selv eller i form af strukturer, der viser sig i teoretikerens modeller. Idealerne er nemlig ikke udtryk for praksis men snarere efterrationaliseringer eller legitimering af bestemte handlinger. Strukturerne er ikke lovmæssigheder men udtryk for en vis regelmæssighed, der kan observeres, fordi *habitus* sikrer en vis træghed.

Bourdieu's praktikteori gør således op med en intellektualistisk tendens i vestlig forskning, og i forhold til orientalismen åbnes der mulighed for, at man i stedet for at fokusere på essenser, på hvordan orientalerne eller muslimer er, ser på, hvordan der handles i specifikke situationer med forskellige interesser og strategier. Med denne teori skulle der derfor være mulighed for at komme udover det monolitiske og statiske. Praktikteorien skal således forsøges anvendt i den følgende analyse af nøgenhed i forbindelse med kvinders brug af badehuse i Casablanca.

ISLAMISKE ÆRBARHEDSIDEALER

Lige siden hammam blev indført i muslimske områder, angiveligt i Umayyadeperioden (661-750), hvorfra man har de første arkæologiske vidnesbyrd, har nøgenhed og den truede ærbarhed været i centrum for religiøse behandlinger af hammam. Samtidig hermed synes hammam hurtigt at blive

udbredt og en integreret del af muslimsk byliv – ofte i tilknytning til moskéer. Enhver by med respekt for sig selv havde talrige badehuse, som der blev lavet optegnelser over på linie med byernes monumenter, og hvilket indgik i byers "ancient claims to pre-eminence" (Sourdel-Thomine, 1979:139). For de fleste byboere var et besøg i det offentlige hammam mindst en gang om ugen desuden et led i almindelig hverdagspraksis. I nutidens Casablanca er der et hammam med få gaders mellemrum i den gamle medina og i de fattigere dele af byen. Derimod er der ingen hammam i de fine villakvarterer og bymidtens butikskvarterer i europæisk stil. I middelklassekvarterer er der desuden, som alternativ til de traditionelle badehuse opstået en nyskabelse kaldet hammam douche, hvilket er offentlige opvarmede brusebade.

I de religiøse skrifter, hvor man er bekymret over nøgenheden i hammam, er man specielt bekymret over kvinders nøgenhed, og kvinders brug af hammam er mere eller mindre forbudt. Ikke desto mindre er det kvinder, der har den mest omfangsrige brug af hammam, idet de i Casablanca ofte er der i længere tid end mænd, forbereder sig grundigere og foretager sig flere aktiviteter der. Kvinder planlægger typisk et hammambesøg et par dage i forvejen med de eventuelle indkøb der følger og aftaler med andre kvinder om at følges. Foruden at tage bad og rense sig rituelt benytter kvinder badet til skønhedskure, til at bade børn, og snakke med andre kvinder. Her udover benytter kvinder hammam ved særlige ritualer, før de skal giftes og efter fødsler.

Der synes således at være et misforhold mellem religiøse skrifter og den aktuelle praksis, hvilket man kunne tilskrive et modsætningsforhold mellem formel og lokal/folkelig praksis, som man har opereret med indenfor islamforskning. Dette er dog blot en måde at klassificere på, der ikke forklarer, men snarere definerer og er med til at skabe endnu en fastfrosset og essentia-



Foto: Kate Østergaard

liseret dikotomi, hvor man har regnet med, at det formelle stod overfor det lokale som elite til folk, by til land, religion til magi og mænd til kvinder. Der er dog ingen grund til på forhånd at klassificere på en normativ måde, således at kvinders brug af hammam blot er en folkelig magisk praksis, der ikke har tilknytning til formel, og nogle ville hævde, mere "rigtig" islam. Mænd benytter ligeledes hammam, det er en praksis, der

foregår i byen og ofte i tæt tilknytning til moskéer. Den nye store moské i Casablanca, der er den tidligere konges (Hassan den 2.) prestigebygning, har således indbygget et stort luksuriøst hammam med en afdeling både for mænd og kvinder. Når hammam ofte er i tilknytning til moskéer, hænger det da også sammen med, at en forudsætning for bøn er rituel renhed, hvorfor den rituelle renselse er en af de fundamen-

tale pligter indenfor islam. Kvinder bruger da heller ikke bare hammam til sociale aktiviteter, men i høj grad til rituelle renselser, som de i større udstrækning end mænd er pålagt, idet sådanne er påkrævet efter menstruation og fødsel. Kvinder er i høj grad optaget af sådanne aktiviteter, som er en formel religiøs pligt, og billedet er derfor mere kompliceret, end en opdeling af formel og lokal islam i modsatte kategorier kan give indtryk af. I det følgende skal jeg søge inspiration i praktikteorien til at forklare denne diskrepans mellem det formelle ideal og kvinders praksis.

Det er netop en pointe hos Bourdieu, at den ideelt udtrykte regel sjældent stemmer overens med praksis. Hvilket hænger sammen med, at praksis ikke er regelefterfølgelse. Formulering af regler er derimod gerne et udtryk for efterrationaliseringer. Et af Bourdieus berømte eksempler er ægteskabsstrategier blandt kabylerne, der, hvis man spørger dem, har et ideal om krydskusine ægteskab (mandens fars brors datter). Det viste sig dog ved nærmere undersøgelse, at kun ca. 30% af ægteskaber var mellem krydskusiner. Det var derimod muligt at forklare de enkelte ægteskabsvalg ud fra hvilke strategier, der bedst kunne betale sig i forhold til den specifikke position aktørerne indtog. Idealet om krydskusine ægteskaber var dog ikke helt uden betydning, da det i strategisk øjemed kunne give nogle ægteskaber større prestige end andre, og der kunne være en vis interesse forbundet med officielt at udlægge stamtræer på en sådan måde, at et givet ægteskab kunne fremstå som et krydskusineægteskab. (Bourdieu, 1994(77): 30-71)

Man kan derfor også betragte de religiøse tekster om hammam som et udtryk for idealiserede regler, der er efterrationaliseringer og ikke kan tages for pålydende som gældende praksis. I de islamiske skrifter er der gennemgående en fordømmelse af nøgenhed i forbindelse med hammam og i særlig grad af kvinders nøgenhed. De første udsagn om hammam findes i ha-

dithsamlinger, der er blevet til i 800-tallet kort tid efter, man har de første vidnesbyrd om hammam. Det lader ikke til, at man har kendt til hammam i profeten Muhammeds (570-622) samtid eller i tiden umiddelbart derefter, som regnes for en særlig paradigmatiske tid. Hadithsamlingerne kan ses som et udtryk for tvivl og diskussioner samt magtkampe, man har haft i tiden op til midten af 800-tallet.

I den vel nok mest citerede hadith i forbindelse med hammam, fremgår det, at profeten forudsiger, at ikke-arabiske lande vil blive erobret, og her vil der være huse kaldet hammam. Mænd skal kun træde derind iført *izar* (klædning, der dækker fra navlen til knæene), og det er forbudt for kvinder, undtagen hvis de er syge eller *nufas`* (kvinder i barselsperiode). (sunan Ab_D_wud *hammam*, hadith nr. 3496, sunan Ibnu M_ja, *al-adab*, nr. 3738) I dette udsagn gives der udtryk for hammam som noget udefrakommende og i Abu Dawuds hadithsamling indgår udsagnet i en større sammenhæng, hvor det sammenkædes med, at profeten har forbudt, at man offentligt viser sin *awra* (private dele, generelt opfattet som stykket fra navlen til knæene for mænd, mens det er mere vidtgående for kvinder), både når man bader og i andre sammenhænge.

Dette ærbarhedstema tages op i to midaldrelige værker af henholdsvis al-Ghazali og ibn Taymiyya. Hos al-Ghazali fremgår det, at der er positive og negative aspekter af hammam.

Det giver dels en fuldstændig renselse, og det kan have vigtige helbredelsesmæssige funktioner, men nøgenheden, som man er udsat for i hammam, er negativ. De helt centrale betingelser for at benytte hammam, er for al-Ghazali derfor, at man til-dækker sig og undgår at se og berøre andre folks *awra*. Hans behandling af emnet tyder på, at hammam er blevet en integreret muslimsk institution, idet han kan opstille en detaljeret procedure for, hvordan man skal besøge hammam. Al-Ghazali er dog

meget forbeholden overfor kvinders brug af hammam. Kvinder skal kun benytte dem ved sygdom og barsel, og de skal være helt tildækkede.

Ibn Taymiyya mener også, at hammam med dens varme og damp er et yderst velegnet sted til at foretage rituel afrensning, men han er dog også meget bekymret over den manglende ærbarhed i hammam. Hans værk er et udtryk for spørgsmål, som folk har stillet, og de viser, at ærbarhed også har været et omdiskuteret emne i andre kredse end de lærde teologiske, med det forbehold at ibn Taymiyya selv har udvalgt de spørgsmål, der tages op efter sine egne interesser, og derfor ikke giver et dækkende billede af, hvad der har optaget folk.

Man skal ifølge ibn Taymiyya gå i hammam, når der er et reelt kropsligt behov herfor, og man skal dække sin *awra*, ellers er det bedre at lade være. Det er desuden en pligt for de ansvarlige at sørge for, at folk, der ikke overholder dette, afvises fra hammam. Angående kvinder er ibn Taymiyya mindre kategorisk end al-Ghazali. Han påpeger forskellige syn på, hvorvidt hammam er tilladt for kvinder, hvis det er blevet en vane for dem at gå der, og de finder det svært at stoppe. Desuden åbner han for en fortolkning om, at kvinder kan gå der af nødvendighed, dvs. en mere generel formulering end sygdom og fødsel.

I en nutidig fredagsprædiken i et fattigkvarter af Casablanca har imamen også fundet anledning til at tage hammam til behandling, øjensynligt fordi der har været diskussion om, hvorvidt det var forbudt eller ej. I denne prædiken hentes der autoritative belæg fra hadith og fra ibn Taymiyya. Det fastslås, at hammam hverken er ubetinget forbudt eller tilladt. For både mænd og kvinder gælder, at de kan benytte hammam af nødvendighed og med betingelser. Nødvendighed forstås bredt, som når man ikke har bad i hjemmet, hvilket er det almindelige i denne del af Casablanca, samt når det er koldt, og man frygter for sit helbred ved at bade i hjemmet. Kvinder har således en

legitim grund til at gå i hammam udover sygdom og fødsel. Betingelserne for at gå i hammam er desuden, at man skal dække sin *awra* og undgå at se andres. Der er således beklagelser over den aktuelle badeadfærd, men denne fører ikke uden videre til opgivelse af hammam. Det foreslås f.eks., at man kan gå der på hverdage, når der er få i hammam. Kvinders *awra* forstås her som fra navlen til knæene, når der kun er kvinder tilstede.

Denne nutidige tolkning af hammam åbner således for en accept af kvinders hammampraksis, selv om der også harceleres over, at kvinder opfører sig mere skamløst end mænd, og desuden bruger hammam til bagtalelse og sladder. Fredagsprædiken viser, at tekster fra hadith og middelalderlige teologer stadig er aktuelle og bliver brugt til at give autoritet til bestemte synspunkter, som dog er tolket ind i en nutidig situation. Selv om der gennemgående udtrykkes et ideal om ærbarhed, er de teologiske tekster ikke uden variation, og man kan indirekte læse ud af dem, at idealet ikke har været overensstemmende med praksis, for ellers var der ingen grund til at være så bekymret over denne.

NØGENHED SOM ANTISTRUKTUR

I stedet for at tage dette ideal for pålydende kan man, som Bourdieu foreslår, prøve at overskride disse udsagn og forstå nøgenheden i hammam ud fra teoretiske modeller. Sådanne modeller er ikke noget, Bourdieu har eneret på. Han benytter sig typisk af gængse strukturalistiske modeller, som når han f.eks. analyserer det kabylske hus symbolsk som sæt af binære oppositioner. Det er ifølge Bourdieu nødvendigt for at forstå, hvad det er for dispositioner, der i dette tilfælde inkorporeres som habitus, og som man derefter kan handle med. Man kan ligeledes forstå nøgenheden i forhold til struktureringen af badehuset, og man kan forstå handlingerne i dette rum ud fra en ritualmodel.

Et typisk hammam i Casablanca består af et omklædningsrum, der er forholdsvis stort og lyst og dekoreret med fliser i arabesk mønstre, hvor man sidder og klæder sig af på træbænke.

Man træder ind af en stor tung jerndør til selve baderummene, der er opvarmede. Normalt er der tre rum, der bliver varmere og varmere. I det inderste rum er der en brønd med konstant rindende vand eller bare vandhaner. Baderummene er mørke, idet lyset kommer ind gennem små mattede ruder i det kuplede loft. Kvinderne sidder på gulvet langs væggene med spande foran sig og spildevandet løber imellem dem til afløb i midten af gulvet. Luften er tyk og sløret af damp, og fliserne på vægge og gulv er sjældent dekorerede. Handlingerne i disse rum kan forstås ud fra en overgangsritestruktur og i kontrast til andre rum. Overgangsritestrukturen består i en udskillelsesfase, hvor ritualets objekt markeres, hvorefter det i en liminal fase kan nedbrydes og formes på ny, så det til slut kan inkorporeres i samfundet og hverdagen igen. Det liminale kan bestå af en døds- og fødselssymbolik eller i, at samfundets normale strukturer opløses eller vendes på hovedet.

Når man ankommer til hammam, kommer de fleste i den traditionelle marokkanke udedragt *jellaba*, der dækker og skjuler hele kroppen. I omklædningsrummet tager man sit snavsede tøj af og krøller det sammen til en bylt, som man giver til opsynsdamen. Man beholder sine trusser på og tager sine vaskeremedier og håndklæde med ind i baderummene. Når man afklæder sig, er det en praktisk foranstaltning, fordi man skal tage bad, men det har samtidig symbolske aspekter. Det virker som en kontrast til gaden, hvor de fleste er tildækkede og til moskéen, hvor man kun kan komme tilsløret, og den relative nøgenhed kan forstås som en slags aflæggelse af statusdifferentierende tøj. I en islamisk sammenhæng er det desuden suspekt at vise sig nøgen offentligt, det er en form for adfærd, der, som det er fremgået, teologisk set er skamløs.

Når man går gennem den store jerndør til baderummene, træder man ind med venstre fod først og søger tilflugt hos Gud mod det onde med formularen: "Oh Gud, jeg søger tilflugt til dig fra urene handlinger og onde vaner." (De sidste ord *al-ubnu wa al-ab_i* kan også betyde djævle af henholdsvis han- og hunkøn.) Herved markeres rummet som urent, da venstre fod er uren, og er den man benytter til at træde ind på toiletter med i modsætning til moskéer, hvor man træder ind med højre fod først. Tilflugtsformularen dramatiserer hammam som et rum fyldt med fare og ondskab og er ligeledes fælles med indtræden i toiletrum. Når man relativt nøgen går ind i de fugtige mørke baderum, træder en række forbud i kraft. Man kan ikke hilse på sædvanlig vis, bede, recitere koranen, sige Guds navn eller blot bære noget med Guds navn såsom en amulet eller en pengeseddel med et korancitat. Disse forbud dramatiserer igen hammam som et farligt, nærmest gudløst sted og som en kontrast til moskéer, der er bedestedet par excellence. Forbuddene er i de religiøse skrifter forbundet med at være rituelt uren, dvs. have menstrueret, født eller haft samleje, men de udvides i praksis til baderum og toiletter, hvor de gælder, uanset om man er rituelt uren eller ej. Disse forbud har i praksis også den betydning, at man er ude af stand til på almindelig vis at beskytte sig mod ondskab. Man er derved i en særlig farefuld og udsat tilstand, når man ikke kan benytte amuletter eller påkalde Gud gennem recitation eller blot ved at sige hans navn. De varme og mørke baderum associeres da også i vidt omfang med helvede og *jnnun* (ånder).⁶ Bådearbejdere fortæller således om, hvordan de uden for åbningstid kan høre *jnnun*, der plasker med vand og spande inde i baderummet. Af samme årsag åbner man først hammam efter kaldet til dagens første bøn, og de badende undgår at komme ind i baderummene alene og som den første, hvor der angiveligt er særlig risiko for, at man bliver ramt af en *jnnun*. I skønlitteratur kan

det nævnes, at Ben Jelloun beskriver, hvordan man efter lukketid kan møde spøgelse i hammam, og Sefroui forbinder i sin beskrivelse af sin barndoms oplevelse af hammam mørket og varmen med helvede.⁷ Denne forbindelse mellem baderummene indretning og helvede findes også hos den tidligere nævnte teolog al-Ghazali: “The heat of the bathhouse should remind the individual of the heat of Hell and, having spent one hour in the heat of the bathhouse, he should try to get an idea of Hell. It is the place most like Hell, both in the fire beneath the water and the darkness above” (al-Ghazali, 1992:54).

Man starter gerne badeprocessen i det varmeste rum, hvor man smører sig ind i en traditionel brun sæbe og skrubber huden med en ru vaskeklud for døde hudceller. Man kan derved sige, at rummene med deres særlige indretning, forbud og symbolik i forening med den rent fysiske oplevelse af svimmelhed på grund af heden i det varmeste rum, flimren for øjnene på grund af dampen og blodcirkulationen, der øges ved skrubningen af den opblødte hud, bevirker en slags nedbrydning af kroppen til en slags nulpunkt. Herfra kan kroppen så genformes ved at blive indsæbet og overskyttet i køligere rum og ved til sidst – før man går ud af baderummene – at blive rensset rituelt. Den rituelle renselse er en slags genformning af kroppen i sin rette orden, idet man vasker sig tavst, koncentreret fra højre mod venstre oppefra og ned. Yderpunkterne hænder, hoved og ben markeres og menneskets distinkte træk i form af ansigtsåbninger renses. Dvs. at der foretages en valoriseret klassifikation af kroppen og bestemte retninger. I omklædningsrummet iklæder man sig nyvasket tøj, jellaba og tørklæder. Man bliver mødt med ordene *bi-atik*, på din sundhed. Ordet *aa* kan også betyde hel og ny. Denne hilsen benyttes i andre forbindelser, når man har anskaffet sig noget nyt, fået et godt måltid mad, eller når man faster. Man går ud af badehuset med den rene højre fod først, som når man

har været på toilettet. I modsætning hertil er man dog nu i en ren, hel, sund og ny tilstand, hvor man kan betræde moskéer og udføre rituelle handlinger såsom bøn.

Nøgenheden i hammam kan i den forbindelse ses som antistruktur og hammam som et tærskelrum. Den teologiske modstand og forargelse over nøgenheden kan på sin vis styrke disse aspekter, idet den fremhæver hvor liminal, dvs., hvor meget imod den almindelige orden, denne tilstand er. Ved et hammambesøg bliver man så at sige ren gennem en proces, hvor man er ført helt ud i renhedens modsatte tilstand, et rituel nulpunkt hvor kroppen er i opløsning, Gud er fraværende, og skamløsheden hersker, alt sammen for at man kan formes på ny i en ordnet og hel tilstand.

Denne analyse af badepraksis i hammam tilvejebringer således en forklaring, der ikke tager den teologiske forargelse mod nøgenhed på ordet, og som gør det forståeligt, at idealet om ærbarhed er vedvarende, mens praksis er en anden. På sin vis svækkes idealet heller ikke af praksis, da den manglende ærbarhed kun er tænkelig i den afgrænsede situation, der har karakter af antistruktur, og derfor bare bekræfter, at ærbarhed er det gældende. Samtidig hermed er det teologiske ærbarhedsideal dog ikke uden betydning for aktørerne.

Analysen er dog et udtryk for et syn på empirien i sin totalitet og efter dens udførsel og afspejler de klassifikationer, som læres gennem opdragelsen ved at se, hvordan der handles i disse rum. Trods regelmæssigheden, der kan observeres, er der ikke tale om regler, der følges mekanisk. For at indfange fleksibiliteten kan man derfor prøve at følge praktikteoriens sidste led og sætte sig i deltagernes sted, dvs. forstå den position, aktørerne handler ud fra.⁸

ÆRBARHED SOM MORALSK KAPITAL⁹

Strategisk set er der fordele forbundet med at bade i hammam, idet man som nævnt har mulighed for at udføre rituel renselse,

der er en af de fundamentale religiøse pligter. Traditionelt har hammam desuden været et af de få offentlige kvinderum, hvor kvinder kunne etablere netværk udover forbindelser mellem slægtninge og de nærmeste naboer. I hammam kunne man desuden få oplysninger om, hvad der foregik uden for det allernærmeste nabolag, og man kunne benytte denne kontakt til andre kvinder til at få råd og vejledning angående de problemer, man måtte have. Den intime atmosfære i hammam kunne også bruges til at se potentielle brude an til ens sønner. På sin vis er der derfor visse magtaspekter knyttet til kvindernes sociale brug af hammam. Den sociale brug af hammam kan dog mistænkeliggøres netop fordi, det foregår i hammam. Teologisk set kan nøgenheden i hammam, sammenkoblet med at man ikke går der udelukkende for renselse, men også af andre formål, fremstilles som sladder og bagtalelse og dermed uislamisk adfærd, hvilket fremgår af den tidligere refererede fredagsprædiken. Selvom kvinder således kan have visse interesser i at gå til hammam ud fra et sådant strategisk synspunkt, så risikerer de, bl.a. pga. de liminale aspekter, hvor hammam nærmest er et gudløst rum, at blive kritiseret og derved miste anseelse i nogle sammenhænge.

Denne usikkerhed, om både anseelse og om hvorvidt man opnår fortjeneste eller ej ved at gå i hammam, kan imødegås ved en slags reformeret praksis. Dette viser sig ved, at man kan bade med trusser på eller endog med mere dækkende shorts, at man kan bruge de medbragte spande til at skjule sin nøgenhed, sænke blikket og rynke misbilligende på næsen, når andre viser sig nøgne og søge mørke afkroge i hammam til vaskning af kønsdele og barbering af kønshår. Man kan undgå at komme i hammam, når disse er overfyldte, og man kan vise sin gode intention ved ikke at snakke og bruge lang tid i hammam, samt ved at foretage den rituelle afrensning til sidst, så alle kan se, at man har været der som forberedelse til bøn.

Disse forholdsregler kan tages, ikke fordi

man følger teologernes udstukne regler, men fordi disse kan tjene ens interesser, dvs. være den bedste mulighed, man har i situationen. Man kan derved komme til at fremstå som en eksemplarisk hammambader, der har den rette intention og derved får fortjeneste ud af at rense sig i hammam. Det kan give én en form for moralsk kapital, der gør, at man står sig bedre blandt de øvrige kvinder. Dette er i særlig grad aktuelt for unge uddannede kvinder fra de fattigere dele af byen, som har en fornemmelse af de lærde diskussioner, og som har alternative muligheder for at skaffe sig netværk andre steder såsom på uddannelsesinstitutionen. Disse kvinder har i realiteten ikke mulighed for at bade andre steder, da der ikke findes bad i hjemmet, og da alternativet hammam douche ligger langt væk og desuden er dyrere end det traditionelle hammam. En mulig strategi er derfor at bade på en eksemplarisk måde i hammam.

Andre vælger helt at afstå fra hammam, hvilket ofte er tilfældet blandt middel- og overklassens kvinder. De kan i stedet benytte deres vestlige badeværelse i huset, men må så gå glip af at møde andre samt af den mere fuldkomne renselse, som kan finde sted i hammam pga. den fugtige varme, der opbløder huden og af den gensidige hjælp til skrubning. Alternativet hammam douche er en nykonstruktion, der i højere grad viderefører nogle af fordelene ved hammam, idet hammam douche også er opvarmet, dog ikke i samme grad som hammam. I hammam douche er der en stenkant i hver brusekabine, hvor man kan sidde med sin spand som i hammam og skrubbe huden, inden man indsæber sig og skyller sig under bruseren. Der er en større grad af privathed, idet der er aflukkede kabiner, men når der er mange i hammam douche, må man dele med andre badende. Fravalget af hammam pga. nøgenheden er, som det også påpeges af Buitelaar (1998), især udtalt blandt islamistiske kvinder og kan forstås som led i en mere generel strategi for at fremstå som moralske og rene. Disse kvinder, der ofte er

uddannede og fra middelklassen har andre mødesteder som uddannelsesinstitutioner, koranlæsegrupper og moskéer, hvor de i stigende omfang er begyndt at komme. Desuden kan de skabe sig en privilegeret taleposition, hvorfra deres ord får større vægt, idet de med deres slør og hele deres optræden inklusive fravalget af hammam kan fremstå som mere rigtige muslimer.

De forskellige led i praktikteorien giver måske ikke hver for sig indsigter, som man ikke kunne have fået på anden vis i mere traditionelle analyser af historisk, strukturalistisk eller sociologisk art. Men teorien bidrager med et helhedsperspektiv på disse indsigter samtidig med, at den er en slags pejlingsinstrument, der gør, at man kan undgå nogle af faldgruberne ved orientalisme uden bare at tage den islamiske teologi for pålydende. Nøgenheden i badehusene er altså ikke en uskyldig, paradisisk sensuel tilstand, hvor kvinder sidder lade og afventende som i Jerichau-Baumanns skildring. Hvis der er tale om forbudt erotik, er det snarere i forbindelse med en antistruktur, som nøgenheden er en del af, hvor man har sat sig uden for Guds rette orden, og som derved kan fremstilles som en påmindelse om helvede. Antistrukturen bekræfter således på sin vis det teologiske ideal om ærbarhed. Nøgenheden er en nødvendig overgang for, at man kan blive ren, hel og sund igen og få genskabt den rette orden, hvor kommunikation med det guddommelige i form af bøn og andre ritualer bliver mulig. Det teologiske ideal om ærbarhed og dermed afstandtagen til nøgenheden i hammam kan på en gang forstærke følelsen af liminalitet set ud fra en ritualanalytisk logik, men kan også i nogle tilfælde anvendes af kvinder som led i strategier, hvor de kan opnå en privilegeret taleposition, hvor deres ord har større gennemslagskraft, og hvor de kan opnå en form for mere legal magt.

Nøgenheden i hammam kan således antage forskellig betydning alt efter hvilken position, man betragter den ud fra. Ved at betragte hammambadning på denne måde

undgår man en essensanalyse, hvor denne praktik fremstår som uforanderlig og tilbagestående. Der er derimod tale om kvinder, der handler aktivt på en måde, der giver mening i deres omgivelser.

NOTER

1. Begrebet Orientalisme blev mest markant lanceret af Edward Said i bogen af samme navn (Said 1979) om Vestens opfattelse af Orienten og islam. Det man implicit har præsenteret har været et idealbillede af Vesten, idet Orienten og Occidenten er konstrueret som absolutte modsætninger. Med orientalisme hentydes til, at man i Vesten har konstrueret noget, der hedder Orienten som sit negative spejlbillede, at man har videnskabeliggjort denne forestilling og brugt den til at retfærdiggøre dominans først og fremmest i forbindelse med kolonialisme.

2. Citeret fra Birgitte von Folsach: *I halvmånens skær* 1996:33

3. Muslimske kvinders brug af hammam i Casablanca er emnet for mit igangværende ph.d. projekt. De følgende beskrivelser af hammam er blevet til på grundlag af deltagerobservation i Casablanca 15/1-15/7 1998 samt ved andre kortere ophold.

4. Der benyttes her termen praktikteori og ikke praksisteori i overensstemmelse med Staf Callewaerts brug af termen i f.eks. *Kultur, pædagogik og videnskab*.

5. Bourdieu benytter betegnelsen doxa, adskilt fra ortodoxa og heterodoxa, der implicerer en bevidsthed om og anerkendelse af andres syn på tilværelsen. Doxa er en erfaring, hvor stukturerne i den etablerede orden falder sammen med de inkorporerede tanke- og handleskemaer, og hvor verden derfor fremstår som selvfølgelig og naturlig. En doxaerfaring miskender således det arbitrære ved en given orden. Se f.eks. Bourdieu 1977:164.

6. *Jnun* er en flertalsform for det mere kendte ord for ånd, *jinn*. Disse ånder nævnes i koranen og deres eksistens er således anerkendt indenfor islamisk teologi.

7. *Même enfant, je sentais sur tout ce grouillement de corps humides, dans ce demi-jour inquiétant, une odeur de péché... Je me sentais plus seul que jamais. J'étais de plus en plus persuadé que c'était bel et bien l'Enfer. Dans les salles chaudes, l'atmosphère de vapeur, les personnages de cauchemar qui s'y agitaient, la température, finirent par m'anéantir.* (Sefrioui, 1954:11-12)

8. Først kan der dog gøres opmærksom på at et hammambesøg som tidligere nævnt, ikke entydigt kan placeres som formel eller lokal islam. Begge slags elementer interagerer, så man næsten ikke kan bestemme, hvad der er hvad. Den måde man går ind og ud af hammam på er beskrevet formelt i de religiøse skrifter for toiletter, men er altså i praksis overført til hammam, det samme gælder forbuddene, der er nævnt for rituel urenhed hos personer, men her altså overføres til bestemte rum. Tilstedeværelsen af *jnun* i hammam er et folkeligt lokalt element, men selve eksistensen af *jnun* er anerkendt i islamisk teologi, idet *jnun* er omtalt både i koranen og hadith, samt da teologer ligefrem har udarbejdet regler for, hvad man skal gøre i tilfælde af giftemål mellem menneske og *jnun*. Den rituelle renelse, der er formelt foreskrevet i detaljer, foretages til sidst i hammam og kommer derved i sammenhængen til at indgå i en proces, hvor kroppen efter en nedbrydning skal genformes. Der er således som Bourdieu hævder ikke tale om en regelefterfølgelse i den forstand, at man bare kan studere de formelle forskrifter og tro, at det er alt, hvad der er at sige om rensning i praksis. Hammamproceduren kan derved i sig selv ses som en form for improvisation, der efterhånden har fået en ret fast rituel form.
9. Termen moralsk kapital er brugt af Eva-Evers Rosander som en særlig udgave af Bourdieus symbolske kapital i forbindelse med marokkanske kvinders tilskrevne og opnåede moralske rygter.

LITTERATUR

- Abu Dawud: *sunan* i (1996) *mawsû'atun al-hadith sharîf* (CD-ROM) sharika SaHra li barâmij al-Hâsib
- al-Ghazali (1992) *The Mysteries of Purity*, oversat af Faris, Nabih Amin, New Delhi, Kitab Bhavan
- Bourdieu, Pierre (1994(77)): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Buitelaar, Marjo (1998): Public Baths as Private Places i Ask, K og Tjomsland, M. (ed.) *Women and Islamization*, Oxford and New York, Berg
- Callewaert, Staf (1992) *Kultur, pædagogik og videnskab*, Akademisk forlag.
- Folsach, Birgitte von (1996) *I halvmånens sker – eksempler på skildringer af Den Nære Orient i dansk kunst og litteratur omkring 1800-1875*, København, Davids samling.
- Ibn Taymiyya (1991) *fiqh at-Tahara*, Beirut, Dar al-fikr al-`arabiyya
- Jerichau-Baumann (1881): *Brogede rejsebilleder*, Forlagsbureauet i København
- Kabbani, Rana (1986): *Europe's Myths of Orient*, London, Macmillan
- *Khutba al-hammam*, (casettebånd) uden år, *tas-jilât al-muslim*, Hay al-`ayawn, Casablanca
- Lewis, Reina, (1996): *Gendering Orientalism*, London and New York, Routledge.
- Marcus, Julie (1992): *A World of Differences*, London and New Jersey, Zed
- Mellman, Billie (1992) *Womens Orients*, London, Macmillan
- Montagu, Lady Mary Wortley (1965): *The Complete letters of Lady Mary Wortley Montagu, v.1.*, Oxford and the Clarendon Press
- Rosander, Eva Evers, (1991): *Women in a Borderland: Managing Muslim Identity where Morocco meets Spain*, Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology.
- Said, Edward, (1985(78)): *Orientalism*, Penguin Books.
- Sefrioui, Ahmed, (1954): *La boîte à merveilles*, Éditions du Seuil
- Sourdel-Thomine, (1979): Hammam i *Encyclopaedia of Islam*, Leiden og London, E.J. Brill
- "Nulstilling af kroppen og velsignelse i maden" i *CHAOS Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 23 1995.
- Østergaard Jacobsen, Kate (1995) "Store og små ofre i marokkansk islam" i *CHAOS Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 24.
- (1996) "Ramadan in Morocco – An analysis of the Interaction of Formal and Local Traditions" i *TEMENOS – Studies in Comparative Religion*, v. 32
- (1997) "Islamiske renhedskategorier" i *Religion-svidenskabeligt Tidsskrift*, nr. 31.
- (1999) "Representation in Islamic Art and Worship" antaget til publicering i *TEMENOS – Studies in Comparative Religion*, v.35.

SUMMARY:

The article focuses on the gendered discussions of the public bathhouses in Morocco, also called hammam. Hammam in Casablanca is a necessity and a local practice for the low income sections of the population, and for women it functions as a social meeting place. Likewise it is legitimized as a religious practice, but is at the same time being associated with shamelessness according to theological discussions.

Kate Østergaard er Ph.D-stipendiat på religionshistorie, KUA