

Kvinnokroppens *phantasma* i arabisk islams offentliga diskurser

*Med hjälp av begreppet
fantasm, definierat som ett imaginärt
instrument för social kontroll, diskuterar Sari Näre
här hur kvinnokroppen kontrolleras inom arabisk islam för att
det rådande systemet ska kunna
upprätthållas.*

I denna artikel avser jag att behandla arabiskt islamiska diskurser om begär och sexualitet. Mer exakt kommer jag att undersöka den symboliska och imaginära aspekten av kontrollen över kvinnans kropp.

Kroppen är samhällsordningens minsta, centrala beståndsdel. Den är förbunden med den sociala konstruktionen av förnuft och begär. Enligt Bryan S Turner¹ ställs varje samhälle inför fyra uppgifter: reproduktion av befolkningen i tiden, reglering av kroppar i rummet, tyglade av den »inre» kroppen genom disciplinering och framställning av den »yttre» kroppen i det sociala rummet. Jeffrey Weeks² nämner för sin del fem områden som särskilt centrala beträffande sexualitetens sociala organisering: släktskaps- och familjesystem, ekonomisk och social organisation, social reglering, politiska ingripanden och utveckling av »motståndskulturer». Här ska jag särskilt koncentrera mig på regleringen och framställningen av kvinnokroppen och den kvinnliga sexualiteten.

Kroppen är en social, historisk och imaginär produkt som inrymmer maktrelationer. Också begäret är ett resultat av historiska diskurser.³ Mitt syfte är att studera diskurser som handlar om frågan om begär i arabisk islam. Diskurs definierar jag som en offentlig framställning som förutsätter en praktik bestående av såväl tal som handling; den förutsätter också subjekt och objekt – med andra ord maktrelationer.⁴ I islam styrs den offentli-

ga diskursen av muslimska män eftersom offentligheten är ockuperad av män. Grunden för dessa diskurser är Koranen och den tradition som kallas »hadith» och som inkluderar »sunna», profeten Muhammeds levnadsregler. Tillsammans utgör de fundamentet för muslimers värderingar och normer. Min artikel baserar sig på studiet av tre muslimska diskurser. (Vid sidan av dessa offentliga diskurser existerar även kvinnornas privata diskurser – och motdiskurser – vilka inte behandlas här.)

1. Den ortodoxa diskursen grundar sig särskilt på Koranen och beskrivs i Fatma Ait Sabahs bok *Woman in the Muslim Unconscious* (1984). Enligt henne är den ortodoxa diskursen maktens, auktoritetens och hierarkins diskurs. Det är en andlig, evig, allestädes närvarande och tvingande diskurs som jag betraktar ur äktenskapets perspektiv.

2. Den traditionella diskursen grundar sig i min beskrivning på hadith och sunna. Dessa traditioner kan läsas som texter. Den traditionella diskursen inkluderar de faktiska praktiker där maktförhållandena finns: min utgångspunkt är kontrollen av kvinnokroppen och hur en muslimsk ortopraxis är tatuerad på den.

3. Den erotiska diskursen grundar sig på de fiktiva berättelser om kvinnligt begär som berättas av religiösa auktoriteter; den kan betraktas som en motdiskurs i förhållande till de ortodoxa och traditionella diskurserna,

men den upphäver inte deras makt. Min analys av den erotiska diskursen utgår från bilden av det muslimska Paradiset.³

Kvinnokroppen som fantasi

Det centrala begreppet i denna artikel är fantasi (phantasma). Enligt etnopsykoanalytikern Mario Erdheims (1984) definition av begreppet handlar det om någonting som verkar som förmedlare i »produktionen» av det omedvetna. För honom utgörs fantasi av medvetandets bortträngda element. Detta innehåll överförs från primärprocessen till sekundärprocessen

Primär- och sekundärprocesserna är psykologiska processer som konstituerar det omedvetna och det medvetna. Primärprocessen karakteriseras av lustprincipen, associationer, analogier, känslor och samtidighet. Den är förbunden med den metaforiska symbolik som finns i t ex drömmar, myter, ritualer, religion och konst. Kroppen är också primärprocessens område. På samma sätt fungerar den som förmedlare mellan fantasi och verklighet.

Sekundärprocessen utvecklas senare än primärprocessen, men innefattar också denna. Den är bestämd av realitetsprincipen, skillnader, hierarkier, motsatser, tid, orsakslogik och språk. Vi kan konkludera att primärprocessen representerar det omedvetna och sekundärprocessen det medvetna.

Enligt Erdheim frambringas kulturell utveckling genom produktionen av det omedvetna. Han anser att det omedvetna har social relevans i två avseenden: dels rymmer det möjligheter till mänsklig kreativitet; dels utgör det ett slags förråd som innehåller t ex förbjudna fantasier, önskningar och sinnesintryck. Det är inte bara fantasier, instinkter och andra psykiska manifestationer förbundna med aggression och sexualitet som trängs bort av det medvetna, utan också iakttagelser av den yttre verkligheten som väcker fruktan samt skuld känslor som skapas av nya förändringar. Sålunda tvingas individerna ge upp sina önskningar och undertrycka dem med hjälp av sociala strukturer. Detta skapande av det omedvetna äger rum i familjen såväl som

i andra institutioner som kontrollerar samhällslivet.⁴

Den sociala produktionen av det omedvetna upprätthåller status quo, men åstadkommer också samhällsförändringar. Den har alltså både en emancipatorisk och en repressiv funktion. De element som skulle kunna stödja sociala förändringar trängs undan till det kollektiva eller sociala omedvetna. När det omedvetnas repressiva mekanismer produceras och reproduceras institutionellt kan vi tala om den sociala produktionen av det omedvetna. De element som hotar maktstrukturen förkastas och görs omedvetna t ex genom ideologier, projektioner och fantasmer.

Detta innebär att det centrala området för det omedvetnas sociologi är analysen av den sociala kontrollen: fantasi är ett imaginärt instrument för social kontroll. Min hypotes är att den sociala produktionen av det omedvetna i huvudsak baserar sig på könssegregering och kontroll av kvinnlig sexualitet. Följaktligen är social kontroll framför allt kontroll av kvinnans kropp: kvinnokroppen kan betraktas som en betydelsefull social fantasi som är föremål för hela samhällets projektioner och bortträngningar. Ju mer kvinnokroppen undanträngs och inskränks, desto starkare blir dess fantasmatiska funktion. Genom att kontrollera kvinnokroppen och skapa speciella fantasmer av den, bevarar det sociala systemet status quo, dess hierarkier, värderingar och normer.

Den ortodoxa diskursen

Den ortodoxa diskursen kan enligt Sabbahs⁵ beskrivning betraktas som kvinnokroppens »fantasmering» genom en strategi som går ut på dess undertryckande. Den ortodoxa diskursen är andlighetens diskurs. Dess föremål är Gud, som de mänskliga behoven – däribland sexualitet – är underordnade. I den heliga verklighet som skapats av Gud är äkten-skapet sexualitetens plats; utanför det är sexualiteten förbjuden. Den ortodoxa diskursen vidmakthåller de sociala hierarkierna genom att lokalisera sexualiteten till äkten-skapet. Den har därför monopol på att organisera och beskriva verkligheten; den har som fantasmatisk funktion att upprätthålla status

quo. Sålunda är dess grundläggande projekt att reglera lust och primärprocesser.

Men i islam är sexualiteten, till skillnad från i kristendomen, en grundläggande del av livet på jorden såväl som i Paradiset. Celibat betraktas som ett onormalt levnadssätt. Enligt Imam al-Ghazali (1058-1111) kan en sexuellt tillfredsställd man koncentrera sig på bönen. Därför gifte sig en rättfärdig man ofta.⁸ Det innebär att kvinnokroppen i egenskap av religiöst verktyg blir en fantasm.

Abdelwahab Bouhdiba⁹ beskriver islam som en njutningens ekonomi som integrerar det sexuella med det sakrala. Eftersom islam snarare är en orto-praktisk än en orto-dox religion utspelar sig denna ekonomi särskilt i äktenskapets praktik. Äktenskapet har sin sakrala grund i den gudomliga lagen, shari'a: sexualiteten är ett sakrament som realiseras bara i äktenskapet. Enligt Bouhdiba¹⁰ »är det väsentliga draget i det islamiska projektet att kanalisera anden och förändliga köttet». En berömd hadith förklarar att »den man som gifter sig tar halva sin religion i besittning».¹¹ Den sexuella funktionen blir i sig själv en helig funktion, ett »tecken av tecken» (ayat al-ayat) varigenom Guds makt kan igenkännas.¹²

I praktiken representerar männen Guds makt. Som Sabbah¹³ ser det är ett muslimskt äktenskap ett byte av en kvinna mellan två män; mellan den blivande maken och den »wali» som är representant för den muslimska ordningen. Wali är alltid av manligt kön: far, bror, farbror, etc.

»Männen vare kvinnornas föreståndare på grund av det företräde Gud givit somliga framför andra, och de utgifter av sina ägodelar, som de hava; därför skola ock de rättskaffens kvinnorna vara undergivna och aktsamma om vad som är fördolt, därför att Gud aktar dem. Och vad dem beträffar, av vilka I frukten uppstudsighet, så varnen dem, skiljen dem från bädden och agen dem, men om de då lyda eder, så søken ej sak med dem. Gud är förvisso hög och stor.»¹⁴

»Kvinnorna hava ock samma rättighet emot männen som männen emot dem, såsom tillbörligt är; dock äga männen företräde framför kvinnorna. Ja, Gud är väldig och vis.»¹⁵

»Edra hustrur äro en åker för eder; besöken alltså eder åker efter behag, men utträten ock

något gott för egen räkning! Frukten Gud och veten, att I skolen möta honom! Och förkunna de rättrogna ett hugnesamt budskap!»¹⁶

Dessa Surahs ur Koranen definierar alltså kvinnor som underordnade män. Sabbah¹⁷ beskriver förhållandet mellan män och kvinnor som en pyramidformad hierarki: den gudomliga existensen har en ställning över en människa av manligt kön, som står över en människa av kvinnligt kön, som i sin tur står över barnen. I den heliga konstruktionen av verkligheten är den relation som förenar gudomen med mänskliga varelser asymmetrisk. Som maktens källa och inkarnation delegerar gudomen makten till dem som har ålagts direkta förpliktelser mot honom. De som inte har denna direkta relation till Gud har ingen makt. Sålunda är relationernas naturliga ordning i islam hierarkisk: »en kvinnlig muslim är ansvarig som hustru inför sin man och får sin andliga belöning i denna egenskap, och samtidigt är hennes barn ansvariga inför henne som mor och får sin andliga belöning i egenskap av barn.»¹⁸

Enligt en hadith »befinner sig Paradiset vid moderns fötter.»¹⁹ Därför öppnar havandeskap, barnafödande, skötsel och uppföstran av barnen Paradiset portar för kvinnor. Dessa handlingar är andliga. Och om modern dör i barnsäng är hon likvärdig med den martyr som dör i strid för Guds sak.²⁰

Medan kvinnorna föder barn genom sexualiteten och i den verkliga världen, framför det heliga liv i och genom diskursen. Det heliga fungerar på ordets abstrakta plan, på perceptionens och representationens plan. Som andlig diskurs förvägrar det sexualiteten själva skapandet av liv. I den biologiska tiden är det en kvinna som skänker liv åt mannen, men i den sakrala tiden, där den senare äger den förra, blir Gud livets skapare. På så sätt har Gud den fulla kontrollen över födandet i äktenskapet.²¹

Sabbah²² hävdar att om man betraktar den monoteistiska Guden som en projektion av den jordiska människan, så kan det heliga ytterst tolkas som en homosexuell erfarenhet, som den manliga principens försök att befrukta sig själv. Det heliga är befruktandet av den jordiska människan genom den manliga principens upphøjelse till en gudomlig

kropp. Det ger upphov till den fundamentala konflikten mellan den heterosexuella föreningen och det heliga, som i islam har sin brännpunkt i konflikten mellan förnuft och begär.

En muslimsk hustru är tvungen att offra sitt personliga begär och tillfredsställa sin makes sexuella behov. »Den kvinna som förvägrar den äkta mannen sin kropp och sover någon annanstans än i hans säng fördöms av änglarna tills hon återvänder dit», säger en hadith. Och enligt andra hadiths »får en kvinna aldrig avvisa sin make, inte ens på kamelryggen» och »inte ens på den högsta avsatsen i en brinnande ugn». Enligt en annan tradition förbannade profeten »maswifa» och »mughallisa» kvinnor. Det förre är kvinnan som när hennes make inbjuder henne till älskog alltid svara »saufa» (inte just nu; i morgon). Det senare är kvinnan som falskeligen påstår att hon har menstruation.²³ Men mannen måste också tillfredsställa sin hustru. Han får inte älska med sin hustru som ett djur, säger en hadith.

Underordningen av kvinnans kropp under mannens begär är andligt berättigad. Som instrument för anden har kvinnokroppen en fantasmatisk funktion. I den ortodoxa diskursen har sålunda kvinnlig fantasi uppgiften att vidmakthålla de hierarkiska könsstrukturerna.

Den traditionella diskursen

I den traditionella diskursen antar kvinnokroppens fantasmatiske funktion sina praktiska dimensioner. Den blir ett instrument för kontrollen av begär. Detta kan tolkas så att islam inte vänder sig mot sexualitet, utan snarare mot det begär som representeras av kvinnan. Den traditionella diskursens funktion är att reglera begäret: samhället tatuerar sig själv på kvinnokroppen genom att på den skriva in gränserna för dess egen moral (och dubbelmoral). Medan den ortodoxa diskursen handlar om världens heliga ordning, handlar den traditionella diskursen om världens profana ordning, en ordning som har kvinnokroppen som sin symbol: kvinnokroppen är den kollektiva identitetens symboliska representation. Den traditionella diskursen

är grundad på de praktiker som är förknippade med den kvinnliga kroppen och dessa praktiker upprätthåller den jordiskt profana ordning som styrs av den heliga himlen. Koranen, hadith och sunna utgör fundamenten för denna diskurs. Hadith och sunna innefattar ordspråk som fungerar som socialiseringsredskap.

Motsägelsen mellan sexualitet och begär inverkar på begreppet »fitna». Fitna betyder oordning, kaos, katastrof, skandal och uppror. Det är också förknippat med attraktion, skönhet, förförelse, frestelse och eggelse. Kvinnan betraktas som ett förkroppsligande av fitna, en inkarnation av sexualitetens faror.²⁴ Enligt Mernissi²⁵ hotas det islamiska samhället både inifrån av kvinnor och utifrån av ickemuslimer. Hon tolkar kvinnors självständighet som förbunden med fitna, och fruktan för denna är den islamiska familjeorganisationens hjärta.²⁶ På grund av fitna kan modern komma att befinna sig i en sådan situation att hennes familj blir hennes fiende.²⁷

Sålunda representerar begäret fitna i motsats till förnuft, ordning och gudomlig vilja. Begär och förnuft står i ett komplementärt maktförhållande till varandra där det enas stärkande omdrivningen leder till det andras försvagning. Förnuftets triumf implicerar kontroll av begäret – och kontroll av kvinnorna. Förnuftet identifieras som trons och den gudomliga kärlekens redskap. Enligt Imam al-Jawzi likställde Profeten kampen mot begäret med »stora jihad», det heliga kriget, i kontrast till »lilla jihad» som är det fysiska kriget mot islams fiender. Fayad Ibn Nageeh har sagt att »när en mans penis är erigerad förlorar han en tredjedel av sitt förnuft». Andra säger att »han förlorar en tredjedel av sin religion».²⁸

I den traditionella diskursen regleras begäret av den könsåtskillnad som tillämpas i tid, rum och diskurs. Enligt Mernissi²⁹ kontrolleras sexualiteten i den muslimska världen genom strikt könsspecificerade omåden. Därför har olika områden genus-specifika innebörder. Denna territoriella genussegregering stärker emellertid sexualiseringen av mänskliga relationer. Interaktionen mellan män och kvinnor som inte är släkt med var-



Beslöjade kvinnor i Alger. Foto: Bengt af Geijerstam.

andra är ritualiserad på komplexa sätt. Sålunda utgör ett område snarare en social än en fysisk sfär.

Bakom kontrollen av kvinnorna finns alltså idén om kvinnors sexuella aktivitet. Denna bild av en sexuellt aktiv kvinna är motsatsen till den freudianska bilden av kvinnan som sexuellt passiv. Man kan anta att kontrollen av de västerländska kvinnorna är mindre stark pga deras föregivet svagare sexuella begär.³⁰

Huvudstrategin för könsåtskillnaden är »hijab» («purdah» i öst) som har en visuell, spatial, abstrakt och etisk dimension³¹ som t ex inbegriper beslöjande. Hijab återspeglar livsfärernas dikotomi: det finns en offentlig sfär för männen som kallas »umma» och organiseras av religionen, och det finns en sfär för kvinnorna som inkluderar familjen och sexualiteten. Umma karakteriseras av jämlikhet, enhet, kärlek, broderskap och förtroende hos de manliga medlemmarna. Familjen däremot består av könsuppdelning, hierarkier och auktoritetsprincipen.³²

»Begreppen ärbarhet och jungfrulighet lokaliserar en mans prestige mellan benen på en kvinna», skriver Mernissi.³³ Hon fäster uppmärksamheten på männens dubbelmoral: de vill ha tillgång till kvinnor för kortvariga sexuella möten före äktenskapet, men när de en gång har beslutat sig för att gifta sig börjar de söka efter en oskuld. Män försöker förstöra andra mäns heder med hjälp av deras unga kvinnor.³⁴ Hymen är alltså jungfrulighetens hijab.

Den erotiska diskursen

Medan den traditionella diskursen är en diskurs för kontroll av kroppen, är den erotiska diskursen en fiktiv diskurs för lust och njutning. I de traditionella och ortodoxa diskurserna är makten inskriven på kroppen med våld; i den erotiska diskursen sker det i njutningens namn. Den erotiska diskursen som är förknippad med kroppen är en »här och nu»-diskurs, där lust är den för världen, för

levande varelser och deras relationer, organiserande principen. Den härrör från och befinner sig i det kvinnliga begäret. Sabbah³⁵ hävdar att den erotiska diskursen är religiös därför att den representerar en strävan hos sheikher, imamer och qadirer – de religiösa aktoriteterna (t ex Ibn Kemal Pasha, sheikh Nefzawi) som enligt hävd har ansvaret för att leda och kanalisera den troendes handlingar.

Medan kvinnor och män i den ortodoxa diskursen är Guds slavar blir de i den erotiska diskursen slavar under lusten. I den erotiska diskursens verklighet är den sociala ordningen reducerad till genitalier. I dess omnisexuella värld är männen indelade i två klasser: de dugliga, dvs de omnisexuella män som har förmågan att ge smekningar och oändliga orgasmer; och de odugliga, dvs de som har svårt att lyckas i tävlingar av detta slag.³⁶ Social hierarki förlorar all betydelse och penisens storlek blir ett slags statusmätare för mannen, ett redskap för kvinnans behov. Jungfrulighet är ett villkor som är omöjligt för den omnisexuella kvinnan att uppfylla. Den erotiska diskursen är skriven av män, men artikuleras genom kvinnor.

I själva verket liknar muslimernas erotiska diskurs den västerländska pornografin: den framställer en mekanisk, anonym, ickeemotionell sexualitet där mannens begär projiceras på kvinnan, som därigenom blir fallisk. I den erotiska diskursen är kvinnan bara en kropp utan psykiska och sociala egenskaper. Liksom mannen är även kvinnan bestämd av sina genitalier – ett idealt sköte är trångt, hett och torrt.³⁷

Sabbah³⁸ definierar den erotiska diskursens människa i termer av »penisavund», längtan efter den penis som den omnisexuella kvinnan vill ha. Den traditionella, fallocentriska världen vänds upp och ner. Det är inte fallosen och dess behov, utan kvinnans längtan efter penis som är utgångspunkten för universums organisation. De flesta noveller i t ex finska porrtidningar har samma struktur.³⁹ Men den penis som män faktiskt har är inte nödvändigtvis den som den omnisexuella kvinnan önskar sig, och det leder till kastrationsskräck; fruktan för att inte ha en penis som förmår tillfredsställa den omnisexuella kvinnan. Kastrations-

skräck är i den freudianska diskursen en homosexuell skräck, en sak mellan två män, fader och son. I den omnisexuella sfären är kastrationsskräck en heterosexuell fruktan – mannens rädsla för att bli avvisad av kvinnan för att han har en defekt penis, otillräcklig för att åstadkomma orgasm hos henne.⁴⁰

I Paradiset behöver mannen inte vara avundsjuk på någon annan penis. Bara där kan en muslimsk man vila i närvaron av vackra kvinnor utan att känna fruktan för dem. Gud har skapat eviga oskulder, »houris», att konsumeras av troende män i Paradiset. Houris är vackra tjänare som kravlöst tillfredsställer mäns sexuella behov. Houris definieras i fysiska termer: hon har ingen andlig dimension, ingen egen vilja. Enligt Sabbah⁴¹ är houri inte en mänsklig varelse eftersom hon berövats sin frihet att välja och att utvecklas. Det är därför Sabbah frågar: »Är hourin, den paradisiska kvinnan, kvinnlighetens ideal, exempel och modell, annorlunda än den manliga kroppen i Paradiset? Är hon som ett blankt papper att skriva meddelanden på? Symboliserar hourin i sin extrema passivitet bara sig själv eller är hon i själva verket spegelbilden av en manlig passivitet?»⁴²

Även om jordiska kvinnor är garanterade tillträde till Paradiset, direkt som troende och indirekt som hustrur till troende män, är Paradiset enligt Sabbah⁴³ bara utrustat för mannens lycka. I den sakrala verkligheten är sexualakten inte en akt mellan två jämlika varelser, utan målet är hans sexuella tillfredsställelse. Kvinnorna är ingenting annat än utbytbara fetischer med funktionen att tillåta män att uppnå orgastisk utlösning så mekaniskt som möjligt, i syfte att befria honom för det grundläggande förhållandet – det med Gud.

Därför finns det inget celibat i det muslimska Paradiset – till skillnad från de kristnas asexuella Paradis. Det muslimska Paradiset, »Janna», är platsen för sexuell njutning: de dagliga rutinerna består i att äta, vila och älska; det finns inget arbete i Janna. Paradiset är den totala och absoluta tillfredsställelsen av begär.⁴⁴ Mannen behöver inte frukta impotens eftersom han blir omnisexuell: »Mannens sexuella förmåga mångfaldigas. Man älskar som på jorden, men varje klimax ut-

sträcks och utsträcks och varar i tjugofyra år. /.../ Erektionen är evig». ¹⁵ På så sätt kompenserar Paradisets fantasivärld de jordiska realiteterna. Medan det i den erotiska diskursen är vaginan som har den obegränsade förmågan till orgasm är det i Paradiset fallosen som är omniorgastisk.

Slutsatsen blir att den erotiska diskursen är ett slags motdiskurs i förhållande till den ortodoxa maktdiskursen. Den erotiska diskursen kastar om det verkliga könsförhållandet men upphäver det inte utan fungerar snarare som en karnevalisk säkerhetsventil som därigenom upprätthåller den traditionella diskursens manliga makt. Den erotiska diskursen avfaller från den ortodoxa diskursens normer, men den drar inte konsekvenserna av detta. I den traditionella diskursen hindrar social kontroll och fruktan för skam kvinnorna från att uppföra sig som kvinnorna i den erotiska diskursen. Som projicerad fiktion stärker därför den erotiska diskursen kvinnokroppens fantasmatiske funktion.

Bildernas, föreställningarnas och fantasiernas makt tycks få större verkan allteftersom moderniseringen fortskrider: att fantasier och njutningar blir handelsvaror har förnyat kvinnokroppens fantasm. De moderna samhällenas historia kan ses som den asketiska processens rationalisering genom olika vetenskaper om kroppen; enligt Turner⁴⁶ handlar Webers analys av den kristna asketismen faktiskt om begärets rationalisering. Denna process överensstämmer med den civiliseringsprocess som beskrivs av Norbert Elias:⁴⁷ den externa kontrollen internaliseras till självdisciplin, till överjag. I själva verket kan den moderna funktionen av den kvinnliga fantasmen som framställs i massmedierna mycket väl stärka denna självdisciplin. Kvinnokroppens kommersiella fantasmer försöker fresta och förföra konsumenten, som måste lära sig vara avvisande. Sålunda har kristendomen kontrollerat begäret genom att underskatta det, medan islam har gjort detsamma genom att överdriva det.

Översättning: Göran Fredriksson

NOTER

- 1 Turner 1984 s 2.
- 2 Weeks 1986 s 27.
- 3 Foucault 1979.
- 4 Jfr Haug 1987 s 191.
- 5 Jfr Sabbah 1984.
- 6 Erdheim 1984 s 36-38, 205, 221-222; 1988 s 173-174.
- 7 Sabbah 1984.
- 8 al-Ghazali 1984 s 61-62.
- 9 Bouhdiba 1985 s 86.
- 10 Ibid s 158.
- 11 Ibid s 11.
- 12 Ibid s 7, 14.
- 13 Sabbah 1984 s 35.
- 14 Surah 4:38.
- 15 Surah 2:228.
- 16 Surah 2:223.
- 17 Sabbah 1984 s 74-75.
- 18 Schleifer 1986 s 85.
- 19 Ibid s 88.
- 20 Ibid s 51-58.
- 21 Sabbah 1984, s 63-68.
- 22 Ibid. s 109.
- 23 Bouhdiba 1985 s 89.
- 24 Mernissi 1987 s 29.
- 25 Ibid.
- 26 Ibid s 43.
- 27 Schleifer 1986 s 62.
- 28 al-Ghazali 1984 s 61; Sabbah 1984 s 110-114.
- 29 Mernissi 1987 s 153, 157.
- 30 Mernissi ibid s 26-31.
- 31 Mernissi 1991 s 93.
- 32 Mernissi 1987 s 156.
- 33 Mernissi 1982 s 183.
- 34 Ibid s 185.
- 35 Sabbah 1984 s 23.
- 36 Sabbah ibid s 48.
- 37 Sabbah ibid s 26.
- 38 Ibid s 45.
- 39 Näre 1986.
- 40 Sabbah 1984 s 45.
- 41 Ibid s 96.
- 42 Ibid s 90.
- 43 Ibid s 93.
- 44 Bouhdiba 1985 s 86.
- 45 Ibid s 75-76.
- 46 Turner 1984 s 17.
- 47 Elias 1969.

LITTERATUR

- Bouhdiba, A, *Sexuality in Islam* Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- Elias, N, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziologische und Psychogenetische Untersuchungen* Verlag Francke AG, Bern & München 1969.
- Erdheim, M, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethno-psychoanalytischen Prozess*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Erdheim, M, *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- Foucault, M, *The History of Sexuality, Vol 1, An Introduction*, Allen Lane, London 1979.
- al-Ghazali, *Marriage and Sexuality in Islam*, University of Utah Press, Utah 1984.
- Haug, F (red), *Female Sexualization. A Collective Work of Memory*, Verso, London 1987.
- al-Hibri, A (red), *Women and Islam*, Pergamon Press, New York 1982.
- Koranen*, sv. övers. K.V. Zetterstéen, Wahlström & Widstrand, Stockholm 1987.
- Mernissi, F, »Virginity and Patriarchy» i al-Hibri, A, 1982.
- Mernissi, F, *Geschlecht, Ideologie, Islam, (Beyond the veil)* Frauenbuchlag, München 1987.
- Mernissi, F, *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, Basil Blackwell, Oxford 1991.
- Näre, S, »Kiimaisen naisen arkkityyppi ja myytti miestenlehdissä. Jungilaisen arkkityyppiteorian ja strukturalistisen myyttianalyysin käyttöyhteyttä efsimässä», *Tasa-arvoasiain neuvottelukunnan naistutkimusmonisteita 3/1986*, Helsingfors, 1986.
- Sabbah, F A, *Woman in the Muslim Unconscious*, The Athene Series, Pergamon Press, New York 1984.
- Schleifer, A, *Motherhood in Islam*, The Islamic Academy, Cambridge 1986.
- Turner, B S, *The Body & Society. Explorations in Social Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Weeks, J, *Sexuality*, Routledge, London 1986.

SUMMERY

The Phantasma of the Female Body in Public Discourses of Arabian Islam

Arabian Islamic discourses of desire and sexuality as directed by men are the main focus of this article. By applying the ethno-psychoanalytical concept of phantasma, an imaginary instrument of social control, the author examines the symbolic and imaginary aspect of the control of the female body.

This article examines three Muslim discourses. The first is an orthodox discourse whose foundation is based primarily on the Koran and has been described by Fatna Ait Sabbah in her book *Woman in the Muslim Unconscious* (1984). God, power, authority, and hierarchy form the basis of the orthodox discourse.

The second form of discourse discussed is a traditional one which is based on hadith and sunna. Applying textual analysis, the author uses traditional discourse to also include actual instances where power relations are present and tattooed onto the female body.

Erotic discourse is the third and final form examined in this article. Grounded on fictive stories of female desire as told by religious authorities, this is a discourse of pleasure and enjoyment where the social order is reduced to genitals. A picture of Muslim paradise positions this discourse. Erotic discourse can be considered to counter orthodox and traditional discourses, but it does not repeal their power.

Sari Näre
Ruoholahdenkatu 24 A 14
SF-001 80 Helsingfors
Finland