

Andre muslimske identiteter: et studie af ikke-organiserede muslimske minoriteter i Danmark.¹

Af Nadia Jeldtoft

Resumé

Denne artikel er baseret på et studie af transnationale ægteskaber gennem 13 kvalitative interview med danske muslimer foretaget i efteråret 2006. Hovedformålet med artiklen er at undersøge hvordan disse 13 mennesker, som er karakteriseret ved ikke at være organiseret aktive muslimer og ved at være en minoritet i Danmark, konstruerer og forhandler religiøs identitet. Eftersom interviewene ikke involverede specifikke religiøse spørgsmål, argumenterer artiklen for, at dette tillader for en alternativ empirisk tilgang, hvor det er muligt at se på forskellige aspekter af, hvordan og hvorfor en minoritetsgruppe forhandler religiøs identitet. Analysen er foretaget ved en kombination af mikro- og makrosociologiske tilgange, som fokuserer på konstruktionen af identitet og relationen mellem minoritet og majoritet. Resultaterne viser, at den religiøse identitet som 'muslim' er præget af forskellighed og konstrueres med henblik på instrumental brug i en social kontekst, som er påvirket af den asymmetriske relation mellem majoritet og minoritet. Således er den religiøse identitet kun en potentiel kilde til konstruktion af identitet blandt andre relevante kilder. Spørgsmålet om hvornår og hvordan den religiøse identitet er betonet som specielt relevant, er et spørgsmål om social kontekst, som involverer asymmetriske magtrelationer. Med andre ord er den religiøse identitet som 'muslim' ikke lige vigtig hele tiden.

Introduktion

Studier af muslimske minoriteter i Vesten tager ofte empirisk udgangspunkt i organiserede og aktive repræsentanter for denne gruppe. Peter Mandaville (2001) og Olivier Roys (2004) studier konkluderer, at minoriteter med muslimsk baggrund i Europa er meget aktive, og at islam er særlig vigtig for deres identitetsdannelse. Da ingen af disse forfattere beskæftiger sig med andre aspekter af denne gruppes identitetspositioner end den specifikt 'muslimske', forudsættes det muslimske implicit som særligt væsentligt. Dette understøttes af, at begge disse toneangivende studier empirisk baserer sig på den muslimske, organiserede elite (f.eks. imamer og talsmænd for muslimske organisationer), men ikke desto mindre konkluderer de, at islam og muslimer generelt er globaliserede og orienterede mod en transnational *umma*, og islam er en særlig vigtig faktor for netop denne gruppe.

I en dansk kontekst har islamforskningen i høj grad også fokuseret på de organiserede og aktive muslimer.² Som i den internationale forskning er dette empiriske fokus også bestemt ud fra et fagligt ønske om at nuancere det stærkt negative billede, som i den politiske og offentlige debat ofte tegnes af muslimer og muslimske minoriteter, og som er ble-

vet mere markant polemisk efter 11. september 2001. Således har Galal og Liengaard (2003) opfordret til, at forskere i højere grad empirisk beskæftiger sig med: ”vanskelige spørgsmål om muslimers identitetsdannelse og tro i Danmark” (*ibid.*:8). Ligesom de internationale studier konkluderer danske studier også, at islam har en primær rolle for de muslimske minoriteter i Danmark. Når forskningen fokuserer på organiserede og aktive muslimer, løber man en risiko for at fortegne billedet af den religiøse identitet for alle muslimske minoriteter. Paradoksalt nok er det netop dette, islamforskningen har forsøgt at undgå ved at foretage empiriske studier af muslimer, men fordi man har været orienteret mod en bestemt gruppe – de organiserede muslimer - kommer religiøsiteten for denne gruppe til at tegne det generelle billede af muslimers religiøsitet,³ da religion for aktivistiske muslimer kan antages at spille en større rolle end for muslimer, som ikke er aktive i ’muslimske’ foreninger. Både de internationale og danske studier drager nogle væsentlige og relevante konklusioner, men de gør det altså for en meget specifik gruppe af muslimske minoriteter. I denne artikel vil jeg forsøge at tage Galal & Liengaards opfordring til efterretning, men ud fra et alternativt empirisk perspektiv, da jeg hér fokuserer på, hvordan ikke-organiserede og ikke-aktivistiske muslimer konstruerer religiøs identitet. Dette operationaliserer jeg i en kombination af mikrosociologisk og makrosociologisk analyse, som gensidigt supplerer hinanden.

De ikke organiserede muslimer gruppe udgør størstedelen af de danske muslimer, da kun 600-800 (Schmidt 2003a) af de i alt anslåede ca. 207.000 (Jacobsen 2007) danske muslimer er organiserede i en ’muslimsk’ forening. Derfor er studier af de ikke-aktive muslimer også yderst relevante, hvis man skal beskrive, hvordan identitetsdannelse for denne minoritetsgruppe foregår i en dansk kontekst.

Det empiriske grundlag for denne artikel består af 13 semi-strukturerede interviews,⁴ som er udført af seniorforsker ved SFI – Det nationale forskningscenter for velfærd, Garbi Schmidt og mig selv i efteråret 2006. Interviewene blev foretaget til en undersøgelse, som handlede om transnationale ægteskaber,⁵ og informanterne er således ikke direkte blevet udvalgt eller interviewet om deres religion eller religiøsitet. Ikke desto mindre stod det undervejs i interviewperioden klart, at alle informanterne refererede til islam som en forklaring på deres egen og andre grupperes adfærd. De tillagde altså islam betydning,

som dét, der adskilte dem fra nogen og sammenførte dem med andre. Islam blev således også af disse ikke-organiserede muslimer italesat, som et fænomen af afgørende betydning i deres tilværelse – men, som analysen vil vise -, på andre måder end i de aktivistiske muslimers identitetskonstruktioner. Bl.a. konkluderer Roy, at fordi islam er blevet afterritorialiseret, er den generelle identitetstendens hos unge muslimer i Europa, at islam tilskrives en selvstændig betydning. Hermed afkobles islam diskursivt fra specifikke forhold, som fx etnicitet, kultur og tradition. Roy konkluderer således at muslimske minoriteter i Europa afviser de former for islam, som de mener, er etnisk og kulturelt specifikke, og i stedet henter identitet i en forståelse af islam, som er fuldstændigt rensat for specifikiteter. I modsætning til Roys konklusioner udtrykker informanterne i denne artikel, at størrelser som etnicitet, kultur og tradition spiller en særdeles aktiv rolle, for den måde de forstår sig selv og deres religiøse identitet på. Interviewene viser at de på et diskursivt niveau trækker på en forståelse af, at religion er adskilt fra andre områder, men når det kommer til konkrete sociale relationer spiller det etniske og kulturelle en ligeså stor, hvis ikke større, rolle for de måder, som de konstruerer religiøs identitet på.

Fordi informanterne i denne artikel er blevet interviewet om et andet emne end religion, mener jeg, at deres eksplicite artikulation af religion er interessant at undersøge. Hvorfor taler de så meget om islam, og hvordan bruger de islam som en reference for identitetskonstruktion? Og hvad kan dette fortælle os om selvforståelsen hos en muslimsk minoritetsgruppe i Danmark? I kombination med det alternative empiriske fokus mener jeg, at der potentielt er åbnet for, at det kan blive muligt at se på, hvordan andre muslimer end de organiserede muslimer forhandler religiøs identitet, og således kan dette studie bidrage med ny empirisk viden til islamforskningen.

Hvad er religiøs identitet?

For at kunne tale om at en given identitet er 'muslimsk', er det afgørende at afdække, hvordan man forstår begrebet 'religiøs identitet'. Jeg vil i det følgende argumentere for, at en alternativ teoretisk og analytisk tilgang til begrebet 'religiøs identitet' kan åbne for et diskursivt og anti-essentialistisk perspektiv, hvor religiøs identitet både kan forstås i relation til andre diskursive identitetspositioner, der skabes på mikroniveau samt i relati-

on til makrosociologiske processer, som involverer det definatoriske asymmetriske magtforhold, der hersker mellem minoritet og majoritet (Krag 2007:38-9).

Ved at anvende en kombination af en anti-essentialistisk og antropologisk tilgang til identitetsbegrebet, som fokuserer på grænsedragningsprocesser (Barth 1969; Jenkins 1994) og en diskursiv tilgang til religionsbegrebet, kan man argumentere for, at religion kan forstås som en identitetsposition, der er kendetegnet ved at trække tydelige og udtalte grænser. Med andre ord kan religion altså hævde 'at være Sand, fordi den er det' (Sørensen 2005). Religionshistorikeren Bruce Lincoln definerer analytisk religion som det, der findes mellem de fire domæner: diskurs, praksis, institution og fællesskab (2003:5-7). Lincoln pointerer, at domænerne ikke er fastlagte med bestemt indhold, men skal gradbøjes og tilpasses konkrete analyser, da 'religion' hele tiden er under forandring. Fælles for alle fire domæner, er relationen til den religiøse diskurs, og det er i Lincolns perspektiv netop diskursen, der er den afgørende for, hvad religion er: "A discourse whose concerns transcend the human, temporal, and contingent, and that claims for itself a similarly transcendent status." (*ibid.*: 5).

Idet Lincolns definition af religion lægger vægt på hævdelser af transcendent, absolut autoritet og autencitet, lægger den op til en forståelse af religion, som noget der adskiller sig fra andre kategorier. Heroverfor vil jeg dog argumentere, at hvis man netop anskuer religion som én diskurs blandt andre, *kan* andre diskurser indeholde lignende kraftfulde udtryk og krav om autoritet.⁶ Adskillelsens autoritative retorik er relevant for andre diskurser end den religiøse, men man kan med Lincoln argumentere for, at det analytisk er muligt at adskille den religiøse diskurs fra andre diskurser ved at betone, at referencepunktet for den religiøse diskurs er det transcendent. Det er således ikke altid nødvendigt for sociale aktører at referere eksplicit til adskillelsen, da det ikke er alle sociale situationer, som stiller spørgsmål til religionens autoritet og adskillelse fra andre domæner. Som analysen vil vise, er det særligt når den religiøse diskurs står i en antagonistisk relation til en diskurs om sekularisme, at den eksplicit udtrykkes som adskilt fra andre domæner, som fx etnicitet og kultur.

En identitet er derfor religiøs, når den refererer til transcendent og absolut autoritet over menneskelige og timelige forhold, og hvordan det religiøse i en identitet kommer til udtryk er kontekstafhængigt. Således kan religiøs identitet ikke forstås som noget særskilt,

selvom den religiøse diskurs selv kan sige, at den er det. Den er, som alle andre identiteter, indlejret i og fungerer i kraft af sit forhold til andre identitetspositioner og er afhængig af konkrete sociale kontekster.

Identitet og minoritetsidentitet

Det mikroanalytiske perspektiv på identitetsdannelse operationaliserer jeg ved hjælp af Gerd Baumann & André Gingrichs (2004) tre analytiske modeller - såkaldte identitetsgrammatikker - der fokuserer på det relationelle og kontekstuelle i identitetsdannelsesprocesser. De tager også udgangspunkt i det antropologiske, anti-essentialistiske identitetsbegreb.

Identitetsgrammatikkerne er tre analytiske konstruktioner, der kan belyse forskellige måder at danne identitet på. De tre identitetsgrammatikker er orienteringsgrammatikken, segmentationsgrammatikken og omslutningsgrammatikken, som jeg nu kort vil præsentere.

Orienteringsgrammatikken er kendetegnet ved at skabe identitet i binære oppositioner eller negativ spejling, men kan også indeholde en positiv og en xenofil spejling, hvor man ser sig selv som det modsatte af den anden, men ønsker at blive som ham/hende. Dog er den xenofile spejling altid indlejret i den selvopfundne anden.

For segmentationsgrammatikken er konteksten determinerende. Hvem man selv er, og hvem den anden er, afgøres i partikulære kontekster, som selvsagt er kontingente og derfor kan ændre sig. Kontekster udgøres af en pyramide af hierarkiske selvidentifikationsniveauer, som veksler alt efter hvor i pyramiden, man befinder sig og således finder det relevant at hente identitet. Denne identitetsgrammatik åbner således op for, at identiteter kan anvendes, hvor de synes mest relevante – dvs. at en identitet kan betones i én sammenhæng og nedtones i en anden.

Omslutningsgrammatikken er kendetegnet ved at omslutte og inkorporere udvalgte slags andethed, som identificeres som en del af én selv, og som sådan danner helhed. De Andres forskel anerkendes, men ud fra en præmis, der defineres ud fra selvidentitet: hvilke andre der 'i virkeligheden' er en del af en selv, er altid et spørgsmål om, hvem der define-

rer, og således indeholder omslutningsidentiteten altid et hierarki, hvor den øverste i hierarkiet har magten til at definere.

Baumann & Gingrich pointerer, at de tre grammatikker kan bruges af alle sociale aktører, og at grammatikkerne netop fungerer i konkurrence med hinanden. En grammatik kan sagtens afløses af en anden afhængig af agens og kontekst. I denne sammenhæng er en væsentlig pointe, at grammatikkerne søger at forklare, hvordan social identitet konstrueres generelt, og derfor ikke beskæftiger sig specifikt med muslimsk identitetsdannelse. Dette falder godt i tråd med det empiriske udgangspunkt for denne artikel, som netop søger at komme uden om reifikation af religiøs identitet. Baumann & Gingrich analysemodeller kan supplere med et yderligere perspektiv til analysen af mit konkrete datamateriale ved at trække dette studie ud af en specifik muslimsk sammenhæng og ind i en bredere kontekst, og de kan på den måde bidrage med ny og relevant viden. Yderligere kan man argumentere for, at identitetsgrammatikkerne er nyttige til at se på, hvordan identitet kan konstrueres og anvendes til konkret og kontekstuel brug, og de har således et analytisk potentiale i forhold til at studere identitetsdannelse på mikroniveau. Fordi min empiri består af kvalitative interviews, vil min analyse af informanternes religiøse identitet primært fokusere på, hvordan religiøs identitet konstrueres sprogligt.

Som et makrosociologisk perspektiv på identitetsdannelse inddrager jeg sociologen Manuel Castells' tre identitetstyper, som har fokus på det definatoriske asymmetriske forhold mellem minoritet og majoritet (Tajfel 1978; Krag 2007). Samtidigt åbner Castells' identitetstyper op for, at minoriteter kan kategorisere sig selv og andre inden for rammerne af den ulige relation til majoriteten, som er dem, der bestemmer, hvad der er normen og dermed også, hvem der er unormale, dvs. hvem der er en minoritet (Galal 2006). De tre identitetstyper er den legitimerende identitetstype, som er et majoritetsudtryk og modstandsidentiteten og projektidentiteten, som begge udtrykker minoritetsidentitet.

Den legitimerende identitet er den dominerende identitetsform indenfor en given social kontekst og udtrykker som sagt majoritetens identitet, da den fungerer som en normaliserende identitet, der benyttes af grupper, der betragter sig selv, og bliver betragtet af andre, som majoriteten. Identiteten er knyttet til og opfundet af samfundets bærende og struktu-

rerende institutioner, og identiteten legitimerer og distribuerer de allerede eksisterende samfundsstrukturer (Castells 2004: 9).

Modstandsidentiteten står overfor den legitimerende identitet og er på sin vis indlejret heri, idet den søger at tilkæmpe sig retten til at definere udenfor den dominerende, dvs. legitimerende, identitetstype. Modstandsidentiteten producerer fællesskaber, som en minoritetsreaktion. Projektidentiteten er også indlejret i forholdet til den legitimerende identitet, da sociale aktører med denne identitetstype søger at omdefinere de eksisterende sociale kategorier ved at skabe nye betydninger. I denne type bliver identitet altså et projekt i sig selv

Det tre identitetstyper kan overlappe og supplere hinanden og således fungere sideløbende. Karakteristisk for identitetstyperne er, at de indeholder et markant fokus på produktiv magt (Foucault 1989) som er konstituerende for social interaktion og samtidig har fokus på magtens potentielle repressive egenskaber i forhold til minoritets- og majoritetsrelationen.

Idet informanterne er såvel religiøse som etniske minoriteter er identitetstyperne et relevant analyseværktøj, da de fokuserer på det asymmetriske magtforhold mellem minoritet og majoritet. Baumann & Gingrichs' grammatikker, forholder sig i højere grad til magt som dynamisk for identitetsdannelsesprocesser, og er derfor ikke gavnlige til at se på, hvilke muligheder minoriteter har for identitetsdannelse.

Som tilføjelse til begge identitetsteorier inddrager jeg desuden Peter Mandavilles begreb 'interne Andre' (2001: 92), som indeholder et analytisk potentiale i forhold til at undersøge, hvordan informanterne som en minoritet indgår i betydningsskabende relationer til andre grupper end majoriteten. Mandaville bruger begrebet interne Andre⁷ til at forklare, hvad der sker med de måder, muslimer skaber identitet på, når de rejser til kontekster, hvor islam ikke er en majoritetsreligion. De interne Andre omhandler de relationer som muslimer i diaspora har til andre muslimer fra andre kontekster, som også befinder sig i diaspora. Diaspora-situationen gør, at man som muslim er udgrænset fra majoriteten og dermed er blevet en minoritet. De interne Andre, er alle de andre muslimske minoriteter, man som muslim føler fællesskab med samtidig med, at man oplever forskellige måder at være muslim på. Jeg fortolker Mandavilles begreb en smule anderledes end ham, da jeg ikke lægger vægten på, at det er det muslimske, der er definatorisk for mødet mellem dias-

pora-grupper, men at mødet omdefinerer en lang række skel, som fandtes i 'hjemlandet', fordi man som migrant (og muslim) befinder sig i en anden social kontekst. Desuden kan mødet med de interne Andre også handle om forskelle mellem generationer, fordi de unge, som er vokset op i diaspora, er præget af andre sociale kontekster end deres forældre og bedsteforældre, som er præget af hjemlandet. De interne Andre er medvirkende til at etablere en "kritisk bevidsthed" (*ibid.*: 110), hvor man må gentænke størrelser som kultur, tradition og religion ud fra den virkelighed, man befinder sig i. Mandavilles begreb kan således teoretisk og analytisk supplere både Baumann & Gingrichs identitetsgrammatikker og Castells' identitetstyper, da det er orienteret omkring minoritetsinterne processer, som er væsentlige at studere for at få et fuldt billede af minoritetsidentiteter (Krag 2007: 25; Warburg 1992).

Tendenser for konstruktion af religiøs identitet

Mikroanalysen med identitetsgrammatikkerne viser to tydelige tendenser for informanternes konstruktion af religiøs identitet, som i høj grad skabes i relation til de interne Andre. Den ene tendens er, at selvidentiteten som 'muslim' får sin betydning i forhold til andetheden 'kultur'. Kultur og religion forstås her diskursivt som to adskilte enheder, der fungerer som hinandens modsætninger. I den anden tendens konstrueres den religiøse identitet som en integreret størrelse, der hænger sammen med oplevelser af at tilhøre etniske og kulturelle fællesskaber. Tendenserne skabes på tværs af grammatikkerne.

I den første tendens er den religiøse identitet som muslim fæstnet i en forståelse af, at religion er adskilt:

A (Garbi): Ser du religion som stående overfor, eller som noget andet end den pakistanske kultur?

B (Jamila)⁸: ja.

A: hvordan?

B: fordi Pakistan har jo været en del af Indien før, og der er mange af de indiske traditioner, der går ind i den pakistanske kultur – også som ikke er helt forenelige med islam også. Så islam – religion – er helt sikkert noget, der står ovenfor det pakistanske for mig.

A: men kan du give konkrete eksempler på det, hvor du vil sige: 'her er den pakistanske kultur, og her er den islamiske måde at leve på'?

B: ja, det kan jeg godt. Eksempelvis tørklædet: der er mange pakistanere, der går med sådan et lidt løsthængende tørklæde, der kaldes for *dupatta*, hvor man ikke helt tildækker håret – eller det er mere som et symbol på, at man er paki-

staner, men hvorimod i islam der er det, at du skal tildække din krop og dit hoved, ikke. Der kan der godt være lidt konflikter mellem det pakistanske og det islamiske. Også med at kvinderne skal være separate. Der er mange pakistanere, der holder fester, hvor det er blandet, og rent islamisk, så skal det være separat.

A: men er det noget, I har diskuteret indenfor din familie?

B: ja, min søster og jeg; det har vi da. Og også mine forældre, ja.

A: Har du ændret din holdning dér, og hvordan kom den holdning eller holdningsændring i stand?

B: altså bare eksemplet med tørklædet – da jeg var yngre fik jeg at vide, at man skulle gå med tørklæde, men der var ikke et rigtigt 'svar' på det: 'du skal gøre det fordi...'. Det var bare fordi sådan gjorde pakistanere, og det er den pakistanske kultur, ikke? Så blev man lidt ældre og læste lidt mere om det, og så valgte man så det ud fra et islamisk synspunkt og ikke fordi at det tilhører eller er en del af den pakistanske kultur.

Dette citat er et eksempel på, hvordan den religiøse identitet udtrykkes som adskilt i orientaliseringssgrammatikken. Jamilas religiøse identitet er præget af en forståelse af 'islam', som en tydelig afgrænset enhed, som bidrager til hendes selvidentitet: "rent islamisk". Islam giver hende en frihed til at vælge rigtigt, mens 'den pakistanske kultur' repræsenterer en andethed, som hun forbinder med blindt at følge traditionen. På den måde er islam et refleksivt projekt for Jamila: "... man blev ældre og valgte ud fra et islamisk synspunkt". Andetheden 'den pakistanske kultur' repræsenterer samtidigt de interne Andre, som Jamila forholder sin religiøse identitet til, da den udtrykkes i relationen til en gruppe, som hun også føler sig som en del af. Det er altså *kun specifikke dele* af det pakistanske, som der skabes andethed i forhold til, da det pakistanske kun er andethed i forhold til en oplevet autentisk identitet som muslim. Det etniske og kulturelle spiller altså også en determinerende rolle for hendes selvforståelse, da hun konsekvent igennem hele interviewet lægger vægt på, at hun er pakistaner, og fx aldrig ville kunne gifte sig med en mand, som ikke var fra Pakistan.

Analysen med segmentationsgrammatikken viser den samme tendens, hvor den religiøse identitet får sin betydning i kraft af en adskillelse fra andre områder, i dette tilfælde også 'kultur'. En anden informant, Fatima, betoner også islam, som noget der giver hende mulighed for at reflektere og vælge. Islam kan tilbyde løsninger på problemer, som er mere valide end de løsninger, som findes i den pakistanske kultur:

... mig og min mand, da vi var nygifte, meget tidligt, da har vi sagt til hinanden... det er jo meget almindeligt at det, der ødelægger et ægteskab, det er fordi den enes forældre sagde et eller andet og den andens forældre sagde et eller andet, og så var der nogle venner, der sagde noget tredje og så blev man uenige over et eller andet grimt. Så vi havde meget hurtigt besluttet, at hvis det var, at vi to blev uenige, så ville vi gå ind på nettet, og slå op i bøger og spørge lærde folk til råds – imamer og sådan noget, og så ville vi finde den islamiske løsning på problemet.

Men selvom informanten her artikulerer sin religiøse identitet som muslim som adskilt fra pakistansk kultur (andethed), afslører segmentationsgrammatikken, at selvidentiteten sagtens kan rumme det etniske i andre sammenhænge. For Fatima lægger selv vægt på, at det 'pakistanske' også er kilde til selvidentitet, f.eks. hvad angår det sproglige og ægteskabelige. Fatima afviser således at gifte sig med en, som ikke er fra Pakistan med henvisning til, at hun ville "miste" sin kulturelle baggrund, og hun går endda så vidt, som at sige at hendes mand kan bidrage til hendes identitet som muslim, fordi han er født og opvokset i Pakistan og derfor "har mere religion med end jeg har". Andetheden kan altså veksle alt efter kontekst – religion og kultur skal her forstås, som noget der i sammenhæng bidrager til Fatimas religiøse identitet, selvom de på et diskursivt niveau adskilles. Hos begge informanter skabes den religiøse identitet først og fremmest med henvisning til informantens in-group: det etniske fællesskab af pakistanere, som på den måde repræsenterer de interne Andre.

Den samme tendens viser sig i analysen med omslutningsgrammatikken, som i højere grad end de øvrige grammatikker fremhæver, at relationen til majoriteten også er særdeles relevant i konstruktionen af religiøs identitet.

A (Nadia): først er der nogle spørgsmål til dit tilknytningsforhold – til din familie og dine venner. Hvilke personer i din omgangskreds er vigtige for dig?

B (Ibrahim): det er nok folk, som har en gensidig respekt, vil jeg sige. Som viser forståelse, selvom man kan være uenige om nogen ting. Det er nok de folk.

A: hvilken betydning har dine danske venner for dig i det daglige?

B: jeg vil sige, at mange af de venner jeg har, det er nogen, som igen viser meget forståelse, selvom de ikke er muslimer og har samme religion, så er de gode venner. Det viser også igen, at man kan være uenige på nogle punkter og stadig have et godt forhold.

Ibrahim svarer her mere overordnet på mit spørgsmål, end jeg havde forventet, da han udtrykker, at vigtige personer i hans liv er "folk med gensidig respekt" og nogen, der har

”forståelse, selvom de ikke er muslimer”. Her er danskere – dvs. informantens danske venner - inkluderet i kategorien ”folk med gensidig respekt”. Den overordnede selvidentitet udgøres således af helheden ”folk med gensidig respekt”, og en del heraf er ”danskere, som har gensidig respekt”. Denne specifikke gruppe udgør altså en andethed, som omslutes af selvidentiteten ”dem, der viser gensidig respekt”. Men hvad er det så ved gruppen, der udgør andetheden i denne sammenhæng? Man kan argumentere for, at svaret ligger i den måde, informanten svarer på mit spørgsmål: da jeg spørger ham, hvad hans danske venner betyder for ham i det daglige, svarer han med en udgrænsning: ”de viser forståelse, selvom de ikke er muslimer”. Her betoner Ibrahim, hvad de *er*, og hvad de *ikke* er, og derfor kan man forstå andetheden-som-en-del-af-helheden som ’danskere, der viser forståelse og gensidig respekt’. Denne andethed er på denne måde anderledes end informantens selvidentitet i kraft af det, de ikke er, dvs. muslimer, men de er samtidigt en del af selvidentiteten, ’dem, der viser gensidig respekt’, fordi de er ’respektfulde og forstående’. I næste citat markeres grænsen for selvidentitet yderligere, og her lægger Ibrahim vægt på sin religiøse identitet som muslim:

A (Nadia): har de [informantens forældre] nogen grænser i forhold til de valg, som du har truffet i dit liv? Er der noget, som du har gjort, som de ikke har accepteret?

B (Ibrahim): nej ikke rigtig. Selvfølgelig... jeg tror at de lægger meget vægt på, at deres børn er gode muslimer og har den samme religion. Det er klart, at selvfølgelig har børnene deres eget valg. Hvis jeg havde lyst til at vælge en anden religion, så havde jeg gjort det, hvis jeg synes, at den religion jeg har nu, var jeg utilfreds med.

A: ville det det komme til en konflikt så, tror du?

B: det er klart, at når man har to modstridende holdninger, så kan det sagtens komme til en konflikt.

A: men det, du siger, er, at det det er vigtigt for dine forældre, at I er muslimer?

B: nej, jeg vil sige, at de er glade for, at deres børn også har valgt den rigtige retning.

A: er det noget de lægger vægt på som en værdi eller?

B: nej, altså... det er klart, at gennem opvæksten, at der har man går i skole og lært Koranen, og så har det sådan været op til ens eget valg.

Her er det tydeligt, at en del af selvidentiteten udgøres af delen ”muslimer”, som er dem, der har ”valgt den rigtige retning”. Samtidigt betones det, at islam er et *valg*: ”hvis jeg havde lyst til at vælge en anden religion, så havde jeg gjort det...”. Selvidentiteten er på samme måde som den udvalgte og omslutede andethed kendetegnet ved dens forståelse overfor andre, i kraft af at andre religioner frit kan vælges. Selvidentitet som muslim kan

derfor forstås som en del af selvidentiteten, og bidrager derfor til den overordnede helhedskategori af ”folk med gensidig respekt”. Selvidentiteten ’folk med gensidig respekt’ udgør her helheden, som består af ’selvidentitet som muslim’, som omslutter og inkorporerer den udvalgte andethed, ’danskere/ikke-muslimer’. Den religiøse identitet får her ikke sin betydning i forhold til andethed af kultur, men i forhold til en nærmest uudtalt andethed af ’danskere uden gensidig respekt’- en anden etnisk og kulturel gruppe. For Ibrahim betyder det, at han er muslim altså, at han er et menneske med respekt for andres religion. At være muslim er at være anderledes end andre grupper, f.eks. danskerne, som jo ikke er muslimer.

Mikroanalysens ene tendens er altså, at nogle af informanterne er meget bevidste om deres religiøse identitet forstået på den måde, at de på et diskursivt niveau forstår islam, som noget der er adskilt fra andre områder, herunder kultur og etnicitet. I afgrænsningen af religiøs identitet, som jeg anvender her betones det transcendent og autoritative som kendetegnende for religiøs identitet. Jeg lagde imidlertid også vægt på, at den eksplicite artikulation af religion som adskilt fra andre områder, afhænger af omstændighederne, som den pågældende religiøse identitet kommer til udtryk i. Denne tendens for konstruktion af religiøs identitet, er præget af et opgør med det kulturspecifikke til fordel for en oplevet autentisk identitet som muslim. Informanterne lægger altså eksplicit vægt på, at religion er adskilt fra andre domæner eller grupper, men forstår dog samtidigt sig selv som en del af et specifikt *pakistansk* fællesskab, som på denne måde også bidrager til deres religiøse identiteter. En anden væsentlig pointe er, at den religiøse identitet i meget høj grad konstrueres i forhold til de interne Andre, dvs. i forhold til de grupper som informanterne på en og samme gang deler selvidentitet og andethed med. Islam er i informanternes religiøse identiteter kun adskilt fra andre domæner, når det gælder specifikke dele af det etniske og kulturelle.

Mikroanalysens anden tendens er, at den religiøse identitet artikuleres, som noget, der hænger implicit sammen med kultur, sprog og etnicitet, som også kan forstås som magtfulde diskurser. I denne udformning får ’islam’ altså ikke sin betydning i kraft af et modsætningsforhold til f.eks. ’kultur’, men snarere i kraft af sin tilknytning til etnicitet og kul-

tur. Et eksempel på denne type religiøs identitet, ser vi hos Derya, som skaber selvidentitet som tyrkisk muslim:

A (Nadia): hvad er vigtigt for dig i forhold til din religion?

B (Derya): hmm... det er et svært spørgsmål... det kommer an på...

A: har det f.eks. nogen betydning i forhold til valg af ægtefælle? Var det vigtigt, at din mand også var muslim?

B: dengang vil jeg sige nej. Men nu, hvor jeg tænker efter, vil jeg sige ja.

A: kan du komme med nogen eksempler på, hvornår det har været vigtigt for dig, eller hvornår det er vigtigt for dig?

B: altså for det første, synes jeg, at det er rart at komme fra samme kultur. Altså uden at sige kultur og religion, men at man har den samme baggrund. Fordi hvis nu han havde en anden religion, så ville det være, vi være ligesom sort/hvid på nogle måder. Hvis nu jeg skulle besøge mine svigerforældre, skulle jeg indordne mig under deres regler, hvilket jeg ikke gør nu, for nu er jeg mig selv. Så skulle jeg til at spille en eller anden rollespil og det er jeg ikke meget for, for jeg har altid været ærlig. Så det har jeg været fri for. På den anden side har jeg altid insisteret på, at det skal være en muslimsk mand, men jeg kunne da også godt have tænkt mig, at det ikke var én, der var muslim, men som blev muslim. Mange af mine tyrkiske veninder er også blevet gift med danske drenge, som er blevet muslimer.

Hos Derya er selvidentiteten som muslim noget, som hænger fuldstændigt sammen med 'tyrkisk kultur' og etnicitet. 'Islam' og 'kultur' er selvidentiteten, som fungerer som en fælles referenceramme for hende og hendes mand, som ellers ville være modsætninger: "sort/hvid". Islam og tyrkisk kultur er i denne forståelse "at være sig selv". Som hos Ibrahim er andetheden også 'det danske', som på denne måde også bidrager med betydning til den religiøse identitet. Orientaliseringsgrammatikken kan hér belyse forholdet mellem informantens selvidentitet/andethed, fordi den lægger vægt på den type dikotomisk relation, som der her er tale om: den tyrkiske kultur og etnicitet, som hér også rummer islam, er for Derya en tydeligt afgrænset størrelse, som er kilde til selvidentitet i denne kontekst. Islam bliver en vigtig grænsemarkør for selvidentitet/andethed, når det gælder den nære ægteskabelige relation, mens andetheden bliver til ikke-muslimer, hvor danskere ("danske drenge") nævnes eksplicit. Det dikotomiske forhold mellem selvidentitet/andethed i orientaleringsgrammatikken indebærer ikke nødvendigvis antagonismer, da dikotomien blot indebærer essentialisering af de to størrelser og kommer til udtryk i en partikulær kontekst, som handler om valg af ægtefælle. Den religiøse identitet skabes således hos Derya i tæt samspil med det etniske og kulturelle, dvs. de interne Andre.

Den samme tendens, hvor den religiøse identitet konstrueres som integreret viser sig i analysen med segmentationsgrammatikken. Mona, som er alavi-muslim konstruerer den reli-

giøse identitet i sammenhæng med den etniske identitet som 'tyrker', som for hende er det samme som at være muslim. Men det tyrkiske repræsenterer også andethed for Mona, for hun forstår sig selv som alavi, for de andre tyrkere i den provinsby, hvor hun bor, er sunni-muslimer, og er dem man ikke gifter sig med eller kommer sammen med. Segmentationsgrammatikken viser dog, at det tyrkiske bliver til selvidentitet, når hun taler om sin religiøse identitet i forhold til danskerne. Danskerne er nemlig dem, man heller ikke kan gifte sig med, fordi de ikke er tyrkere, og ikke er muslimer. At være muslim og at være tyrker er altså det samme i forhold til andetheden af danskere, men ikke forhold til de de sunni-muslimske tyrkere i hendes by. Monas religiøse identitetsforhandling finder altså sted i hendes specifikke sociale kontekst.

En anden informant, Deniz, med tyrkisk-kurdisk baggrund, konstruerer sin religiøse identitet som muslim, som en integreret del af det at være en del af kategorien 'udlændinge': "Vi er jo muslimer". Den religiøse identitet hos Deniz er fuldstændigt indlejret i identiteten som 'udlænding', som i hans forståelse er én, der adskiller sig fra 'danskerne' med hensyn til nationalitet, adfærd, kultur og religion. Det religiøse i sig selv er ikke vigtigt for Deniz, men hænger sammen med en ambition om at adskille sig mindst muligt fra danskerne ved at prøve at ligne dem, og derfor fokuserer Deniz på ligheder mellem islam og kristendom frem for forskelle. Belyst med omslutningsgrammatikken, kan man sige, at han inkorporer således andetheden, 'kristendommen' i helheden 'islam': "... islam kommer af kristendommen. Islam er jo et ribben af kristendommen". Med denne organiske metafor betoner han, at der i praksis ingen forskel er mellem muslimer og kristne. Deniz skaber dog også andethed i relation til de interne Andre, som han forstår som andre udlændinge, der – i modsætning til ham selv - "laller rundt nede i byen". Han betoner mange gange, at andre udlændige, dvs. andre muslimer, gør uacceptable ting, som at forskelsbehandle piger og drenge, men at det ikke gælder for ham og hans gruppe, da han er en integreret udlænding, og dermed en integreret muslim. Det er derfor alle de andre muslimer – dem man hører om – som ikke forstår islam rigtigt.

De to tendenser reflekterer altså to måder, som informanterne konstruerer religiøs identitet på. Den religiøse identitet forstås i den første tendens i kraft af en diskursiv adskillelse af

'religion' og 'kultur', mens de i den anden tendens forstås som integrerede. Uafhængigt af disse tendenser er det, at den religiøse identitet hos alle informanterne får sin betydning i relation til de interne Andre, som for næsten alle informanterne er dem, der refereres til, når de taler om religion. For alle informanterne gælder det således, at de har en stærk etnisk orientering, som bidrager med betydning til deres religiøse identitet.

Mikroanalysen af informanternes religiøse identiteter viser altså, at de er heterogene og divergerende, forstået på den måde, at der ikke nødvendigvis hersker kontinuitet i selv-identitet/andethedskonstruktionerne, men at det netop er bruddene og det 'flydende', som giver de religiøse identiteter deres betydninger. Den religiøse identitet som 'muslim' har således ikke en fast betydning og kerne, men skal hele tiden sammenholdes med de konkrete sociale relationer, som informanterne befinder sig i. Det kan derfor foreløbigt konkluderes, at den religiøse identitet i høj grad skabes for at kunne navigere i et terræn af interne Andre, som er de andre muslimer, der findes i diaspora. Indholdet af den religiøse identitet kan på den måde siges at være en grænsedragningsmarkør, som udgrænser identiteter i inklusions- og eksklusionsmekanismer for informanterne.

Relationer til majoriteten: to orienteringer

De to tendenser for konstruktion af religiøs identitet er interessante at se nærmere på. Hvorfor skabes informanternes religiøse identiteter overordnet som to forskellige tendenser? Og hvorfor sker denne konstruktion samtidig med, at alle informanter tilsyneladende er orienteret mod deres egne etniske og kulturelle grupper, som de konstruerer deres religiøse identitet i sammenhæng med?

Man kan svare på disse spørgsmål ved at henvise til informanternes minoritetsstatus. De udgør en minoritetsgruppe i Danmark, både i kraft af deres status som 'udlændinge' i Danmark og deres religiøse tilhørsforhold. Studier af minoriteter indebærer altid (mindst) et "dobbeltblik" (Krag 2006: 25): et øje på majoriteten og et på minoriteten og de øvrige relationer denne indgår i. Ved hjælp af en analyse med Castells' identitetstyper, vil jeg argumentere for, at minoritetsstatusen er én relevant makrosociologisk kontekst for informanternes konstruktioner af religiøs identitet, da identitetstyperne fordrer en konkret identifikation af såvel minoritet som majoritet.

Den legitimerende identitetstype, som er majoritetens identitetsudtryk, er kendetegnet ved at være tilknyttet nationalstaternes bærende institutioner. Det definatoriske træk ved majoriteten er, at den har magten til at definere normen og således også muligheden for at definere det 'afvigende', dvs. hvem minoriteterne er. Dette forhold gør ikke nødvendigvis majoriteten til en homogen gruppe, heller ikke i de tilfælde, hvor majoriteten af sig selv og andre opfattes som det nationale fællesskab. I det nationale fællesskab er der flere forskellige majoriteter. I det følgende vil jeg identificere et bud på en relevant majoritet, som informanterne står i relation til, når de konstruerer deres religiøse identiteter.

Der er lavet en del undersøgelser om, hvordan majoriteten i Danmark debatterer og italesætter muslimske indvandrere og flygtninge. Debatten har været meget heftig og har siden angrebene på World Trade Center 11. september 2001 taget en radikal drejning, som bl.a. har befordret et debatklime, som i oktober 2005 fik Jyllandsposten til at trykke nogle tegninger af Profeten Muhammad. Man kan forstå trykningen af disse tegninger som et resultat af en del af majoritetens stadig stigende modstand og uvilje mod muslimsk tilstedeværelse i Danmark⁹ (Aanæs 2006; Hervik 2003; Togeby & Gaasholt 1995). Debatten har bl.a. foregået i medierne, på den politiske scene og i det offentlige rum og har været så udbredt, at alle borgere i Danmark (og til tider også i resten af verden) ikke har kunnet undgå at forholde sig til den (Hussein 1997). Debatten om muslimer i Danmark er karakteriseret ved tre ting: for det første er det primært majoriteten, dvs. medlemmer af det danske, nationale fællesskab, som kommer til orde (*ibid.*). For det andet kan det, at majoriteten i så høj grad debatterer muslimske indvandrere og flygtninge, forstås som et udtryk for majoritetens udgrænsningsmekanismer, hvor majoriteten simultant fastlægger, hvem 'dem' og 'Os' er (*ibid.*; Hervik 2003). For det tredje er det én bestemt diskurs, som har formået at sætte dagsordenen for, hvad der tales om, og hvordan der tales om det. Denne hegemoniske diskurs er bl.a. blevet kaldt "kultursammenstødsdiskursen" (Aanæs 2006: 54ff), og den er karakteriseret ved at konstruere størrelsen 'muslimsk kultur' som en dikotomisk modsætning til 'dansk kultur', som derefter tilskrives alle flygtninge og indvandrede med muslimsk baggrund. Islam og muslimer forbindes med negative emner som kriminalitet, fundamentalisme og terror, æresdrab, kvindeundertrykkelse og omskærelse, og om

hvorvidt danske muslimer forsøger at implementere sha'ria-lovgivning i Danmark, mens 'danske værdier' og 'det danske fællesskab' bl.a. bliver indholdsudfyldt gennem modernitet, frihed, sekularisme og ytringsfrihed. Kort sagt konstruerer kultursammenstødsdiskursen muslimer som "den ultimative Anden" (Hervik 2004) på baggrund af nogle etniske og religiøse kendetegn. Da dette udtryk i debatten er så markant, at det har formået at sætte dagsordenen for den måde, man debatterer islam og muslimer på i Danmark, er det rimeligt at identificere debatten om muslimer som udtryk for den legitimerende identitet. Denne debat udgør altså en del af den overordnede makrosociologiske kontekst informanterne befinder sig i, når de forhandler religiøs identitet.

Modstandsidentiteten er karakteriseret ved at skabe og definere alternative fællesskaber som en modsætning til den legitimerende identitet. I kraft af min udbygning af Castells' identitetstyper med Mandavilles begreb interne Andre vil jeg argumentere for, at modstandsidentitet også kan skabes i modsætning til de interne Andre. Projektidentiteten er kendetegnet ved at forsøge at omdefinere de eksisterende sociale strukturer og herved konstruere alternativ identitet uden om den legitimerende identitet. Identifikationen af de to minoritetsidentiteter, viser at informanterne både forholder sig til den legitimerende identitet og de interne Andre, og at nogle af dem simultant udtrykker religiøs identitet i modstands- og projektidentitet. Desuden reflekterer informanternes religiøse identiteter overordnet to orienteringer, som går på tværs af de to tendenser for konstruktion af religiøs identitet, og som begge handler om forholdet til majoriteten.

Den første orientering betoner et lighedsforhold med majoriteten, dvs. den legitimerende identitet. Når nogle informanter skaber andethed til de interne Andre, som f.eks. Deniz, er dette et udtryk for, at de skaber modstandsidentitet i forhold en intern andethed, der henter sin forståelse af 'muslimske indvandrere' i den legitimerende identitets negative konstruktion af dem. På samme tid understreger han sin selvidentitets ligheder med majoriteten. Deniz operationaliserer således modstandsidentiteten til at dekonstruere den hegemoniske diskurs' negative konstruktion af minoriteten, 'muslimske indvandrere', ved at etablere selvidentitet, som bygger på ligheder med majoriteten, som hos Deniz udgøres af 'danske/kristne'. At Deniz udtrykker sin religiøse identitet i omslutningsgrammatikken under-

streger, at der også er tale om projektidentitet: Deniz unddrager sig den legitimerende identitets kategorisering af ham som muslimsk indvandrer ved at dekonstruere den hegemoniske diskurs' dikotomier mellem 'Os' og 'Dem' og i stedet betone ligheder med den legitimerende identitet ved at fremhæve, hvordan "islam er et ribben af kristendommen". Således forsøger Deniz at omstrukturere de eksisterende sociale kategorier ved at betone ligheder med dele af majoriteten, og dette udtrykker projektidentitet.

Ibrahims religiøse identitet konstrueres på lignende vis, da han også betoner sin lighed med dele af majoriteten. Modstandsidentiteten konstrueres hos ham ikke i forhold til de interne Andre, men i modsætning til én del af den legitimerende identitet, nemlig 'folk uden gensidig respekt'. Disse kan forstås som den hegemoniske diskurs om muslimer og islam. Også hos Ibrahim operationaliseres modstandsidentiteten i et forsøg på at omstrukturere sociale kategorier, og han udtrykker derfor også projektidentitet, når han betoner ligheder med andre dele af majoriteten, nemlig moddiskurser om muslimer, der lægger vægt på ligheder mellem 'Os' og 'Dem'. Således ekskluderer Ibrahim den legitimerende identitet, som en relevant majoritet og betoner i stedet ligheder med en alternativ majoritet, og på den måde omstrukturere han de eksisterende sociale kategorier og udtrykker således også projektidentitet.

Den anden orientering i makroanalysen går ud på, at den religiøse identitet reflekterer en orientering væk fra majoriteten til fordel for en selvforståelse som 'tyrkere'/pakistanere'/muslimer'. F.eks. er Derya og Monas religiøse identiteter kendetegnet ved en forståelse af islam som en integreret del af 'det tyrkiske'. Deres religiøsitet hænger i høj grad sammen med en oplevelse af at tilhøre et etnisk og kulturelt fællesskab, som er tydeligt afgrænset fra majoriteten af danskere, som repræsenterer andethed for dem. Begge informanter udtrykker modstandsidentitet i forhold majoriteten, men ikke som en antagonistisk modstand, snarere som en slags 'stille modstand'. De er simpelthen orienteret et andet sted hen end mod majoriteten, mod et fællesskab af deres *in-group* af muslimske tyrkere. De overordnede præmisser for orienteringen mod fællesskabet af tyrkere, fungerer i kraft af relationen til den legitimerende identitet, som jo er kendetegnet ved netop at fremhæve forskelle mellem 'muslimer' og 'danskere'. Derfor kan man argumentere for, at

det er den legitimerende identitets dikotomi, som præger Derya og Monas religiøse identiteter, når de fremhæver selvidentitet som hhv. tyrkisk muslim og alavi-muslim. Den legitimerende identitet har udskilt dem på etnicitet og religion, og dette stigma bliver således referent for artikulation af intern selvdefinition, men også ekstern kategorisering af majoriteten, som bliver én samlet gruppe af ‘danskere’. Begge informanter skaber religiøs identitet ud fra deres minoritetsstatus – det at være anderledes (og næsten det modsatte) end majoriteten, determinerer deres selvforståelser og bidrager dermed til deres religiøse identiteter. Når de betoner islam overfor danskhed, kan det altså forstås som en konstruktion af et alternativt fællesskab af tyrkiske muslimer, hvilket er kendetegnende for modstandsidentiteten.

Orienteringen mod ligheder med majoriteten kommer også til udtryk hos Jamila og Fatima, som begge konstruerede deres religiøse identiteter i et dikotomisk forhold til pakistansk kultur. Islam er for dem en universel og kulturfri størrelse, der har absolut ontologi, og som sådan definerer deres identitet. For dem er islam blevet et refleksivt projekt, som individet kan tage kritisk og bevidst stilling til. Denne betoning af bevidst stillingtagen kan forstås som udtryk for projektidentitet, da den netop er karakteriseret ved, at identitet bliver et projekt i sig selv. Samtidig skabes deres projektidentiteter indenfor en ramme, hvor den legitimerende identitet udgør en kontekst, der bestemmer, hvordan projektidentiteterne kan tage sig ud. Når det frie, bevidste og kritiske valg betones i forhold til islam, sker det i forhold til den hegemoniske diskurs’ konstruktion af islam, som totalitær, kvindeundertrykkende og middelalderlig. Og når islam indholdsudfyldes med (kvinders) frie valg og kritisk bevidsthed, der som sådan står i modsætning til den interne andethed af pakistansk kultur, omstruktureres den hegemoniske diskurs’ sociale kategorier, og netop dette er udtryk for projektidentitet. Deres religiøse identiteter er således et resultat af den legitimerende identitets udgrænsninger af dem, men også af mødet med de interne Andre, som de har mødt i diaspora, og som har befordret en kritisk bevidsthed om islam.

Religiøs identitet som en grænsedragningsmarkør

Når informanterne skaber religiøs identitet i de tendenser, hhv. adskilt og integreret, sker det i et rum, hvor majoriteten bestemmer det normale. I dette rum findes der flere aktører,

som dog ikke alle har lige meget at skulle have sagt. Aktørerne i det sociale rum, som udgøres af nationalstaten Danmark, består af den legitimerende identitet (den danske majoritet), som i markant grad udtrykker sig om en minoritetsaktør i rummet. Denne minoritet er heterogen, men identificeres først og fremmest af majoriteten som en samlet gruppe: 'muslimer', som er 'de fremmede'. Den religiøse identitet, som skabes i dette rum, er betinget af, at den skal give mening netop hér, hvor minoritet og majoritet udgrænser hinanden i et asymmetrisk magtforhold. Den religiøse identitet konstrueres således til *ad hoc* brug i en historisk og social kontekst, hvor informanterne er udgrænset fra en bestemt majoritet på deres etniske og religiøse karakteristika. Makroanalysen har vist, at konstruktionen sker igennem to betoning af forholdet til den legitimerende identitet. Den ene orientering betoner ligheder med den legitimerende identitet, mens den anden orienterer sig mod alternative fællesskaber. Begge orienteringer dækker over måder at konstruere religiøs identitet på, der kan betegnes som minoritetsstrategier, da de er indrammet i forholdet til den legitimerende identitet.

Relationen til de interne Andre viser dog, at der indenfor det asymmetriske magtforhold er plads til intern selvdefinition, da alle informanterne taler om, hvordan deres interne gruppe af 'pakistanere'/'tyrkere' eller 'muslimer' er kendetegnet. Informanterne har en tydelig oplevelse af at være medlemmer af afgrænsede religiøse og/eller etniske fællesskaber, der måske i udgangspunktet er opstået pga. forholdet til majoriteten, men som reproduceres og vedligeholdes internt i gruppen, og som derfor er relevante i beskrivelsen af informanternes religiøse identiteter.

Informanternes religiøse identiteter konstrueres i et rum, hvor i de er udgrænset på deres religiøse og etniske kendetegn. Denne situation medfører, at den religiøse identitet som muslim enten bliver en eksplicit grænsedragningsmarkør og fremhæves som noget adskilt (fra f.eks. 'kultur'), eller at den religiøse identitet som muslim opleves som en integreret del af det at være 'anderledes' generelt og derfor ikke nødvendigvis fremhæves som eksplicit adskilt.

I forhold til mit perspektiv på religiøs identitet, virker denne konklusion rimelig i forhold til begge analysens tendenser. Når religiøs identitet eksplicit artikuleres som adskilt, træk-

ker informanterne som en minoritet på en diskurs om religion, der eksplicit hævder absolut autoritet og selvstændighed: religion er noget andet end andre 'normale' ting, og således trækker minoriteten grænser ved hævde af legitimitet og autoritet, men dette sker på nogle præmisser, som majoriteten helt overordnet definerer, da den anvender en diskurs om sekularisme overfor religiøs fanatisme. Når artikulationen af den religiøse identitet sker på denne måde, kan det forstås som udøvet modmagt. Religionens adskillelse og dermed ubesmittethed fra andre områder bidrager til diskursen om autenticitet og autoritet, og det er indholdet i denne diskurs informanterne kan bruge i det antagonistiske forhold, som de står i til dele af majoriteten. Det samme kan siges at være tilfældet, når nogle informanter eksplicit forsøger at omstrukturere det eksisterende hegemoni og den konsensusbaserede viden omkring muslimske indvandrere ved at betone ligheder med dele af majoriteten, mens de simultant udelukker andre dele af majoriteten, som de står i et mere antagonistisk forhold til.

Når den religiøse identitet artikuleres som integreret, sker det som en diskursiv grænse-dragningsmarkør, der kan fremhæve enten ligheder med eller forskellighed fra andre grupper, og den religiøse identitet er således én identitetsposition blandt andre. Det religiøse er her ikke dét definerende karakteristikum, som bruges til at hævde legitimitet med, men der trækkes på andre magtfulde diskurser, som kultur og etnicitet. Også denne artikulation sker indenfor en betydningsmættet ramme, som majoriteten har defineret, da informanterne alle forholder sig til at være 'anderledes' på nogle karakteristika (eticitet, kultur, religion), som majoriteten har defineret.

For begge modaliteters vedkommende kan den religiøse identitet ikke forstås som en selvstændig identitetsposition med et fast indhold. Analysen har vist, at den religiøse identitet ikke er en absolut størrelse, der skal studeres *sui generis*. Den skal forstås i relation til andre identitetspositioner, selvom den *kan* komme til udtryk som eksplicit adskilt. Informanterne i denne artikel forstår altså ikke sig selv som en del af en transnational, etnicitets-løs og kulturfri *umma*, men som helt konkrete pakistanske og tyrkiske muslimer i Danmark.

Afslutning

At være muslim er for informanterne rigtig nok at være muslim i Danmark, men identiteten som muslim rummer i høj grad en minoritetsidentitet, hvor man forstår sig selv, og bliver forstået af andre, som *anderledes*. De empiriske eksempler har vist at, den religiøse identitet for nogle af de muslimer, som ikke er organiserede og aktive muslimer, udtrykker en minoritetsstrategi, hvor man simultant forholder sig til minoritet og majoritet. Således har denne artikel bidraget med empirisk baseret viden om muslimer og religiøs identitet, da den har vist, at den religiøse identitet hos muslimske minoriteter konstrueres ud fra en forudsætning, hvis udgangspunkt i praksis ikke afviser andre domæner som kultur og etnicitet, men som rent faktisk får sin betydning i samspillet med disse domæner. Det er således afgørende, at se på, hvordan og hvornår muslimske minoriteter taler om islam som en betydningsfaktor for deres identitetskonstruktioner og i forlængelse heraf spørge om, hvorfor og hvordan de kalder sig selv 'muslimer'?

Litteratur

- Aanæs, Anne-Sofie 2006: *Karikatursagen. En diskursanalyse af fællesskabskonstruktioner i avisdebatten*. Speciale ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Afdeling for Religionsvidenskab, Københavns Universitet, København
- Barth, Fredrik 1969: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Universitetsforlaget, Bergen
- Baumann, Gerd 1999: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, London
- Baumann, Gerd & Gingrich, Andre (eds.) 2004: *Grammars of Identity. A structural Approach*. Berghahn Books, Oxford
- Castells, Manuel 2004: *The Power of Identity vol. II*, Blackwell Publishing, Oxford
- Foucault, Michel 1989: *The order of Things*. Routledge, London
- Galal, Lise Paulsen & Inge Liengaard (eds.) 2003: *At være muslim i Danmark*. Forlaget Anis, Frederiksberg
- Galal, Lise Paulsen 2006: "Anerkendes af hvem og for hvad? Et minoritetsperspektiv" i Morten Sandberg, Simon Laumann Jørgensen & Steen Brock (eds.), *Kulturlighed. Temaer omkring kulturel identitet, foranderlighed og anerkendelse*, Philosophia, Århus

- Gaasholt, Eivind & Togeby, Lise 1995: *I syv sind. Danskernes holdninger til flygtninge og indvandrere*. Forlaget Politica, Århus
- Hall, Stuart 1991: Old and New Identities, Old and New Ethnicities i Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-system. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Macmillan Press, London
- Hastrup, Kirsten 2005 *Kultur. Det fleksible fællesskab*, Aarhus Universitetsforlag, Århus
- Hervik, Peter 2003: ”Det danske fjendebillede” i Mona Sheikh, Fatih Alev, Babar Baig & Norman Malik (eds.) *Islam i bevægelse*, Akademisk Forlag, København
- 2004: ”Anthropological Perspectives on the New Racism in Europe” i *Ethnos* 69 (2), pp. 149-155,
- Hussein, Mustafa, Ferruh Yilmaz & O’Connor, Tim 1997: *Medierne, minoriteterne og majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*, Nævnet for etnisk ligestilling, København
- Jacobsen, Brian 2007: ”Muslimer i Danmark – en kritisk vurdering af antalsopgørelser” i Margit Warburg & Brian Jacobsen (red.) *Tørre tal om troen – religionsdemografi i Danmark i det 21. århundrede*, Forlaget Univers, Højbjerg
- Jenkins, Richard 1994: ”Rethinking ethnicity: identity, categorization and power” i *Ethnic and Racial Studies*, vol 17, no. 2 april
- Johansen, Karen-Lise 2002: *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*. Akademisk Forlag, København
- Johansen, Birgitte Schepelern & Possing, Dorthe Høvids 2006: ”Muslimer - en minoritet i Europa?” i *Nordnytt, temanummer om transnationalisme*, nr. 98 juli
- Krag, Helen 2007: *Mangfoldighed, magt og minoriteter. Introduktion til minoritetsforskningens teorier*. Forlaget Samfundslitteratur, Frederiksberg
- Kühle, Lene 2006: *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*. Forlaget Univers, Højbjerg
- Lincoln, Bruce 2003: *Holy Terrors. Thinking About Religion after September 11*. The University of Chicago Press, Chicago
- Mandaville, Peter 2001: *Transnational Muslim Politics. Reimagining the umma*. Routledge, London
- Roy, Olivier 2004: *Den globaliserede islam*. Forlaget Vandkunsten, København

- Schmidt, Garbi 2003a: ”Ung og medborger: muslimsk ungdomsidentitet i Vesten” i Mona Sheik, Fatih Alev, Barbar Baig & Noman Malik (eds.), *Islam i bevægelse*, Akademisk Forlag, København
- 2003b: ”Muslimske ungdomsforeninger i Danmark” i Lise Paulsen Galal & Inge Liengaard (eds.) *At være muslim i Danmark*, Anis, Frederiksberg
- 2005: ”The Transnational *Umma* – Myth or reality? Examples from the Westerns Diasporas” i *The Muslim World*, vol. 95, no. 4 oktober.
- 2007 *Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Universitetsstrykkeriet, Uppsala
- Sørensen, Jørgen Podemann 2005: *Komparativ religionshistorie, Historik, teori, terminologi*. Københavns Universitet, Humanioras Kompendieudsalg
- Tajfel, Henri 1978: ”The Social Psychology of Minorities” i *Minority Rights Group*, Report 38,
- Warburg, Margit 1992: ”Andre guder. Et religionssociologisk perspektiv” i Helen Krag & Margit Warburg (eds.) *Minoriteter. En grundbog. Fjorten synsvinkler på minoritetsstudier*, Spektrum, København

Nadia Jeldtoft er stud. mag. i religionshistorie og minoritetsstudier og har bl.a. beskæftiget sig med transnationale ægteskaber, holdninger og værdier blandt etniske minoriteter og religiøs identitet hos en radikal minoritetsbevægelse i Danmark. I øjeblikket foretager hun feltarbejde i Guinea-Bissau til et projekt om religiøsitet og religiøs identitet hos muslimer og kristne i en ikke-industrialiseret kontekst.

¹ Artiklen bygger på mit kandidatspeciale *Muslimske identiteter. En kvalitativ undersøgelse af religiøse identiteter hos en minoritetsgruppe* (2007)

² Jf. f.eks. Johansen (2001); Kühle (2006) og Schmidt (2003a, 2003b, 2005, 2007)

³ Man kan også overveje om islamforskningen empirisk fokuserer på de organiserede muslimer, fordi det simpelthen er den gruppe, man kan få fat på, når man som forsker skal rekruttere informanter til interviews eller feltarbejde?

⁴ Informanterne har tyrkisk og pakistansk baggrund. Fire af disse er født i Tyrkiet/Pakistan, mens resten er født i Danmark. Ni er kvinder og fire er mænd. Aldersmæssigt fordeler de sig fra 23-32 år og fem af dem var på interviewtidspunktet bosat i provinsbyer i Jylland/Fyn, mens otte af informanterne på interviewtidspunktet var bosat i hovedstansområdet/Malmö. De er generelt højere uddannet end både ’efterkommere’ og ’den almene befolkning’ (inkl. segmentet ’efterkommere’), hvis man sammenligner disse grupperes højst opnåede uddannelse i 2006 jf. www.statistikbanken.dk: Uddannelse & Kultur (2006)

⁵ Dvs. ægteskaber, hvor en person bosiddende i DK gifter sig med en person fra sit, sine forældres eller bedsteforældres oprindelsesland.

⁶ F.eks. kan etnicitet, kultur og nationalisme trække på lignende kraftfulde diskurser og autoritetskrav (Jf f.eks. Baumann 1999)

⁷ Også kaldet ”muslimske andre”, men jeg foretrækker betegnelsen interne Andre, da den ikke forudsætter, at det udelukkende er det specifikt muslimske, som er afgørende for, hvornår man forholder sig til interne Andre

⁸ Alle informanterne er anonymiserede og deres navne er pseudonymer

⁹ Såvel Peter Hervik (1999), Brian Jacobsen (2003b) og Lise Togeby & Eivind Gaasholt (1995) har peget på, at majoritetens opfattelse af muslimske flygtninge og indvandrere har ændret sig fra den første indvandring i 1960’erne og til nu. Groft sagt kan man sige, at flygtninge/indvandrere i begyndelsen af indvandringsperioden, blev opfattet som ’gæstearbejdere’ (dvs. nogen, der skal hjem igen) til at blive opfattet på baggrund af deres religion, islam, som man tilskriver hele gruppen af indvandrere som en fælles kultur.