

Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Scandinavian Journal of
Islamic Studies

**GENDER AND ISLAM -
CONTEMPORARY TRENDS
AND DEVELOPMENTS
IN SCANDINAVIA**

VOL 17 · NO 1 · 2023

Tidsskrift for Islamforskning · Vol. 17 · No. 1 · 2023

Published 18.05.2023

Ansvarshavende redaktør: dr.phil., Thomas Fibiger

Ledende redaktør: ph.d., postdoc Jesper Petersen

Redaktion

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogmødestudier, Roskilde Universitet; Jesper Petersen, Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lund Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Religionsvidenskab, Aarhus Universitet; Saer El-Jaichi, Danisk Institut for Internationale Studier; Johanne Louise Christiansen, Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet; Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Ragnhild Johnsrud Zorgati, førsteamanuensis, ph.d., Institutt for Kulturstudier og Orientaliske Språk, Oslo Universitet; Amina Sijecic Selimovic – ph.d.-stipendiat, Det Teologiske Fakultet, Oslo Universitet; Douglas Mattsson – ph.d.-stipendiat, Religionsvetenskap, Södertörn Universitet; Gustav Larsson – ph.d.-stipendiat, Institutionen för Kulturvetenskaper, Linnéuniversitetet.

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Per Baasch Jørgensen

Tekstredaktion: Marie-Louise Karttunen (ENG), Dacry Thompson (ENG), Dorthe Bramsen (DK) og Sunnev Gran (NO).

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Martin Riexinger (formand og kasserer), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Safia Aoude (sekretær), cand. jur. og cand. mag., Københavns Universitet; Mattias Gori Olesen (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Andreas Nabil Younan (medlem), cand. mag. i arabisk og mellemøststudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet.

Formål

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO) og udkommer to gange årligt. Artikler undergår peer-review. Første udgave af *Tidsskrift for Islamforskning* udkom 17. oktober 2006.

Hjemmeside

www.tifoislam.dk

Medlemskab af FIFO

Hvis du ønsker at blive medlem af foreningen, skal du sende en en anmodning om optagelse til info@islamforskning.dk. E-mailens skal indeholde en beskrivelse af dit forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

Kontakt

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via tifo.redaktion@gmail.dk

Uopfordrede artikler

sendes til redaktøren:
tifo.redaktion@gmail.dk

ISSN: 1901-9580

© Forfatterne

Open access i henhold til Creative Commons licens BY-NC-SA

Contents

Tema: Gender and Islam: Contemporary Trends and Developments in Scandinavian

Amina Selimovic	Preface	4
Marianne H. Bøe, Nina Jakku, and Pernille Friis Jensen	Introduction	6
Christian Lomsdalen	Islam, kjønn, og fritaksproblematikk i skolen	11
Natalie Gunthel	Unveiling hatred	35
Nanna Ellen Amer	Mediation of Muslim Gender Norms	54
Sissel Kveinå Tonstad	Forhandlinger med omkostninger	83
Fatima Al-Shamasnah og Jinan Hammoude	Mand, muslim og minoritet	105
Meltem Yilmaz Sener	Called to Being Religious Muslims	134
Eli-Anne Vongraven Eriksen	Muslimske kvinners forhold til islamske kilder og autoritet i Trondheim	155
Ehab Galal	Arabiske medier	174

Amina Selimovic

Preface

In this special issue of *Scandinavian Journal of Islamic Studies* the editors, Marianne Hafnor Bøe, Nina Jakku, and Pernille Friis Jensen called for contributions that deal with gender and Islam from different fields of research, methodological approaches, and perspectives. Following international research the call for papers emphasised gender and Islam as primary keys for understanding Islam and Muslims in contemporary societies. However, by focusing on the Scandinavian context and the discourses that are taking place within Muslim communities and in the larger society in the respective countries, this special issue underlines the importance of contexts when analysing Islam and Muslim practices. More so, this collection of articles is the first time a joint publication on Islam and gender in the Scandinavian context has been attempted.

The issue has an interdisciplinary approach with articles dealing with Islamic law, school systems and education, to (re)presentation of Muslim women and men in and through different media outlets. All articles in the issue tap into debates and discussions that are ongoing and often repeatedly returning into the public eye, and can therefore give important insights to lived realities of Muslim women and men.

In this issue we also say goodbye to Ehab Galal, who joined the editorial board of *Tidsskrift for Islamforskning* shortly after the publication of volume 1. The editorial board would like to thank Galal for all the time and energy he has invested in *Scandinavian Journal of Islamic studies*, performing the roles of editor, lead editor, and book review editor. Galal retired from Copenhagen University in 2022. In this issue we publish his farewell lecture at Copenhagen University titled “Arabiske medier: Teknologiske landevindinger og kampen om islam”.

The editorial board is also happy to announce that Scandi-

navian Journal of Islamic Studies has joined Directory of Open Access Journals. This means that the journal now follows an internationally approved standard for peer-review and open access (diamond open access, BY-NC-SA).

Introduction

Gender is a primary key for understanding Islam and Muslims in present day Scandinavia. Through norms and regulations, gender has proven inherent to how Islam is governed, perceived, and debated in public, but also pivotal for how Scandinavian Muslims understand, practice and negotiate their own religion. Moreover, the correlation between gender and Islam is a topic addressed by an increasing number of researchers in the Scandinavian countries. In this special issue of the *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, we have gathered a selection of the ongoing research in this field. The articles included here, offer a peak into some of the currents in the highly diverse and emerging research field gender and Islam in Scandinavia. They also give an idea of the breadth of topics, disciplines, approaches and perspectives involved in such studies.

The 6 articles included in this Special Issue cover three topics: 1) Laws and legal regulations, 2) gender and Islam in the media and public sphere, and 3) negotiations of Islam and Muslim backgrounds. Although the articles approach gender and Islam from different angles, they all discuss the topic in connection to the minority status of Islam in the Scandinavian countries characterised by pluralities, competing norms and hostility towards Islam. Hence, all of the articles in this Special Issue contribute with knowledge on the various way in which the particular Scandinavian context intersects with the correlation of gender and Islam.

The first topic covers laws and legal regulations related to

Marianne Hafnor Bøe (University of Stavanger, Norway), **Nina Jakku** (Lund University, Sweden), and **Pernille Friis Jensen** (Copenhagen University, Denmark)

Muslims in two different arenas. First, Christian Lomsdalen's article "Islam, kjønn og fritaksproblematikk i skolen" (Islam, Gender and Exemption Related Issues in the School), published in Norwegian, investigates the Norwegian debate on Muslim women and girls' participation in school swimming lessons and use of public pools. Lomsdalen analyses a selection of cases dealing with swimming lessons and exemptions from such lessons on grounds of religion presented to the Norwegian State administration offices from 2005 until 2018, from the perspectives of human rights and pedagogy. The debate in Norway, resonates by and large with how such cases are dealt with in Sweden and Denmark where they have been linked to Islam and to issues of migration, integration, and national values. As Lomsdalen shows, there is not one solution to how these cases can be solved. Overall, he argues that more research is needed. However, to discuss exemptions from swimming on religious grounds from an exclusive human rights perspective, has proven difficult due to the complexities of values, rights and interests found in the school setting.

In the second article, we move from the Norwegian educational sphere to the legal field pertaining to hate crime in the Danish context. Natalie Gunthel's piece "Unveiling hatred - Delineating hate crime vulnerability of veiled women as a human rights issue", brings our attention to the kind of hate speech and stereotypisations experienced by veiled Muslim women. Using the concept of gendered Islamophobia, Gunthel investigates how veiled Muslim women, more readily identifiable as Muslims, are extremely vulnerable to hate crime. Although her study centers on Denmark, the concerns raised by Gunthel reveal the socio-legal reality and vulnerability faced by Muslim women who wear the hijab or niqab in several countries across Europe. Hence, as Gunthel underlines, it is imperative to map and analyse such experiences further in order to find efficient and productive ways of addressing what counts as a violation of human rights.

The second topic covers how gender and Islam are debated in the media and in the public sphere. Nanna Ellen Amer examines the mediation of Muslim gender norms in online platforms in Denmark. Through an inquiry of how religious Muslim YouTube bloggers mediate Muslim gender norms, both those who represent religious institutions and those who are independent of such institutions, Amer shows the different kind of

argumentation used in their articulation of gender roles and family structures. The dominant discourse found among the YouTube bloggers included in the study, uphold traditional gender norms and family structures. However, the arguments in use span from theological/Islamic, secular academic to arguments made against Western modern family structures. In the article, Amer shows how such modes of argumentation intersect and contains negotiations between secular and religious boundaries. The study thus contributes to the emerging research field on new online media and offers insights into how religious authority is constructed and transformed through such online platforms.

In the article "Forhandlinger med omkostninger: muslimske foregangskvinner i den norske offentligheten" (Negotiations with Costs: Muslim Pioneer Women in the Norwegian Public), published in Norwegian, Sissel Kveinå Tonstad focuses on Muslim women who have been visible in the Norwegian public sphere. Tonstad argues that gender is an important premise for the portrayal of Islam and Muslims in the public sphere, which affects the media representation of the women in her study. Tonstad identifies a gap between how the women see themselves and how others see them. When confronted with collective expectations of what a Muslim woman should be from both the majority and minority society, they negotiate such expectations within their own autobiographic narratives. As a result, they forge their own paths in the secular public sphere, often at high costs such as alienation, loneliness, threats and hate speech. Nonetheless, in a media sphere where Muslim role models are lacking, the women in Tonstad's study become pioneers that other Muslim women can follow.

The third article in this section is authored by Jinan Hammoude and Fatima Al-Shamasnah. They address a topic that has been understudied within the field of gender and Islam, namely the gender norms and expectations that face Muslim minority men. With the short title in Danish "Mand, muslim og minoritet" (Man, Muslim and Minority), Hammoude and al-Shamasnah elaborate on the experienced positionings and coping strategies found among ethnic minority men with a Muslim background. They analyse how this group of men experience their masculinity in interaction with the Danish majority society. Such portrayals are often based on negative gender stereotypes, where they are depicted as uncivilized, violent, and aggres-

sive. Furthermore, the article highlights the kind of coping strategies they turn to in order to deal with the perceived positionings. A main finding in the article is that such strategies are dynamic and can involve both assimilation to and distancing from the gender norms of the majority society. Hence, the men in this study develop coping strategies that both moderate and negotiate ideas of masculinity, ethnicity, and religion, and which ultimately result in multidimensional masculinities.

In the topic covered by the Special Issue, two articles analyse with how different groups of Muslim women negotiate and relate to Islam and their Muslim background. Meltem Yilmaz Sener's contribution, entitled "Called to Being Religious Muslims: The Religification of Turkish Women in Norway", explores how women of Turkish background in Norway tend to be identified primarily by their religiosity as the main category of identity, and that they therefore are assumed to be religious Muslims. Using the concept of religification, Sener shows how such assumptions are interlinked and appear as a consequence of Islamophobia. Sener argues that assumptions about what it means to be a Muslim build on stereotypes about Muslim women as subordinate and oppressed and seem to permeate ideas and perceptions about this group of women. Sener rightly points out that although religification is a crucial concept for understanding the experiences of migrants from Muslim-majority countries living in Western contexts, it has by and large been neglected in academic studies. More research on the topic is therefore needed.

Eli-Anne Vongraven Eriksen's article, published under the Norwegian title "Muslimske kvinners forhold til islamske kilder og autoritet i Trondheim" (Muslim Women's Relation to Islamic Sources and Authority in Trondheim), demonstrates how women involved in a study group for Muslim women in Trondheim relate to different forms of Islamic sources and authority in their search for religious knowledge on Islam. More specifically, Eriksen focuses on a women's study group called *Søstergruppen* (the Sister group), associated with the mosque *Det Muslimske Trossamfunnet i Trondheim* (the Muslim Community in Trondheim). The participants in *Søstergruppen* seek to increase their theoretical and practical knowledge on Islam, and they touch upon various issues from how to perform specific rituals and practices in Trondheim, to obtaining knowledge on Islamic jurisprudence, *fiqh*. Eriksen elaborates on which sources and

authorities the participants in *Søstergruppen* rely on, how Islamic sources and authorities are applied, for what purposes and why. The article offers a local perspective on Islamic knowledge production, more specifically from the Trondheim context, that previously has not been thoroughly explored. However, Eriksen also joins a broader trend seen in recent years' research exploring Islamic knowledge production in Europe and more specifically the kind developed by women.

The ways in which gender and Islam intersect in the Scandinavia setting have not previously been explored in a joint publication of this kind. As editors of this Special Issue, we are therefore very excited to present a first publication that brings researchers addressing these issues within the Scandinavian context together. During the process, we also benefitted from a writers' seminar organised on 18 February 2022, where the authors contributing to this Special Issue gathered in a digital seminar. Here, the different researchers got a chance to meet and discuss each other's contributions. We hope that there will be more of this kind of interaction also in the coming time. A common thread in all articles presented in this Special Issue is that more research is needed on the different topics addressed, and on the correlation between Islam and gender more generally. However, the research should not only focus on specific national contexts, but also focus on trends and tendencies found across the Scandinavian context. Hence, we sincerely hope that this publication will be a first in a series of joint publications exploring the situation for gender and Islam in the years to come.

Islam, kjønn, og fritaksproblematikk i skolen

Svømmeundervisningen som kjerne til konflikt i fritakssaker

Stikkord

Svømming, islam, kjønn, religion, fritak, Norge, Menneskerettigheter, Pedagogikk

Sammendrag Spørsmålet om muslimske kvinner og jenters deltakelse i skolens svømmeundervisning og i svømming i offentlige svømmehaller er en debatt som foregår parallelt i flere land og med mange ulike perspektiver og argumenter knyttet til migrasjon, integrering og nasjonale verdier. Debatten handler om det som skjer både i og utenfor skolene. I denne artikkelen vil jeg se på det som skjer i skolene knyttet til kjønnsdelt svømmeundervisning. Jeg presenterer et utvalg caser som er egnet til å belyse de ulike perspektivene som fritaks- og tilpasningsønsker skaper i skolen. Utvalget er gjort blant de sakene om svømmeundervisning og fritak på religiøst grunnlag som har kommet inn til de norske statsforvalterembetene i tidsrommet 2005 til 2018. Disse sakene vil sees i lys av menneskerettslige og pedagogiske perspektiver. Jeg argumenterer for at et rent menneskerettslig perspektiv på disse sakene er vanskelig i en mangfoldig skolehverdag med mange motstridende interesser, rettigheter og verdier, og jeg viser til behovet for mer forskning om tematikken i de skandinaviske landene.

Debatten om muslimske kvinner og pigers deltagelse i skole-svømmeundervisning og i svømming i offentlige svømmehaller er en debat, der foregår sideløbende i flere lande og i mange forskjellige debatter med perspektiver og argumenter relatert til migration, integration og nationale værdier. Debatten handler både om, hvad der sker i og uden for skolerne. I denne artikkel vil jeg se på, hvad der sker i skolerne i forhold til kønsopdelt svømmeundervisning og ønsker herom. Jeg præsenterer et udvalg af interessante cases, der er velegnede til at belyse de forskellige perspektiver, som sådanne dispensationer og tilpasningsønsker skaber i skolerne. Udvælgelsen er foretaget blandt de sager, der er kommet til de norske statsadministrationer vedrørende svømmeundervisning og fritagelser på religiøse grunde mellem 2005

Christian Lomsdalen (f. 1985), ph.d-stipendiat ved Universitetet i Bergen. Han er medlem av forskergruppen *Utdanningsrett* og forskergruppen *Forskning og undervisning om kontroversielle tema*.

og 2018. Disse saker vil blive set i lyset af de menneskerettigheds-perspektiver og argumenter, professor Julia har fremført. Köhler-Olsen mod skolens værdier og pædagogisk praksis. Jeg argumenterer for, at et rent menneskerettighedsperspektiv på disse forhold er svært i en mangfoldig skolehverdag med mange modstridende interesser, rettigheter og værdier. Jeg peger på behovet for mere forskning om emnet i de skandinaviske lande.

Innledning

Fra tid til annen dukker det opp saker i norsk presse som angår elever med muslimsk bakgrunn i norsk offentlig skole. Et tema som kommer opp med ujevne mellomrom, er knyttet til den obligatoriske svømmeundervisningen i grunnskolen (Ayoub 2016; Bråten 2017; Dagen 2008; Holøs 2016; Omdal 2015; Ravn 2015; Sørensen 2010; Torsøe 2016; Utdanningsdirektoratet 2015; 2020a). Disse sakene handler om nakenhet og bekledding, og hvorvidt det er problematisk for muslimske jenter å delta i kjønnsblandet svømmeundervisning. Videre er det en diskusjon i media om det er muligheter for, og eventuelt riktig, å tilby kjønnsdelt svømmeundervisning i skolen. Samtidig er det få henvendelser og klager til statsforvalterembetene om manglende fritak og tilpasninger i svømmeundervisningen med bakgrunn i religiøs tro og livssyn. I en gjennomgang av samtlige saker hvor elever eller foresatte har ønsket fritak med bakgrunn i religion, livssyn eller filosofisk overbevisning i perioden 2005–2018, står imidlertid elever og foresatte med muslimsk bakgrunn for majoriteten av klagen (Lomsdalen 2019, s. 57; 2021a, s. 163; 167).

Debatten om muslimske kvinner og jenters deltakelse i skolens svømmeundervisning og i svømming i offentlige svømmehaller foregår parallelt i flere land og begrunnes i perspektiver og argumenter knyttet til migrasjon, integrering og nasjonale verdier. Lektor Brian Arly Jacobsen ved Københavns universitet peker på at et sentralt spørsmål i disse debattene er hvorvidt kjønnsdeling av svømmeundervisning er en form for integrering eller det motsatte, og hvorvidt det fremmer inkludering eller ikke (Jacobsen 2020, s. 117).

I denne artikkelen vil jeg presentere ulike caser som jeg vil se i lys av to ulike forskningsspørsmål. Det første er hva som skjer i møtet mellom religionsfrihet og krav i utdanningen, inkludert barns og foreldres rettigheter. Jeg vil videre se hvordan

fritaksretten fungerer i saker hvor muslimske elevers rett til svømmeundervisning i skolen møter deres og foreldrenes rett til religionsfrihet og oppdragelse i eget livssyn.

Artikkelen vil konsentrere seg om muslimer med kvinnelig bakgrunn. En kan argumentere for at det ville være interessant å se denne problematikken ut fra ulike kjønnsperspektiver. Valget om å begrense artikkelen til kvinnelige elever er tatt med bakgrunn i at det ikke er kommet inn saker til statsforvalterne knyttet til andre kjønns ønsker om tilpasning med bakgrunn i religion, livssyn eller filosofisk overbevisning. Et mer undersøkende metodevalg med kvalitative intervjuer av lærere, elever, foresatte eller livssynssamfunn ville i større grad kunne ha bidratt med slike perspektiver.

Fritaksretten i norsk grunnskole

Fritaksretten i norsk offentlig grunnskole er et juridisk forsøk på å balansere en felles skole for alle elever uavhengig av religiøs eller livssynsmessig bakgrunn, med et obligatorisk religions- og livssynsfag. Fritaksretten er historisk knyttet til skolens kristendomsfag (Andersland 2019, s. 6–7), men gjelder i dag for alle fag og samtlige aktiviteter i skolen (Skeie 2018, s. 47).

Fritaksretten slik den er utformet i dag er et resultat av kritikken Norge mottok i FNs menneskerettighetskomite i 2004, en kritikk som ble forsterket da Norge tre år senere ble dømt i Den europeiske menneskerettighetsdomstolen for det samme forholdet. Domstolen fokuserte særlig på hvor vanskelig det var for de foresatte å be om fritak, at de foresatte ble bedt om å begrunne fritaksønsket og dermed måtte oppgi religiøs tilhørighet, og muligheten for konflikt mellom skole og foreldre som medførte fare for at foreldre ville unngå å kreve rettighetene sine oppfylt. Dette, sammen med en tydelig kristen formålsparagraf og en kristen favorisering i religionsfaget i grunnskolen, medførte domsavsigelsen (Lippe 2018, s. 157–160).

Fritaksparagrafen 2-3a i Opplæringsloven gir foreldre og elever mulighet til fritak fra aktiviteter «som dei ut frå eigen religion eller eige livssyn opplever som utøving av ein annan religion eller tilslutning til eit anna livssyn, eller som dei på same grunnlag opplever som støytande eller krenkjande» (Opplæringslova 1998, §2-3a). Det er viktig å merke seg at fritaksretten har en paradoksal kvalitet: Den er ubegrenset siden den gjelder

for all aktivitet i grunnskolen, samtidig som den er begrenset ved at eleven ikke kan fritas fra opplæring i kunnskapsinnholdet i fagene. Innenfor denne rammen er det mulig for de foresatte å be om fritak fra et undervisningsopplegg som oppleves som problematisk, og at undervisningen derfor må legges opp av læreren på en annen måte. Enten for den gitte eleven, eller for hele klassen. Fritaksretten er en rettighet som kan åpne for fritak fra ulike undervisningsaktiviteter, men hvor eleven må få den samme kunnskapen gjennom et alternativt, men pedagogisk og innholdsmessig likeverdig undervisningsopplegg.

Fritaksretten er begrunnet i de menneskerettslige forpliktelsene som Norge har tatt på seg gjennom ratifiseringer av ulike erklæringer, konvensjoner og tilleggsprotokoller, og regnes derfor som en nødvendig oppfyllelse av menneskerettighetene til både elevene og foreldrene og foresatte (Lippe 2018, s. 146). Skolen og det offentlige er dermed forpliktet til å ivareta elevenes og foreldrenes trosfrihet, samtidig som de skal ivareta elevenes rett til utdanning, samt foreldres rett til å oppdra barna i egen tro eller eget livssyn (Europarådet 1952, artikkel 2; Lippe 2017, s. 88–91; 2019, s. 131). Skolens praksis er på denne måten ikke bare bundet av formålsdokumenter og styringssignaler fra politisk hold, men også av elevenes og de foresattes rettigheter.

Om skolen tar foreldrenes fritaksmelding til følge, må faglærer utarbeide et alternativt opplegg slik at eleven kan nå de samme kompetansemålene som de andre elevene. Hvis skolen velger å avvise fritaksmeldingen, må det gjøres et enkeltvedtak som forklarer bakgrunnen for avgjørelsen. Dette gjøres normalt sett av rektor (Lippe 2018, s. 146). Dersom foreldrene velger å ikke godta avslaget, kan det påklages i tråd med ordinær klagegang for enkeltvedtak. En slik klagegang vil innebære at avslaget først behandles på nytt av skolen og skoleeier. Ved avslag hos skoleeier eller skole kan det klages videre til statsforvalteren (Forvaltningsloven 1967, §28).¹

Som en del av et kompliserende bilde med tanke på fritaksretten og kjønne fritak med bakgrunn i religion, har den norske skolen en formålsparagraf som sier noe om de verdiene som skal formidles i undervisningen. Formålsparagrafen trekker frem verdier «som respekt for menneskeverdet og naturen, på åndsfridom, nestekjærleik, tilgjeving, likeverd og solidaritet». Videre skal undervisningen «fremje demokrati, likestilling og vitenskapleg tenkjemåte» (Opplæringslova 1998, §1-1). I fritakssakene som befinner seg i grenselandet mellom trosfrihet, kjønn

¹ For en mer detaljert beskrivelse av saksgangen for fritaksønsker og avslag på fritaksønsker, Lomsdalen (2019) s. 2–4.

og foreldrenes rettigheter, blir det en krevende balansegang mellom de ulike verdiene som skal prege skolen.

Bakgrunn

I norsk sammenheng har det vært noe forskning på svømmeundervisning spesielt og kroppsøvingfaget generelt i skolen koblet opp mot kjønn. En omfattende undersøkelse utført av førsteamanuensis Anne Torhild Klomsten fra 2013 viser blant annet at omtrent 20 prosent av norske skoler har en eller annen form for kjønnsdelt kroppsøving (Klomsten 2013, s. 67; 2016, s. 64). I undersøkelsen ble alle grunnskolene i Norge forespurt om å delta i en survey om temaet. Her er svømming en aktivitet som trekkes frem spesielt med tanke på kjønnsdeling (Klomsten 2013, s. 73–74). De skolene som praktiserer kjønnsdelt kroppsøving, begrunner dette med fysiske forskjeller, ulike interesser og behov, at guttene er dominerende i undervisningen, og at elevene har sårbare kroppsbilder som må ivaretas (Klomsten 2016, s. 70). Religion og religiøs tilhørighet trekkes ikke frem som begrunnelse i denne sammenheng. Samtidig har andre studier vist at det er flere skoler som har kjønnsdelt undervisning med bakgrunn i religiøs tilpasning (Köhler-Olsen 2014, s. 300). Kroppsøvingslærer Linn Halvorsen gjorde i 2010 en kvalitativ undersøkelse som en del av en masteroppgave som så på muslimske kvinnelige ungdomsskoleelevers perspektiver på svømmeundervisningen i skolen. Hun gjennomførte fire intervjuer som en del av sin masteroppgave. Her ble det trukket frem at informantene oppfattet ulikt om hvorvidt svømmeundervisningen oppleves som problematisk for kvinnelige elever med muslimsk bakgrunn og tilhørighet. Uavhengig av om personen anså seg selv for å ha en sterk eller svak trostillørighet (Halvorsen 2010, s. 48). Informantene i denne undersøkelsen er likevel tydelige på at kjønnsdelt svømming ville være en løsning som sørget for høyere grad av deltakelse fra flere med muslimsk bakgrunn, men informantene mener også at det ville oppfattes som positivt for ikke-muslimske elever (Halvorsen 2010, s. 50). Argumentasjonen fra skolene vi finner hos Klomsten (2016) peker på noe av det samme.

Hvis vi ser på tilsvarende forskning fra Danmark, har det primært sett vært forsket på kjønnsdeling av svømmeundervisning utenfor skolens rammer og bruk av offentlige svømmehaller i Danmark. Hovedsakelig knyttet til utleie til kvinneforenin-

ger og kvinnegrupper. Det har likevel vært noe omtale av svømmeundervisning i skolene, om enn ikke forskning rettet mot denne undervisningen (Jacobsen 2020). Et unntak verdt å nevne er Abildsgårdskolen i Odense. Skolen innførte i 2003 kjønnsdelt svømmeundervisning etter ønske fra foreldre. Dette endte opp med debatt i mediene, og saken nådde det danske Folketinget (Jacobsen 2020, s. 124). En tilsvarende sak er fra da kjønnsdelt svømmeundervisning ble innført Tingbjerg skole i København. Dette skapte reaksjoner, mens blant annet kultur- og fritidsbyråden i København kommune uttalte at dette var særbehandling til fordel for innvandrere (Jacobsen 2020, s. 130). Jacobsen peker videre på at slik kjønnsdeling oppfattes av danske politikere som en svekkelse av integrasjonen og likestillingen, og øker faren for parallellsamfunn (Jacobsen 2020, s. 126).

Tilsvarende fra Sverige finner vi at det er rom for at skolene organiserer kjønnsdelt svømmeundervisning som en tilpasning for elever som har utfordringer med dette ut fra egen religion (Lidgren og Stenlund 2017, s. 25). En ser også at det forekommer at kvinner med muslimsk bakgrunn ikke får deltatt i seksual- eller svømmeundervisning i skolen (Högdin 2007, s. 55). Det er også tidvis et behov for kjønnsdelt svømmeundervisning for å sikre svømmekunnskaper hos voksne innvandrere fra Midtøsten, men her pekes det på kulturelle faktorer i like stor grad som religiøse begrunnelser (Luckhaus 2019, s. 24–25).

I en studie av de juridiske, etiske og menneskerettslige perspektivene på fritaksønsker som involverer religiøst begrunnede ønsker for kjønnsdelt svømmeundervisning, argumenterer professor i rettsvitenskap Julia Köhler-Olsen ved OsloMet for at det vil være nødvendig å sørge for kjønnsdelt svømming der det er aktuelt. Hun begrunner dette i opplæringslovens §8-2 om gruppeinndeling, men sier at det er nødvendig med en pågående problematisering av kjønnsroller, religion og forskjellsbehandling av ulike kjønn hvis slik kjønnsdeling av svømmeundervisningen skal gjennomføres (Köhler-Olsen 2014, s. 317–318).

Det har vært lite empirisk forskning på fritaksretten. Det var noe fokus på temaet da KRL-faget ble evaluert ved årtusenskiftet (Kirke- utdannings- og forskningsdepartementet 2001), men det var før innføringen av den nåværende fritaksretten i 2005. Et unntak er Marte Holmeide Dalane som gjennomførte en kvalitativ undersøkelse på fritak knyttet til musikkundervisningen, med fire muslimske elever i grunnskolen (Dalane 2014, s. 66). Her finner hun at det også når det kommer til musikk som fen-

omen er blandet hvorvidt slik undervisningen oppleves som problematisk og noe som skaper et behov for fritak og tilpassing for elevgruppen (Dalane 2014, s. 63). Undersøkelsen til Dalane er relevant for denne artikkelen siden den viser hvordan ulike kulturuttrykk møtes i skolen og dermed aktualiserer behovet for kompetanse om fritaksretten og viser behovet for at skolene bruker sitt profesjonelle skjønn for å vurdere situasjoner i ulike perspektiver. Et annet unntak er professor Olav Hovdelien ved OsloMet som undersøkte omfanget av fritak og fant at rektorer i Oslo og Agder hadde lite befatning med fritaksmeldinger. Hovdeliens undersøkelse dekket tidsrommet 2007 og 2008. 57 prosent av rektorene i undersøkelsen opplyste at de aldri hadde fått noen fritaksmeldinger. Det var bare fem prosent som hadde fått over 20 fritaksmeldinger på de fire-fem årene som hadde gått med den nåværende fritaksretten på det tidspunktet (Hovdelien 2011, s. 226–227).

Menneskerettslige perspektiver og kjønn

De menneskerettslige aspektene knyttet til svømmeundervisningen i skolen har vært drøftet ved ulike anledninger. I forbindelse med utarbeidelsen av NOU 2013:1 *Det livssynsåpne samfunn* som ble levert av Stålsett-utvalget i 2013, var det det norske Barneombudet som løftet kvinner og jenters behov for å kunne svømme som det som måtte ivaretas. Utvalget pekte også på at statsforvalterne i Agder og Vestfold hadde uttalt at en ikke kunne fritas fra svømmeundervisning, og at statsforvalteren i Troms hadde uttalt at kjønnsdelt kroppsøving, som hovedorganisering for hele faget, ville være i strid med opplæringsloven. Det ble også understreket fra både utvalget og Barneombudet at det var nødvendig med vide rammer for blant annet bekledning for å sikre barnas rett til svømmeopplæring og at undervisningen i størst mulig grad harmonerte med deres livssyn. Barneombudet var også bekymret for at kjønnsdelt undervisning ville formidle holdninger som generelt er lite ønsket i det norske samfunnet. Stålsett-utvalget pekte også på at kjønnsdelt svømmeundervisning ikke måtte bli en generell løsning på svømmeundervisningen, selv om det kunne bli brukt som tilpassningsmetode noen steder (NOU 2013: 1 *Det livssynsåpne samfunn*, s. 243–244).

Internasjonalt sett er Norge som stat forpliktet etter barne-

konvensjonens artikkel 14.1 til å respektere barns rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Dette forkortes ofte til tros- og livssynsfrihet. Den samme rettigheten gjenfinner vi også i artikkel 18.2 i konvensjonen om sivile og politiske rettigheter som peker på foreldre og vergers frihet til å oppdra sine barn i tråd med egen religiøs og moralsk overbevisning (Forente Nasjoner 1976, art. 18.2). Barnekonvensjonen peker i artikkel 14.2 også på at staten skal respektere de foresattes rettigheter og plikter til å veilede barnet om disse rettighetene og utøvelsen av dem. Likeledes har barnet etter artikkel 28 en rett på utdanning og etter artikkel 2 finnes det et vern mot ulovlig forskjellsbehandling etter kjønn (Barne- og familiedepartementet 1991). Köhler-Olsen peker på at begrepet «ulovlig forskjellsbehandling» er et begrep som dekker tilfeller der like tilfeller behandles ulikt, men også der hvor man behandler ulike saker likt uten å ta hensyn til relevante forskjeller mellom sakene (Köhler-Olsen 2014, s. 291–292).

Når saker knyttet til skolens utforming, gjennomføring og opplæring møter kjønnsperspektiver slik de gjør i spørsmålene om svømmeopplæringen i den offentlige skolen, kommer alle disse tre rettighetene nevnt over i spill: tros- og livssynsfriheten, retten til utdanning og diskrimineringsvernet. Dette er rettigheter som staten er forpliktet til å ha en aktiv rolle i å oppfylle for både elever og foreldre, og der utgangspunktet skal være likeverdig og likebehandlende skolegang og læringsutbytte. Hvis disse rettighetene kommer i konflikt, er staten forpliktet til å gjennomføre en vurdering av de ulike hensynene opp mot hverandre, av de ulike hensynene i menneskerettighetene. Utfallet av vurderingen må sikres slik at man gjennom dette ivaretar vernet mot ulovlig forskjellsbehandling (Köhler-Olsen 2014, s. 291–292).

Gjennom sin vurdering lander Köhler-Olsen på en konklusjon om at skolene bør legge til rette for separat svømmeundervisning for jenter med muslimsk bakgrunn etter ordinær skoletid. Forutsetningen skal være at skolen «fortløpende problematiserer og debatterer slike kjønnsstereotypiske normer for å utfordre den kritiske tenkningen hos elevene» (Köhler-Olsen 2014, s. 317). Denne problematiseringen av foresattes verdier og holdninger kan samtidig komme i konflikt med skolens grunnverdier slik de er gjengitt i formålsparagrafen (Opplæringslova 1998, §1-1) og i overordnet del av læreplanen (Utdanningsdirektoratet 2020b).

Det er verdt å se på om dette er den riktige konklusjonen med utgangspunkt §2-3a slik den er innrettet, både med bakgrunn i at dette bør utløse ekstra søkelys på kjønnsstereotypiske normer og kritikk av disse og at denne undervisningen bør foregå etter skoletid. En bør spørre seg om hvorvidt dette oppfyller fritaksparagrafens krav til likeverdig opplæring. Det kan likevel være lettere å sørge for slik undervisning etter skoletid med tanke på organiseringen av undervisningen, slik at flyttingen av tidspunktet er det som bidrar til at det er gjennomførbart, om en ikke ønsker kjønnsdeling av svømmeundervisningen for alle elevene, ikke har ressursene til at det kan gjennomføres, eller opplever at dette er i strid med §8-2 i samme lov (Opplæringslova 1998). Med tanke på skolens ansvar for undervisningen er det i så fall viktig at svømmeundervisningen etter skoletid gjennomføres i regi av skolen, for å ikke være delvis hjemmeundervisning, selv om skolen og skoleeier kan velge å inngå en avtale om dette (Utdanningsdirektoratet 2013).

Det er verdt å se videre på at Nordrum-utvalget i NOU 2019:13 *Ny Opplæringslov* legger frem et ønske om en strengere formulering av denne paragrafen slik at det må særlig tungtveiende grunner til for at man skal kunne inndele etter kjønn. Utvalget nevner selv for eksempel manglende garderobefasiliteter som en slik grunn som er tungtveiende nok (NOU 2019:23 *Ny Opplæringslov*, s. 291). Dette videreføres i forslaget til ny opplæringslov som kom på høring etter høringsrunden for NOUen (Kunnskapsdepartementet 2021, s. 141). Dette er en annen konklusjon enn hva Köhler-Olsen landet på, men argumentet her er også verdivalget som ligger i å skulle dele opp i kjønnsdelte grupper. Utgangspunktet for de to diskusjonene av rettinger er også annerledes med tanke på det klare juridiske og menneskerettslige perspektivet hos Köhler-Olsen og det mer skolerettede, om enn juridiske, perspektivet hos Nordrum-utvalget. Samtidig støttes Nordrum-utvalgets konklusjon av en dom i Den europeiske menneskerettsdomstolen hvor den sveitsiske stat vant i en sak om obligatorisk kjønnsdelt svømming. Domstolen trakk likevel frem at det at denne obligatoriske kjønnsblandede svømmeundervisningen bare gjaldt for barneskolen, ikke ungdomsskolen, var en del av det utslagsgivende for domsavsigelsen. Derfor er denne saken litt på siden ettersom den gjaldt yngre barn enn i mange av de norske sakene og at det fantes fritaksordninger og/eller kjønnsdeling for elever i ungdomsskolealder. Det ble også trukket frem at intensjonen med

vedtaket var ment som en tiltak mot sosial eksklusjon av minoritetene (Trotter 2018, s. 162–164). Dette ligner argumentasjonen vi har sett hos de ulike norske offentlige utvalgene, en argumentasjon som er relevant sett opp mot det møtet mellom rettigheter som er kjernen i diskusjonen om hvordan vi håndterer møtet mellom kjønn, religion, og utdanning.

Metode

Sakene denne artikkelen bygger på er del av et større datamateriale som omfatter fritaksretten. Det ble hentet inn saksdokumenter fra alle typer henvendelser med tilknytning til fritaksbestemmelsen i Opplæringsloven §2-3a som ble gjort til de 16 ulike statsforvalterembetene i Norge frem til 2018. Gjennom innsynsbegjæringer til alle 16 statsforvalterembetene i Norge i 2018² ble det samlet inn klagesaker og henvendelser fra innføringen av fritaksparagrafen i 2005 og frem til innsamlingstidspunktet. Datamaterialet besto av et variert utvalg av klagesaker, skriftlige spørsmål, pressehenvendelser og svar på spørsmål stilt av statsforvalterembetene til skoler i deres forvaltningsområde. Det ble oversendt til sammen 57 skriftlige saker fra de ulike embetene. Det samlede datamaterialet ble gjenstand for en kvantitativ innholdsanalyse, med kategorisering av dataene etter geografisk opphav, når saken utspilte seg eller ble sendt inn, hvilke institusjoner som var en del av saken, hva slags type sak det dreide seg om, skoleslag, skolefag, utfallet i/av saken, og den religiøse tilhørigheten til innsender (Lomsdalen 2019). I alt var det syv saker som omhandlet svømmeopplæring for elever med muslimsk familiebakgrunn og svømmeopplæring i kroppsøvingsfaget. Denne artikkelen bygger på et utvalg av disse sakene.

Presentasjon av casene

² Innsynsbegjæringen ble sendt inn og behandlet før regionreformen, og det var på det tidspunktet 16 statsforvalterembeter i Norge: Oslo og Akershus, Østfold, Oppland, Hedmark, Buskerud, Telemark, Vestfold, Agder, Rogaland, Hordaland, Sogn og Fjordane, Møre og Romsdal, Trøndelag, Nordland, Troms, og Finnmark.

Av de syv sakene som ble samlet inn i forbindelse med datainnsamlingen er det valgt ut de fire sakene som i størst mulig grad kunne si noe om utfordringene som ligger i skjæringspunktet mellom de ulike menneskerettighetene som er i spill i disse sakene.

Kvinneforeningssaken er fra 2005, og det var statsforvalteren i Buskerud (nå Viken) som behandlet en klage på manglen-

de fritak fra svømmeopplæringen i kroppsøving. Foresatte ba i denne saken om fritak for svømming i kroppsøving på grunn av egen tro. De foresatte fremholdt at kjønnsblandet svømming er i strid med islam. Fritaksønsket ble avvist med begrunnelse i svømmeundervisningens plass i kroppsøvingsfagets læreplan. Fritaksønsket er begrunnet i at de foresatte oppfatter det som galt ifølge islam å ha kjønnsblandet svømmeundervisning. Skolen peker på tidligere forslag til løsninger, blant annet mulighet for separat dusjing fra de andre jentene og tightsbruk i svømmingen. Skolen ber om forslag fra de foresatte for å kunne tilpasse enda mer innenfor de rammene de har. De foresatte henter inn dokumentasjon fra Den tyrkiske kvinneforeningen i Drammen på at eleven vil motta svømmeundervisning i regi av foreningen. Skolen opprettholder avslaget sitt og oversender det til statsforvalterembetet som avviser de foresattes sak med bakgrunn i begrensningene i fritaksretten og at man ikke kan ha delvis hjemmeundervisning.

Lærerkjønnsaken er fra 2014 og er et spørsmål fra en skole til statsforvalteren i Vestfold om hvordan de skal håndtere en sak knyttet til fritak og tilpasning for en muslimsk elev i svømmeundervisningen. Bakgrunn for spørsmålet er at en elev ikke ønsker å delta i svømmeundervisningen på skolen av religiøse årsaker, med bakgrunn i at læreren er mann. Det bør nevnes at skolen allerede har innført kjønnsdelte grupper og at eleven har mulighet til å skifte og dusje separat fra andre elever. Skolen fremholder også at eleven har mulighet til å bruke burkini om ønskelig. Skolen er veldig usikre på om det å skulle bytte ut læreren med denne begrunnelsen er noe de kan og bør gjøre. Skolen problematiserer selv at dette vil gi utfordringer med tanke på personalet og timeplanen, og at det kan bli en økende fore-spørsel etter dette. Den andre problemstillingen som denne henvendelsen skaper for skolen er hvordan en gjør det med vurdering om eleven fritas fra kompetansemålene om svømming. Med tanke på muligheter for å gjennomføre undervisvurdering, halvårsvurdering og sluttvurdering. Som et svar på denne saken opplyser statsforvalteren at opplæringsloven med tilhørende forskrifter ikke er et hinder for at læreren kan byttes ut, men at hens rettigheter etter arbeidsmiljøloven potensielt kan bli brutt av en slik endring. Det opplyses videre fra statsforvalteren at man ikke får undervisvurdering for læring som ikke blir gitt, og at det er opp til læreren hvorvidt vedkommende kan stå inne for å sette karakter på eleven i faget. Slik statsforvalteren

ser det, er det likevel ikke mulighet for å få fritak fra svømming i kroppsøving med henvisning til læreplanen og §2-3a. Selv om det ikke ble trukket frem hjemmeundervisning eller delvis hjemmeundervisning fra skolens side, opplyser statsforvalteren at kommunen ikke er forpliktet til å godta løsninger der elevene får noe opplæring hjemme og noe på skolen, jf. Utdanningsdirektoratet (2013). Fylkesmannen fremhever også nødvendigheten av et godt psykososialt miljø i tråd med kapittel 9A i opplæringsloven (Opplæringslova 1998) og forskriftens kapittel 20 om et godt samarbeid mellom hjem og skole (Kunnskapsdepartementet 2006).

Kroppsøvingssaken er fra 2015 og fra statsforvalteren i Agder. Den skiller seg noe fra de andre sakene ved at den problematiserer hele kroppsøvingsfaget, og ikke bare svømmeundervisningen. Den er likevel tatt med ut fra de totale problemstillingene som det pekes på i saken. Skolen det er snakk om ber om hjelp fra statsforvalteren vedrørende tilrettelegging i kroppsøvingsfaget for en elev med muslimsk bakgrunn. Utfordringen er at eleven krever kjønnsdelt kroppsøving. I tillegg oppgir eleven at hun ut fra en religiøs begrunnelse ikke kan bruke bukser eller dusje med de andre elevene. Skolen viser til at det ikke er noe problem å tilpasse dusjsituasjonen, men er usikre på hvor mye tilpasning de må og kan gjøre for denne eleven. Skolen ønsker å lage kjøreregler som både ivaretar plikter og rettigheter for eleven og hjemmet, og de pliktene som skolen har i sammenhengen. Skolen viser også til at eleven har ytret at dette er noe hun bestemmer selv og at hun kommer til å gjennomføre det hun mener er riktig uansett. I sitt svar formidler statsforvalteren at §2-3a ikke åpner for fritak fra hele faget, men at det skal tilpasses innenfor dette. Statsforvalteren opplyser videre at det er vanskelig å gi noen konkrete råd siden slike tilpasninger er individuelle, og at de må se på læreplanen sammen med eleven og undersøke hvordan de enkelte elementene kan tilpasses nok til at eleven kan nå kunnskapsmålene i læreplanen. Statsforvalteren ser ikke ut til å problematisere at det er snakk om en elev på syvende trinn, altså under grensen på 15 år som skisseres i fritaksretten, og trekker heller ikke inn de foresatte i de rådene som gis. En kan likevel argumentere med at dette er i tråd med §§31–33 i barneloven (Barnelova 1981) som sier at barn skal få økende grad av selvbestemmelse og uttalelsesrett om egne forhold i tråd med alder og modenhet. Fritaksparagrafens 15-årsgrense er derfor i seg selv ikke uproblematisk, noe som denne

saken kan vise i praksis.

Foreldreinitiativsaken er fra 2016 og statsforvalteren i Oslo og Akershus og er en klage hvor foreldre til flere elever ønsker at døtrene skal få fritak fra svømming i kjønnsblandede grupper fordi dette krasjer med deres tro og religiøse overbevisning. Foresatte informerer også om at de har leid den lokale svømmehallen i perioder slik at det er mulig å drive privat svømmeopplæring der uten kjønnsblandede grupper. Foresatte ønsker at elevene skal få kroppsøving istedenfor svømmeundervisning i de timene resten av klassen har svømmeundervisning. Kommunen opprettholder skolens avslag på fritak og peker i sitt svar på at svømmeundervisning er et konkret kompetansemål for kroppsvøving og at hensynet til en elev ikke bør utløse en plikt for skolene til å innføre kjønnsdelt svømming for alle. Kommunen oversender saken til klagebehandling hos statsforvalteren i tråd med rutinene for klagebehandling av enkeltvedtak, og statsforvalteren opprettholder avslaget. Statsforvalteren kommenterer ikke skolens vurdering av om de må sette opp kjønnsdelt svømming eller foresattes ønske om delvis hjemmeundervisning.

Selv om sakene er ulike, er det mer som forener dem enn som skiller dem. En peker på mange måter på de samme virkemidlene og løsningene, og til dels også ønskene for hva som skal til for å få dette til å gå i orden. I alle sakene finnes en gjennomgående tone om at det er viktig for alle parter at elevene lærer å svømme. Dette innebærer at det ikke er her uenigheten ligger og at man er enige i formålet som skal dekkes av undervisningen. Uenigheten går på hvorvidt undervisningen skal og må organiseres innenfor skolens rammer, og hvilken rett de foresatte har til å styre skolens pedagogiske, didaktiske og praktiske valg. Dette minner således om situasjonen som beskrives i Lomsdalen (2021b).

Svømmeundervisningen som en utfordring for muslimske jenter

Skolens svømmeundervisning er på mange måter en selvfølgelig del av den norske skolen og gir barn og unge ferdigheter som det er forventet at man skal ha i det norske samfunnet. Dette har nok en sammenheng med den tradisjonelle norske tilknytningen til arbeid på hav, sjø, og elver. Samtidig ser vi en lavere grad av svømmeopplæring hos immigranter til Norge (Bråten 2017;

Øvrebø, Skumsvoll og Paulsen 2021).

På tross av at svømming er inkludert kroppsøvfaget så tydelig som det er, viser forskningen som Klomsten (2013; 2016) har gjort, at det ikke er uproblematisk for skolen at denne undervisningen gjennomføres i kjønnsblandede grupper. I hennes forskning trekkes det frem en rekke grunner for hvorfor skoler praktiserer kjønnsdelt svømmeundervisning. Skolene peker i stor grad på utfordringer knyttet til selvbilde, kroppsbygge, kjønnsroller og det å kunne ta plass som utfordringer for særlig ungdomsskoleelever. Dette mener skolene det er viktig å gjøre noe med for at de skal kunne gi god nok og tilpasset svømmeundervisning til elevene.

Årsakene som Klomsten skisserer er nok likevel å regne for å være mer allmenne enn religiøst betingede grunner til å ønske kjønnsdelt svømmeundervisning i skolen. Med bakgrunn i oppmerksomheten som gis til dette saksfeltet og den temperaturen debatter omkring fenomenet fort kan få, kunne en tenke seg at det var snakk om flere saker enn det er snakk om. Selv om en tar høyde for at det både er flere saker som blir drøftet muntlig og at det er saker som ikke har kommet med i datainnsamlingen, er det likevel et fåtall saker som har kommet inn som dreier seg om at noen ønsker kjønnsdelt svømming i skolen og ikke har fått det.

Det er verdt å spørre seg i denne sammenhengen om problemet angår noen veldig få, eller om det er mange elever som holdes utenfor skolens svømmeundervisning. Det bør undersøkes hvor mange skoler som klarer å tilrettelegge på en god måte for disse elevene allerede, og hvor godt utbredt kjennskap til fritaksretten er i skole og samfunn. Det er dessverre vanskelig å vite noe om årsakene til det lave tallet, og alle de overnevnte årsakene kan fungere på samme tid og uavhengig av hverandre. Her kan det også være geografiske forskjeller, som vil kunne variere over tid.

Med utgangspunkt i det begrensede datamaterialet er det likevel interessant å se på endringer over tid. Det er relativt mange likhetstrekk mellom sakene, men vi ser at i **Kvinneforenings-saken** trekkes det frem at eleven har mulighet til å bruke tights som badetøy. Over tid endres dette til at elevene har mulighet til å bruke burkini som badetøy. Selv om det nok ville vært vanskelig for skolen å skulle nekte dette badetøyet, er det interessant å se den åpningen eller kunnskapsøkningen som skjer med

tanke på badetøyet. Det er likevel vanskelig å si om dette skyldes en reell endring eller bare gjenspeiler tilfeldigheter i formuleringer i de ulike saksdokumentene.

Kvinneforeningssaken og Foreldreinitiativsaken har visse likhetstrekk i sakskomplekset med tanke på at det i begge sakene argumenteres med at de foresatte har sikret svømmeopplæring utenfor skoletid. Dette skjer riktignok på forskjellig måte: i Kvinneforeningssaken er det foreningen, og i Foreldreinitiativsaken er det familien selv som skal sørge for opplæringen. Det kan likevel vise seg at det å leie en svømmehall slik det vises til i sistnevnte sak også er i regi av en relevant organisasjon og at sakene er enda likere. Disse to sakene skiller seg også tydelig ut fordi det er snakk om saker hvor foreldrestemmen mer direkte kommer til orde enn i de andre sakene som i større grad fortolkes gjennom saksbehandling i offentlige etater. I begge sakene argumenteres det veldig tydelig med at det er problematisk med kjønnsblandet svømmeundervisning på grunn av de religiøse kravene som settes til de troende slik de ser det. Dette viser skolen i Kvinneforeningssaken en tydelig forståelse for i sin argumentasjon når de mener at de er klar over hva Koranen sier. Det er selvfølgelig et spørsmål om skolen og kommunen har teologisk eller religionsvitenskapelig kompetanse til å kunne vurdere dette, men det viser at skolen er på tilbudssiden med tanke på tilpasning innenfor de rammene de opplever at de har. Et skille mellom Kvinneforeningssaken og Foreldreinitiativsaken er at i førstnevnte sak etterspør skolen tilpasningsmuligheter fra foreldrene, mens det i Foreldreinitiativsaken foreligger et tydelig løsningsforslag fra de foresatte, ved å gi eleven kroppsøving med den andre halvparten av klassen som har vanlig kroppsøving i den aktuelle perioden. En slik tilpasning ville innebære at skolen aksepterte delvis hjemmeundervisning, noe som ville kunne være vanskelig for skolen å gå med på. Det blir med andre ord ingen reell forskjell på dette punktet. Det er likevel en interessant forskjell i fremgangsmåte fra foreldrenes side.

Da er det mer interessant å se på Lærerkjønnsaken og igjen på Foreldreinitiativsaken. I førstnevnte sak er det gode tilpasninger allerede og skolen har innført kjønnsdelt svømmeundervisning, men dette er likevel ikke nok. Læreren er mann, og skolen ber om råd med tanke på hva de skal gjøre. Dette er noe som en kjenner igjen fra andre saker, og et bytte av lærer etter familiens ønske på dette grunnlaget ville nok i mange tilfeller brutt

med den ansatte lærerens vern mot diskriminering (Lomsdalen 2021b). I Foreldreinitiativsaken peker skolen selv på at de ikke har kvinnelig lærer, men ser ikke ut til å drøfte om det ville være riktig av dem å endre lærer for en skoleklasse på bakgrunn av et slikt ønske.

Kjønn, kropp, og religion – en vanskelig kombinasjon?

Møtet mellom religion, kjønn og kropp er et møte mellom tematikker som raskt blir komplisert, og som kompliseres ytterligere av at disse temaene henger sammen med patriarkalske maktstrukturer og tradisjoner som i en del tilfeller er dypt integrert i religiøse forestillinger (Bøe 2019, s. 57; 109–110; Sky 2007, s. 7). Her er det likevel stor grad av variasjon både innad i og mellom ulike religiøse grupper. Jenny Berglund finner for eksempel at ungdommer som i høy grad identifiserer seg som religiøse, enten det er muslimsk eller kristen tilknytning, tilbringer mindre tid med det motsatte kjønn enn den gjennomsnittlige ungdommen i Sverige (Berglund 2017, s. 527). Dette kompliseres ytterligere av at det er vanskelig å begrunne at det er en ens egen forståelse av kjønn, kjønnsroller og kropp som er den rette. Dette har variert både ut fra tid og sted, men også med utgangspunkt i hvilken lærd, lærer, guru, eller autoritet en har fulgt innenfor egen religiøs retning, i hvor stor grad en har fulgt dette, personlige preferanser, graden av sosial kontroll, og mange andre faktorer. Det kan på mange måter sies å være en flytende størrelse (Endsjø 2009, s. 17; 204–205; Sky 2007, s. 10–12). Marianne Hafnor Bøe trekker frem de egalitære røttene til islamsk tradisjon (Bøe 2019, s. 57). Samtidig er det den patriarkalske forestillingen om islam som ofte blir trukket frem og som tidvis har dominert. Dette vil man nok gjenfinne hos en del familier med en tradisjonstro religiøs tilhørighet. Utvalget som utformet utgangspunktet for en ny barnelov, trakk frem noen av problemstillingene:

[...] erfarer [mange barn] at det stadig mer individualiserte og rettighetsorienterte samfunnet kan kollidere med mer tradisjonelle kulturers vektlegging av fellesskap og hensynet til familie, slekt, ære og religiøse tradisjoner. Mange barn og unge opplever at de

balanserer ulike forventninger og tar vare på «det beste fra to verdener». (NOU 2020: 14 Ny barnelov. Til barnets beste, s. 45)

Dette er en problemstilling som ikke blir mindre av at det er knyttet ikke-religiøse forventninger til kjønn, kjønnsroller, og sosial omgang mellom kjønnene som er kulturelt betinget. I tillegg kommer de menneskerettslige aspektene som Julia Köhler-Olsen trekker frem hvor hun peker på at svømmeundervisningen på mange måter involverer flere samtidige, og til dels motstridende, menneskerettigheter som peker i ulike retninger. Barnet har en selvstendig livssynsfrihet som individer, på linje med sine foreldre, samtidig som foreldrene har rett og plikt til å gi veiledning og opplæring i de verdiene, det livssynet og den overbevisningen de som foresatte har. Dette kommer i tillegg til forbudet mot forskjellsbehandling med grunnlag i kjønn. Dette skaper et komplisert, og tidvis kontroversielt, møtepunkt i skolen, et møtepunkt som til dels samles i og rundt §2-3a i opplæringsloven (Opplæringslova 1998).

Tidligere har jeg i hovedsak vist til tre ulike perspektiver fra henholdsvis Stålsett-utvalget (NOU 2013: 1 *Det livssynsåpne samfunn*), Nordrum-utvalget (NOU 2019: 23 *Ny Opplæringslov*), og Köhler-Olsens menneskerettslige utlegning over temaet. De bringer forskjellige perspektiver til torgs og vektlegger til dels forskjellige aspekter i sine vurderinger. En kan også vurdere om forskjellene kan forklares med utvikling fra mer toleranse for kjønnsdelt svømmeundervisning i den tidligste vurderingen fra Stålsett-utvalget til Nordrum-utvalgets relativt strenge perspektiv som det nyeste bidraget av de tre. Det er nok likevel mer sannsynlig at det er utgangspunktet for de ulike perspektivene som har skapt denne forskjellen og ikke en generell samfunnsutvikling.

Det er verdt å se på Köhler-Olsens forslag om å gjennomføre en kjønnsdelt svømmeundervisning etter skoletid for de som har behov for dette. Dette er begrunnet i at elevene har behov for og krav på denne undervisningen, og at om de ikke fikk den, så ville det kunne innebære en ulovlig forskjellsbehandling. Det er religiøst problematisk for disse elevene å være med, og om skolen skulle stå hardt på kravet om deltakelse i kjønnsblandet svømmeundervisning, ville det kunne innebære at elevene det gjelder uteble fra undervisningen³ og dermed ikke fikk oppfylt sin rett til utdanning. Likevel er det verdt å se på om konklusjonene om kjønnsdelt svømmeundervisning etter skoletid er i tråd

med bestemmelsene i §2-3a. Paragrafen setter krav om at den skal legge til rette for tilpasset opplæring og sikre retten til likeverdig opplæring. Ved siden av dette ligger det krav i §§9A-2-3 om at alle har rett på et trygt og godt skolemiljø, og at skolen skal ha nulltoleranse for blant annet diskriminering (Opplæringslova 1998). Ved å legge svømmeundervisningen for disse elevene etter skoletid skapes det en situasjon hvor elevene det gjelder får oppfylt sin rett til svømmeundervisning, samtidig som det potensielt skapes en stigmatiserende situasjon hvor en trekkes ut av fellesskapet for å få undervisningen på kveldstid. Resten av klassen samles for bademoro og det sosiale fellesskapet innenfor den ordinære skoletiden, og fraværet kan derfor bli svært synlig. Du mister fellesskapet og du kan ikke være der hvor det skjer noe i fellesskap (Hølland 2021, s. 40). Dette problematiseres også av Köhler-Olsen (Köhler-Olsen 2014, s. 300). Det er videre et spørsmål om hvordan en håndterer eleven eller elevene i det tidsrommet det gjelder, for å sikre en god gjennomføring av opplegget. I **Foreldreinitiativsak** foreslår far at dette kan håndteres gjennom at elevene får kroppsøving med den andre gruppen som ikke svømmer isteden. Men det at eleven flyttes over til en annen gruppe blir også veldig synlig for eleven det gjelder og for de andre elevene. Det er med andre ord også et spørsmål om dette er et brudd på prinsippet om likeverdig opplæring for elevene som tas ut av den ordinære svømmeundervisningen for å ha undervisning på et annet tidspunkt. Blant annet peker Frantzen-utvalget på at barn har rett til å få oppfylt sine rettigheter uten diskriminering av noe slag (NOU 2020: 14 Ny barnelov. Til barnets beste, s. 63) Det er potensielt en større utfordring for Nordrum-utvalget som lander på at det er nødvendig med streng tolkning på dette punktet og at det må foreligge svært tungtveiende grunner for å kunne dele opp undervisningsgruppene med utgangspunkt i kjønn.

Selv om det kan argumenteres for at det å ta eleven ut av fellesskapet blir veldig synlig, finnes det nok en del steder i landet hvor et slikt tilbud ville være mulig å gjennomføre på en relativt god måte, ved at det var flere som var i samme situasjon. Utfordringen blir større på steder der det er snakk om få elever. Fra drøftingen av **Kvinneforeningssaken** og **Foreldreinitiativsak** kjenner vi problemstillingene rundt delvis privat hjemmeundervisning. Samtidig som dette ikke anbefales og skole og kommune ikke har noen plikt til å inngå slike avtaler selv om de foresatte ønsker det, finnes det åpninger for å inngå slike avta-

3 Her diskuterer jeg ikke hvorvidt det ville vært elevinitiert eller foreldreinitiert fravær. Det er en annen og mer omfattende diskusjon.

ler (Utdanningsdirektoratet 2013). Forslaget til Köhler-Olsen kan nok på mindre steder innebære at en istedenfor å ha det i skolens regi ender opp med å utkontraktere oppgaven til foreldrene. Dette kan også være en hvilepute for lærere og skoler, og vi ser av undersøkelser at enkelte mener at læreplanens mål for svømmeundervisningen er for ambisiøs (Øvrebø, Skumsvoll og Paulsen 2021). En slik løsning kan også være problematisk ut fra prinsippet om gratis undervisning. Bassengtilgang vil de fleste steder har en økonomisk side, særlig hvis foreldrene selv ikke er svømmekyndige. Hvis ikke foreldrene kan svømme selv og må hente inn undervisere utenfra, vil dette kunne innebære økonomiske utgifter som strider med gratisprinsippet.

Hvis vi ser bort fra problematikk knyttet til at det kan være hensiktsmessig for kommunene å inngå avtaler om delvis privat hjemmeundervisning, så er det en problemstilling i disse sakene knyttet til lærerens kjønn. Denne problemstillingen har vært luftet i noen av sakene, men også i tilknytning til andre undervisningstema i skolen (Lomsdalen 2021b). En ser at det kan oppleves nødvendig at også læreren er av samme kjønn som elevene i undervisningen. Her problematiserer skolen om de kan gjøre nettopp en slik endring av lærer. Med tanke på skolens plikt til å ivareta lærernes rettigheter som arbeidstakere, er jeg skeptisk til lærerbytte. Om det settes opp egne kjønnsdelte kveldsgrupper i svømmeundervisning, blir spørsmålet annerledes, siden dette ikke innebærer at læreren byttes ut. Samtidig kan det innebære et press på de kvinnelige kroppsøvingslærerne med svømmekompetanse om å ta disse gruppene, selv om det blir arbeid utenfor den arbeidstiden disse lærerne vanligvis har. Det kan også være en port til å argumentere for endring av lærere på dette grunnlaget for andre tilfeller også, noe som på mange måter ville være uheldig. Det er også et spørsmål hvilken betydning dette ville ha for skolens formidling av norske likestillingsidealer (Köhler-Olsen 2014, s. 293).

Som jeg har vist tidligere tyder Klomsten (2016) sine funn på at skolene som velger kjønnsdelt svømmeundervisning gjør det av andre årsaker enn religiøse. De anser at dette fungerer bedre for elevene. Dette problematiseres indirekte av perspektivene fra både Köhler-Olsen og Nordrum-utvalget, med utgangspunkt i problemet slike tiltak skaper med tanke formidling av skolens verdier om likestilling og forskjell mellom kjønnene. Det er verdt å spørre seg om det ikke er slik at resten av skolen generelt, men kroppsøvingsfaget spesielt, sikrer formid-

lingene av verdiene skolen er ment å skulle formidle selv uten at dette skjer i svømmeundervisningen. Med tanke på verdiene skolen ønsker å formidle rundt kjønn, kjønnsroller, likestilling og kropp. Det ville i så fall vært et standpunkt som svarte ut noen av problemstillingene som reises av Nordrum-utvalget og Köhler-Olsen, og som til dels ivaretar perspektivene fremmet av Stålsett-utvalget. Det er likevel ikke gitt at det er riktig konklusjon.

Noen avsluttende refleksjoner

Det er behov for mer kunnskap om temaene som undersøkes i denne artikkelen. Det gjelder uansett om man ønsker å vite mer om bruken av fritaksretten i denne sammenhengen, om hvordan kjønnsdeling av svømmeundervisningen fungerer i skolen i de tre skandinaviske landene, eller om man vil vite mer om hvordan både fritaksrett og kjønnsdeling eventuelt påvirker undervisningen. Det er også interessant å se videre på hvordan de menneskerettslige perspektivene drøftes og håndteres ute i skolene og hos skoleeier, og hvordan kjønnsdeling av undervisningen, både generelt og på religiøst grunnlag, påvirker elevene. Dette gjelder ikke bare den konkrete svømmeundervisningen, men også spørsmål om kjønnsroller og likestilling slik både Nordrum-utvalget og Köhler-Olsen problematiserer i sine utlegninger om tematikken. Det kan videre være aktuelt å se hvordan elever, foresatte og befolkningen generelt stiller seg til kjønnsdelt svømmeundervisning, og om dette er noe som oppfattes som ønskelig av flere enn de som kunne ønske det ut fra en religiøs begrunnelse. Det er ikke gitt at en religiøs eller livssynsbasert begrunnelse er den mest tilstedeværende begrunnelsen for hvorfor noen ønsker kjønnsdeling av undervisningen, slik Klomsten peker på i sine funn. Dette kan muligens ha noe å si for hvordan man i fremtiden skal legge opp denne undervisning på en best mulig måte for flest mulig elever. Det er likevel ikke gitt at det vil forandre på dagens praksis.

Det er like fullt et udekket behov for forskning på hvordan avslag som i **Kvinneforeningssaken** og **Foreldreinitiativsaken** preger elevene og de foresatte i ettertid. Det gjelder enten de bøyde seg for skolens bestemmelser eller de holdt eleven hjemme eller på annen måte sørget for å holde barna utenfor svømmeundervisningen i de øktene det gjaldt. Slik forskning er ikke

uproblematisk med tanke på forskningsetiske perspektiver, men vil nok kunne være gjennomførbar i en kvalitativ undersøkelse.

Ellers er det interessant å se at det som foreligger som Köhler-Olsens forslag, om å legge kjønnsdelt svømmeundervisning for de som har behov for det etter skoletid, men i skolens regi, ikke dukker opp som en løsning eller tilpasning i noen saker. Med mitt utgangspunkt i skolen opplever jeg ikke det som uventet, men det kunne gitt en løsning på møtet mellom de praktiske og prinsipielle utfordringene som sakene gir. Dette ville også løst problemstillingen knyttet til den delvise hjemmeundervisningen som noen av de foresatte ønsker å ha på dette feltet. Samtidig, om skolene skulle velge å gå inn for en slik løsning, er det viktig at dette opprettes som tilbud for både gutter og jenter. Selv om sakene som dukker opp i media og i dette saksfeltet ser ut til å bare handle om jentene, er det nok ikke en utfordring begrenset til ett kjønn. Det løser likevel ikke en del av utfordringene knyttet til inkludering, tilpasset opplæring, og retten til et trygt skolemiljø. Det er også et spørsmål om det er i tråd med fritaksretten.

Videre er det en utfordring i å bruke saksdokumentene fra klagesaker til statsforvalteren som utgangspunkt for å se på disse problemstillingene, fordi en i liten grad har innsikt i om de tiltakene skolen gjør eller ønsker å gjøre har en effekt for de det gjelder og for klassene deres. Det er heller ingen opplysning om hvilken undervisning en ender opp med, eller hvordan det påvirker disse jentenes tilhørighet i klasserommet. Det gjør det vanskelig å vurdere de pedagogiske, didaktiske, og menneskerettslige følgene av fritaksretten spesielt og undervisningspraksis på området generelt.

Abstract

The debate about Muslim women and girls' participation in school swimming lessons and in swimming in public swimming pools is a debate that takes place in parallel in several countries and in many different debates with perspectives and arguments related to migration, integration, and national values. The debate is about both what happens inside and outside the schools. In this article, I will look at what is happening in schools in relation to gender-segregated swimming lessons and wishes about this. I present a selection of interesting cases that are well suited

to illuminate the different perspectives that such exemptions and adaptation wishes create in schools. The selection is made from among the cases that have come to the Norwegian state administrative offices regarding swimming lessons and exemptions on religious grounds between 2005 and 2018. These cases will be seen in the light of the human rights perspectives and arguments put forward by Professor Julia Köhler-Olsen against the school's values and educational practices. I argue that a purely human rights perspective on these matters is difficult in a diverse everyday school life with many conflicting interests, rights, and values. I point to the need for more research on the subject in the Scandinavian countries.

Referanser

- Andersland, Inge. 2019. *Religion Education, Religious and National Identity, and the Purpose of Education : An Idea Analysis of Two Debates Concerning RE in the Norwegian Storting*. Doktoravhandling, MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn.
- Ayoub, Laial Janet. 2016. Burkini i badetimen er et inkluderende tiltak. Flere burde gjøre som Finnsnes barneskole. *Aftenposten*, <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/4Eny6/burkini-i-badetimen-er-et-inkluderende-tiltak-flere-burde-gjore-som-f>.
- Barne- og familiedepartementet. 1991. *FNs konvensjon om barnets rettigheter : vedtatt av de Forente Nasjoner den 20. november 1989, ratifisert av Norge den 8. januar 1991*. Oslo: Barne- og familiedepartementet.
- Berglund, Jenny. 2017. "Secular normativity and the religification of Muslims in Swedish public schooling." *Oxford Review of Education* no. 43 (5):524-535. doi: 10.1080/03054985.2017.1352349.
- Bråten, Roy Tommy. 2017. - Å lære elevene å svømme trumfer alt. *Adresseavisen*, <https://www.adressa.no/pluss/nyheter/2017/08/30/%C3%85-1%C3%A6re-elevne-%C3%A5-sv%C3%B8mme-trumfer-alt-15228115.ece>.
- Bøe, Marianne. 2019. *Feminisme i islam*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dagen. 2008. Rødgrønn strid om muslim-svømming. *Dagen*, <https://www.dagen.no/nyheter/rodgronn-strid-om-muslim-svomming/>.
- Dalane, Marte Holmeide. 2014. *Mer eller mindre haram? Unge, norske muslimers forhold til musikk og musikkundervisningen i skolen*. Masteroppgave, MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn.
- Endsjø, Dag Øistein. 2009. *Sex og religion : fra jomfruball til hellig homosex*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Europarådet. *Protocol 1 to the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* 1952. Available from <https://lovdata.no/>

- lov/1999-05-21-30/emke/p1/a2. Forente Nasjoner. *Konvensjon og sivile og politiske rettigheter*. Forente Nasjoner 1976. Available from <https://www.fn.no/om-fn/avtaler/menneskerettigheter/konvensjon-om-sivile-og-politiske-rettigheter>.
- Halvorsen, Linn. 2010. *Muslimske jenter og svømmeundervisning i skolen*. Masteroppgave, Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse, Pedagogisk institutt, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, NTNU.
- Holøs, Lise-Kari. 2016. Muslimske foreldre krever at døtrene deres ikke skal ha svømmeundervisning sammen med guttene. *Smaalenenes Avis*, <https://www.smaalenene.no/lokale-nyheter/mysen/islam/muslimske-foreldre-krrever-at-dotrene-deres-ikke-skal-ha-svømmeundervisning-sammen-med-guttene/s/5-38-225733>.
- Hovdelien, Olav. 2011. *Den multikulturelle skolen - hva mener rektorene? Grunnskolekretorer, skolens verdiforankring og religions- og livssynsundervisningen*. Doktoravhandling, Universitetet i Agder.
- Högdin, Sara. 2007. *Utbildning på (o)lika villkor – om kön och etnisk bakgrund i grundskolan*. Doktoravhandling, Institutionen för socialt arbete, Stockholms universitet.
- Hølland, Silje. 2021. *Inkludering og tilpasset opplæring : til alle elevers beste*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Jacobsen, Brian Arly. 2020. “Debatten om kønsopdelt svømning. Lokalpolitiske tendenser af et globalt fænomen.” I *Religion i en globaliseret verden*, Red av Margit Warburg and Annika Hvithamar. Høbjerg: Forlaget Univers.
- Kirke- utdannings- og forskningsdepartementet. 2001. Evaluering av faget Kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering St.meld. 32. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-32-2000-2001-/id194525/>.
- Klomsten, Anne Torhild. 2013. “Hvordan organiseres kroppsøvingfaget i norske skoler: Kjønnsblandet eller kjønnsdelt?” *FOU i praksis* no. 7 (3):59–82.
- Klomsten, Anne Torhild. 2016. “Begrunnelser for å praktisere kjønnsdelt kroppsøving i norsk skole.” *Nordisk tidsskrift for utdanning og praksis* no. 10 (1):63–84.
- Kunnskapsdepartementet. 2006. Forskrift til opplæringslova. FOR-2006-06-23-724. <https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2006-06-23-724>.
- Kunnskapsdepartementet. 2021. Høring Forslag til ny opplæringslov og endringer i friskolelova. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing-opplæringslov/id2868810/>.
- Köhler-Olsen, Julia. 2014. “Svømmeundervisning i den offentlige skolen: jenters rett til utdanning og rett til ikke-diskriminering i menneskerettslig belysning.” I *Like rettigheter - ulike liv : rettslig kompleksitet i kvinne-, barne- og innvandrerperspektiv*, Red av Anne Hellum and Julia Köhler-Olsen, 291–318. Oslo: Gyldendal juridisk.
- Lidgren, William, and Joel Stenlund. 2017. *Idrott och hälsa - pojkarernas eller flickornas arena? : Nyanlända elevers uppfattningar om genus och jämställdhet i ämnet Idrott och hälsa*.
- Lippe, Marie von der. 2017. “Fritak for hvem og for hva?” I *Religion i skolen : didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget*, Red av Marie von der Lippe and Sissel Undheim. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lippe, Marie von der. 2018. “The right to be Exempted.” I *Religion, law, and justice* Red av Håkan Rydving and Stefan Olsson. Oslo: Novus Forlag.
- Lippe, Marie von der. 2019. “‘It’s complicated’.” Et historisk blikk på forholdet mellom religionsvitenskap og religions- og livssynsfagene i norsk skole.” *Chaos - Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier* no. 70 (2):121–142.
- Lomsdalen, Christian. 2019. *Den besværlige fritaksretten. Om klagesaker og henvendelser gjort til fylkesmannsembetene knyttet til Opplæringsloven §2-3a*. Master, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitet i Bergen, Bergen.
- Lomsdalen, Christian. 2021a. “Fritak og religiøse spenninger i skolen.” *Prismet* no. 72 (2):153-170. doi: 10.5617/pri.8884.
- Lomsdalen, Christian. 2021b. “Motstridende rettigheter i klasserommet og fordommer mot enkeltgrupper.” I *Fordommer i skolen. Gruppekonstruksjoner, utenforskap og inkludering*, Red av Marie Steine von der Lippe, 276–294. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lov om barn og foreldre. 1981. LOV-1981-04-08-7. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1981-04-08-7>.
- Lov om behandlingsmåten i forvaltningssaker. 1967. LOV-1967-02-10. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1967-02-10>.
- Lov om grunnskolen og den vidaregående opplæringa. 1998. LOV-1998-07-17-61. <https://lovdata.no/dokument/NL/>

- lov/1998-07-17-61.
- Luckhaus, Jamie Linnea. 2019. "Learning to swim is like learning Swedish": A Grounded Theory study of immigrant swim teacher's conceptualization of swimming ability and their strategies used for newly immigrated families. Master thesis, Social Medicine and Global Health, Lund University, Lund University Libraries.
- NOU 2013: 1 Det livssyns åpne samfunn. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id711212/>.
- NOU 2019: 23 Ny Opplæringslov. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2019-23/id2682434/>.
- NOU 2020: 14 Ny barnelov. Til barnets beste. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2020-14/id2788399/>.
- Omdal, Sven Egil. 2015. Kjønnsskille i bassenget. *Stavanger Aftenblad*, <https://www.aftenbladet.no/meninger/i/pnenV/kjoennsskille-i-bassenget>.
- Ravn, Thomas. 2015. Plikter å tilrettelegge for kjønnsdelt svømming. *Telemarksavisa*, <https://www.ta.no/undervisning/svommeopplaring/oppvekstsjef/>
- plikter-a-tilrettelegge-for-kjønnsdelt-svomming/s/5-50-60088.
- Skeie, Geir. 2018. "Religioner, livssyn og interkulturell opplæring." I Å være lærer i en mangfoldig skole : kulturelt og religiøst mangfold, profesjonsverdier og verdigrunnlag, Red av Espen Schjetne and Thor-André Skrefsrud, 39–56. Oslo: Gyldendal.
- Sky, Jeanette. 2007. *Kjønn og religion*. Oslo: Pax.
- Sørensen, Thomas. 2010. Måtte innføre kjønnsdelte gymtimer. *NRK*, <https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/matte-innfore-kjonnssdelte-gymtimer-1.7338580>.
- Torsøe, Mathilde. 2016. – Burkini i skolen vil bidra til bedre integrering. *NRK*, https://www.nrk.no/tromsogfinnmark/_-burkini-i-skolen-vil-bidra-til-bidre-integrering-1.13043198.
- Trotter, Sarah. 2018. "Living Together', 'Learning Together', and 'Swimming Together': Osmanoglu and Kocabaş v Switzerland (2017) and the Construction of Collective Life." *Human Rights Law Review* no. 18 (1):157-169. doi: 10.1093/hrlr/ngxo45.
- Utdanningsdirektoratet. 2013. Privat hjemmeundervisning. Udir-5-2013. <https://www.udir.no/regelverkstolkninger/opplaring/Skoleeiers-ansvar/Udir-05-2013/>.
- Utdanningsdirektoratet. 2015. Læreplan i kroppsøving (KRO1-04). <https://www.udir.no/klo6/KRO1-04>.
- Utdanningsdirektoratet. 2020a. Læreplan i kroppsøving. (KRO01-05). <https://www.udir.no/lk20/kro01-05>.
- Utdanningsdirektoratet. 2020b. Overordnet del – verdier og prinsipper for grunnopplæringen. <https://www.udir.no/lk20/overordnet-del>.
- Øvrebø, Solfrid Leirgul, Nils Fridtjof Skumsvoll, and Karl Inge Paulsen. 2021. Klar melding fra skolene: Foreldre må ta ansvar i svømmeopplæringen. *NRK*, https://www.nrk.no/vestfoldogtelemark/hele-norges-svommer_-skolene-mener-foreldre-ma-ta-storre-ansvar-for-svommeopplering-1.15503582.

Unveiling hatred

Delineating hate crime vulnerability of veiled women as a human rights issue

Keywords: law, hate crime, unveiling, intersectional hate crime, anti-Muslim hate crime

Abstract: Although anti-Muslim hate crimes have been on the rise in most Western nations for decades, according to influential hate crime scholar, Barbara Perry, little attention has been given to the particular vulnerability of veiled Muslim females to such crimes (Perry 2013), thereby potentially disregarding a sustained source of human rights violations (Perry and Olsson 2009). This paper delves into Danish sociolegal reality to delineate the scope of such concern, attempting to ascertain any specific hate crime vulnerability among veiled Muslim women in Denmark. It identifies a number of preliminary empirical indications that resonate with Perry's claim, reasoning that the hate crime vulnerability of veiled women be more thoroughly scrutinized in a Danish context. However, it also argues that such hate crime vulnerability is most productively addressed, at least *prima facie*, as a tangible and principal human rights issue (Brudholm 2016) rather than in the terms of human rights violations.

A grey train passes by, tunnelling through the bleak cityscape, swiftly vanishing from sight. At a public train station somewhere near the Danish capital of Copenhagen, Hanan is waiting on the platform with a friend. The gust from the train rustles through the fabric of Hanan's niqab. As the two friends are talking, a woman suddenly approaches them. She starts insulting them, calling them "the kind of people we should just burn. Burn them, their clothes, and their families!" Hanan and her friend sternly demand that the woman leave them alone. Hanan now has her fingers wrapped tightly around the slick metallic surface of a pepper spray can concealed in her pocket. It is not the first time Hanan has been approached like this when out in

Natalie Gunthel is a legal anthropologist with a dual background in law and anthropology. She is an Assistant Lecturer at the Faculty of Law of the University of Copenhagen, and currently associated with a dedicated European program on human rights in collaboration with the University of Strasbourg.

public. Only a few months earlier, a stranger spat on her and physically assaulted her on a bus. Since that encounter, Hanan has carried the pepper spray. Back at the train station, the enraged woman grabs both Hanan and her friend by their throats. They shove her away, and she falls back for a moment. Before the woman gets to charge a new attack, Hanan brings out the pepper spray, points it at the woman, and sprays her directly in the face. Finally, the attacker yields, and they make their escape (see DIHR 2017, 48-50).

Hanan's story is one among several personal accounts of real-life encounters with hate crime in Denmark, presented in a 2017 report by the Danish Institute for Human Rights (DIHR).¹ Hanan never reported either of these two incidents to the police. Instead, she now thoroughly relies on her pepper spray, taking it with her everywhere she goes. She has also enrolled in self-defence classes, and has stopped taking public transportation altogether, getting herself a driver's license instead. But no matter what precautions she takes, Hanan says, being subjected to public abuse, even physical assaults, remains an inevitable part of being a veiled Muslim woman in Denmark: "That's why I carry the pepper spray. So, if something happens, people can get their frustrations out, and I get to go home"² (DIHR 2017, 48-50).

Delineating hate crime vulnerability

As disconcerting as Hanan's statement sounds, her perception of being at constant risk of having to endure public abuse may be symptomatic of a reality that extends beyond her individual experiences. Hence, hate crime scholar Barbara Perry argues that while most Western nations have observed significant increases in hate-motivated assaults on Muslim citizens over the past 20 years, little attention, both popularly and academically, has been paid to "the particular vulnerability of women and girls to anti-Muslim hate crime" (2013, 1). According to Perry, hate crime scholars should, therefore, further examine the potential presence of *gendered Islamophobia* whereby veiled women like Hanan, who are more readily identifiable as Muslims, "appear to be extremely vulnerable to violence motivated by their status as Muslims, but especially as Muslim women" (ibid.). And if veiled Muslim women are in fact particularly vulnerable

¹ This case is based on the anonymous account of "Hanan" in "Hadforbrydelser i Danmark – Ni Personlige Beretninger" (DIHR 2017, 48-50), adjusted to the particular format of this article.

² Author's translation.

to hate crime, it should cause concern for all who adhere to international human rights standards. Alongside co-author Olsson, Perry thus contends that hate crimes may be meaningfully regarded to constitute, in and of themselves, sustained and systematic human rights violations “motivated or intended to violate the basic rights of minority groups and individuals” (2009, 175-176).

In this paper, I review Perry’s claim of gendered Islamophobia, from both an empirical and principal angle,³ to examine whether it proves a legitimate concern in a Danish context. I depart from two points of inquiry: Do veiled women appear to be particularly vulnerable to hate crime in Denmark? And if so, to what extent may such vulnerability be considered to compromise the human rights of individual women? I investigate these questions triadically. Firstly, I consider the wider empirical and theoretical framework within hate crime scholarship that supports Perry’s first claim of an intersectional hate crime vulnerability of, respectively, Muslims, women, and veiled women (Crenshaw 1996). Secondly, I investigate which, if any, empirically observable indications of a particular vulnerability of veiled women may be found in the Danish context, examining existing available public data on both experienced, reported, and legally prosecuted hate crimes. Finally, I deliberate on the claim by Perry and Olsson that hate crimes, as a matter of principle, should be seen to constitute human rights violations, discussing the threat that hate crime vulnerability arguably presents, and how to best address this in human rights terms.

What will become apparent from this preliminary examination is that, within the Danish context, some empirical indications that support Perry’s first claim of a particular hate crime vulnerability of veiled women can indeed be identified. However, the examination also reveals a vast need for more substantial and comprehensive public data to properly determine the level and nature of this vulnerability – as well as the extent and severity of its implications. In terms of the second and more principal claim, I argue that, whilst Perry and Olsson’s use of the term “human rights violation” is potentially counterproductive when considered in light of practical access to legal litigation and redress, hate crime vulnerability is still a tangible peril to be addressed in human rights terms. However, for the sake of legal clarity, the harm that ordinary hate crimes inflict, including on veiled women, may be most fruitfully addressed not as a *prima*

³ One may here consider “the principal approach” to the debate about the status of hate crimes as human rights violations as largely focused on the very conceptualization of hate crimes - both in a formal legal sense (*de jure*) but also in conjunction with wider legal philosophical and sociological arguments (*sensu lato*). In contrast, one may consider arguments related to the *de facto* realization of such principal stances when these are deployed in legal practice.

facie case of “human rights violations”, but certainly as a “human rights issue” (Brudholm 2016) in critical need of further scrutiny.

Before embarking upon this inquiry, it should be noted that when deploying the concept of *hate crime*, it entails, as Brudholm suggests, entering into “a conceptual swamp”, its pairing of hate and crime being a notoriously contested one (2016, 33). Similarly, Walters warns of the conceptual complexities that the endeavour of distinguishing hate crimes from other crimes inevitably probes (2011, 315). Hence, one must remain wary of the concept’s inherent ambiguities, owed not only to the absence of a universally accepted definition of hatred *imprimis*, but also an overabundance of different approaches to the role that “hate” actually plays in “hate crimes” (Brudholm 2016, 33; Walters 2011, 314-315). Consequently, some scholars have opted to abandon the notion of “hate crime” altogether, preferring instead terms like “bias crime” or “prejudice crime” (McDevitt 2002, 303-304). When I choose to retain “hate crime,” despite its intrinsic convolutions, it is because I tend to agree that substitutions for “hate” will only instigate new ambiguities, nor can the gist of hatred necessarily tantamount to that inhering in “bias” or “prejudice” (Walters 2011, 314-315; Brudholm 2016, 33). But primarily, I retain “hate crime” because it is, quite simply, the preferred term in Denmark across popular and institutional settings. Therefore, I deploy an open-ended notion of “the hate” in hate crime that permits the inclusion of incidents motivated by hatred, hostility, or prejudice towards perceived aspects of the victim’s identity (Zempi 2016, 111). This conceptualization also mostly, albeit not entirely, corresponds with the general thrust of the formal legal hate crime provision in Danish criminal law. Thus, it reflects what could be termed a silent “hate”, the hateful element constituting an aggravating circumstance that may be added to a wide array of criminal acts, from outright violence to more moderate instances of abuse and harassment. Specifically, the Danish Criminal Code’s § 81.6 allows for sentence enhancements when criminal offences “have a background in others’ ethnic origin, beliefs, sexual orientation, or similar”.⁴⁵

If “hate crime” possesses the intractable capacity to push one readily into what Appadurai might call unproductive definition mongering (2004, 59), critical points can also be made about the term *veiled women*. Hence, imaginaries of “the veiled woman” have been contested as an Orientalist trope: a sexualized and

4 The Danish Criminal Code (Straffeloven), § 81.6 (Author’s translation).

5 Notably, whereas § 81.6 explicates the criminality of hate crimes, the Danish Criminal Code’s § 266 b prohibits hate speech, criminalizing “statements, through which a group of persons is threatened, mocked, or demeaned due to their race, skin colour, national or ethnic origin, faith, or sexual orientation” (Author’s translation). While this paper focuses explicitly on crimes related to § 81.6, rather than crimes related to § 266 b, they overlap insofar as the explicated protected characteristics in § 266 b coincide with those that can claim protection by § 81.6. Additionally, some official data sources on hate crimes do not differentiate but count offences under both provisions, collectively, as “hate crimes”.

exoticized caricature concocted through a fundamentally “Western” gaze (Perry 2013, 8-9). Notably, my usage of “veiled” does not aim to reproduce such conceptions. In this paper, being “veiled” simply refers to the objective presence of a wide array of coverings (including, but not restricted to, hijabs, niqabs, and burkas) that are typically perceived by hate crime offenders as identity markers of the group that they target. The decisive factor of a hate crime analysis of “veiling” is then neither the factual nor actual reality of what the object means for its wearer – in fact, offenders regularly misconstrue their victims’ identities by, for example, mistaking Sikh turbans for Muslim headwear. Rather, what is essential in the context of hate crime vulnerability is the intention of the offender to target “a veiled woman” or “a Muslim woman”, as this is what constitutes the hateful element. As with my use of “hate crime,” my hope is thus to deploy the term of “veiled women” pragmatically yet without disregarding its substantive shortcomings.

Framing “gendered Islamophobia”

According to Perry, the assaults encountered in Hanan’s case should scarcely be regarded as merely one-off incidents. Rather, Perry argues that Muslim women constitute a remarkably vulnerable group when it comes to being subjected to hate crimes and hateful abuse. Hence, Perry suggests that we may identify a broader tendency of *gendered Islamophobia* that renders Muslim women habitual victims of public harassment, even violence (2013, 1). Perry presents ample empirical evidence to support her claim. This includes a major Australian survey showing 50.4% of anti-Muslim assault victims to be female and only 44.4% to be male, a British study that establishes that women are more prone to experience religiously motivated hate crimes, and American data according to which 86.3% of Muslim women, in comparison to only 54.6% of Muslim men, have experienced hate crimes since 9/11 (ibid., 7). It is worth noting that, within hate crime scholarship, Perry is certainly not alone in implying an empirically increased hate crime vulnerability of Muslim women. For instance, Iganski and Levin refer to European data to accentuate a particular vulnerability of Muslim women (2015, XV, 4-5), just as Benier notes that we have adequate empirical proof of Muslim women’s heightened risk of being victimized by racism and public abuse (2016, 82).

While these data empirically appear to indicate a transnational presence of gendered Islamophobia, they do not immediately explain the underlying reasons for this particular hate crime vulnerability. Indeed, Perry provides her own explanation, contending that the identifiable threat against Muslim women may be ascribed to a very specific combination of animus targeting several aspects of the social identities that Muslim women are perceived to occupy by their offenders. To explain this, Perry mobilizes a term famously coined by Kimberlé Crenshaw (1996) – *intersectionality* – denoting the idea that women’s social identities may be targeted by numerous simultaneous animosities. Crenshaw originally argued that violence against women of colour should not be considered simply the sum of prevailing gender animus plus race animus but, rather, reviewed as intersecting patterns of racism and sexism that activate unique forms of oppression to be considered in their own right (1996, 363). Consequently, delineating any particular hate crime vulnerability of Muslim women must encompass both individually targeted identities as well as the ways in which these intersect and display unique compounding patterns of vulnerability.

The first vulnerability pattern emphasized by Perry is associated with being, or being perceived to be, Muslim; “being Muslim” is, according to Perry, highly socially marginalized in most non-Muslim countries. Anti-Muslim hate crimes are thus typically underpinned by “slanderous imagery and stereotypes”, framing Muslims as foreigners who should “go home” or painting them as terrorist or fundamentalist threats (Perry 2013, 1-4). In line with Perry, the prevalence of anti-Muslim hate crime remains a common subject matter within hate crime scholarship, often depicted as a systemic problem across the world. In itself, the hate crime vulnerability of Muslims appears to be intersectional. Thus, according to Zempi, rather than being targeted solely due to religious adherence, the hateful element of anti-Muslim hate crimes tends to intertwine racist and religious animosities, with offenders commonly associating victims with a broader cultural threat of “Muslimness” (2016, 111-114). Iganski and Levin agree, arguing that hate crime persecution of Muslims often entangles religious anti-Muslim sentiments with general xenophobic hostilities that paint Muslims as unwanted “outsiders” (2015, 6-8). Scholars also specifically highlight the pivotal role of publicized Islamic

terrorism to trigger retaliatory anti-Muslim hate crimes in the wake of terrorist events (Benier 2016; Deloughery et al. 2012). In these cases, racial, religious, and political anti-immigrant animosities are arguably interwoven to render Muslims “justified victims” in the eyes of their attackers (Benier 2016, 83, 91-92).

Insofar as hate crime scholarship portrays a general agreement that a particular hate crime vulnerability is associated with “being Muslim”, the gender aspect of gendered Islamophobia presents a more uneven picture. Hence, although “being female” is commonly perceived as an “obvious” victim category, it is worth noting that the role of female gender is largely under-explored within hate crime scholarship and often exempt from actual hate crime laws (Gunthel 2023; Mason-Bish 2014; Haynes and Schweppe 2020). Whilst cis-gendered females are identifiably vulnerable to certain types of crime, such as intimate partner violence, rape, and sexual assault (Gunthel 2023), Perry argues that females are also explicitly vulnerable to hate crimes (2013, 4). Iganski and Levin relatedly note that although males often numerically dominate the hate crime victim demography, just as they do offender groups, females are disproportionately affected inasmuch as they experience a more diverse range of crimes and will often suffer more substantial injuries than their male counterparts (2015, 39). Benier likewise argues that females are markedly vulnerable in that they are perceived as less likely to defend themselves or to retaliate (2016, 82). In most cases, scholars that propose a particular hate crime vulnerability of females relate it to asymmetrical gender hierarchies that force women into subordinated positions, misogynistic hate crimes here serving to maintain or reinstate females in positions of social subservience (Haynes and Schweppe 2020).

One can thus unearth a body of hate crime scholarship in which “being Muslim” and “being female” are, to varying degrees, associated with a particular vulnerability to hate crime. Still, following Crenshaw, the vulnerability of Muslim women cannot simply be summarized as the accumulated sum of these. Rather, vulnerability will reflect “the multiple subject positions they occupy” (Perry 2013, 6; Zempi 2016, 115). According to Perry, Muslim women in non-Muslim societies are thus simultaneously *racialized*, targeted by xenophobic Islamophobia, and *gendered*, targeted by misogynistic animus, constructing them as “racialized, exotic Others who do not fit the Western ideal of womanhood” (Perry 2013, 6-7). In particular, hate crime

scholarship has been preoccupied with the Muslim veil as a generator of visibility and ambiguity, exposing unique intersections of Islamophobic and misogynistic animosities. In regard to visibility, Perry and numerous other scholars argue that veils make it easier for anti-Muslim hate crime offenders to locate and identify their victims, causing veiled Muslims to be more prominent targets than their non-veiled peers (Perry 2013; Stotzer and Sabagala 2020; Benier 2016; Zempi 2016); however, although the visibility factor is undoubtedly significant, the role of the veil apparently extends beyond mere distinguishability. Namely, Perry argues that veils, in themselves, often inspire ambiguous offender motivations that frequently permeate *unveiling*: incidents in which women's veils are either forcefully removed or attempts are made to do so. Hence, unveiling can constitute, concurrently, a defensive lashing-out at a perceived fundamentalist enemy and a potentially allure-driven attempt to assert sexual dominance (Perry 2013, 7-11). Zempi concurs, arguing that veiled women are frequently victimized by unveiling when offenders feel provoked by the sight of the concealed female body. In such cases, the offender may simultaneously perceive the veil as a tacit sign of Islamic aggression, with the veiled victim herself posing the aggressor, and, paradoxically, as a sign of submissive passivity, with the veiled woman posing a willing victim of oppression in need of correction (Zempi 2016, 116-117). Thereby, hate crimes against veiled women take a multitude of overlapping forms: from retaliatory or self-defensive aggression, through sexual harassment motivated by the desire to expose the female body, to forceful and corrective victim-blaming.

Examining hate crimes in Denmark

While Perry, alongside other scholars, presents an international trend of gendered Islamophobia, another question is whether this particular hate crime vulnerability of veiled Muslim women can be empirically corroborated in an explicitly Danish context. Relevant to this, hate crimes against veiled women have occasionally been the subject of public debate in Denmark in recent years. For example, in early 2021, two attacks on veiled women, occurring approximately a month apart, were highly publicized in Danish media. In the first case, a woman was assaulted in a

parking lot in the city of Søborg. Like Hanan, she was spat on and physically and verbally assaulted by her offenders who called her “*perker* whore”⁶ while punching her repeatedly. The victim sustained severe concussion and was hospitalized as a result of the incident (Syberg 2021). A month later, the media once again reported on a veiled woman being attacked. This time, the victim had been randomly assaulted in the streets of Copenhagen by a male bicyclist who had kicked and punched her, and attempted to unveil her, while telling her to “go home” and “take her veil with her” (Ekstra Bladet 2021). In the wake of these reports, several Danish politicians called for the then Minister of Justice to produce a political plan of action to address anti-Muslim hate crimes like that already initiated for antisemitism. The Minister eventually declined this demand, stating that he “would not speculate on what causes assaults on individuals that are, for instance, veiled”, though he did encourage police to be “more attentive” to reported hate crimes (Arbejderen 2021).

Despite the palpable gravity of these individual cases, the question is whether they are indications of a particular hate crime vulnerability of veiled women in Denmark. Arguably, an obvious place to start an empirical investigation of this question is by reviewing prosecuted crimes pertaining to the hate crime provision in the Criminal Code’s § 81.6. Although there is no collated public access to all Danish criminal convictions under the provision,⁷ the Danish Attorney General published a report in 2008 that allows for some overview of hate crime case law in Denmark. Here, the Attorney General observes that the number of hate crime proceedings is relatively limited, although this is admittedly more indicative of the substantial practical challenges in recording and prosecuting hate crimes than an absence of crimes committed. In the report, ten tried cases are presented, most of which involved violence, with eight resulting in sentence enhancements (The Attorney General 2008, 8-9).⁸ Noteworthy, four cases concerned racist and anti-immigrant motives, and three exhibited variants of the “*perker*” slur, similar to the Søborg case. Furthermore, one of the ten cases specifically involved an incident of unveiling. In this case, a male offender was convicted of attacking two women, initially commanding one of the victims to remove her veil. When she refused, the offender ripped it off and subsequently punched both women. An additional sixty days of prison time was added to his sentence (ibid., 10). Since the 2008 report, a number of additional hate

6 An amalgamation of the Danish words for “Persian” and “Turk”, “*perker*” is arguably a slur commonly used to target Middle Eastern appearance which will potentially coincide with perceived “Muslimness”.

7 In January 2022, a public Danish database of judicial rulings was launched after approximately 40 years in the making. However, the content of the database is still currently limited. Therefore, a Danish case law overview has generally been obtainable only in the form of public access to rulings from the Danish Supreme Court or as additional limited access to rulings published by private providers, e.g. the Karnov Group.

8 Nine cases involved violence (cf. the Danish Criminal Code §§ 244-245), and one involved insult made against a police officer (cf. the Danish Criminal Code § 121).

crime cases have been tried in Danish courts, although there is, as mentioned, only limited public access to such case law. In tried cases since 2008, the “perker” slur is again a common recurrence,⁹ and some cases have specifically demonstrated antipathies against “Muslims”¹⁰ or “Middle-Easterners”.¹¹ However, in several of these cases, a hateful element was not sufficiently established.¹² One such example is the aforementioned case from Søborg that, to the dismay of many observers, resulted only in a conviction of violence, fueling general accusations that the Danish hate crime provision is largely inefficacious (Berlingske 2021).

Clearly, one prosecuted case of unveiling offers only limited grounds for deducing any particular hate crime vulnerability of veiled women in Denmark. Therefore, we may instead turn to data on reported crimes. Helpfully, the Danish National Police annually publish a public report on hate crimes in Denmark that may illuminate the prevalence of reported hate crimes against veiled women. The report encompasses both *hate speech* (§ 266 b) and *hate crimes* (§ 81.6) (The National Police 2021, 5), the latter being the primary focus of this analysis. In 2020, the police reported a total of 635 cases, resulting in 155 charges, most involving hate speech but also numerous pertaining to § 81.6, including 23 charges of hate-motivated violence and 18 charges of hate-motivated threats (ibid., 1, 9-12, 22). Of reported crimes, the vast majority were either “racially motivated” (360 cases or 57%) or “religiously motivated” (194 cases or 31%) (ibid., 13-15). Insofar as racial and religious motivations often intersect in hate crime targeting of Muslims, both categories could potentially prove of relevance. With regard to racially motivated hate crimes, the police refer to the “perker” slur as a common denominator (ibid., 15) but beyond this, provide few details. Conversely, in religiously motivated hate crimes, Muslims appear to be the most vulnerable religious group in Denmark. Thus, in the 2020 report, 79 of reported crimes involved Jewish victims, 25 involved Christian victims, and 87 involved Muslim victims. This increased vulnerability of Muslims is consistent with reports from previous years. In fact, throughout the police monitoring process, Muslims have been the most targeted group in relation to religiously motivated crimes (ibid., 2, 16)¹⁴. The Danish police, therefore, also conclude that Muslims are the most targeted religious minority in Denmark (ibid., 15-16)¹⁵.

Nevertheless, when it comes to the particular vulnerability

9 See e.g. TfK 2008.866/2.

10 See e.g. TfK 2019.549/1.

11 See e.g. TfK 2021.69/2.

12 See e.g. TfK 2017.859, TfK 2008.866/2, and TfK 2019.549/1.

13 This conviction has been appealed.

14 In cases of both racially and religiously motivated crimes, the majority of cases involve hate speech (19% for racially motivated crimes and 24% for religiously motivated crimes) (Danish National Police 2021, 12-13).

15 Police emphasize that the vulnerability of Muslims must be contextualized by the fact that this group is the largest religious minority in Denmark (Danish National Police 2021, 15-16).

of Muslim women, it is vastly more difficult to draw any empirical conclusions from the report.¹⁶ What can be deduced is solely a significant overrepresentation of female hate crime victims compared to female hate crime offenders: only 13 females were charged with hate crimes in 2020 (and 142 males), whereas 142 of reported victims were female (190 were males) (ibid., 22). Finally, the reports of previous years emphasize a number of specific hate crimes against veiled female victims as illustrative of anti-Muslim hate crime cases in Denmark. These include an incident in which a female victim was punched and choked by an offender who stated that he wanted to “kill everyone with a veil”¹⁷ (The Danish Police 2020, 20)¹⁷, and a case in which a victim was kicked and punched by an offender who demanded she “drop the veil! What are you doing here with that thing on?!” (ibid., 23).

When summing up the insights of reported hate crimes, they show a consistently increased vulnerability among Danish Muslims, but they remain fairly inconclusive when it comes to Muslim women specifically, and they do not tell us much about whether being veiled plays any definite role beyond the few highlighted cases. Furthermore, as the police note themselves, their reports capture only reported crimes, recognizing that many hate crimes are never reported in the first place (Danish National Police 2020, 8-9). Hence, a significant challenge of delineating hate crime vulnerability is that many hate crimes either never enter the system or drop out of it without being brought to conviction (Walters et al. 2018; Mason et al. 2017) – much as we witnessed in Hanan’s case. Therefore, one last place to look for the presence of a particular hate crime vulnerability of veiled women is in the available Danish data on experienced hate crimes which can capture incidents that are neither prosecuted nor reported to the police. Useful public data is here provided by the national victim surveys from the Danish Ministry of Justice. Markedly, in the most recent survey, individuals of non-Danish ethnic origin more frequently report victimization by crime in general (35.8% for respondents of non-Danish origin as opposed to 29.7% for respondents of Danish origin) and by hate crimes specifically (21.4% for respondents of non-Danish origin and 12.2% for respondents of Danish origin) (The Danish Ministry of Justice 2019, 38). The victim survey also distinctly outlines the role of gender as a victim characteristic, indicating that gender is in fact the identity aspect that most frequently

16 Although police monitoring includes “gender identity” among subcategories of sexually motivated crimes, the vulnerability of victims according to gender is yet to be discernible from existing reports (Danish National Police 2021, 7, 17). Future reports will likely entail monitoring of the newly added categories of “gender identity”, “gender characteristics”, and “gender expression”. However, it remains to be seen how the police will specifically interpret these categories, and if biological genders will be encompassed by the categories (see Gunthel 2023).

17 Author’s translation.

causes respondents to feel vulnerable (12.4% feel most vulnerable because of their gender. In comparison, 8.5% feel most vulnerable due to their ethnic origin or skin-colour). Females feel significantly more vulnerable than males (36.5% of females feel vulnerable as opposed to 23.7% of males), and they more often take precautions to avoid becoming victims of crime (58.8% for females, 41.2% for males) (*ibid.*, 32-33). Similar patterns of experienced vulnerability among females are indicated in a 2015 hate crime report by COWI, according to which 75% of self-reported, gender-motivated hate crime victims are female, while only 25% are male (COWI 2015, 53). In the COWI report, female respondents also more often report experiences of violence, whereas male respondents report non-violent experiences such as vandalism and theft (*ibid.*, 59, 62-63).

What neither of these quantitative sources reveal, however, is whether being veiled plays any particular role in actual hate crime experiences. To help elucidate this, at least qualitatively, we may return to the forementioned DIHR report on personal accounts of everyday experiences with hate crimes (DIHR 2017). Among the nine accounts in the report, four involve veiled victims, one of which was Hanan. Another story is told by Sheila, a veiled woman who was called a “terrorist” and accused of being one of “so many black immigrants... that do not know how to act in society” by an elderly Danish couple on a train. The couple eventually tossed beer at Sheila before leaving the train. Since the incident, Sheila has struggled with the persistent feeling of being judged and devalued because of her veil and skin color (*ibid.*, 32-34). A third veiled woman, Asrin, recalls her experiences of being harassed on the subway by two men who jokingly pulled and yanked at her veil. When Asrin told the two men to stop, they responded by telling her not to veil then. Asrin left the train, feeling deeply intimidated (*ibid.*, 38-39). A final case concerns Fatima, a hijab-wearing law student, who had a bucket of ice-cold water poured over her by a man in an overlooking apartment when gathering with friends in the street below. The man yelled at Fatima to “get out of here, you nigger!”, apparently targeting her and none of her non-veiled friends: “It was only me. So, I just really felt different”, Fatima recalls. She also reports a previous experience of being violently struck in the abdomen by a stranger when waiting in line at a convenience store. In this case, Fatima, like Sheila, was called a “terrorist” by her attacker (*ibid.*, 58-60).

Having now reviewed these various public data on hate crimes in Denmark, should we be concerned about a particular hate crime vulnerability of veiled women? What this preliminary investigation reveals is, arguably, at least some noteworthy indications that extend the relevance of Perry's claim beyond the bounds of hate crime theory and into Danish empirical reality. First, we can observe that "being Muslim" in Denmark is associated with consistently higher risks of being victimized by hate crime than other religious groups. Second, "being female" is associated with an increased likelihood of feeling vulnerable to hate crime, and of more often reporting experiences of the most severe forms of crime, such as violent attacks. Females are also far more likely to be the victim of a hate crime than to be the offender of one. Finally, when it comes to "being veiled", we have encountered numerous, albeit sporadic, personal accounts, media reports, court cases, and police reports of unveiling. And yet, what the data only imply rather vaguely is the importance of the veil as a motivating factor, the potentially compounding effects of being Muslim, female, and veiled, and, finally, the potentially compounding effects of religious and racist animosities in light, for example, of the common occurrence of the "perker" slur. The currently available public records on hate crimes in Denmark are simply inadequate to appreciate such intersectional aspects. Inasmuch as Perry's claim of gendered Islamophobia can, therefore, neither be conclusively confirmed nor denounced, it is blatantly clear that the hate crime vulnerability of veiled women is far too uncharted and obfuscated a phenomenon in a Danish context.¹⁸ In this sense, Perry's call for attention certainly remains warranted.

Addressing the harms of hatred

Inevitably, delineating hate crime vulnerability as a human rights concern does not only entail considering its empirical prevalence among specific groups. It must also encompass its individual impacts and how to address them – both in principle and in practice. In this regard, an initial question would be whether we should even put particular emphasis on hate crime vulnerability as opposed to other types of vulnerability to crime. Conferring this question to Iganski and Levin, we unequivocally should. They argue that a primary reason for disting-

¹⁸ See also The National Police 2021, 24; The Danish Ministry of Justice 2020, 8-10.

uishing hate crimes from other crimes is the uniquely pervasive *harms* that they inflict, discernible not only in the physical injuries but also in the comprehensive implications that tend to follow: hate violence outright “hurts more than other types of violence” (Iganski and Levin 2015, 40-42, 35). Iganski and Levin thereby contribute to a more general body of research that claims that the harms of hate crime are more severe than similar types of crime. In particular, hate crime victims appear more likely to relocate their home, avoid public places, and experience anger, anxiety, alertness, depression, social withdrawal, and sleep loss (Zempi 2016, 117; Iganski and Levin 2015, 14-15, 40-41; Walters 2018, 59-60). According to Walters, the harmful nature of hate crimes must be traced to their direct and indirect targeting of victims “because of who they are” (2018, 56), leaving the immediate victim feeling othered, alienated, and unjustly treated, but also impacting entire communities that are perceived or perceive themselves to share the targeted identity with the victim, causing them to consider their mistreatment “the norm” (ibid., 58-60).

In the case of veiled women, it would be reasonable to assume that vulnerability can have a particularly devastating impact. Perry thus argues that the omnipresent fear of hateful abuse hurts veiled women both from within and without; exacerbating the simultaneously marginalizing effects of structural gender-based discrimination as well as patterns of anti-Muslim sentiments within society at large (2013, 12-13). Zempi echoes this, arguing that the frequent threat of hate crime victimization can motivate veiled women to segregate and effectively withdraw from the public sphere. She notes that her veiled informants not only reported feelings of humiliation, shame, and unwantedness in the wake of experiencing public abuse, but often radically changed their behaviour and routines, even to the point of establishing “no-go areas” (2016, 112, 117-121). We catch a glimpse of similar implications in the experiences of Hanan, Asrin, Sheila, and Fatima; they all report feeling unwanted, singled out, and afraid after the incidents, and, as noted by Hanan, have come to consider abuse a “normal” risk. Several of them have also changed their routines, abstaining from taking public transportation, or even limiting contact with non-Muslims altogether (DIHR 2017, 10-11).

To Perry and Olsson, simply recognizing these inflicted harms is, however, not far-reaching enough. Hence, they argue

that the very phenomenon of hate crime is of such an egregious nature that it must be principally addressed as a human rights violation (2009, 180-181). According to Perry and Olsson, hate crimes are thus, inherently, motivated or intended to violate people's fundamental rights, especially those of minority citizens, and they are, thereby, meaningfully placed on the same continuum as grosser human rights violations: as "targeted", "sustained", and "systematic" violations of the victims' rights (ibid., 175-176). Essential to Perry and Olsson's argument is an emphasis on human *dignity* as a cardinal principle of the United Nations' Universal Declaration of Human Rights (UDHR), which foregrounds human beings' intrinsic and inalienable right to dignity irrespective of group membership. Conversely, persistent fears or experiences of hate crime victimization pose a constant peril that "terrorize and disempower", restricting the liberty of victims and rendering the threat against them normative, particularly when endemic in the broader culture that maligns them (ibid., 180-186). Therefore, Perry and Olsson call for "a tacit recognition of hate crime as itself a human rights violation" – a recognition that has too often been neglected by hate crime scholars in their singular focus on harms (ibid., 175-180). Insofar as veiled women are particularly vulnerable to hate crime, it will then not only "hurt" them but also compromise their fundamental rights to dignity, equality, and freedom (ibid., 182-185).

And yet, although it is straightforward to agree with Perry and Olsson that hate crimes are indeed "worthy of examination through a human rights lens" (2009: 178), there may also be grounds for not equating the harms of hate crime with those of human rights violations too readily. Thus, Brudholm (2016) remains more cautious. Specifically, Perry and Olsson seem to rely on what Brudholm terms a *dignitarian* conception of human rights according to which the claim to dignity, as pre-institutional and universal, applies to all aspects of human existence. This conception allows all "ordinary hate crimes"¹⁹ to be considered human rights violations in principle, regardless of whether or not they are committed under the aegis of the state (Brudholm 2016, 39-41; Perry and Olsson 2009, 180-181). On the other hand, one may prefer what Brudholm terms a *power-regulative* conception according to which ordinary hate crimes cannot be considered human rights violations unless they involve a discernible liability of the State or state-like actors. In this

19 In opposition to "ordinary hate crimes", certain hate crimes can be categorized as the grosser human rights violations of genocide or crimes against humanity. These may be subject to individual criminal liability in the International Criminal Court (ICC) or of state responsibility in the International Court of Justice (ICJ) cf. *Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro* (1996, 2007).

conception, human rights serve as a practical protective tool for citizens vis-à-vis the State or similar wielders of power (Brudholm 2016, 37-39).

In the quest of delineating hate crime vulnerability of veiled women in human rights terms, the next pivotal question to pose could be what Hanan and others would ultimately stand to gain from a principal recognition of the crimes committed against them as human rights violations? While Perry and Olsson are definitely correct in suggesting that a recognition of all hate crimes as human rights violations, as a matter of principle, would constitute a symbolically and ideologically strong message to victims, a pitfall of such an all-encompassing dignitarian approach, according to Brudholm, is that human rights can lose their utility and efficacy as legal tools if invoked too broadly (2016, 37-39). In line with this argument, one could claim that Perry and Olsson conflate the moral-symbolic capacity of *human rights ideals* with the pragmatic legal capacity of *human rights law*, overlooking the often-difficult reconciliation between abstract conceptions of dignity and the real-world proficiency of human rights provisions to be deployable in legal practice (Meckled-Garcia and Çali 2006, 2-5, 31-33). With hate crime law in particular, as Heinze (2018) observes, a predominantly dignitarian approach can then be a sympathetic principal stance to take, but in practice it will often fail to sufficiently accommodate the empirical demands required to produce results within the realm of actual hate crime litigation (Heinze 2018, 100-101).

In my opinion, the accounts of Hanan epitomize such concerns in two key respects, justifying my hesitancy to assume the approach suggested by Perry and Olsson in the context of hate crime vulnerability of veiled women. First, Hanan never reported the crimes against her. Thus, what often appears to hamper the productive addressing of hate crimes against veiled women and other vulnerable groups is seemingly not a lack of formal de-legalization of the acts themselves: legislation is often in place. Rather, the most critical obstacle is that individual crimes are not captured at all, being grossly under-reported. In effect, a principal recognition of all ordinary hate crimes as human rights violations might inflate the existing practical challenges of efficiently embedding abstract human rights ideals into local realities of recording, policing, and prosecuting hate crimes – a rift that could further exacerbate existing trust deficits

between minority individuals and “the system” (Mason et al. 2017; Perry and Samuels-Wortley 2021). Second, even if Hanan had reported the incidents, it is far from certain that they could also be litigated as human rights violations. Explicitly, although the UDHR, from which Perry and Olsson derive their claim, plays a pivotal symbolic role in international human rights, it provides victims of ordinary hate crimes with limited means of obtaining actual legal redress. In practice, human rights-based litigation of ordinary hate crimes will often be restricted to cases in which states fail to observe due diligence obligations to implement preventive legislation or fail to investigate and prosecute, violating the right to an effective remedy. The European Court of Human Rights (ECtHR) has established in this context that European state responsibility extends to a duty to address and investigate discriminatory, hate-driven motives adequately, but that states are not, *prima facie*, liable for individual cases of ordinary hate crimes amongst private citizens.²⁰ By implication, although Hanan and others like her might gain a sense of principal recognition if her experiences were acknowledged as human rights violations, this recognition could lack the necessary practical justiciability to prevent it from becoming *lex imperfecta*. Or, to borrow the words of Arendt, it might only provide “naked rights” that, *de jure*, pertain to all but, *de facto*, are “empty” to many of those seeking concrete protection by their virtue (Arendt 1951, 292-301).

Insomuch as it would be counterproductive to address all ordinary hate crimes against veiled women in the formal-legal terms of “human rights violations”, this is not to say that exposure to hate crime victimization, including sustained fears thereof, will not profoundly encroach upon the ability to live freely and, ultimately, to flourish. As evidenced by the personal stories of Hanan and others, experiencing oneself as vulnerable to hate crimes is a life condition that creates tangible fears and palpable pain. Correspondingly, considerations about patterns of hate crime vulnerability unambiguously have a rightful place within the human rights discourse: hate crimes are, as Brudholm terms it, an emergent “human rights issue” (2016, 32), and one that is, to reiterate Perry’s original call, often grossly under-illuminated. There is, therefore, more than ample reason for thoroughly scrutinizing suspected hate crime vulnerability, particularly when it encompasses those already-minoritized, as is often the scope of hate crime legislation *sui generis*. As this paper has

²⁰ See *Menson and Others v. UK* (2003), *Nachova and Others v. Bulgaria* (2005), and *Šečić v. Croatia* (2007); See also FRA 2018.

implied, veiled women are certainly worth including in this regard insofar as they are potentially impacted by intersectional yet opaque patterns of hate crime vulnerability that can produce specific threats, for instance that of unveiling.

Notably, although I have identified some very preliminary indications of a particular hate crime vulnerability of veiled women in Denmark in this paper, it has merely delineated an issue; further investigation is evidently required in order to clarify the nature and comprehensiveness of the problem in a Danish context. And the need is unequivocally urgent. The harm encountered by women like Hanan alone should motivate us to strive to further unveil hatred in Denmark and beyond; to shed light upon the implications that ensue from hate crimes in order to find more efficient and productive ways of addressing what is, unquestionably, an imperative human rights issue.

Bibliography

- Arbejderen. 2021. "Minister efter overfald på muslimer: Politiet skal blive mere lydhøre overfor hadforbrydelser". Accessed April 2022. <https://arkiv.arbejderen.dk/indland/minister-efter-overfald-p%C3%A5-muslimer-politiet-skal-blive-mere-lydh%C3%B8re-overfor-hadforbrydelser>
- Appadurai, Arjun. 2004. "The Capacity to Aspire". In Vijayendra Rao and Michael Walton (Eds.): *Culture and Public Action*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*.
- Berlingske. 2021. "Ældre mands vold mod muslim var ikke hadforbrydelse". Accessed April 2022. <https://www.berlingske.dk/samfund/aeldre-mands-vold-mod-muslim-var-ikke-hadforbrydelse>
- Benier, Kathryn. 2016. "Global Terrorism Events and Ensuing Hate Incidents". In Jennifer Scheppe and Mark Walters (Eds.): *The Globalization of Hate*. Oxford: Oxford University Press.
- Brudholm, Thomas. 2016. "Conceptualizing Hatred Globally: Is Hate Crime a Human Rights Violation". In Jennifer Scheppe and Mark Walters (Eds.): *The Globalization of Hate*. Oxford: Oxford University Press.
- COWI. 2015. *Kortlægning af hadforbrydelser i Danmark*.
- Crenshaw, Kimberly. 1996. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Deloughery, Kathryn, Ryan D. King and Victor Asal. 2012. Close Cousins or Distant Relatives? The Relationship Between Terrorism and Hate Crime. *Crime and Delinquency* 58(5): 663-688.
- The Danish Institute for Human Rights (DIHR). 2017. *Hadforbrydelser i Danmark – Ni Personlige Beretninger*.

- The Danish Ministry of Justice. 2020. *Udsathed for vold og andre former for kriminalitet - Offerundersøgelserne 2005-2018*.
- The Danish National Police 2020. *Hadforbrydelser i 2019*.
- The Danish National Police 2021. *Hadforbrydelser i 2020*.
- Ekstra Bladet. 2021. "Nyt overfald på muslimsk kvinde: Sparket og slået i jorden". Accessed April 2022. <https://ekstrabladet.dk/krimi/nyt-overfald-paa-muslimsk-kvinde-sparket-og-slaaet-i-jorden/8504562>
- The European Union Agency for Fundamental Rights (FRA). 2018. *Unmasking bias motives in crimes: Selected cases of the European Court of Human Rights*.
- The General Attorney. 2008. *Redegørelse om Anvendelse af Straffelovens §81, nr. 6 og 7, Samt Sager om Overtrædelse af Lov om Forbud mod Forskelsbehandling på Grund af Race mv.*
- Gunthel, Natalie. 2023. Gendering Hatred – Adding 'Gender' to the Hate Crime Equation? *Women, Gender and Research* 34(2): 27-42.
- Haynes, Amanda and Jennifer Schweppe. 2020. "Should Hate Crime Legislation Include Misogynistic Crimes?". In Robert Sternberg (Ed.): *Perspectives on Hate*. Washington D.C.: American Psychological Association.
- Heinze, Eric. 2018. "Toward a Legal Concept of Hatred" In Thomas Brudholm and Birgitte Johansen (Eds.): *Hate, Politics, Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Iganski, Paul and Jack Levin. 2015. *Hate Crime: A Global Perspective*. New York: Routledge.
- Mason, Gail, JaneMaree Maher, Jude McCulloch, Sharon Pickering, Rebecca Wickes and Carolyn McKay. 2017. *Policing Hate Crime – Understanding Communities and Prejudice*. London: Routledge.
- Mason-Bish, Hannah. 2014. "We Need to Talk about Women". In Neil Chakraborti and John Garland (Eds.): *Responding to Hate Crime*. Bristol: Policy Press.
- Meckled-Garcia, Saladin and Basak Çali. 2006. *The Legalization of Human Rights*. New York: Psychology Press.
- Perry, Barbara. 2013. Gendered Islamophobia: Hate Crime against Muslim women. *Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 20(1): 1-16.
- Perry, Barbara and Patrik Olsson. 2009. Hate Crime as a Human Rights Violation. In Barbara Perry and Paul Iganski (Eds.): *Hate Crime Vol. 2 – The Consequences of Hate Crime*. Westport: Praeger.
- Perry, Barbara and Kanika Samuels-Wortley 2021. We're Not Where We Should Be". *Canadian Journal of Criminology and Criminal Justice*, 63(2): 68-98.
- Stotzer, Rebecca and Adriano Sabagala. 2020. "Message Crimes". In Robert Sternberg (Ed.): *Perspectives on Hate*. Washington D.C.: American Psychological Association.
- Syberg, Karen. 2021. "Uanset om kvinder går 'ovet' klædt eller bærer tørklæde, bliver de overfaldet og voldtaget". Accessed April 2022. <https://www.information.dk/debat/2021/03/uanset-kvinder-gaar-ovet-klædt-baerer-toerklæde-overfaldet-voldtaget>
- Walters, Mark. 2011. A General Theories of Hate Crime? Strain, Doing Difference, and Self Control. *Critical Criminology* 19(4): 331-350.
- Walters, Mark. 2018. Repairing the harms of hate crime. See https://www.unafei.or.jp/publications/pdf/RS_No108/No108_10_VE_Walters.pdf
- Zempi, Irene. 2016. "Covered in Stigma? Exploring the Impacts of Islamophobic Hate Crime on Veiled Muslim Women Globally". In Jennifer Schweppe and Mark Walters (Eds.): *The Globalization of Hate*. Oxford: Oxford University Press.

Nanna Ellen Amer

Theme section

Mediation of Muslim Gender Norms

Independent and Mosque-Affiliated Religious Muslim Online Actors in Denmark

Keywords: Islam and gender, gender norms, digital religion, online media

Abstract In this article, I examine how religious Muslim actors representing a religious institution and religious Muslim actors who are independent of such institutions mediate Muslim gender norms in online platforms in Denmark, and what modes of argumentation the actors use in their articulation of gender roles and family structures. I find that most of the actors subscribe to traditional gender norms and family structures with the main argument being the natural stature of traditional gender roles. I discuss the fluidity of the religious and secular mediation of the actors, and how the argumentation used by the actors challenges secular perceptions of notions such as gender equality and emancipation.

“I give you the numbers, but it is up to you to reflect on them”. This is how the Facebook and YouTube blogger Tarek Ghanoum ends all his videos. Thirty-year-old Ghanoum holds a master’s degree in economics and business, and for the past five years he has produced informative videos, where he, dressed in suit and tie, presents a wide range of political topics from a statistical point of view, using a professional set up and interactive graphics. In 2016, Ghanoum caught the attention of national Danish news media by producing videos on anti-Semitism, integration, Islamophobia, social control, and gender equality. Despite the fact that the content of his YouTube channel challenges stereotypical discourses on political topics related to Muslims,

Nanna Ellen Amer, MA in Religious Studies specialized in Sociology from University of Copenhagen. While doing her Master, she was affiliated with the research project *Rearticulating Islam: A New Generation of Religious Muslim Leaders*. In collaboration with the research project, she did her MA thesis on authority and the articulation of Muslim gender norms among religious Muslim online actors in Denmark. The work of her thesis was presented at the postgraduate symposium at University of Cambridge on Islam in the UK and Europe (2021).

Ghanoum never directly addresses his own Muslim background.

Ali¹ is a thirty-year-old popular YouTube blogger with more than 150,000 subscribers. Ali appears on the screen with high energy and a charming smile, welcoming the audience into his world. His videos are filmed in his own apartment, always with Islamic music playing in the background, while he is dressed in baggy pants and t-shirt, wearing a cap and always newly shaved. Ali uses emotional language clearly directed at a young audience while doing fast shifts in his tone of voice and facial expressions. Ali produces a range of videos focusing on his own emotional reactions to, for example, call of prayer and burnings of the Quran. Moreover, he produces videos where he discusses different Islamic topics, introducing quotes from Hadith and the Quran. The aesthetics of his videos are comparable to many other young influencers. He speaks quickly, is personal, and edits the video in short cuts, making the videos suitable for the market structures of social media (Boyle et al. 2019, Echchaibi 2008).

Thirty-year-old Mohammad Khani is an Imam in the Mohammed Ali Mosque in Copenhagen, and he holds a master's degree in Islamic philosophy and law from Iran. From the Mosque's YouTube-channel, Khani produces short videos in which he explains Islam and addresses what he calls "Islam Misunderstood". In the videos Khani always appears in religious clothing, wearing a turban and a long beard, and standing in front of a mosaic wall talking directly to the camera.

These three Muslim online actors constitute examples of the empirical material that will be analyzed in this article. They are all very different in their online appearance and mediation. However, they all represent popular Muslim voices using online spaces and platforms to mediate different content.

Online media has provided a space and a platform from where new religious Muslim voices are able to mediate in public – independent of a religious institution. Moreover, traditional religious authorities representing these institutions are rethinking their religious mediation by being present in online media (Cheong 2016; Campbell 2012). While the studied actors mediate all kinds of content online, I will focus specifically on how they mediate gender norms. When investigating articulation of gender norms on online platforms, the social structures and competitive nature of social media become part of the

1 Anonymous informant referred to as Ali

analytical framework. This invites questions on if and how contemporary trends and discourses are influencing the religious actors' mediation regarding gender norms (Cheong 2016, Evolvi 2019, Hirschkind 2012, Echchaibi 2011). Apart from creating a platform where new voices may exist, established religious institutions are forced to respond to online media and consider where to place themselves in the primarily secular arena of these platforms. Therefore, online media provide platforms where different groups operate on the same technical and structural terms. This enables an analysis of online content mediated by actors holding different authoritative positions but still existing on the same premises (Evolvi 2019, Cheong 2016).

Taking a comparative approach, this article examines how religious Danish Muslim actors orally mediate discourses on gender norms and family structures in online media, and how different modes of argumentation correspond to their authoritative position. The actors studied may be divided into two categories: (1) actors affiliated with an established religious Muslim institution and (2) actors who perform by themselves, independent of such institutions. The Muslim actors independent of a religious institution may be seen as examples of alternative religious authorities representing a new generation (Hoover 2016). Opposed to the new Muslim voices are the traditional religious authorities representing established religious institutions, who primarily mediate religious content in the mosques (Krämer and Schmidtke 2006). Furthermore, this article asks the following set of questions: How do the Muslim actors differ, and in what ways do they share similar approaches and views? How do the actors respond to notions such as gender equality and emancipation when articulating gender norms online in different contexts?

The findings presented in this article are based on a study I conducted during my MA thesis, which was carried out in collaboration with the research project *Rearticulating Islam: A New Generation of Religious Muslim Leaders* at the University of Copenhagen in 2020/2021 (funded by VELUX Foundation). Based on prior analysis mapping out the different constructions of authority performed by the actors studied, this article focuses on how these authority formations are reflected in the modes of argumentation used by the actors when articulating gender norms. In addition, it discusses how these different modes of argumentation challenge secular perceptions of

gender equality and emancipation of the individual, and further, how the mediated content is to be understood when looking at each Muslim actor as an individual. The material studied consists of 24 vide-os and audio files collected from online platforms and six qualitative interviews with actors representing both categories.

Digital Religion and Virtual Spaces

The emergence of new online media has set in motion a development regarding religious practice and mediation. This development makes room for new religious voices and identities (Lövheim 2012, Campbell 2012, Moll 2010, 2020). Articulation of religious content, knowledge, and interpretations are no longer a practice limited to certain places or individuals. An increasing number of online platforms permit all kinds of actors to take part in the articulation and dissemination of religious content, thus changing contemporary religious fields (Krämer and Schmidtke 2006, 12; Moll 2010, 2020, Cheong 2016, Turner 2013). In the following section I present some of the existing literature relevant to my empirical material.

Professor of media studies Nabil Echchaibi concludes in an analysis of Arabic satellite television, that Islamic tv-programs are to compete for market share, despite their ties to official authority. This “forces channels like Iqra’ and Al-Risalah to provide a space for alternative religious voices to emerge and widen the range of social and cultural topics on which Islam is brought to bear” (Echchaibi 2008, 200). Furthermore, the market forces have an indirect influence on the discourses being mediated – including discourses on gender – because online actors are forced to respond to popular secular content when competing for the attention of the users (Echchaibi 2008, 2011). This market structure described by Echchaibi has only become more influential with social media creating a space with an even easier access for new alternative authorities (Hoover 2016). Previous studies concerning religious leaders in social media show that by sharing religious content on social media, the religious leaders create a sense of personal connection with their followers while mediating traditional religious content. In doing so, they make themselves compatible with a platform that works

as an open market, where their posts are competing with secular content and tendencies flourishing in the surrounding society – including new religious Muslim voices (Cheong 2016, Bunt 2018, Kloos 2019, Echchaibi 2008). Stig Hjarvard calls this a process of medialization, where the religious actors representing a religious institution are situated in a position where society is influenced by online media to such an extent that they need to participate in this development to have an impact in contemporary society (Hjarvard 2016, 9).

In the examination of Muslim actors online, I have looked to Heidi Campbell's de-scription of digital religion to obtain a connection between the offline and online domain of the actors. Campbell describes digital religion as something that exists in a dynamic interaction with of-fline religion due to the omnipresent nature of digital media (Campbell 2012, see also Lövheim 2012). In light of these fluent boundaries, I do not consider religious Muslim actors operating online or offline as two separate movements when studying religion and online media. In line with Campbell, Steward Hoover and Echchaibi describe digital *third spaces* as offline and online spaces influencing each other and the religious mediation as a product of an interplay between offline and online practices (Hoover and Echchaibi, 2021). Additionally, Giulia Evolvi studies *third spaces* as a religious space that exists because of the structures of the internet but differs from other virtual spaces because it ramifies into the users' offline lives and practices. This creates a connection between religious and secular domains and online and offline spheres (Evolvi 2019, 48). This is exemplified in a study of *Khutbas* on YouTube by Charles Hirschkind, where he focuses on the religious communities that are formed due to the virtual architecture of online media platforms. Hirschkind emphasizes how individuals from different places with different religious orientations have made use of the architectural perks of the internet technology and collectively created a shared space for religious devotion co-existing with secular content and offline practices (Hirschkind 2012, 2006). Thus, the study of digital religion has increasingly become the study of lived religion in everyday life (Peterson 2020, Lövheim 2012). In addition, anthropologist Yasmin Moll, through her work on Islam and media in Saudi Arabia and Egypt, has studied what makes media Islamic (Moll 2010, 2020). Through case-studies of, for example, Muslim talk-show hosts such as Amr Khaled and Moez

Masoud, she exemplifies how a clear differentiation exists between religious media, primarily mediating sermons and prayers, and Islamic media, mediating all sorts of content but from the basis of Islamic principles (Moll 2020, 624). Moll argues that Islamic media treats Islam as a fundamental concept where secular and religious boundaries are being negotiated when mediating Muslim identities (Moll 2020, 637; see also Abdel-Fadil 2016, 248). Studying the empirical material from this approach allows for a more inclusive definition of what Islamic media may contain and how online media contributes to the development of Islamic mediation.

Studying Gender and Islam

In the following, I will outline reflections and deliberations on gender norms in the study of Islam.² According to several studies on gender and Islam in Europe, the position of Muslim women is overrepresented in public debates compared to women with other religious or cultural backgrounds – a development that accelerated after 9/11 (van Es 2016, 39; Abu-Lughod 2013, 30; Walторp and Ahmad 2019, Peterson 2016). The representation of Muslim women in Western public debates and media has primarily focused on the meaning of the Muslim veil, Islam as an oppressive religion towards women, and social control (ibid.). In an examination of a Danish media controversy about the organization *Exitcirklen*,³ Karen Walторp and Mahvish Ahmad point to the fact that in the dominating public discourse on Muslim women, these women are either portrayed as oppressed or extremists, thereby confirming the stereotype. Alternatively, they are portrayed as an exception to the norm, for example by not veiling or by leaving their family. This also indirectly confirms the stereotype as well. Walторp and Ahmad argue that women with a Muslim background are forced to re-produce the existing stereotypes if they want to be heard in the public debate because this constitutes the premise of participating (Walторp and Ahmad 2019). This practice of representation has created a pressure on Muslim women, as well as Muslims in general, to be constantly aware of how they are representing Islam. There is also pressure to disprove Western misrepresentations of Muslim women as oppressed and Muslim men as oppressors (Peterson 2016). Furthermore, in a study of young

² See also Scott 2007; Liberatore 2018; Bilge 2010; Gruber 2020; Seedat 2016; Tarlo 2010.

³ *Exitcirklen* is an organization started by the female imam Sherin Khankhan and Khaterah Parwani. *Exitcirklen* helps people who have experienced physical and psychological violence (Walторp and Ahmad 2019).

female Muslim influencers, Kristin Peterson emphasizes how Muslim women wearing Muslim fashion are put in a “representation-challenge”. As their bodies are hyper-visible as Muslims, they address negative stereotypes about Islam just by being visible in the public. This creates a highly binary space, where Muslim women either become an icon of “Western” freedom or Islamic piety through their choice of fashion (Peterson 2016). Hence, dichotomies such as modern vs. traditional or secular vs. religious are dominating the public representation of Muslim women. This leaves no space for complex individuals with different moorings and negotiations of position and identity (Waltorp and Ahmad 2019, Peterson 2016 see also Abdel-Fadil and Liebmann 2018).

In the influential essay “Do Muslim Women (Still) Need Saving?” Mona Abu-Lughod (2013) addresses the overrepresented stereotype of the oppressed Muslim woman by questioning the Western obsession with trying to save Muslim women. The narrative of the “West” saving women from the oppression of Islam creates a picture of “Western liberalism” as superior to Islam (see also Spivak 1987). In her monography on Muslim women in the West, Anne Sofie Roald (2001) further points to the fact that different groups judge each other in view of an ideal self-perception. Thus, Muslims living in Europe judge most non-Muslims as one homogenous group, focusing on the most apparent differences, but in view of their Islamic ideal, and vice versa (Roald 2001, 6). Following Roald, the way groups of people judge each other is based on an unrealistic self-image. This makes it easier to overlook flaws in one’s own group or culture, thus creating strong stereotypes and binary conceptions of “the other”. This creates a pattern of mutual misconceptions, which dominates the interaction between Muslims and non-Muslims (Roald 2011). According to Deniz Kandiyoti and her work on Islam, gender, and governance, the self-perception of the West as an immune liberal order has been challenged by the political wave of far-right populism rising in North America and Europe reestablishing gender and racial hierarchies (Kandiyoti et al. 2019). Thus, this becomes an example of how a certain ideal of a homogenous “Western” liberalism is used when judging Muslim minorities, while the political landscape in Western countries tells a different story.

Anthropologist Saba Mahmood has been an influential figure in the study of gender and Islam. Through her work on

Islam, gender, and piety, she illuminates how dominating secular and liberal positions and discourses in Western societies are playing a role in the increasing criticism of and view on Islam. Mahmood argues that Islamic tradition is perceived as dangerous in “the West” because it deviates from what she calls secular-liberal norms (Mahmood 2011, 189). When studying Islam and gender, it is essential to challenge fixed associations connected to Islam by becoming aware of one’s own position and the discourses dominating most Western societies (Mahmood 2011, 192). Mahmood examines Western normative liberal assumptions concerning emancipation and agency, which Muslim communities, and especially Muslim women, have been the center of. In Western societies there has been a tendency to simplify discourses on non-Western women’s agency to concern only patriarchal submission. Notions such as emancipation, self-fulfillment, and agency may take on a different meaning if embedded in the context of a different history and culture Mahmood argues (Mahmood 2001, 208). According to Mahmood, individual freedom as a political ideal is relatively new in history, and several Western societies have strived to other aspirations than this. When ideas and notions like emancipation, equality, and individual freedom are designated to describe a social movement or group, it is crucial to consider if the discursive elements bound to these notions are sufficient for the object of examination (Mahmood 2001, 225).

Mahmood presents a structural political critique of “secular-liberal” discourses dominating Western societies which create narrow and stereotypical perspectives on Islam and Muslims. Samuli Schielke challenges this “master narrative” of Mahmood (and Talal Asad, 1986) and calls for a different approach in the anthropology of Islam (Schielke 2010). Schielke argues that a focus on tradition, structures, and hegemones have been predominating in the anthropology of Islam. The complexity and sensibility of the Muslim individual and the lived everyday lives are underrepresented. Schielke presents a critique of the notion “secular-liberal” by questioning secularism as something equal to liberalism. Secularism in Europe is also connected to socialism, communism, and other cultural and political movements. The notion “secular-liberal” reduces the two terms to a simple format when describing “the West”. According to Schielke, this is not consistent with the complexities of European cultures and societies. By giving the “master

narrative” of structural power too much attention, there is a risk of missing the essence and the feelings at stake for the subject of re-search and their lived experience (Schielke 2010, 50). Concordant with Schielke, in a study of the webpage Islam Online, Abdel-Fadil emphasizes that a strong theorization of Islam bears a risk of depicting Islam and secular thought as two incompatible ideas that cannot be reconciled in the life-world of a Muslim person. Abdel-Fadil argues that Muslims cannot be analyzed solely from a “mas-ter narrative” perspective, as a constant negotiation exists among secular, liberal, and religious boundaries (Abdel-Fadil 2016, 247). Maintaining an awareness on the different approaches outlined above when studying gender, Islam, and “the West”, I strive to achieve nuanced insights when ex-aming the empirical material in this article.

About the Study

The findings and analytical reflections in this article are based on an investigation carried out in col-laboration with the research project *Rearticulating Islam: A New Generation of Religious Muslim Leaders* during the fall of 2020 and spring of 2021. The empirical material consists of online con-tent collected from YouTube, Facebook, and homepages during the fall of 2020. The studied con-tent has been selected based on a set of popularity criteria and the relevance of the mediated themes. The selection criteria are: 1) The public online accounts of the actor or institution have more than 2000 regular followers or subscribers, 2) the posted content has an outreach of at least 500 views, 3) the content generates regular activity measured in *likes*, comments, and *shares*, and 4) the accounts contain a variety of different subjects. The selected material both includes content mediating gender roles directly as a subject, as well as content dealing with other subjects mediating dis-courses on gender norms indirectly. The studied Muslim individuals represent actors affiliated with a religious Muslim institution as well as actors independent of such institutions. The online material consists of eight recorded Friday sermons (*khutbas*), three Islamic lectures (sing. *dars*),⁴ and four-teen videos or audio files produced specifically for an online purpose. I located the online actors with help from Muslim gatekeepers and colleagues in the

field. Over time this resulted in the algorithm of especially YouTube working in my favor giving me access to further material (Shaffer 2019, 36). In addition, I carried out six qualitative interviews with actors from both categories in order to gain insight into their motivations and reflections— primarily focusing on their position of influence. All the actors representing a Muslim institution had an Islamic education themselves or had access to educated individuals providing them with guidance and legitimization of the Islamic content. Each of the independent actors except for one had a university degree, but none of them had any formal Islamic education.

The focus of this study is to examine discourses on gender norms among a variety of Muslim actors producing online content representing different aspects of their everyday life and reflections. Hence, the actors selected for this study mediate all kinds of content and not only content related to gender. Due to the selection criteria (number of followers, views, number of online media posts, and the diversity of the content) the studied material is mainly performed by male actors. This does not mean that female Muslim voices mediating and challenging discourses on gender do not exist on online platforms.⁵ These female actors form an important subject of research in the study of gender and Islam representing a new generation of female public online actors (see Lövheim 2012, Sæthre 2020, Waltorp 2015, Robinson 2015, Piela 2013, Kavakci and Kreaplin 2016, van Es 2016). However, studying this group would call for a different investigative approach since the representation of these female actors' focuses primarily on gender norms and are primarily aimed at a female audience. According to five out of six of my informants, the demographics of their accounts show 55-60% female and 40-45% male followers between the ages of 15 to 35. This implies female interest in the mediated content (Amer 2021, 51). This conjecture is supported by recent studies examining gender norms among religious Muslim women in Scandinavia. These studies show a subscription to similar gender norms as presented in this article (Jacobsen 2010; Jensen 2019; Minganti 2011).

4 These sermons and lectures were delivered and recorded in mosques and later publicly circulated online.

5 The Mariam Mosque, the podcast and Instagram account Skamløs by Souha Al-Mersal focusing on gender norms and minority communities in Denmark, the Instagram account hijabigoneglobal focusing on women's fashion and stereotypes.

Case studies

In the following section, I will outline the dominating discourses used by the actors in their mediation of content. Further-

more, I will show how the actors make use of different modes of argumentation when mediating Muslim gender norms.⁶ The independent actors vocally emphasize how they do not see themselves as competitors or equivalents to the domain of the Imams dealing with religious interpretation. Instead they see themselves as supplements providing the perspective of young Muslims in Denmark (Amer 2021, Appendix 3).⁷ The dominating discourse across both categories subscribes to traditional gender norms and family structures, where the man is the provider and active agent and the woman is ascribed a passive role in society having the domestic responsibility. The modes of argumentation used by the actors studied may be divided into a series of subthemes: Theological/Islamic argumentation, secular academic argumentation, and arguments against Western, modern family structures. All the argumentative approaches contribute to a discourse legitimizing traditional gender roles and family structures.

Theological Argumentation

One of the main arguments is founded in a theological discourse and concerns the way traditional gender roles are natural by virtue of the responsibility and function that God has assigned the individual sex. This argument mainly appears among the actors affiliated with a Muslim institution – as expressed in the following passages by Islamic teacher Ahmad Ghofran giving a lecture (*dars*) and Imam Abdul Wahid Pedersen giving a sermon (*khutba*) (in both YouTube videos the actors appear in religious clothing, and using the mosque as their location):

By nature, women are more loving than men – especially to children. In Hadith the prophet, sallallahu alaihi wasallam, says “In the town where they live, the women who carry children are good with children and upbringing and loving by nature”. It is often the mother who spends time with the children. (YouTube: Dars by Ahmad Ghofran, Munida, Wakf, 2014).

Allah says in the Quran: “Men are the protectors and the providers”. “Men have power over women” would be the translation for some, but you could also see it as an

6 Based on a prior analysis, I find the independent actors representing an alternative authority based on a secular educational background and their ability to meet the followers at eye level. The category of the actors affiliated with a Muslim institution represents a traditional religious authority based on religious titles or an Islamic educational background (Turner 2013, 117, Amer 2021).

7 See also Stjernholm 2020, 47.

obligation for men to provide and protect. (YouTube: Khutba by Imam Abdul Wahid Pedersen, Danish Islamic Centre, 2012).

At first glance these quotes exemplify how Ahmad Ghofran and Imam Abdul Wahid Pedersen support traditional gender norms. They ascribe certain qualities and duties as given by nature to women using a religious discourse and theological arguments. By ascribing “soft” qualities a positive value using sources from Hadith and the Quran, the actors legitimize a maintenance of the traditional gender roles and family structures. Furthermore, Ghofran and Wahid Pedersen serve as examples of what Moll (2020) calls “religious media”. They use YouTube to perform classic religious practices such as *dars* and *khutba* exactly as it is performed offline at the mosque. Hence, they differ from the actors who actively use technical tools suitable for the format of social media such as visuals, sound effects, and video editing. This adds a traditional frame to the religious discourses and arguments articulated. Following the religiously anchored arguments outlined above, one will transgress against the natural order of God if one challenges traditional gender roles.

However, looking further into the quote of Imam Abdul Wahid Pedersen, an alternative interpretation is possible. Wahid Pedersen has an awareness of the way he represents Islam and what stereotypes he has the authority to demystify by addressing the Quran directly. He offers a translation with a different message regarding the position of women (Peterson 2016). The emphasis on men as “protectors and providers”, underlining a soft masculinity instead of “power over women”, may also be seen as part of a general trend in society. In a study of Islamic online counselling, Abdel-Fadil shows how the counsellors use examples from Hadith and the Quran to promote this “gentle Islamic masculinity”. Abdel-Fadil discovers that it is similar to the construction of “the new man” in American psychology, thus illustrating an example of how secular trends merge with religious arguments (Abdel-Fadil 2016, 259). In similar ways, Wahid Pedersen uses religious texts and interpretation to encourage a softer masculine ideal without compromising the structures of traditional gender roles. Whether the words of Wahid Pedersen are intentionally chosen to meet a general trend is hard to tell, but it is clear that he is aware of how he represents Islam regarding the position of women. Imam

Mohammad Khani, who was presented in the introduction, makes use of the same argumentation method in a YouTube video on women's rights:

The prophet was only twenty-three-years when he imposed a number of women's rights, and this was in a time and society where you would bury baby girls alive. (...) It was because of the changes of the prophet that one of the first universities was founded by a woman based on an Islamic fundament and the ideas of the prophet (YouTube series: Islam Misforstået, Mohammad Khani, 08.02.2018).

Khani uses the prophet Mohammed both as an external statement and indirectly as an internal inspiration (see also Abdel-Fadil 2016, 258-9). Like Wahid Pedersen, Khani is aware of the stereotypical image of Islam that is being produced in the West. By using historical references to the prophet and how he created the fundamentals of Islam, Khani challenges the Western misconceptions of Islam as being opposed to women's rights (which is also clear from the title "Islam Misunderstood"). Simultaneously, Khani's use of the prophet may be seen as an inspirational encouragement to follow his example when discussing gender equality, which I will get back to (Abdel-Fadil 2016). While Wahid Pedersen performs his arguments in a traditional *khutba*, Khani uses the formats of online media actively in his YouTube series "Islam Misunderstood" speaking directly to the online audience by looking into the camera (see also Cheong 2016).

The theological argumentation regarding gender norms is predominant among actors affiliated with a Muslim institution. However, the independent actor referred to as Ali, who was presented in the introduction, also make use of theological argumentation.⁸ With more than 150,000 followers, Ali stands out from the remaining independent actors by being the most popular actor and, especially, by being the only one using a direct religious discourse and theological argumentation. As Peterson notes in her work on young female Muslim *vloggers*, online independent actors experience a different attraction from their audience because they offer a sense of connection and personality that is not as available with traditional celebrities – or traditional religious authorities (Peterson 2016, 9). Like Peterson's case study, Ali offers a very personal style of religious

mediation with a young appearance, talking directly to his followers in a personal language. This makes him stand out from the actors affiliated with a religious Muslim institution representing traditional religious authorities. In a video concerning the oppression of women, Ali argues:

I mean... according to the Prophet, *sallallahu alaihi wasallam*, women were created from Adam's rib. She was created from his side. Women are extremely vulnerable compared to men, so be gentle to them. If you put too much pressure on them, they will break, but if you let them be, they will stay bent. Because of this, be gentle to them, be good to them, be understanding, listen to them. (YouTube: Ali, 2019).⁹

He uses the same mode of theological argumentation by referring to the prophet as legitimization for his statement. Like in the example with Wahid Pedersen, you may argue that Ali is aware of existing stereotypes when he uses theological references to advocate for a "soft" and protecting masculinity to prove the righteousness of Islam. Like Khani, he uses the example of the prophet as an inspirational direct message to his male Muslim audience. While promoting a gentle masculinity, which may be seen as a general trend, he simultaneously contributes to a traditional discourse on gender norms by describing women as "extremely vulnerable" and men as the protectors of this vulnerability. Though Ali does not hold the same traditional religious authority and religious appearance as the actors affiliated with a Muslim institution, he manages to mediate religious content using theological arguments while performing in a non-religious space in fashionable secular clothes. According to the comment section, he succeeds in creating a religious space for his followers who respond with prayers and blessings (Amer 2021, Appendix 5.3, see also Hirschkind 2012). Thus, he constitutes an example of how religious and non-religious domains are constantly evolving around each other and how online media platforms help to create this fluid space where secular and religious boundaries are negotiated in the mediation of Muslim identities (Evolvi 2019, Abdel-Fadil 2016).

While the actors presented in this section constitute examples of how theological argumentation is used to legitimize traditional gender norms, this is not always the case. Several examples of reinterpretations of the Quran and Hadith exist

8 Anonymous informant.

9 See appendix 4.6, 4.8, 5.4, Amer 2021

that have previously been used to point out the submissive position of women, which later have been interpreted by scholars and different Islamic mediators to prove the opposite – e.g., Sherin Khankhan, Fatima Mernissi (1987), Kecia Ali (2010), and Nimat Barazangi (2016) to name a few (Waltorp and Mahvish 2019, Roald 2001, 172, Piela 2015, Jones 2020).

Secular Argumentation

The predominant mode of argumentation used by the independent actors is mainly based on their educational training and is dominated by a secular discourse. According to Echchaibi (2008) media technologies have played an influential role in this type of Islamic mediation, where Muslim online actors are influenced by dynamics of consumer culture, which make the actors' mediation of Islam less dogmatic and more suitable for the media marketplace highly dominated by secular content. Furthermore, Echchaibi states: "Unlike in the politically engaged Islam, the architects of this new trend are younger Muslims with more business skills than religious knowledge" (Echchaibi 2008, 206). Facebook and YouTube-blogger Tarek Ghanoum, who was presented in the introduction, is a good example of this trend. He uses statistical graphs and a language reflecting his educational training in business and economics to address different political topics. In a personal conversation with him, he emphasizes how he never uses religious language or greetings, instead he implicitly uses his identity as a Muslim to represent a Muslim perspective to all kinds of subjects, which he believes is missing in the general media representation (Interview, Appendix 3.1, p. 11, Amer 2021). Following Moll (2020), this may be seen as an example of Islamic media, where the religious content is absent but Islam as a concept is present. Furthermore, this approach makes room for negotiations between secular and religious boundaries when articulating Muslim identity (Adbel-Fadil 2016, 247). The appearance of Tarek Ghanoum displays a natural similarity to the Egyptian talk show host Amr Khaled, who has been the focus of several case studies (Echchaibi 2008, 2011, Jung and Sinclair 2015, Moll 2010). Described by Echchaibi, Amr Khaled is an Islamic mediator, young, a business accountant, not a religious scholar, does not use religious greetings, and has a "somewhat liberal and tolerant approach to preaching" (Echchaibi 2008, 209). Although I would

not call Tarek Ghanoum an Islamic preacher, I still find the similar appearance interesting when examining Muslim identity in an era of new technologies, consumerism, and spaces for new Muslim voices and authorities. In a conversation with Tarek Ghanoum, he notes: "The first ten seconds are the most important. (...) A typical Muslim would begin by saying 'Salam aleikum abdullah, dear brothers and sisters' – and you already lost them [your audience] during the ten seconds you spend on a greeting" (Interview, Appendix 3.1., Amer 2021). This emphasizes his acute awareness of the format of his mediation (see also Peterson 2016). Looking at Tarek Ghanoum's mediation of gender norms, he comes to the same conclusion as the Muslim actors presented in the previous section. However, Tarek Ghanoum uses references to statistics and academic research to prove the natural order of men and women instead of turning to Hadith and the Quran – exemplified in the following quote from a Facebook video:

The reason [for an uneven gender distribution in the job market] is actually quite simple. It is actually shown [referring to research using graphics] that when women may freely choose, without thinking of the aspect of economy, they choose a field that is more in accordance with their gender [care work]. (Facebook video: Tarek, 2019)

Without linking his argument to an Islamic context, he uses a secular discourse based on statistics showing how the gender distribution in the job market is caused by natural motives. The implicated conclusion of his video is that women are naturally suited for "soft" vocations. Thus, there is no need to challenge the existing gender norms influencing the job market. In this video he addresses a topic often discussed in public media concerning gender equality in the job market – not from a religious Muslim perspective, but from his perspective as an educated young man, who happens to be a Muslim. As previously mentioned, he wants to provide a Muslim, non-religious, perspective on public debates calling for a broader and more detailed media representation (Waltorp and Mahvish 2019). The argumentation presented in the video should therefore not be seen as a solely Muslim representation. It is also a political argument that many people agree to – Muslims as well as non-Muslims (Schielke 2010).

A different example of a similar approach is a podcast by a

Muslim man and woman, both holding a master's degree (henceforth referred to as the Family Podcast).¹⁰ They mediate their content using secular academic language often referring to their academic training. Frequently, they invite guests from academic environments to participate in their conversations on family life in a modern, Danish, Islamic context. In the following example a guest with a specialized educational background in family structures and childcare is sharing her professional experiences:

I see these women, who somehow have hidden their femininity (...) hidden their in-stinct and put on these masculine energies in their lives – striving for career and rational thinking (...) they have children who somehow show a behavior expressing the need for human contact. (Podcast by independent actors, 2020).

Based on her academic background, she states how breaking with traditional family structures will have serious consequences for the well-being of the children. Like Tarek Ghanoum, the content mediated in the Family Podcast is based on academic knowledge and dominated by a secular discourse according to which there is a natural stature to traditional gender roles that should be preserved. As a Muslim couple mediating content based equally on their academic and Islamic background, their view on women's position in a family structure is easily interpreted as an Islamic ideal or an expression of piety. However, following the work of Schielke (2010) and Roald (2001), one should be aware that they also are two individuals, who, apart from being Muslims, are academics, parents, and political beings, living everyday lives (See also Abdel-Fadil 2012). If the couple had lived in a Muslim country, the awareness of their Muslim background would not be pronounced when stating a conservative political opinion. In a personal interview, they share how they are inspired by the popular conservative scholar Jordan B. Peterson and how his work has influenced their conversations in the podcast (Interview, Appendix 3.5, Amer 2021). One will find many non-Muslims sharing the same interest in, for example, Jordan B. Peterson, without their religious or cultural backgrounds being used as explanations for their conservative interest (Roald 2001, 17). Thus, their mediation of traditional gender norms should not be seen as an absolute Islamic ideal, but as an expression of who they are as Muslim individuals (Schielke 2010).

¹⁰ Anonymous informants.

While the actors presented so far support traditional gender roles, either using a secular or theological discourse and argumentation, the online radio channel Radio Waih stands out. Radio Waih was founded in 2017 by a group of young male and female Muslims striving to contribute to more detailed perspectives on Muslims in Denmark (Interview, Appendix 3.2, Amer 2021).¹¹ Radio Waih constitutes the only source included in this study that does not subscribe to traditional gender norms. Like the Family Podcast and Tarek Ghanoum, Radio Waih's mediation of content is largely based on a secular educational background. However, they differ from the other independent actors by using a secular discourse challenging traditional gender norms and breaking with the conception of Muslim women as passive. In addition, Radio Waih stands out by including female hosts who mediate content not solely related to gender issues. In an interview with the co-founder Elias Rama, who now hosts the radio show *Det, muslimer taler om* (What Muslims Talk About) on the Danish radio channel 24syv, he criticizes Muslim online media for not including Muslim women in the public mediation. He states:

Frankly speaking, many of them [the women], they have experience, they have educations that may contribute to levels that many men are not capable of. Because in their generation, the ones in their 30s today, the ones who have studied at the universities and finished studies in Humanities and Social Science, they are women. So, they are the ones who may contribute the most in these cases, even being the most suitable ones. (Interview, Appendix 3.2, Amer 2021)

Radio Waih's mediation of gender norms correspond to a secular conception of gender equality, which is reflected in the discourse. The hosts of Radio Waih use secular language, their academic training, and an active involvement of their own Muslim identity to challenge traditional conceptions of gender (see also Kloos 2019). Although this is the only case that challenges traditional gender norms in the empirical selection, Radio Waih represents a position also existing among young Muslims in Denmark calling for a broader diversity in Muslim online media.¹²

¹¹ The radio channel stopped producing content in 2019, but a considered amount of content is still accessible.

Arguments Against the West

A noticeable trend among several of the actors is their use of testimonies from everyday life to show the natural stature of traditional gender roles and how breaking with these will have serious consequences. Ideas of the emancipation of the individual, for example embodied in modern family structures, are being presented defying natural human nature. This is expressed in the following quotes by the Imams Arsal Tahsin, Mohammad Khani, and Abdullah Abu Lifa:

There was a campaign in some newspapers showing how many Danish women don't feel that they are allowed to be a mother. They are not allowed to stay at home with their kids and take care of their family, (...) because of this career rush. (...) Yes, there are some by now who have a lot of nannies who take care of their children and then they leave for work themselves. You can put it this way: this family structure – as the modern family structure – it can be damaging, right? It can become damaging. (Recorded Khutba by Arsal Tahsin, WAKF, 2020)

It is abuse, honor killing, and I don't know what... social control. They [Muslim feminists] use these emotionally charged notions to make it easier to manipulate people to think "if we are emancipated, then..." There is no emancipation in damaging a family! (YouTube: Dars by Mohammad Khani, Imam Ali Mosque, 2019).

While I was studying, I was a taxi driver, and I met a lot of people. (...) I was driving this young girl in her 30s, a schoolteacher. She entered the car, and she was crying. I asked her what was wrong, and she told me "I'm soon 35, and I'm unmarried, and I want children". (...) And of course, she was sad – she wanted a stable man. (YouTube: Khutba by Abdullah Abu Lifa, Danish Islamic Centre, 2012).

¹² However, one should be aware that studies containing examples of online Muslim actors who use secular discourses and scientific disciplines to support more radical and traditional interpretations exist (Abdel-Fadil 2012, Al-Rawi 2017, Moll 2010).

Criticism of modern family structures and alternative gender roles are also found in the category of the independent actors – in this case exemplified in the Family Podcast:

Women are taught to strive for a career. It is a problem if both men and women act like men, and no one takes

responsibility for the role of caring. (...) In Muslim homes, there are many families where it is the woman who “wears the pants” and is dominant. This is damaging for the families and creates imbalance. (Podcast by independent actors, 2020).

The word “damaging” is used several times in the examples above. In all cases, the word is associated with family structures challenging the traditional one. It is apparent how the actors are emotionally invested in the issue showing how something natural and fundamental will be damaged if traditional family structures are broken. Especially the actors affiliated with a Muslim institution use the everyday testimonies as a supplement to their theological argumentation, underlining the divine natural stature of traditional gender roles. By questioning ideas of emancipation and what a free will entails, often associated with “the West”, modern family structures are challenged as the “correct solution”. This creates a space for reconstructing notions such as gender equality and emancipation. These notions are typically perceived in a secular context in close connection with alternative and modern gender norms (Mahmood 2001, 208). The examples presented in the sections above show how the actors from both categories raise questions about the emancipation of the individual as exclusively positive, and furthermore, what the notion emancipation entails. By challenging modern gender norms and family structures, they form a narrative where traditional gender roles and family structures are mediated as a positive alternative and in line with their religious beliefs.

The examples above mirror existing literature on Islam and gender when questioning modern family structures as liberating and by seeing modern gender roles as “a threat” to the family. Studying female Muslim preachers, Roald presents several actors stating how the natural roles of the man being the provider and the woman being the caretaker secure a strong family structure and furthermore, how it is a part of the submission to Islam (Roald 2001, 252). Mahmood emphasizes in her studies of Muslim women in Cairo, how pious women constitute an ambivalent example for feministic scholars, when they freely follow practices and ideals that are embedded in a tradition that historically has assigned women a subordinate status (Mahmood 2001, 205). Additionally, in a study of Muslim female online accounts Alia Imtoula and Shakira Hussein find that the participants in the examined forums articulate a strict

“set of pressures related to maintaining moral conduct” in public and in the household (Imtoul and Hussein 2009, see also Piela 2015, Ahmed 2016).

Based on the examples above, it is convenient to consider the subscription to traditional gender norms as something Islamic in particular. However, there exists many aspects challenging this claim. Following Abu-Lughod (2013) one should be aware of the position of Muslims as minorities in the West. To be a Muslim in the West you are more visible as a minority and thus set to justify certain opinions and positions. Subscribing to gender roles that regard the man as the natural provider and the woman as caretaker of the home and children is also an attitude shared by non-Muslim families and associated with politically conservative parties (Schielke 2010). Thus, the statements above can also be seen as an example of how groups are judged as homogenous, based on an ideal self-image of one's own group (Roald 2001, 6). A relevant example of this is a trend among young non-Muslim women on Instagram, who aesthetically perform traditional women's work including knitting, cooking, cleaning, crocheting, and baking within a negotiation of what feminism contains and what aspirations should be considered feministic in the question of free will and emancipation (Cramon, Information, 12.11.2022).¹³ These non-Muslim women do not face the same accusations of being oppressed compared to Muslim women articulating the same content (Peterson 2016, Abu-Lughod 2013, 45).

Gender Equality – A Western idea?

In the following section, I will outline how the actors conceive and use the notion of gender equality – a term often associated with a Western secular context, where gender equality means equal opportunities in every aspect of society regardless of gender (Mahmood 2001, Abu-Lughod 2013). I will look further into how the actors' use of notions such as equal worth and gender equality are caught between a secular discourse and a theologically based interpretation. The following example is from an Islamic lecture by Imam Mohammad Khani, in which he compares Christian history of philosophy and Islam. He disassembles the need for a feministic re-interpretation of the Islamic texts by stating: “No, men and women are equal in Islam. It is one's consciousness of God that decides one's worth [and not

your gender]” (YouTube: Dars by Mohammad Khani, 2019). His argumentation presupposes a conception of gender equality that is based in theology. By presenting a theological interpretation of notions closely associated with a secular discourse, he manages to challenge discursive elements dominating terms such as gender equality (Mahmood 2001). This is further exemplified in the following:

There are many who believe, especially in the West, that many of the rights and the equality existing here [Denmark], is something that was handed to us by politicians or Western philosophers and so on. It is not. It is the women themselves who fought for them. Some of the greatest Christian philosophers were discussing whether women were human. (...) As you can see, this is Western philosophy, (...) but what does this have to do with Islam?” (YouTube: Dars by Mohammad Khani, 2019).

Khani uses “equality” in the context of Western women’s rights movement perceived as equal rights in society regardless of gender. He presents this movement as a positive development for Western women. Following Khani, the women’s movement was necessary in Christian countries due to the misogyny existing in Christian philosophy. According to Khani, the same women’s movement is not necessary within Islam since men and women are equal before God (unlike the Christian tradition). Hence, there is no need for a feministic re-interpretation of Islamic texts.¹⁴ Following the work of Roald (2001) and in concordance with Edward Said (1979), Roald finds a great difference between how “the West” perceives Islam and how Muslims perceive Islam. Khani presents a different perception of the need for a women’s movement within Islam that reflects how, as a Muslim individual, he understands gender equality (van Es 2016, Waltorp and Ahmad 2019, Roald 2001). Another example of this discourse is from a YouTube series produced by the Imam Ali Mosque called *Islam Misunderstood*: “Islam establishes that men are not more human than women just because they are men and vice versa. But due to the physical and psychological differences between men and women, of course they have different responsibilities” (YouTube series: *Islam Misforstået*, Mohammad Khani, 2018).¹⁵ Although this approach is predominant with the actors affiliated with a Muslim institution, it is also found among some independent actors – exemplified in the Family

14 With reference to Danish Muslim feminists like Sherin Khankhan and the Muslim feminist tendency she represents (Petersen 2019).

15 Similar theological approaches to gender equality are found among the other actors (Amer 2021, Appendix 3.4, 4.1, 5.2).

Podcast, where it is stated: “My understanding of the Quran is, that we are all put on earth by God as equals. And that is where the foundation should be.” (Podcast by independent actors, 2020). The actors articulate an understanding of gender equality as conditioned by one’s belief and worth before God. Such a conception of gender equality is examined in several previous studies showing how both religious Muslim men and women articulate and subscribe to this notion using the same mode of argumentation referring to Hadith literature and the Quran (Roald 2001, 150-161, Piela 2015, Minganti 2011).

This interpretation of the notion gender equality is opposed to a secular conception in which a liberal idea of free will is embedded (Mahmood 2001, 207). Following Peterson (2016) and Abu-Lughod (2013), one may argue that the actors presented above challenge the “Western” narrative of saving Muslim women from Islam. By approaching gender equality based on a theological concept, the actors that were studied manage to create an argument that confronts the dominating perception of gender equality, while presenting Islam as fundamentally feminist. In these examples, the idea of men and women as equals, which holds feminist, secular, and liberal connotations, is connected to the essence of Islam and used as an argument for maintaining traditional gender roles. Thus, the actors find themselves operating between two spheres – a religious and a secular one, where traditional family structures and gender roles are legitimized by emphasizing the theological equality of the sexes as part of Islam’s fundamental values using a secular terminology. Hence, competing conceptions of notions such as gender equality and equal worth coexist in the actors’ mediation. This has the potential to form a conflict of communication between the mediator and the recipient (Roald 2001, 5).

Reflections

Based on the actors studied in this article, I find a predominant subscription to traditional gender roles and family structures across the two categories of independent actors and actors affiliated with a Muslim institution. Following Schielke each actor represents different Muslim individuals and by their mediation of Islamic media, they all play a small part in representing what it is to be a Muslim. However, their mediation of gender roles should not be regarded as something especially Islamic

¹³ Instagram profiles like @Ekatharinaandersen, @Annesofieiversen, @forstadsmor.dk and @hjemmearbejderne.

(Schielke 2010, 44). What is additionally noticeable regarding all the actors studied, is their common awareness of their position in relation to the non-Muslim majority. As Echchaibi notes “what is certain in a post 9/11, globalized era is that ordinary Muslims, and not only religious scholars, are being called to explicitly define what it is to be a Muslim” (Echchaibi 2008, 200). This has caused a need for individual Muslims to define what Islam is to them, and furthermore, how to re-invent the tradition (ibid., 203). The content mediated by the actors studied should not be regarded as a general trend, since several studies exist concluding the opposite when examining online Muslim actors mediating content challenging traditional gender norms.¹⁶ Nevertheless one may argue that the actors take part in a trend forming a new tradition and development of Islamic mediation. This builds on the legacy of Muslim voices playing with secular and religious boundaries, like television preachers and talk show hosts Amr Khaled, Moez Masoud, and Mustafa Hosn (Moll 2020, Echchaibi 2008). Whereas satellite-television has played a central part in the development of Islamic media, the architecture of social media has made content mediated by new Muslim voices more available and personal (Hirschkind 2016).

Following the dominating discourse articulated by the actors subscribing to traditional gender norms, it is easy from a “Western” secular perspective to perceive it as an affirmation of the existing negative stereotypes about Muslims being patriarchal, oppressive of women, and having difficulties reconciling with modern family structures (van Es 2016, Roald 2001, Walторp and Ahmad 2019). However, following Mahmood (2001) and Abu-Lughod’s (2013) critique of the “Western” conception of Islam and what Mahmood calls “secular-liberal” discourses dominating the West, it is possible to challenge these stereotypes and obtain a more detailed perspective on the actors studied (Mahmood 2001, 205). Hence, I wish to draw attention to the religiosity of the actors and how it interacts with their mediation. Mahmood (2011) sheds light on how acts of piety among religious Muslim women in Cairo contain aspects of emancipation and fulfillment of the self. The same approach may be applied in the examination of the actors studied here by looking beyond the maintenance of a patriarchal system as the primary motivation of the actors and instead considering how piety might play a role in the actors’ mediation. Mahmood (2001) emphasizes the tendency among Western countries to simplify

16 E.g., the podcast and Instagram profile Skamløs by af Souha Al-Mersal (1500 followers) and the Instagram profile Hijabigoneglobal (14000 followers). See Piela 2012, Robinson 2015, Tarlo 2010, Lövheim 2012, Sæthre 2020, Walторp 2015, van Es 2019.

discourses regarding Muslim and non-Western women, reducing them to oppressed subjects without agency and differences – or, as Waltorp and Ahmad (2019) note, Muslims who do not fulfill this idea are perceived as the exception. Following Abu-Lughod (2013), this has led to a Western savior complex embedded in a discursive Western narrative of Muslim women who need to be saved from Islam. In addition, these discursive tendencies contribute to the perception that Muslim men have a deliberate agenda of oppressing women, without taking into account their actual intentions. However, one may argue that the subscription to traditional gender norms contains an aspect of religious freedom embedded in the actors' genuine belief in a divine natural stature of traditional gender roles. This is especially evident when considering the actors affiliated with a Muslim institution. From this perspective, the mediated gender norms should not be understood as a contribution to a patriarchal system, but as an act of submission and devotion to the actors' religious beliefs. According to Mahmood, we cannot presume that Western moral and appreciation of emancipation are the only concepts that constitute the foundation of a dignified understanding of human beings (Mahmood 2001, 225).

However, the discourses used by the studied actors may potentially contribute to a practice that suppresses Muslim women, as their argumentation makes it difficult for religious individuals to challenge traditional gender norms without committing an offence against God's order of nature. Yet, as mentioned above, there exists a possibility that the actors' statements may be shaped by a sincere devotion to their religious beliefs. Thus, they do not operate according to liberal ideals assigned by the surrounding secular society. Thereby, one may argue that religion, or certain interpretations of it, is patriarchal and oppressive of women, but this may not be attributed to the agenda of the individual actor. The patriarchal interpretation of such discourses should instead be addressed from a much larger and more structural perspective considering the historical and cultural moorings of all discourses and analytical frameworks (Mahmood 2001, Abu-Lughod 2013). By perceiving the religious conception of the actors studied as authentic, they can be released of a misogynist agenda, even though it is possible to interpret the content as a contribution to a retention of patriarchal structures.

While a critique of “Western” secular discourses and liberal moorings are essential when studying Islam, Schielke (2010) points to the equal importance of approaching Islam through the life of individual Muslims being influenced by trends, politics, and people. Thus, the actors, and especially the independent actors, may also be perceived as part of a conservative movement, wanting to maintain traditional family values and gender roles – opinions also shared by non-Muslims (see also Kandiyoti 2019, Roald 2001). Hence, the analyzed content entails several aspects of complex and multidimensional motives which can vary between the actors. However, the actors across both categories share the common feature of mediating traditional gender roles and family structures in a positive way no matter their individual motivations.

Conclusive Remarks

The online actors affiliated with a Muslim institution and the actors independent of such use discourses subscribing to traditional gender norms; with the exception of Radio Waih. The dominating discourse across both categories is based on the natural stature of traditional gender roles providing the best preconditions for family life. However, the actors use different modes of argumentation. The actors affiliated with a Muslim institution make use of arguments based on theological reasoning conceptualizing traditional gender roles as part of a divine natural order. This means that men and women are equal before God resulting in gender equality being one of Islam’s fundamentals. This mode of argumentation challenges a secular conception of gender equality as adopted in most Western contexts. The independent online actors build their arguments around a secular, academic discourse using their educational training as the foundation for their mediation (with one exception). From this position traditional gender norms are subscribed as positive features. Following these modes of argumentation, the actors from both categories question modern family structures, a secular perception of gender equality, and the emancipation of the individual as exclusively positive. By challenging modern gender norms as “the correct solution”, the actors create a space for reconstructing locked concepts of gender equality and emancipation. A common feature across both

categories is a use of fluctuating secular aesthetics and discourses at different levels supporting a fluidity between the religious and the secular ideas in Islamic mediation.

Bibliography

- Abdel-Fadil, Mona. 2016. "How Islamic Is Islam Online Counseling?" In *Political Islam and Global Media*, 246–264. 1st ed. Routledge.
- Abdel-Fadil, M. 2013. "Islam offline—living 'The message' behind the screens" in *Contemporary Islam*. 7 (3), 283–309. Dordrecht: Springer Netherlands
- Abdel-Fadil, M. and Liebmann, L. 2018. "Chapter 16: Gender, Diversity and Mediatized Conflicts of Religion: Lessons from Scandinavian Case Studies". In *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, Lundby, K. ed. 281 – 298. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Abu-Lughod, Lila. 2013. "Do Muslim Women (Still) Need Saving?", in *Do Muslim Women Need Saving?* 27 – 53. Harvard University Press.
- Ahmed, N. 2016. *Family, Citizenship and Islam: The Changing Experiences of Migrant Women Ageing in London*. London: Routledge.
- Ali, K. 2010. *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Al-Rawi, A. 2017. *Islam on YouTube: Online Debates, Protests, and Extremism*. London: Palgrave Macmillan UK.
- Amer, Nanna E. 2021. "Independent and Mosque-affiliated Muslim Online Actors in Denmark: Construction of Authority and Mediation of Muslim Gender Norms" [Unpublished master's thesis]. University of Copenhagen.
- Barazangi, N. H. 2016. *Woman's identity and rethinking the Hadith*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Bilge, Sirma. 2010. "Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women," in *Journal of Intercultural Studies* (volume 31, issue 1), 9–28. Taylor and Francis Online.
- Boyle, Kris, Jared Hansen and Spencer Christensen. 2019. "Posting, Sharing, and Religious Testifying. New Rituals in the Online Religious Environment," in *Religion Online: How Digital Technology Is Changing the Way We Worship and Pray*, edited by August E. Grant, Daniel A. Stout, Chiung Hwang Chen and Amanda F. C. Sturgill, 12–22. ABC-CLIO, LLC.
- Bunt, G. 2018. *Hashtag Islam: How cyber-Islamic environments are transforming religious authority*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Campbell, Heidi A., ed. 2012. "Introduction: The Rise of the Study

- of Digital Religion,” in *Digital Religion: Understanding religious practice in new media*, 1-21. Routledge.
- Cheong, Pauline Hope. 2016. “Religious Authority and Social Media Branding in a Culture of Religious Celebrification,” in *The Media and Religious Authority*, edited by Stewart M. Hoover, 82-96. Penn State University Press.
- Cramon, Lærke. 12.11.2022. “1950’ernes humør er tilbage: »Jeg vil hellere være der for min familie end for arbejdsmarkedet«”, *Information*.
- Echchaibi, Nabil, 2008. “Hyper-Islamism? Mediating Islam from tge halal website to the islamic talk show” in *Journal of Arab and Muslim Media Research* Volume 1 No. 3. Intellect Lyd.
- Echchaibi, Nabil, 2011. “From audio tapes to video blogs: the delocalisation of authority in Islam” in *Nations and Nationalism* 17 (1), 2011, 25 - 44. Blackwell Publishing Ltd.
- Evolvi, Giulia. 2019. *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*. Milton: Routledge.
- Gruber, Judith. 2020. “Can Women in Interreligious Dialogue Speak? Productions of In/Visibility at the Intersection of Religion, Gender, and Race,” in *Journal of Feminist Studies in Religion* (36.1), 51- 69. Indiana University Press.
- Hirschkind, Charles. 2012. “Experiments in Devotion Online: The YouTube Khutba,” in *International Journal of Middle East Studies* (volume 44, no. 1), 5-21. Cambridge University Press.
- Hirschkind, Charles. 2006. *The Ethical Soundscapes: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hjarvard, Stig. 2016. “Mediatization and the changing authority of religion,” in *Media, Culture and Society* (Volume 38, issue: 1), 8-17. SAGE.
- Hoover, Stewart M., red. 2016. “Introduction,” in *The Media and Religious Authority*, 2-10. Penn State University Press.
- Hoover, Stewart and Nabil Echchaibi. 2021. *Media and Religion: The Global View*. Walter de Gruyter GmbH.
- Imtoul, A. and Hussein, S. 2009. “Challenging the myth of the happy celibate: Muslim women negotiating contemporary relationships” in *Contemporary Islam*. 3 (1), 25–39.
- Jacobsen, Christine M. 2010. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jensen, Pernille Friis. 2019. “Om Moskéer Og Medborger Skab: Moskéers Rolle for Aktivt Medborger-skab Som Oplevet Af Muslimske Kvinder i Danmark,” in *Tidsskrift for Islamforskning* 13 (2): 9– 37.
- Jones, L. G. 2022. “Discourses on Marriage, Religious Identity and Gender in Medieval and Contemporary Islamic Preaching: Continuities and Adaptations,” in *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond*, 173 – 200. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jung, Dietrich, and Kirstine Sinclair. 2015. “Multiple modernities, modern subjectivities and social order: Unity and difference in the rise of Islamic modernities” in *Thesis Eleven*, Vol. 130(1) 22–42. SAGE
- Kandiyoti, Deniz; Nadjie Al-Ali and Kathryn Spellman Poots. 2019. *Gender, Governance and Islam*. Edinburgh University Press.
- Kavakci, Elif and Camille R. Kraepelin. 2016. “Religious beings in fashionable bodies: the online identity construction of hijabi social media personalities in Media,” *culture & society*, 2017-09, Vol.39 (6), p.850-868, London, England: SAGE Publications.
- Kloos, David. 2019. “Experts beyond discourse: Women, Islamic authority, and the performance of professionalism in Malaysia,” in *American Ethnologist* (volume 46, No. 2), 162–175. Wiley Periodicals, Inc. on behalf of American Anthropological Association.
- Krämer, Gudrun (ed.), and Sabine Schmidtke (ed.). 2006. “Introduction: Religious Authority and Religious Authorities in Muslim Societies. A Critical Overview,” in *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, 1–14. Leiden & Boston: Brill.
- Liberatore, Gulia. 2018. *Somali, Muslim, British. Striving in Securitized Britain*. Routledge.
- Lövheim, Mia. 2012. “A Voice of Their Own. Young Muslim Women, Blogs and Religion,” in *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Edited by Stig Hjarvard and Mia Lövheim, 129–145. Gothenburg: Nordicom.
- Lövheim, Mia. 2012. “Identity,” in *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media*, Edited by Heidi Campbell, 41-55. Routledge.
- Mahmood, Saba. 2001. “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival,” in *Cultural Anthropology* (volume 16, no. 2), 202-236. Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association.
- Mahmood, Saba. 2011. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.

- Mernissi, F. 1987. *Beyond the veil : male-female dynamics in modern Muslim society*. Rev. ed. Bloomington: Indiana University Press.
- Minganti, Pia Karlsson. 2011. "Challenging From Within: Youth Associations and Female Leadership in Swedish Mosques," in *Women, Leadership, and Mosques : Changes in Contemporary Islamic Authority*, edited by Masooda Bano and Hilary Kalmbach, 371–391. Leiden: Brill.
- Moll, Yasmin. 2010. "Islamic Televangelism: Religion, Media and Visuality in Contemporary Egypt," in *Arab Media & Society* (No. 10). 1–27. American University in Cairo.
- Moll, Yasmin. 2020. "The Idea of Islamic Media: The Qur'an and the Decolonization of Mass Communication." In *International Journal of Middle East Studies* (2020), 623-642. Cambridge University Press.
- Piela, A. 2013. *Claiming Religious Authority: Muslim Women and New Media*. In Mia Lövheim (ed.) *Media, Religion and Gender: Key Issues and New Challenges*. (p. 124-140). Routledge.
- Piela, Anna. 2012. *Muslim Women Online : Faith and Identity in Virtual Space*, London : Routledge.
- Piela, Anna. 2015. "Muslim Women Speaking Online. Religion, Conversion, Activism, and Art," in *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* (13), 271–278.
- Petersen, Jesper. 2019. "Media and the Female Imam," in *Religions*; Basel (volume 10, issue 3), 1-15. MDPI.
- Peterson, Kristin. 2016. "Beyond Fashion Tips and Hijab Tutorials: The Aesthetic Style of Islamic Lifestyle Videos" in *Special Guest-Edited Issue: The Aesthetics of Online Videos*, June 2016, Vol. 40, Issue 2, Michigan Publishing.
- Peterson, Kristin. 2020. "Pushing boundaries and blurring categories in digital media and religion research" in *Sociology Compass*. Vol 14, Issue 3. John Wiley & Sons Ltd.
- Roald, Anne Sofie. 2001. *Women in Islam : the western experience*. Routledge.
- Robinson, Rebecca S. 2015. "Sexuality, Difference, and American Hijabi Bloggers," in *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* (Volume 13), 383–400. Brill.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Schielke, Samuli. 2010. "Second Thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life" in *Zentrum Moderner Orient* No. 2. (Working papers).
- Scott, Joan Wallach. 2007. *Politics of the Veil*. Princeton University Press.
- Seedat, Fatima. 2020. "Beyond the Text: Between Islam and Feminism," in *Journal of Feminist Studies in Religion* (32.2), 138-142. Indiana University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York : Methuen.
- Stjernholm, Simon. 2020. "Brief Reminders: Muslim Preachers, mediation and Time," in *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond: Historical and Contemporary Case Studies*, edited by Simon Stjernholm and Elisabeth Özdalga, 132-151. Edinburgh : Edinburgh University Press.
- Sæthre, Solveig. 2020. "Hva skjedde med beige?" Tre norske hijabistaers selvpresentasjon på In-stagram," thesis, Oslo University.
- Tarlo, Emma. 2010. *Visibly Muslim : Fashion, Politics, Faith*. Oxford ; New York : Berg.
- Turner, Bryan S. 2007. "Religious Authority and the New Media," in *Theory, culture & society* (volume 24), 117-134. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- van Es, M. A. 2016. *Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background The Stigma of Being Oppressed* (1st ed). Springer International Publishing.
- van Es, M. A. 2019. "Muslim women as "ambassadors" of Islam: breaking stereotypes in everyday life." In *Identities* (Yverdon, Switzerland), 26(4), 375–392. Abingdon: Routledge.
- Waltorp, Karen. 2015. "Keeping cool, staying virtuous - Social media and the composite habitus of young Muslim women in Copenhagen," in *MedieKultur* (Volume 31), 49-67.
- Waltorp, Karen and Mahvish Ahmad. 2019. "Kontroversen om Exitcirklen" in *Jordens Folk*, Vol. 54, No. 1, 65-79. Dansk Etnografisk Forening.

Forhandlinger med Omkostninger

Muslimske Foregangskvinner i Den Norske Offentligheten

Nøkkelord: Muslimske kvinner, religion i offentligheten, muslimer i Norge, rollemodeller, identitet, minneteorier,

Resyme De siste årene har stadig flere muslimske kvinner fått en tydeligere rolle i den norske offentligheten. Forskning bekrefter at muslimer, og særlig muslimske kvinner, blir presentert i media på en måte de ikke kjenner seg igjen i (Roald 2005; Bangstad 2013; 2014; 2022). Mediedebatter som omhandler islam, og særlig hijabdebattene i 2004 og 2009, har vært sentrert rundt likestilling, kollektivt press versus individuell frihet, synliggjøring versus usynliggjøring. Studier imøtegår stereotype narrativ om at muslimske kvinner er undertrykte og har behov for å reddes (Roald 2005; van Es 2017). Denne artikkelen undersøker hvordan disse kvinnene forhandler identitet i til dels motstridende dikotomier. Ved hjelp av perspektiver fra minneteorier bidrar studien med innsikt i hvordan forestillinger om hvem kvinnen er forhandles gjennom komplekse seleksjons- og ekskluderingsprosesser i møte med familien, det religiøse miljøet og arbeidsplassen eller organisasjonen hun representerer. Artikkelen argumenterer for at profilerte kvinner med muslimsk bakgrunn henter støtte for sine valg i ulike individuelle og kollektive forestillinger, som igjen vil ekskludere eller inkludere henne i ulike sosiale grupper. Kvinnene, som er første- eller andregenerasjons innvandrere, fremstår med en hybrid, men stabil identitet. De går i stor grad opp egne stier i den sekulære offentligheten. En kan derfor beskrive kvinnene som rollemodeller i en offentlighet med få muslimske forbilder.

De siste årene har stadig flere muslimske kvinner fått en tydeligere stemme i den norske offentligheten. Mediedebatter som omhandler islam, og særlig hijabdebattene i 2004 og 2009, har vært sentrert rundt likestilling, kollektivt press versus individuell frihet, synliggjøring versus usynliggjøring. Der islam og muslimer er tema, utgjør kjønn ofte et viktig premiss. Et trekk ved muslimske kvinners rolle i den norske offentligheten er gapet mellom hvordan mange av kvinnene opplever seg selv, og hvor-

Sissel Kveinå Tonstad (f. 1969) er stipendiat i religions sosiologi ved Universitetet i Agder.

dan andre ser på dem (Roald 2005; van Es 2017; Tonstad 2021). Ofte fremstiller både faglitteraturen og media personer med muslimsk bakgrunn som mer religiøse og mer bundet av religion enn det andre troende er (Bøe, 2019, 9). Olivier Roy viser til hvordan muslimer i Europa ofte omtales som en *nyetnisk gruppe*, med referanse til en religionsbestemt kultur, mer enn et individs religiøsitet (i Døving & Kraft 2013, 124f). Over tiår har media frontet islam som et problem som må løses (Døving & Kraft 2013; Bangstad 2022). Mange muslimske kvinner erfarer at handlingsrommet og ytringsfriheten deres reduseres i offentligheten. Bangstad (2014) viser til tilsvarende funn om relasjonen mellom individets og kollektivets identitetsdannelse hos muslimer i den norske offentligheten. I artikkelen «Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims» (2013) stiller Bangstad spørsmål ved om den norske offentligheten er så åpen og demokratisk som vi ønsker å tro. Artikkelen viser hvordan liberale muslimske stemmer får forrang i mediene, mens moderate muslimer som ikke vil kritisere islam mister privilegier i den norske offentligheten. At muslimer i Norge står i ulike forhandlinger mellom kollektive og individuelle interesser, mellom representasjon og selvrepresentasjon, er godt belyst i flere studier (Jacobsen, 2011; Roald 2005; Van Es 2017). Roald (2005) og van Es (2017) synliggjør hvordan fremstillingen av muslimske kvinner og kvinnenes selvforståelse spiller mot hverandre. Jacobsens (2011) og Ishaqs undersøkelser (2017) viser hvordan muslimer i Norge forhandler identitet på nye steder med vekt på individuelle valg. Slik følger muslimer i Norge mønsteret for et generelt skifte i verden, det Eichelman og Piscati har kalt «from person to print» (Jacobsen 2011, 225; Repstad 2020). Religiøst lærde, *ulamaer*, har mistet sin posisjon, og overføring av kunnskap skjer like gjerne via digitale plattformer.

Denne artikkelen undersøker hvordan profilerte muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler mening i til dels motstridende dikotomier. Kvinnene står i et pågående sorteringsarbeid i relasjon til ulike sosiale grupper der forestillinger om hvem hun er, velges «inn» eller velges «bort». Dette impliserer et motsetningsforhold mellom ulike gruppers forventninger til rollen som muslimsk kvinne i offentligheten.

Ved hjelp av minneteoretiske perspektiver fra Maurice Halbwachs (1992), Jan Assmann (2010) og Aleida Assmann (2010) undersøker denne artikkelen hvordan muslimske kvinner i den

norske offentligheten forhandler autobiografiske forestillinger om hvem de er. Minneteori handler blant annet om hva en husker og hva en glemmer, og dermed hva eller hvem vi knytter oss til. Kvinnene er i en stadig seleksjons- og ekskluderingsprosess der kollektive forestillinger i møte med familien, det religiøse miljøet og arbeidsplassen eller organisasjonen hun representerer, internaliseres eller forkastes.

Minneteoretiske perspektiver

Erindring blir hos den franske sosiologen Maurice Halbwachs (i Warring, 1996, s. 210) beskrevet som «en sosial konstruert realitet opprettholdt og overført av gruppens institusjoner og bevisste bestrebelser» (min oversettelse fra dansk). Denne undersøkelsen legger Maurice Halbwachs forståelse av erindring som et sosialt fenomen til grunn, der konstruksjoner av kollektive forestillinger og erindringer er en sosial aktivitet med ekskluderinger og inkluderinger. Halbwachs ses på som den første som utforsker erindringens sosiale strukturer. Han argumenterer mot en forståelse av erindringer eller forestillinger som et individuelt fenomen, og studerer kollektive minner i relasjon til tre ulike sosiale grupper, familien, religiøse grupper og klasse (Halbwachs 1992).

I denne undersøkelsen brukes minneteoretiske perspektiver først og fremst for å belyse hvordan kvinnenes kompliserte og sammensatte forhandlinger foregår i samspill med ulike sosiale grupper. Jeg har valgt å flytte vekten fra erindring i form av konkrete hendelser i fortiden, til erindring i form av forestillinger kvinnene anvender i sine forhandlinger av mening. Undersøkelsen tar utgangspunkt i at prosessene kvinnene står i når de skaper mening i hverdagen er sosialt konstruert, og opprettholdes og overføres gjennom identifisering og kontakt med sosiale grupper de tilhører. Her har jeg valgt å knytte klassebegrepet til arbeidet eller organisasjonen kvinnene er knyttet til, fordi arbeidet og organisasjonstilhørigheten forteller noe om kvinnes sosioøkonomiske status i den norske offentligheten.

Halbwachs har gjort et poeng ut av rommets betydning for erindring. Han argumenterer for rommet som betingelse for erindring, der vi situerer det vi husker gjennom mentale rom som er konstruert av sosiale grupper vi tilhører, og at de mentale rommene referer tilbake til materielle rom (Halbwachs 1992,

52-53). For at noe skal kunne feste seg i minnet, hevder Halbwachs at erindringen må presentere seg som «erindringssteder» (*lieux de memoire*) i form av en konkret begivenhet, person, monument, tekst eller lignende. Denne undersøkelsen går ikke inn på arbeidsplassen, moskeen og familien som geografiske, konkrete steder, men forstår disse som sosiale arenaer der kulturell tilpasning foregår som forhandlinger av autobiografiske forestillinger.

Aleida Assmann beskriver hvordan kollektiv erindring må betraktes «som resultat av en kolossal seleksjons- og ekskluderingsprosess» (i Warring 1996, 215). I *Canon and Archive* 2010, 110) presenterer hun hvordan identitet skapes i vekselvirkningen mellom erindring og glemsel. For å huske, må vi også glemme, både som samfunn og individer. Fordi vi har begrenset plass til erindring, må vi glemme noe for å få plass til nye minner eller forestillinger. Assmann bruker *kanon* om aktive og sirkulerende minner eller forestillinger som støtter identitetsbygging, mens *arkiv* er passive kulturelle minner eller forestillinger som ikke tas med i «performances» og «presentations», men er skjult eller gjemt eller oversett. Kvinnene beveger seg mellom minner eller forestillinger som er formidlet (kollektive) eller erfart (autobiografiske). Denne undersøkelsen ser mer konkret på inkluderings- og ekskluderingsprosessene relatert til sentrale sosiale grupper kvinnene forholder seg til: familien, det religiøse fellesskapet og jobben. Det er flytende grenser mellom kanon, arkiv og glemsel. Hva som inngår eller ikke inngår i kanon, forhandles stadig, men endringer skjer (som regel) langsomt.

I *Communicative and Cultural Memory* (2010) forklarer Jan Assmann begrepet *minne* (memory) som «the faculty that enables us to form an awareness of selfhood (identity), both on the personal and on the collective level». Han deler forestillingene vi bærer med oss inn i tre nivåer: 1. Det personlige minnet, individnivået, 2. Det sosiale minnet, familien gjennom tre ledd og 3. Det kulturelle minnet, offentligheten, nasjonen, det religiøse fellesskapet, kunsten og kulturen. Det er i samspillet mellom disse de muslimske kvinnene i offentligheten forhandler mening. I analysen kobles forhandlinger i familien til det sosiale nivået og det religiøse fellesskapet og arbeidsfellesskapet til det Jan Assmann kaller det kulturelle minnet (2010).

Profilerte muslimske kvinner i den norske offentligheten

Artikkelens materiale består av ti anonymiserte, semistrukturerte dybdeintervju (Tonstad 2021). Intervjupersonene er kvinner i alder fra midten av 20-årene til midten av 50-årene. Seks av de ti er født i utlandet med utenlandske foreldre, mens fire er født i Norge med utenlandskfødte foreldre. Kvinnenes familier har bakgrunn fra sunni eller shia- tradisjonen, eller en kombinasjon av disse. Noen er enslige, andre gift eller skilt. De syv kvinnene som er mødre, hadde ett eller to barn da intervjuene ble gjennomført. Få av intervjupersonene deltar regelmessig i moskémiljøet, uavhengig av om de kaller seg *praktiserende muslim*, *troende muslim* eller lignende. En av kvinnene er svært aktiv i moskeen og opplever stort handlingsrom i fellesskapet der, selv om rollen hennes er uformell. En annen sier hun blir brukt som rådgiver for religiøse ledere i moskeen hun tilhører, men at hun deltar lite i moskeens aktiviteter.

Kvinnene i undersøkelsen er profilerte i den norske offentligheten. De representerer ulike yrkes- og organisasjonsfelt som helse, kultur, media- og forlagsbransje, politikk, næringsliv, offentlig administrasjon, organisasjonsliv og akademia. De har sosiale og kulturelle posisjoner i arbeids- og organisasjonslivet som gjør at stemmene deres sees og høres på ulike arenaer i offentligheten dersom og når de ønsker det. Noen av kvinnene har svært synlige roller i det offentlige bildet, eller har tidligere hatt en slik posisjon. Flere av kvinnene har på eget initiativ trukket seg bort fra offentligheten enten i perioder eller mer permanent. Flere av kvinnene fortalte om tilbaketrekking fra offentligheten og iverksettelse av sikkerhetsmessige tiltak på anbefalinger fra politiet, PST eller ut fra egne vurderinger.

Kvinnene representerer sosioøkonomisk mobilitet når det gjelder språk og utdanning. De er språklig sterke, har høye ambisjoner og kjennetegnes ved høy innsats i arbeidslivet. Med ett unntak gjør kvinnene det vesentlig bedre på arbeidsmarkedet enn sine foreldre. Alle kvinnene i undersøkelsen har utdanning ut over videregående skole, de aller fleste har fullført høyere universitetsgrad, mens noen har fullført eller er underveis i profesjonsstudier. Kvinnene beveger seg mellom ulike roller i offentligheten, både innad i samme bransje og mellom ulike felt i offentligheten. Dette gjelder særlig de med lavest grad av fullført utdanning. Flere av kvinnene har mødre med høyere ut-

danning fra hjemlandet som ikke er godkjent i Norge, eller som grunnet manglende språklig kompetanse kun har fått innpass i lavstatusyrker i Norge.

Metode

Denne undersøkelsen tar utgangspunkt i en empirisk, kvalitativ forskningsmetode i form av semistrukturerte dybdeintervju. I intervjuet blir kvinnene spurt om hva eller hvem som gir dem støtte i identitetsforhandlingene som synlige samfunnsprofiler, om erfaringer av å bli stigmatisert og strategier for selvrepresentasjon. Metoden tar utgangspunkt i et fenomenologisk perspektiv som først og fremst er ute etter hvordan de muslimske kvinnene selv opplever sin livsverden (Kvale & Brinkmann 2019, 33). Et annet perspektiv er det sosiokulturelle, som ser samspillet mellom intervjuer og intervjupersonen som et sted for meningskonstruksjon (2019, 75). Metoden er en form for interaktiv forskning der ansikt til ansikt-dynamikken, tilliten og den gode dialogen er en forutsetning for at intervjuet bidrar til «kunnskaping». Det semistrukturerte dybdeintervjuet gjør forskeren og intervjupersonen til del av en samtalesirkel Giddens kaller en «dobbel hermeneutikk», der forståelsen av den sosiale verden påvirkes av selve samtalen (2019, 347). Slik kan fortolkningen av samtalen bidra til endringer i forståelsen av den sosiale verden både hos intervjueren og intervjupersonen.

Intervjuene ble gjennomført i perioden oktober–desember 2020, i tre norske byer fordelt på tre fylker øst, vest og nord i Norge. To av intervjuene ble gjennomført digitalt via zoom, de andre ansikt til ansikt på intervjupersonenes hjemsted. Kvinnene var i midten av 20-årene til midten av 50-årene da de ble intervjuet. Intervjupersonene er anonymisert i undersøkelsen og har derfor fiktive navn. Her er det lagt mer vekt på konfidensialitet enn gjennomsiktighet for å beskytte kvinnene og gi rom for mer ærlige svar (Kvale og Brinkmann, 2019, 106).¹

Som representant for majoritetsbefolkningen inntar jeg som forsker et utenfraperspektiv i denne sammenhengen. Som kvinne med religiøs identitet deler jeg samtidig erfaringer med intervjupersonene på det som har med kjønn og religionens plass i offentligheten å gjøre. Jeg er på alder med noen av intervjupersonene. Flere felles referanserammer skapte tilknytningspunkt som kan ha gitt rom for større åpenhet i samtalen enn om in-

¹ Der intervjupersonen omtales som «en av kvinnene» eller lignende, er det gjort for å sikre anonymitet. Dette gjelder kvinner som er særlig utsatt om de blir gjenkjent. Kvinnen er presentert med pseudonym andre steder i artikkelen.

tervjueren var en annen. På mange måter er kvinnene i materialet «elite» i form av sine posisjoner i offentligheten. Dette er veltalende og kunnskapsrike kvinner som er vant til å artikulere erfaringer og følelser. Fra et sosioøkonomisk perspektiv innebærer posisjonen min som uerfaren forsker med lang erfaring som lærer, en form for nedenfraperspektiv, og kan ha bidratt tillitvekkende. Jeg opplevde at samtalene var preget av humor, tillit og fortrolighet, noe som bidrar til åpenhet og et rike datamateriale.

For å rekruttere intervjupersonene har jeg anvendt *snøballmetoden* og delvis et *bekvemmelighetsutvalg*. Noen av kvinnene ble kontaktet via felles kjente, andre ble kontaktet via sosiale medier eller e-post. Det studien regner som *et kvalifisert utvalg* tar utgangspunkt i at kvinnene er over 18 år, er eller har vært profilerte i den norske offentligheten, selv har valgt å være (eller har vært) profilerte på samfunnsarenaer og har en viss størrelse på sitt publikum. Kvinnene representerer et mangfold av opprinnelseskulturer med muslimsk majoritetsbefolkning, og intervjupersonene plasserer sin muslimske identitet ulike steder langs aksene konservativ–liberal muslim. For å ivareta et mangfold i utvalget, var antallet intervjupersoner ti og ikke færre.

Det Tjora (2017, 266) kaller *tilgjengelighetsutvalg* baserer seg på deltakere som gjør seg tilgjengelige for forskningen. I rekrutteringsarbeidet var det vanskeligst å komme i kontakt med kvinnelige profiler i 20- og 30-årene med høy grad av aktivitet på sosiale medier. Noen av dem ser ut til å tilhøre gruppen kvinnelige muslimer den norske offentligheten gjerne inkluderer, de som gjerne kritiserer islam (Bangstad, 2013, 357). Potensielle intervjupersoner som sa nei til deltakelse, begrunnet det først og fremst med at de ikke hadde en «muslimsk identitet».

Intervjuene egner seg for å undersøke prosessene omkring kulturelt minne, fordi de viser hvordan kvinnene i undersøkelsen forhandler i til dels motstridende dikotomier når de velger hva som skal og ikke skal være med i det autobiografiske minnet deres.

Denne undersøkelsen anvender tematisk analyse for å beskrive seleksjons- og ekskluderingsprosessene som foregår hos intervjupersonene. Metoden er abduktiv. Den prøver å lage en samtale mellom minneteoretiske perspektiver og de muslimske kvinnenes erfaringer av forhandlinger i møte med familien, det religiøse miljøet, arbeidsplassen eller organisasjonen.

Analyse

Muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler identitet i til dels motstridende dikotomier. Hva skal de gjøre bruk av, og hva skal de forkaste? Analysen er organisert rundt kvinnenes forhandlinger i relasjon til tre sosiale grupper; familien, det religiøse miljøet og arbeidsplassen eller organisasjonen de representerer. Ut fra hver av gruppene drøftes funn som viser forhandlinger mellom individuelle, erfarte forestillinger og kollektive, formidlede forestillinger (A. Assmann 2010; J. Assmann 2010; Warring 1996). Disse prosessene er selvsagt overlappende og kan derfor ikke skilles fra hverandre. Forhandlingene kvinnene står i, og valgene de gjør, vil variere med tiden, og fra situasjon til situasjon.

I familien handler forhandlinger særlig om kollektivets syn på valg av partner, og rollen som muslimsk profil i offentligheten. I møte med det religiøse miljøet undersøkes kvinnenes forhandlinger av kanon i møte med kollektive forestillinger om religiøs praksis og deltakelse i moskéfellesskapet. Forhandlingene knyttet til organisasjonen eller arbeidsplassen undersøker hvordan kvinnene forhandler på et sosialt og kulturelt nivå (J. Assmann 2010).

Familien som sted for forhandlinger av kulturelt minne

I en familie, som Jan Assmann (2010) kaller *det sosiale nivået*, kan det være ekstra vanskelig å vite hva som er ens egne forestillinger og hva som er overlevert. Familien spiller en sentral rolle i identitetsforhandlingene til alle intervjupersonene, og tette familieband har vært en del av oppveksten til alle kvinnene i undersøkelsen. Her er individuelle forestillinger tett sammenvevd med andres erfaringer, og de individuelle erfaringene kan lett bli oppslukt av kollektive fortellinger (Warring 1996, 214). Over halvparten av intervjupersonene har opplevd brudd med en eller flere av foreldrene eller hele familien i ung alder, i perioder på mellom to til ti år. Et av temaene som har skapt avstand til og utestengelse fra familiefellesskapet, er valg av partner.

Valg av partner

Jasmin er den eneste som har erfaring med arrangert ekteskap med en mann fra samme bakgrunn. De er skilt i dag. Hun sier moren brukte religionen som argument for å overtale henne da det skjedde, så hun lot seg overbevise. Hun ser helt annerledes på det i dag: «... det hadde ikke noe med religion å gjøre. Jeg visste ikke bedre da. Hadde jeg visst det jeg vet om min religion i dag, så hadde jeg aldri vært gift med den mannen der. For i islam er det ingen tvang (...) Så det var mer kultur.» Jasmin reflekterer mye omkring prosessen både på vei inn i, og på vei ut av ekteskapet. I dag har hun forkastet forestillingene foreldrene overleverte henne om ekteskapet, samtidig som hun har reforhandlet forestillingene sine knyttet til religionen. Hun har gjort bevisste valg av forestillinger hun vil ha inn i «kanon», og har lagt tidligere religiøse og kulturelle forestillinger i «arkivet» (A. Assmann 2010). Jasmins stadige forhandlinger viser til en utvikling over mange år der individnivået, eller det personlige minnet, vektlegges stadig mer på bekostning av det sosiale og det kulturelle minnet (Jan Assmann 2010). Hun beskriver forhandlingene om forestillinger knyttet til familie, kjønn og fellesskap som en stadig pågående, ensom prosess.

Aisha er ikke gift, og mener moren hennes skammer seg over at hun er over 40 år og ikke har en mann. Hun forteller hvordan morens forestillinger har endret seg, fra at hun ønsket en muslimsk mann for henne, til at hun nå skjønner at datteren ønsker seg en etnisk norsk mann: «Nå er mamma sånn: 'Jeg skulle ønske du traff en mann'. Hun sier ikke at jeg må finne meg en mann.» Aisha vet at moren er veldig stolt av datterens stilling og «hun vet at det også gjør at det å finne en ærbar konservativ mann kanskje ikke er greia for meg». Moren er likevel flau over at datteren er singel i møte med familien i opprinnelseslandet. Erfaringene til Aisha illustrerer endringer i «stedene» forestillingene hentes fra. Som barn og ungdom representerte minoritetsmiljøet en referanseramme Aisha og familien i større grad delte. Selv om hun har definert den muslimske identiteten ut av sin kanon (Aleida Assmann 2010) og kaller seg «sekulær», beskriver hun «familieverdier» som noe «muslimsk» og sentralt hun har med seg fra kollektive forestillinger hjemmefra.

Layla måtte kjempe en kamp for å få gifte seg med mannen sin. Dermed brøt hun med tradisjonen om at ekteskapet skulle være arrangert. Hun forhandlet blant annet med foreldrene ved å bo hjemme til hun giftet seg, «for det gjorde at vi hadde den-

ne kommunikasjonen». Likevel ble hun og mannen utelukket fra fellesskapet en periode, både av familiene sine og minoritetsmiljøet. Layla kaller det «en menneskerett» å kunne gifte seg med den man vil. Uttalelsen «Vi ville ikke la andre få lov til å styre det» kombinert med tilpasningen ved å bo hjemme selv om hun hadde en profilert og god offentlig stilling, får fram dynamikken mellom tilpasning og grensesetting i møte med foreldrenes forestillinger. Layla bytter ut foreldrenes og minoritetsmiljøets forestillinger om ekteskapet ved å vise til menneskerettighetene. Slik argumenterer hun for majoritetssamfunnets kollektive forestilling om individets frihet (Bangstad et al. 2012, 34).

En kvinne har gjennomgått grunnleggende identitetsprosesser de senere årene. Forestillingene hjemmefra om hvordan en lever som muslim, gir ikke rom for å være lesbisk. Denne kvinnen har gradvis forhandlet identitet i retning av en tilværelse der hun kan leve sammen med en annen kvinne. Hun har tatt avstand fra det hun kaller «kollektive forestillinger av islam hun forbinder med frykt» som ikke gir rom for hennes kjønnsidentitet. Intervjupersonens fortellinger synliggjør et stort repertoar av «performances» og «presentations» (A. Assmann 2010) og gjør at innholdet som hører til kanon og hva som legges i arkivet er i stadig endring. Noe snudde da en medstudent konfronterte henne med bruken av hodeplagg, og hun ble tvunget til å reflektere selv. Hun kunne ikke gjemme seg bak formidlede kollektive forestillinger. Forhandlingene i relasjon til familien skjer over lang tid, men det gjør også forhandlingene i møte med majoritetskulturen. Fra å tilhøre en familie med et sterkt «vi» («vi mot røkla»), gjør kvinnens forhandlinger henne særlig sårbar i overgangen fra å dele flere av familiens kollektive forestillinger til i større grad å eie egne autobiografiske forestillinger. Forhandlingene på det sosiale nivået som fører til brudd med familien kommer med de høyeste kostnadene for intervjupersonene, og gjør dem sårbare (J. Assmann 2010).

Det religiøse fellesskapet som forhandlingssted

Seleksjons- og ekskluderingsprosessen knyttet til religiøse fellesskap er nært forbundet med familiedynamikken. Moskémiljøet er del av det kulturelle nivået (J. Assmann 2010). Her er det større spenn mellom intervjupersonenes erfaringer. Bare én av de ti oppgir moskémiljøet som viktig arena i hverdagen. De fle-

ste andre har lite kontakt med moskémiljøet. Et par av kvinnene er i dialog med miljøet uten å delta regelmessig i moskeens aktiviteter. Det betyr ikke at kvinnene ikke har en religiøs identitet. Bare en av de ti kaller seg «sekulær» muslim.

Er religiøs, men går ikke i moskeen

To av kvinnene uttrykker at den religiøse identiteten er svært viktig for dem. De deltar likevel ikke regelmessig i moskémiljøet. «De som vil gå i moskeen, de gjør det», sier Sahra. Hun er bostatt slik at hun ikke har mange moskeer å velge mellom, hvis hun ikke vil reise langt: «Jeg er ikke så mye i moskeen, men jeg har jo en personlig religiøsitet som jeg dyrker hjemme, da.» Hun viser til sin individuelle religiøse praksis og at hun praktiserer de fem søylene med daglig bønn, lesing av Koranen med mer, men at det også handler om å leve etter en sunn religiøs praksis: «Og den religiøse praksisen tilsier at du skal oppføre deg greit mot folk, sant. Du skal være ærlig, du skal ...» For henne handler fellesskapet om et fellesskap «utenfor moskeens system». Hun arrangerer id-feiringer lokalt og ser på seg selv som bindeledd mellom ulike minoritetsmiljøer i hjembyen. Hun argumenterer ikke direkte for hvorfor hun velger bort forestillingene moskeen representerer. Hos Sahra kommer de individuelle erfaringene i liten grad i konflikt med de kollektive forestillingene i familien Jan Assmann kaller det sosiale minnet (2010). I møte med storsamfunnet forhandler hun aktivt ved å engasjere seg på mange felt. Det kulturelle minnet hos Sarah består av identifikasjon med mange forestillinger i storsamfunnet. Erfaringer på kulturelt nivå som ikke passer inn i hennes autobiografiske forestilling, kan ha med bruk av hodeplagg eller annen religiøs praksis å gjøre.

En annen kvinne uttrykker mer nærhet til moskémiljøet, sier hun er innom og ber «når hun har tid» og opplever at hun har en funksjon som rådgiver for mannlige islamske ledere. «Lederne i Islamsk Råd kan finne på å ringe meg om innspill. Jeg føler jeg har en tillit da, og at jeg er ønsket som kvinnelig leder.» Også hun ber fem ganger om dager og «prøver å følge de fleste reglene som er», samtidig understreker hun at «for meg handler min muslimske identitet mye om å være meg selv, for troen er veldig viktig for meg. Det handler om meningen med livet, hvordan jeg fyller livet og hvilken retning jeg tar. Troen betyr egentlig alt, på et vis da, på et individuelt nivå». Samtidig som autobiografiske

erfaringer vinner over kollektive forestillinger hos denne kvinnen, formidler hun en sterk tilhørighet til det muslimske fellesskapet (*umma*) som helhet. Kvinnene deler tendensen med individualisering av livssynet med flertallet av mennesker i Norge med en tro eller et livssyn (Repstad, 2020, 49).

Maryam ønsker tilhørighet til moskémiljøet, men har erfaring av å bli ekskludert: «Jeg har valgt å ha troen, og finne roen i religionen og ha et håp i Gud. Jeg har valgt å ikke ha hijab. Det var en av grunnen til at jeg ikke var velkommen i moskeen. Jeg ville jo stille i moskeen uten hijab og i bukse, til bønnen.» Hun fikk høre at det kunne hun ikke gjøre. For Maryam handler bruddet med moskeen om individuell frihet og om forhandlinger med kollektive forestillinger hun har tatt aktiv stilling til:

Jeg definerer meg som troende og praktiserende. Jeg er veldig praktiserende. Jeg følger de fem søylene. Men allikevel ... Jeg faster når det passer meg. Jeg har gjort det litt fleksibelt. Jeg vil ikke at forholdet jeg har til religionen skal begrense meg som person eller hindre meg i å utvikle meg, til å tenke nytt. Den tilpasningen har vært veldig sentral i mitt forhold til religionen, at jeget i meg må eksistere i religionen også.

Maryam sier at den personen hun er nå, med en egen stemme, var ikke-eksisterende i barndommen og ungdomsårene. At hun som person trenger plass i møte med moskémiljøet og opprinnelseskulturen familien hører til, «har gjort det vanskelig» mellom henne og dette miljøet i hjembyen. Hun har stadig fått høre at «du tenker for mye på deg selv». Maryam synliggjør avstanden mellom egne forestillinger og de kollektive forestillingene hun tar avstand fra når hun gjentar poenget sitt: «De mener at individet ikke eksisterer i dette med religion. Fellesskapet er mye viktigere. Men jeg står på at individet må kunne eksistere i dette også.» For henne er de autobiografiske forestillingene grunnlaget for å kjenne seg fri (Warring 1996). Maryam viser både til individuelle rettigheter og religiøse argumenter i form av sitat fra *hadith* i møte med disse forestillingene (Bangstad et al. 2012). Fordi moskeen og minoritetsmiljøet var så tett sammenvevd, opplevde Maryam å bli utestengt både fra moskeen og fra familien. Hun levde en periode på ti år uten normal kontakt med familien sin. Summen av ekskludering har skjøvet henne mer i retning majoritetskulturens forestillinger, blant annet til identifikasjon med troende kristne venner.

Jasmin på sin side opplever individuell frihet og romslighet i møte med moskémiljøet, men ikke nødvendigvis med folk fra egen opprinnelseskultur. Hun har en fri stilling i moskeen, der hun periodevis underviser kvinner. Gjentatte ganger har hun utfordret lederne på aktuelle saker, som rutiner ved skilsmisse eller på å ta opp andre mer kontroversielle temaer. Når hun går ut med saker i offentligheten representerer hun seg selv, «men når de intervjuer meg, utfordrer de jo lederne i moskeen til å stå frem». Slik bruker Jasmin støtte fra majoritetssamfunnet til å forhandle kollektive forestillinger i moskémiljøet. Teologisk finner hun støtte hos kvinnelige lærde i utlandet via internett (Jacobsen 2011). Jasmin representerer en stemme som kommer mer «nedenfra» enn de mer høyt utdannede kvinnene i undersøkelsen. Hun har en stemme på flere arenaer som gir henne en fleksibilitet med hensyn til viremidler i møte med ulike kollektive forestillinger hun forhandler med. Hun er ikke redd for å konfrontere uenighet verken innad i det muslimske miljøet, i møte med familien sin eller i offentligheten. Jasmin opplever religionen som stedet hun virkelig kjenner tilhørighet: «Uten den muslimske identiteten har jeg ingen identitet.» Hun har røtter et sted, men ingen tilhørighet der. «Men i religionen islam, der har jeg tilhørighet», sier hun. Jasmin har beveget seg fra et liv der religionen ble brukt som maktmiddel for å presse henne inn i et ekteskap med mishandling, til å forstå seg selv og religionen på en helt ny måte. Forhandlingene mellom de kollektive og de individuelle forestillingene har foregått på mange plan og over lang tid. Nå fremstår hun med et klart, individuelt narrativ, frimodig og tilsynelatende uten frykt for autoriteter.

Flere av kvinnene understreker Halbwaschs poeng om at personer som er langt unna fysisk, kan ta plass på avstand i forestillingene en bærer med seg (Warring 1996). Dana har ikke brutt med moskémiljøet eller minoritetsmiljøet, og hun skiller ikke klart mellom disse størrelsene når hun forteller. Hun sier at hun ikke har våget et brudd, og indirekte også at hun ikke vil miste den formen for tilhørighet dette gir. Samtidig føler hun seg kontrollert og begrenset av forestillingene miljøet bærer med seg, blant annet om skilte kvinner. Hun beskriver rommet som trangt: «For meg så handler det mer om å kunne vise at du skilt muslimsk kvinne ikke ... altså, hvis du får friheten, så blir du ikke utagerende. Vi har vårt eget, moralske kompass». Forestillingene hun forhandler med beskriver hun slik: «... med en gang hun blir skilt, kommer hun til å ligge rundt og bli en skik-

kelig hore.» Hun vil vise at hun «har det godt med seg selv, og klarer å fylle livet med andre meningsfylte ting». Samtidig beskriver hun begrensninger hun legger på seg selv i hverdagslivet. Hun opplever at det ikke er trygt å date i hjembyen, og sier handlingsrommet hennes begrenses av frykt for at ryktet går om hun beveger seg utenfor «miljøets» forestillinger når det gjelder livet som enslig kvinne. «Hvis noen ser meg (...) så vil den jungeltelegrafene gå.»

Generelt skildrer kvinnene høy grad av individualisert religiøs praksis og løs tilhørighet til moskémiljøet (Repstad, 2020). For kvinnene som gruppe er deltakelse i det religiøse fellesskapet i moskeen mest forbundet med høytider og overgangsriter. Utenom dette kan forholdet for de aller fleste beskrives som distansert eller ambivalent. Det er i møte med det religiøse fellesskapet kvinnene i undersøkelsen velger ut forestillinger mest aktivt. Fra før er mange vant til å forhandle i spennet mellom foreldre med ulik landbakgrunn eller muslimske tradisjoner, ulike sosiokulturelle bakgrunner.

Den livsviktige jobben

Kvinnene uttrykker sterkest identifisering med kollektive forestillinger de deler med arbeidsplassen eller organisasjonen de representerer. De erfarer større handlingsrom på denne delen av det kulturelle nivået (J. Assman 2010), noe som fører til høy grad av identifikasjon. Arbeidsplassen eller organisasjonen er sentrale steder for opptak av kollektive forestillinger som får plass i kanon (A. Assmann 2010). At ni av ti kvinner i undersøkelsen gjør det vesentlig bedre på arbeidsmarkedet i Norge enn foreldrene sine, kan være med på å forklare dette. Flere av kvinnene signaliserer viktigheten av tilhørighet i et høyere sosioøkonomisk lag enn i oppveksten. Aisha er den som gir tydeligst signaler om gleden over økonomisk frihet. Hun beskriver en stor kontrast mellom den økonomiske friheten og anerkjennelsen hun har i arbeidslivet nå, og krysspisset hun opplevde som minoritetsprofil i en organisasjon: «Som muslimske jenter er vi i et krysspiss mellom forventninger fra majoritetssamfunnet, fra organisasjonsmiljøet, fra minoritetsmiljøet.» Hun beskriver det «som å være på jobb hele tiden». Det fine med jobben hennes nå, er at «der er de ikke så opptatt av om jeg er muslim eller ikke. De er mer opptatt av hva jeg kan». Aisha skildrer uenighet på

jobben som «diskusjoner, ikke konflikter», og at hvis hun er uenig med kollegaen sin, «kommer han ikke til å bruke det mot meg i kveld». Historiene Aisha formidler illustrerer det nære samspillet mellom de ulike nivåene i Jan Assmanns minnetheori (2010).

Idil identifiserer seg også sterkt med jobben og gleder seg over anerkjennelsen og den økonomiske friheten den gir henne. Samtidig gjør jobben henne mer fremmed hjemme hos foreldrene, som lider under manglende integrering i det norske samfunnet. Moren kom til Norge fra et høystatusyrke i hjemlandet, men språklige barrierer har hindret henne i å praktisere annet enn lavstatusyrker: «Jeg tror hun er deprimert hele tiden, egentlig», sier Idil. Identitetsforhandlinger har vært en stor del av oppveksten til Idil, og erfaringen av å ha tatt «for mye plass» og vært «feil» har ført til mye grubling. Hun er tydelig på at det hun svarer i dag, kanskje ikke er det hun svarer i morgen: «Jeg har ikke vært statisk i personlighet heller. Jeg utvikler meg veldig fort, og det kan gå fort mellom ...levemåter.» Idil forteller om stadige forhandlinger i en dialektikk mellom egenidentifikasjon og tilskrivning av identitet fra omverdenen (Østberg 2003): «Man er jo ikke et dårlig menneske om man ikke holder på samme mening hele tiden.» Hun «kunne ikke brydd seg mindre» om sunni eller shia-tilhørighet, og sier foreldrene holder fast på minoritetsmiljøet fordi de heller ikke har tilhørighet noen steder. For Idil er sterkere tilhørighet til arbeidslivet noe som skaper større distanse til foreldrene, noe som igjen fører til en følelsesmessig spagat mellom motstridende dikotomier.

Dana er veldig takknemlig for rollen hun har fått i arbeidslivet, og viser til sjefer som har hatt tro på henne i ulike roller. I sin tid ble hun kvotert inn på et studium hun ellers ikke ville kommet inn på. For Dana betyr utdanning alt: «Hva må til for at et menneske skal leve? Du trenger mat, vann.» Det er på det nivået. Hun understreker at muslimske kvinner trenger utdanning og jobb for å være likestilt: «Med en gang du får deg en utdanning, så får du deg en stemme.» For Dana betyr arbeidet veldig, veldig mye. Hun finner støtte til forhandlinger om hvem hun er i yrkesrollen. Der velger hun noen ganger selv å ta rollen som representant for muslimske kvinner. Men denne rollen har også en slagside. Dana blir overrasket og skuffet over etnisk norske venner og kollegaer som i forbindelse med noen arbeidsoppgaver stempler henne som «muslimen»: «Da er jeg plutselig representant for noe annet enn bare meg som individ.» Dana bruker jobben

sin til «å kjempe alle andres kamper», men sier hun «har egentlig ikke kjempet noe for meg selv». Situasjonen er motsetningsfylt, for yrket hennes gjør at hun «både utvider rommet og innsnevrer det på samme tid». Hun innrømmer at arbeidet er stedet hun mottar anerkjennelsen hun har savnet hos faren, ektefellen og i minoritetsmiljøet. Historiene Dana forteller illustrerer særlig hvordan personer som ikke er fysisk til stede, kan ta plass i forestillingene en bærer med seg (Warring, 1996).

Sadina er mer opptatt av klasseforskjeller enn av religion i møte med den norske offentligheten. Hun har beveget seg mellom ulike roller i yrkeslivet, og sier hun har vært heldig, både med friheten hjemmefra og med ulike jobbtilbud. En sterk og bevisst klassebakgrunn gjør at hun sjelden frontes som «muslim» i offentligheten. Da hun en gang la seg ut med en profil på sitt fagfelt om et tema der muslimer var involvert, opplevde hun «å få en massiv ørefik» i offentligheten. Hun ble stemplet som «muslim» på en måte hun ikke forsto noe av. Hennes faglighet ble trukket i tvil, og «da dukket denne muslimske identiteten opp, som jeg egentlig ikke hadde forholdt meg til». Sadina nekter å la seg definere av andres syn på henne, og sender forestillingene i retur hvis hun får sjansen. For henne foregår forhandlingene om forestillinger først og fremst på et kulturelt minnenivå (J. Assmann 2010).

For Halima foregår også de største forhandlingene på det kulturelle nivået (J. Assmann 2010). Hun elsker jobbene sine, og signaliserer at klasse ikke er viktig for henne, selv om hun opererer som fagperson på flere arenaer med høy status. Hun trives med arbeidet, men ikke med rollen som representant. Selv om hun vil være en vanlig medarbeider på jobb, blir hun stadig vekkt adressert som muslim, og opplever at hun må forsvare troen sin. Halima driver mye forhandlingsarbeid og kjenner slitasje i rollen som representant. Samtidig er identiteten som troende så sterk at hun kjenner en form for kall til å korrigere forestillinger om henne og andre muslimer hun ikke kjenner seg igjen i. Hun skiller mellom offentlige debatter der hun har sagt ja til en rolle som talskvinne, og lunsjen på jobb:

Jeg kan ta en diskusjon et par ganger, men jeg ønsker det ikke over tid. Dette handler om friheten til å være seg selv. Når folk tar opp islam med meg i pausen, så mener jeg det er en hersketeknikk. Det er med på å redusere meg til 'muslimen' og ikke en arbeidstaker på linje med dem.

Halimas erfaring er at rase og religion trumfer klasse i jobb-sammenheng. Hun beskriver trykket av tilskrevet identitet som begrensende i hverdagen (Østberg 2003; Jacobsen 2011).

«Her må jeg kjempe. Nei, her må jeg gi meg»

Kvinnene i undersøkelsen fremstår som stabile forhandlere av identitet i offentligheten, men vurderer stadig de ulike rollenes omkostninger (van Es 2017). Halima og Sahra er profilerte muslimer i den norske offentligheten. Sammen med Jasmin er de bevisste talskvinner for en identitet som praktiserende muslimer. I perioder har de vært godt synlige i det offentlige mediebildet. Alle tre er veltalende og frimodige, og ser på rollen i offentligheten som en form for kall. Også Dana opplever at hun er plassert av Gud i en unik posisjon i samfunnet. Hun er stolt og glad over rollen i offentligheten, men må redusere bevegelsene sine i det offentlige rom på grunn av egen sikkerhet. Når kvinnene trekker seg tilbake, er det like mye for å beskytte sine nærmeste som for sin egen del. Selv om moren til Dana er bekymret for at det skal skje noe negativt på grunn av datterens rolle i offentligheten, er hun samtidig veldig stolt av henne. Det kan virke som det er en sammenheng mellom mengden eksponering i offentligheten og hatefulle ytringer i sosiale medier (Brekke et al. 2020). Sadina vil ikke at barna hennes skal oppleve at moren blir kalt «muslimhore».

Aisha sier hun har «sjonglert, og det blir du sliten av». «Det er det som er så vanskelig med muslimske jenter», sier hun. «Vi er i et krysspress hele tiden!» Hun var synlig i offentligheten tidligere. Hun beskriver krysspresset av forventninger fra medieoffentligheten på den ene siden, og fra minoritetsmiljøet og organisasjonen hun tilhørte på den andre. Selv om hun kaller seg sekulær muslim, blir hun møtt med forventninger i offentligheten knyttet til en religiøs identitet hun selv er fremmed for (Roald 2003; Ishaq 2017; Van Es 2017).

Kvinnen med kjæreste av samme kjønn har søkt en mer tilbaketrukket rolle i offentligheten det siste året og viser til store autobiografiske forhandlinger (Warring 1996). For henne kom forelskelsen overraskende: «... det var jo ikke planlagt i det hele tatt. Det er den største debatten i hodet mitt nå da. Hva gjør dette med meg som har trodd på noen ting som fraskriver homofili. Hvem er jeg nå?» Hun refererer til «en ekstrem debatt der ute» (Bangstad 2022), og viser til diskusjonen om det går an

å kombinere muslimsk tro med å være skeiv: «Den debatten orker jeg ikke ta. Jeg fraskriver meg alt det.» Møte med kjæresten førte til endringer også i bruk av hodeplagg for å minimere den muslimske identiteten: «Det er som å ha på seg hijab og drikke øl, liksom. Det er bare så feil bilder.» Hun forteller hvordan det å forhandle mellom ulike forestillinger har ført til store endringer. Fra å bære hodeplagg til ikke å gjøre det. Fra å ha guttekjæreste til å bli sammen med kvinne. De store skiftene har foregått både utenpå og inni henne. Særlig ønsker hun oppgjør med delen av muslimsk identitet hun assosierer med frykt. Hun gjør et stort sorteringsarbeid med mye bevisst arkivering (A. Assmann 2010) og valg av autobiografiske forestillinger (Warring 1996).

Layla viser hvordan forhandlingsarbeidet i familien har gitt resultater over tid. Hun fikk mye støtte fra storsamfunnet da hun engasjerte seg i offentlig arbeid. Moren var støttende, men faren var kritisk: «Han var jo aldri begeistret for det, det var jo han som møtte alle disse mannfolkene som var så kritiske, for det var han som var ute blant dem.» De siste årene har foreldrene hennes snudd i holdningen til deltakelse i offentligheten, og kan si: «Tenk så heldige vi er. Først opplevde vi datteren vår på den måten, og nå opplever vi barnebarnet vårt også i offentligheten.» Dette illustrer hvordan Laylas forhandlinger har påvirket familien, og hvordan kanon forhandles på nytt og på nytt (A. Assmann 2010).

Kvinnene som ikke lykkes med å få familien med på laget, betaler de største omkostningen for sine autobiografiske forestillinger. Maryam får høre fra minoritetsmiljøet at hun tenker for mye på seg selv, og moren er redd når hun spør hvorfor hun «skriver slike ting i avisene». Forhandlingene hun står i koster henne mye, men hun krever «plass til hele mennesket i religionen» og insisterer på å ha det godt i begge miljøene, både i majoritetsamfunnet og i minoritetskulturen. Familien og minoritetsmiljøet må forholde seg til hennes valg av autobiografiske forestillinger, og hun må leve med konsekvensene av at familien stenger henne ute fra fellesskapet i mange år.

Muslimske kvinner i norsk offentlighet som stabile, hybride identiteter?

Jeg har gitt kvinnene i denne undersøkelsen betegnelsen *stabile, hybride identiteter* (Tonstad, 2021). Det har jeg gjort fordi

kvinnene forhandler hybride forestillinger i spennet mellom familien, det religiøse fellesskapet, og arbeidet eller organisasjonen de tilhører. Samtidig har intervjupersonene en rolle i offentligheten som gjør forhandlingene deres mer synlige. Det hybride i forhandlingene viser til hvordan kvinnene plukker med seg eller forkaster kollektive forestillinger og setter dem sammen til sine egne. Dette er ikke en statisk prosess, men noe som er i stadig endring. Stabiliteten ligger i at kvinnene etablerer en ny, levedyktig identitet over tid. Forestillingene hun setter sammen til sitt autobiografiske minne for å finne tilhørighet i det norske samfunnet, er mer enn summen av det hun setter sammen. Hun etablerer noe nytt som ser ut til å endre både henne og omgivelsene over tid, som kan gi henne handlingsrom og en stemme i offentligheten. I andre sammenhenger ser de kollektive forestillingene ofte ut til å sluke de individuelle (Warring 1996, 213f). I denne undersøkelsen trumfer de autobiografiske forestillingene de kollektive forestillingene kvinnene forhandler med. Posisjonene kvinnene har, og kanskje også avstanden de etablerer ved å identifisere seg med nye fellesskap, gir tilhørighet i former som stemmer mer med nye forestillinger de bærer med seg. Kvinnene våger ensomheten som følger med å bryte ut av familiefellesskapet eller det religiøse miljøet hvis det kreves. For nesten alle kvinnene er arbeidsplassen eller organisasjonen stedet med mest handlingsrom, godt støttet av partneren eller gode venner.

Halbwachs teori om «erindringens sosiale strukturer» (les cadres sociaux de la mémoire) (Warring 1996) kobler et samfunns ulike kollektive gjennomslag og fastholdelse til ulike gruppers aktuelle sosiale makt. For de fleste av kvinnene har moskémiljøet lite sosial makt kontra arbeidsplassen og den sekulære offentligheten, selv om dette varierer på individnivå.

Konklusjon

Denne artikkelen har brukt minneteoriske perspektiver til å synliggjøre hvordan muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler identitet i bevegelser mellom kollektive og individuelle forestillinger. Jeg har vist hvordan kvinnene i undersøkelsen forholder seg til spennet mellom forestillinger som er formidlet, og egne, personlige erfaringer. Kvinnene som synliggjør islam i den norske offentligheten, forhandler i prosesser som er

kompliserte og sammensatte. Intervjupersonene tar stadig aktive valg der de overtar, forkaster eller forhandler nye individuelle og kollektive forestillinger i relasjon til familie eller minoritetsmiljø, den sekulære offentligheten, jobben eller organisasjonen de tilhører. Kvinnene styrker og vedlikeholder personlige narrativ i kontakt med grupper av mennesker de ønsker å identifisere seg med, særlig partnere og kollegaer.

Studien viser at perspektiver om minneteori kan brukes for å forstå hvordan muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler egne narrativ mellom kollektive forestillinger som er formidlet fra andre, og egne autobiografiske forestillinger. Et hovedfunn i analysen er at det autobiografiske minnet i hovedsak overstyrer kollektive forestillinger, selv om dette ikke er lineære prosesser. Forhandlingene kvinnene står i stopper ikke opp, men er i stadig endring avhengig av hva hun har bruk for i den gitte situasjonen.

Ved å forhandle egne narrativ eller sitt eget autobiografiske minne utvider kvinnene egne handlingsrom. For noen representerer religionen eller moskémiljøet narrativ de identifiserer seg mest med, selv om bare én av dem deltar regelmessig i moskémiljøet som konkret, fysisk fellesskap. Intervjupersonene finner særlig støtte til forhandlinger om hvem hun er i møte med ektefelle eller partner, på arbeidet eller i organisasjoner de representerer. Slik blir kvinnene i undersøkelsen, direkte eller indirekte, rollemodeller for andre kvinner med muslimsk bakgrunn i den norske offentligheten. Ved å innta roller som ikke er etablerte, kan kvinnene være med på å representere og synliggjøre et mangfold av muslimske kvinner i det norske samfunnet.

Denne undersøkelsen viser at kvinner med muslimsk bakgrunn betaler høye kostnader for å stå i krysspreset rollen i offentligheten fører med seg. Det som for noen kan se ut som «myke stoler» hos NRK eller profilerte oppslag i dagspressen, kommer med mange skjulte kostnader, som utenforskap, ensomhet, trusler og hatytringer. Kvinnene i utvalget er i høy grad individualister som tar sosiale, kulturelle og religiøse valg på egne premisser, og selv betaler kostnadene som følger med. Det er forsket lite på betydningen ulike samfunnsnivå har for om muslimske kvinner deltar i offentligheten eller ikke og forholdet mellom dem, og religionens betydning for muslimske kvinners deltakelse i den sekulære offentligheten. Dette er noe jeg vil undersøke videre i doktorgradsavhandlingen min som har fått

arbeidstitteln «Deltakelse og tilbaketrekking. Muslimske kvinner i den norske offentligheten».

Abstract

The last few years an increasing number of Muslim women have found a clear voice in the public sphere in Norway. Research into Islam confirms that Muslims, especially Muslim women, are presented in media in a way that is unrecognizable to themselves. The debates in the media surrounding Islam, especially the hijab controversy in both 2004 and 2009, have centered around gender equality, collective peer pressure vs individual freedom, and the urge to be made visible vs invisibility. This article explores how Muslim women in the public sphere in Norway negotiate identity in a partially contradictory dichotomy. Applying the perspective of theory on cultural studies, I will demonstrate how women actively negotiate autobiographical representations about who they are, through complex selection and exclusion processes when confronted with three different groups: family, the religious environment, and the workplace or organizations they represent. This implies an oppositional relationship between the different groups' expectations of the role of Muslim women in the public sphere. This article argues that when confronted with oppositional collective expectations, Muslim women find support for their choices in a variety of representations, and that the active choices she makes exclude or include her to a certain extent in the different social groups. These women, who are first- and second-generation immigrants, present with a hybrid although stable identity. To a large extent, they forge their own paths in the secular public sphere. Therefore, one can describe the women as role models in public spheres with few Muslim examples.

Kilder

- Assmann, Aleida. 2010. *Canon and Archive*. I A. Eril, A. Nünning & S. B. Young (red.). *A Companion to Cultural studies*, 97–108: de Gruyter.
- Assmann, Jan. 2010. *Communicative and Cultural Memory*. I A. Eril, A. Nünning & S. B. Young (red.). *A Companion to Cultural studies*, 109–118: de Gruyter.
- Bangstad, Sindre. 2013. Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims. *Social Anthropology/Antropology Sociale* 21(3), 356–370.

- Bangstad, Sindre. 2014. *Sekularisme – med norske briller*: Unipub forlag.
- Bangstad, Sindre. 2022. Hentet 11.11.22 <https://www.youtube.com/watch?v=04UzJ8i3opE> *Muslims in European citizenry*. Centre for Studies and Plural Societies. www.cspindia.org
- Bangstad, Sindre og Cora Alexa Døving. 2015. *Hva er rasisme*: Universitetsforlaget.
- Brekke, J.-P., A. Fladmoe og D. Wollebæk. 2020. *Holdninger til innvandrere og integrering i Norge. Integreringsbarometeret 2020. Rapport 2020:8*: Universitetet i Oslo. Institutt for samfunnsforskning.
- Bøe, Marianne Hafnor. 2019. *Feminisme i islam*: Universitetsforlaget.
- Døving, Cora Alexa og Siv Ellen Kraft. 2013. *Religion i pressen*: Universitetsforlaget.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Ishaq, Bushra. 2017. *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?*: Cappelen Damm.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway* (10): 225–282: Brill.
- Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. 2019. *Det kvalitative forskningsintervju*. (3. utgave): Gyldendal akademisk.
- Repstad, Pål. 2020. *Religiøse trender i Norge*: Universitetsforlaget.
- Roald, Anne Sofie. 2005. *Er muslimske kvinner undertrykt?*: Pax forlag.
- Tjora, Aksel. 2017. *Kvalitative forskningsmetoder i praksis*. 3. utgave: Gyldendal Akademisk
- Tonstad, Sissel Kveinå. 2021. *Islams nye ansikt? Synliggjøring, stigma og selvrepresentasjon blant muslimske kvinner i den norske offentligheten*. Masteroppgave: MF vitenskapelig høyskole.
- Van Es, Margaretha. 2017. *Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background. The Stigma of Being Oppressed*: Palgrave Macmillan.
- Warring, Anette. 1996. Kollektiv erindring – et brukbart begrep? I B. E. Jensen, C.T. Nielsen & T. Weinreich (red.). *Erindringens og glemselens politik*, 205–234: Roskilde Universitetsforlag.
- Østberg, Sissel. 2003. *Muslim i Norge. Religion og hverdag blant unge norsk-pakistanere*: Universitetsforlaget.

Mand, muslim og minoritet

Oplevede positioneringer og håndteringsstrategier blandt etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund

Keywords: køn, maskulinitet, intersektionalitet, etnicitet, identitet, stigma, race og religion

Resumé Forskningen i mediediskurser i Danmark viser, at etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund fremstilles ud fra negative kønsstereotyper som uciviliserede, voldelige og aggressive. På baggrund af denne forskning analyserer denne artikel, hvordan etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund oplever, at deres maskulinitet bliver positioneret i Danmark. Endvidere undersøges og analyseres, hvilke strategier etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund anvender for at håndtere den oplevede positionering. Undersøgelsen er baseret på 15 interviews med etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund, som alle enten er født eller opvokset i Danmark. Artiklens resultater viser, at samtlige interviewede mænd oplever, at de positioneres ud fra negative stereotyper på baggrund af deres maskulinitet i krydsfeltet mellem religion, etnicitet og alder. Yderligere oplever de på baggrund af oplevede positioneringer, at deres maskulinitet er marginaliseret i det danske samfund. Analysen viser også, at mændene anvender specifikke strategier til at håndtere de oplevede positioneringer. Artiklens teoretiske ramme udgøres af teorier om maskulinitet, intersektionalitet, othering, agency og social identitet.

Diskursen i Danmark har i flere år konstrueret et homogeniseret billede af etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund, hvor de fremtrædende stereotype forestillinger portrætterer dem som kvindeundertrykkende, voldsparate, radikaliserede og som en potentiel trussel mod Vesten (Andreassen 2007; Christensen, Jensen & Larsen 2018; Gerami 2005; Hervik 1999; Hussain et al. 1997; Walle 2004). Etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund har derfor i mange år været omdrejnings-

Fatima Al-Shamasnah, kandidat i sociologi fra Aalborg Universitet med interesse i køn, intersektionalitet og minoriteter.

Jinan Hammoude, kandidat i sociologi fra Københavns Universitet med interesse i køn, etniske minoriteter, religion og intersektionalitet.

punktet for debatter om radikaliserings, kriminalitet, vold og negativ social kontrol (Hervik 2002: 192). Denne negative diskurs over for etniske minoritetspersoner med muslimsk baggrund, og særligt mænd, er veldokumenteret i national forskning i offentlige diskurser (Andreassen 2007; Hervik 1999; Hussain et al. 1997). Den nationale forskning af danske nyhedsmedier viser, at stereotype forestillinger reproduceres af etniske minoritetsmænd som undertrykkerne, mens etniske minoritetskvinder fremstilles som de undertrykte (Andreassen 2007; Christensen, Jensen & Larsen 2018). På trods af, at der reproduceres stereotype forestillinger om etniske minoritetspersoner med muslimsk baggrund, har minoritets- og kønsforskningen i Danmark hidtil haft størst fokus på undersøgelser af kvinder. Der er derfor begrænsede studier, der undersøger etniske minoritetsmænd som kønnede individer (Christensen, Jensen & Larsen 2018).

På baggrund af de begrænsede undersøgelser af etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund undersøger denne artikel gennem kvalitative interviews, hvilken betydning samfunds- og mediediskursen har for etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund i Danmark. Diskursforskningen har allerede vist, at offentlige diskurser fremstiller etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund i Danmark ud fra negative stereotypificerende forestillinger, men etnicitets- og kønsforskningen har i mange år primært haft fokus på etniske minoritetskvinder. Derfor er forskningen af særligt voksne etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund endnu begrænset (Christensen, Jensen & Larsen 2018). Denne artikel har som følge heraf til formål at give et empirisk indblik i etniske minoritetsmænds oplevelser med disse diskurser, og hvorledes de håndterer oplevelser af andetgørelse og stereotypificerende positioneringer i dansk kontekst. Positioneringsbegrebet forstås i denne artikel som den proces, hvor social identitet forhandles og placeres gennem diskursive processer og samtaler. Analysen tager desuden udgangspunkt i et kønnet perspektiv, der undersøger, hvordan mændene oplever sig positioneret af majoriteten på baggrund af deres etnicitet, køn og religion, samt hvilke strategier de anvender til at håndtere disse positioneringer.

Metode og empirisk materiale

Det empiriske materiale, der anvendes som grundlag for denne artikel, blev indsamlet over to omgange i forbindelse med to specialer. Første gang i 2020 i forbindelse med Fatima Al-Shamasnahs kandidatspeciale fra Aalborg Universitet og anden gang i 2021 i forbindelse med Jinan Hammoudes opfølgende kandidatspeciale fra Københavns Universitet. Artiklens primære empiri fordeler sig dermed over 15 interviews af biografisk narrativ karakter indsamlet fra 2020-2021.

Begge rekrutteringsomgange er foregået gennem personlige netværk og Facebook-grupper som ”Muslimer til stemmeboksen” og ”Stop diskrimination i Danmark”. Fælles for informanterne er, at de er etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund, som er født og opvokset i Danmark eller er kommet hertil som børn. De interviewede mænd er mellem 22 år og 45 år. Interviewene varede mellem en halv time og halvanden time og blev foretaget af henholdsvis Fatima Al-Shamasnah i 2020 og Jinan Hammoude i 2021. Samtlige interviews er optaget og transskriberet i fuld længde. Grundet tiltag relateret til COVID-19 er de fleste interviews foretaget telefonisk, mens enkelte er foretaget der, hvor informanten har ønsket. Informanterne blev informeret om undersøgelsens formål, samt at de er fuldt anonymiseret. Alle navne brugt i artiklen er derfor pseudonymer, mens andet personfølsomt information er sløret.

I første indsamling i 2020 viste det sig, at der var en række udfordringer forbundet med brugen af det biografisk narrative interview. Dette kom til udtryk i interviewsituationen. Den primære udfordring var, at mændene havde svært ved at italesætte deres maskulinitet og andre private eller følsomme områder i deres livsfortælling uden guiding. Det stod klart, at mændene ikke var vant til at sætte ord på dét at være mand og generelt ikke var vant til at tale om mere sårbare oplevelser. Derfor blev vægten lagt på den semistrukturerede del af den biografisk narrative interviewguide, og i 2021-indsamlingen var det derfor det semistrukturerede interview, der var i fokus. Under begge indsamlinger var mændene initialt meget opmærksomme og skeptiske over, hvad undersøgelsen skulle bruges til, da de frygtede, at de ville blive negativt positioneret af os som interviewere. Netop dette viser, hvor opmærksomme mændene selv er på de negative positioneringer, diskurser og stereotypificerende forestillinger, der hersker om dem. Dette uddybes i de følgende afsnit.

Positioneringer i interviewsituationen

Som interviewere blev vi både under rekrutteringsprocessen og i selve interviewsituationen positioneret i en række roller; både som interviewere, etniske minoritetspersoner og kvinder. Netop vores køn kan have haft indflydelse på selve interviewsituationen. Interviewere af samme køn eller modsatte køn som informanterne vil altid aktivere bestemte positioneringer i interviewsituationen (Højgaard 2010: 18). Vores køn som kvinder, der interviewede mænd, kan muligvis have haft den betydning, at mændene i højere grad har været bevidste om, hvilke fortællinger de har valgt at berette om, samtidig med at de har undgået bestemte emner grundet manglende fælles forståelse baseret på køn. Endvidere kan vores egen etniske- og religiøse minoritetsposition som undersøgere have afvæbnet mændenes initiale skepsis, og bevirket at de kunne føle sig mere trygge i forhold til undersøgelsens formål og under selve interviewet. Vi fik som undersøgere begge en form for insiderstatus, i forhold til at mændene på baggrund af vores egen etniske- og religiøse minoritetsbaggrund stolede på os og vores intentioner med undersøgelsen. Feltet kan derfor potentielt være vanskeligere for majoritetsetniske forskere at tilgå, da de af mændene vil kunne betragtes som outsiders og dermed som mulige trusler i forhold til at skabe miskrediterende narrativer om dem. Magtforholdet i interviewsituationen vil i givet fald blive forstærket, da mændene vil kunne opleve, at majoritetsetniske forskere repræsenterer majoritetsbefolkningen og dermed de stigmatiserende diskurser, der hersker i den offentlige debat og mediebildet. Det blev generelt italesat af informanterne, at det var betryggende, at vi som interviewere delte både etnisk- og religiøs minoritetsbaggrund.

Etiske overvejelser

Som tidligere nævnt forbindes muslimske minoritetsmænd med stereotypificerende diskurser og fordomme, som de mandlige informanter selv var meget bevidste om. Derfor var der en række etiske problemstillinger, vi aktivt skulle forholde os til for at imødekomme mændenes bekymringer. Informanternes fortællinger var private og sårbare, og det var vores opgave at sikre, at de ikke blev berørt negativt under hverken empiriindsamlingen

eller efter undersøgelsens afslutning, samt at de ikke kunne genkendes af andre. Informanterne blev informeret om undersøgelsens formål, og hvad deres deltagelse i undersøgelsen bidrog med. Vi imødekom deres bekymringer ift. anonymisering ved at sikre os, at det ikke kun var deres navne, som blev anonymiseret, men også andre detaljer som kunne afsløre deres identitet, og som ikke var relevante for analysen, herunder arbejde, studie og bynavne, familienavne, navne på institutioner mv.

Samtlige informanter har medgivet, at de frivilligt ønskede at deltage, og vi har indhentet skriftligt samtykke fra alle. Vi gjorde ved rekrutteringen opmærksom på, at informanterne til enhver tid kunne trække deres samtykke tilbage, hvis de ombestemte sig efter interviewet. Efter interviewet med hver af dem sørgede vi endvidere for, at de blev debriefet, så de ikke følte sig efterladte, efter at de lige havde delt deres livsfortællinger. Debriefingen blev også brugt til at validere nogle af informanternes fortællinger for at minimere sandsynligheden for misforståelser. Slutteligt fik informanterne besked på, at de havde mulighed for at kontakte os, hvis de havde flere spørgsmål. Efter undersøgelsen tog vi også kontakt til de informanter, der udviste interesse i at få udleveret den færdige undersøgelse.

Forskningsfeltet minoritetsetniske mænd og maskulinitet

Forskningen i mænd og maskulinitet opstod som en forlængelse af kvinde- og kønsforskningen, der kom frem i forbindelse med feministiske strømninger i slutningen af 1960'erne (Christensen 2019: 20). I en dansk kontekst var det kontroversielt at rette blikket på mænds rettigheder, fordi der i Danmark i 1970'erne og 1980'erne var kommet et særligt fokus på kvindernes ret til ligestilling (Christensen 2019: 20). Samme tendens kan i dag ses i forbindelse med forskningen af etniske minoriteter og køn, hvor forskningen i dette felt særligt har beskæftiget sig med problemstillinger relateret til etniske minoritetskvinde (Christensen et al. 2018; Gerami 2004). I danske mainstream-medier og debatter konstrueres der et dikotomt kønsbillede af etniske minoriteter med muslimsk baggrund, hvor muslimske minoritetsetniske kvinder portrætteres som undertrykte, sårbare og marginaliserede, mens muslimske minoritetsetniske mænd fremstilles som patriarkalske undertrykkere. Simpelt op-

stillet skildres kvinden som offer og manden som gerningsmand. Nuancerne er ophævet i mainstreammedier og den politiske diskurs, og det italesættes ikke, at minoritetsetniske mænd også kan have udfordringer og problemer, der har at gøre med køn eller social baggrund.

Forskningen i køn og etnicitet har i Danmark længe spejlet dette diskursive billede, og til trods for et større intersektionelt fokus på samspillet mellem køn og etnicitet er det endnu sjældent, at der i dansk forskning inkluderes problemstillinger, der relaterer sig til eller undersøger voksne etniske minoritetsmænd som kønnede individer (for undtagelser, se Jensen & Liversage 2007; Jensen 2010; Christensen et al. 2017). Imidlertid er der i løbet af de sidste år blevet rettet opmærksomhed mod dette videnshul i den danske forskning, og der eksisterer derfor et reelt ønske om at inkludere etniske minoritetsmænd i forskningen af køn og etnicitet.

I en dansk kontekst har medie- og kulturforsker Rikke Andreassen (2007) foretaget en dybdegående undersøgelse og analyse af, hvorledes danske mainstreammedier gennem tiden har fremskrevet etniske minoritetsmænd som farlige, voldelige og kriminelle. I mediernes konstruerede forestillinger er det både mændenes etnicitet og deres maskulinitet, der resulterer i et negativt billede af, at brune mænd har en mere aggressiv og voldsparat maskulinitet (Andreassen 2007). Andreassens resultater understøttes af lignende forskning, der generelt viser en tendens til, at majoritetsbefolkninger i Vesten skaber et billede af etniske minoritetsmænd ud fra negative stereotyper (Jensen & Liversage 2007: 14; Hervik 2015; Hussain et al. 1997. For et norsk eksempel, se: Walle 2004). I international forskning fremhæver sociologen Shahin Gerami bl.a. i artiklen ”Islamic masculinities and muslim men” (2004), hvordan Vesten efter terrorangrebet 11. september 2001 har fremstillet muslimske mænd som en direkte samfundstrussel baseret på deres køn, religion og etnicitet. Ifølge Gerami er det universelle billede på den muslimske mand blevet en langskægget, mørklødet mand, der udgør en sikkerheds- og samfundstrussel mod Vesten (Gerami 2004). Diskursen omkring muslimske mænd og islam bærer således præg af årelange stereotypificerende fremstillinger, der portrætterer mændene som farlige, undertrykkende og primitive på baggrund af deres etnicitet, religion og køn.

En anden dansk forsker, der har bidraget til maskulinitets- og minoritetsfeltet, er Sune Qvotrup Jensen. Han har undersøgt,

hvorledes andetgørelse reproduceres af unge etniske minoritetsdrengene, og hvorledes de optager negative diskurser omkring sig selv og kapitaliserer på det ved at gøre det til deres stil at fremstå hypermaskuline, sexede og farlige (Jensen 2011). Jensen dykker dermed i sin forskning ned i, hvorledes unge minoritetsetniske drenge forsøger at håndtere det at have marginaliserede maskuliniteter. Samtidig inddrager han et intersektionelt perspektiv i sin undersøgelse, hvor han argumenterer for, at unge etniske minoritetsdrengene oplever, hvad han kalder for intersektionel andetgørelse. Med dét mener han, at de andetgørelsesprocesser, de unge drenge oplever, er knyttet til intersektionalitet, da andetgørelsen har rod i sociale differentieringsformer som etnicitet, køn og klasser (Jensen 2011: 65).

Et tredje bidrag til forskningen på dette område er undersøgelsen *Voksne etniske minoritetsmænd – marginalisering og intersektionalitet* af Christensen, Jensen og Larsen (2018), der bl.a. belyser, hvorledes minoritetsetniske mænd oplever, at andetgørelse og diskrimination knytter sig til et intersektionelt samspil af forskellige sociale differentieringsformer som køn, etnicitet og klasse.

De tre bidrag illustrerer, hvorledes et intersektionelt perspektiv aktualiseres, når et felt rummer en række sociale differentieringsformer, der hænger uløseligt sammen. Denne artikel bidrager dermed til den eksisterende forskning i feltet ved at anvende intersektionalitet til at belyse og nuancere kompleksiteten i, hvordan etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund oplever sig positioneret på baggrund af særligt køn, etnicitet og religion som sociale differentieringsformer, og måden mændene håndterer disse oplevede positioneringer på. Intersektionalitetsperspektivet inddrages og fremhæves som nødvendigt for at kunne forstå og forklare de sociale processer, der foregår i mændenes fortællinger.

Fundamentet for denne artikel er inspireret af og udgøres i høj grad af ovennævnte forskning. For det første i relation til at synliggøre den negative diskurs, der hersker om etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund og deres maskulinitet. For det andet i en fælles interesse for at undersøge, hvorledes disse mænd håndterer oplevelser af andetgørelse og eksklusion, og hvordan de gør maskulinitet i et spændingsfelt mellem minoritet og majoritet, hvor de fremstilles som fremmede og farlige. For det tredje i et ønske om at udvide forskningen inden for maskulinitets- og minoritetsfeltet i en dansk kontekst. Artiklen går

således bag om de negative mainstreamdiskurser og undersøger den målgruppe, der står for skud for disse diskurser. Den bidrager hermed med et mere eksplicit fokus på, hvorledes etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund oplever, at deres maskulinitet positioneres, og den kaster lys på de håndteringsstrategier, som mændene helt konkret anvender i forhold til at manøvre og navigere i positioneringen.

Teoretisk afsæt

Følgende afsnit har til formål at udfolde de teoretiske refleksioner og valg, der er blevet foretaget i undersøgelsen. Først udfolder vi etnicitetsbegrebet og forklarer, hvordan vi bruger det i undersøgelsen. Derefter præsenterer vi refleksioner omkring maskulinitet, religion og intersektionalitet og forklarer, hvordan disse operationaliseres og anvendes i undersøgelsen. Slutteligt uddybes vores refleksioner omkring positionering, og hvordan dette relaterer sig til begreberne andetgørelse og agency. Disse begreber har til formål at belyse de sociale processer, som relaterer sig til både at opleve positionering og at håndtere denne positionering ved anvendelse af håndteringsstrategier.

Etnicitet

Denne artikel anvender et socialkonstruktivistisk perspektiv på etnicitetsbegrebet, som bygger på teoretiske perspektiver fra den norske antropolog Frederik Barth (1969). Barth argumenterer for, at etnicitet er en social proces, der foregår ved sociale forhandlinger og etniske grænsedragninger. Barth beskriver etnicitet som følgende:

“The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff which it encloses” (Barth 1969: 15).

Det vil sige, at det ikke er en gruppes kulturelle indhold eller traditioner, der definerer gruppens etnicitet, men derimod de etniske grænsedragninger og markører, som konstituerer og definerer etnicitet og etniske grupper. På samme vis som Barth

problematiserer og distancerer forsker og sociolog Annick Prieur (1979) sig fra statiske og essentialistiske forståelser af etnicitet. Prieur argumenterer for, at etniske grupper ikke kan anses som homogene, da de kan være aldeles forskellige både på tværs af nationer og internt blandt lokale befolkninger (Prieur 1979).

Dette teoretiske perspektiv står i skarp modsætning til den måde, minoritetsetniske menneskers etnicitet italesættes på i mainstreammedier og offentlige diskurser som statisk og reduktionistisk (Andreassen 2007). Netop derfor er det relevant at fremhæve de sociale, processuelle og dynamiske aspekter, som etnicitetsbegrebet rummer. Informanternes etnicitet antages i artiklen derfor ikke som summen af deres kulturelle tilhørsforhold. I stedet forstås etnicitet ud fra de etniske grænsedragninger og markører, som informanterne selv italesætter og forhandler i deres fortællinger. I denne artikel beskrives informanternes etnicitet som minoritetsetnisk og majoritetsbefolkningens etnicitet som majoritetsetnisk, da det netop er mændenes minoriserede position i mødet med majoritetsbefolkningen og det danske samfund, der er det centrale omdrejningspunkt i undersøgelsen.

Maskulinitet

Fokus i etnicitets- og kønsforskningen har som nævnt primært været rettet mod kvinder, og undersøgelsen af maskulinitet og mænd er derfor et relativt nyt felt i Danmark (Christensen 2019: 19-20). Maskulinitet anskues i denne artikel som en social konstruktion i forlængelse af det sociale køn. Det er blandt andet et af de centrale pointer i maskulinitetsforskningen, at mænd ikke skal opfattes som én homogen gruppe, men bør undersøges og forstås i krydsningen mellem andre sociale kategorier (Reinicke 2002: 20; Lorentzen 2006: 120). Vi undersøger derfor, hvordan de mandlige informanter konstruerer og gør køn i samspil med sociale kategorier som etnicitet og religion. Desuden anskuer vi køn som en komponent i mændenes sociale identitet. Ifølge sociologen Raewyn Connell (2005) definerer mænd således oftest deres køn og graden af deres maskulinitet i opposition til det feminine, hvor maskulinitet konstrueres som værende kønsdominerende i forhold til det feminine (Connell 2005:68; Lorentzen 2006:121f.). Køn og maskulinitet konstrueres dermed af de forventninger og forestillinger, mænd oplever eksisterer omkring

det at være mand. Disse forestillinger kan både skabe positive og negative positioneringer for mændene. De kan opleve social gevinst ved at imødekomme de forventninger, der er til deres maskulinitet, ligesom de også kan blive socialt ekskluderet og stigmatiseret ved ikke at leve op til udbredte opfattelser af maskulinitet (Jensen 2019: 5).

Endvidere inddrages forskning fra religionsforskerne Jesper Petersen og Niels Valdemar Vinding, der med bogen *Sharia og Samfund* (2020) giver os et indblik i, hvordan islam fortolkes, og et grundlag, hvorpå vi i denne artikel kan forholde os til informanternes religion og trosforståelse. Petersen og Vindings forskning peger på, at islam kan ses som et produkt af kognitive processer, der foregår i menneskers hjerner, snarere end som noget, man direkte kan læse sig frem til i religiøse tekster (Petersen & Vinding 2020 :35). Muslimer er dermed selv med til at fortolke og konstruere deres egen forståelse af islam gennem diskurser, opdragelse, handlinger, overbevisninger og praksisser (ibid.). Det betyder, at vores informanternes forståelse af islam og det at være en muslimsk mand ikke nødvendigvis er forankret i islamiske helligtekster, men er et udtryk for den konstruerede opfattelse, de er socialiseret til at have af islam, muslimske mænd og ”muslimsk maskulinitet”. Artiklens forståelse af islam tager med andre ord afsæt i Petersens og Vindings operationalisering af, at der ikke findes én alment anerkendt fortolkning af islam, på trods af at muslimer kan tale normativt om islam i vendinger som ”som muslim” eller ”i islam” og kan hævde, at der kun er én sand form for islamisk praksis (Petersen & Vinding 2020: 39). Denne forståelse er med til at forklare, hvordan informanterne kan have forskellige konstruktioner af islam og muslimsk maskulinitet i deres fortællinger.

Intersektionalitet

Intersektionalitet har rod i sort amerikansk feminisme, hvor juristen Kimberlé Crenshaw (1991) for første gang teoretiserede begrebet i forbindelse med en undersøgelse af sorte kvinders dobbelte undertrykkelse baseret på deres køn og race (Christensen 2019: 23). Efterfølgende har begrebet tilegnet sig stigende popularitet, og særligt i de seneste 30 år har det haft betydelig indflydelse på køns- og minoritetsforskningen (Christensen & Jensen 2020: 104). Intersektionalitetsbegrebet har ikke en ibo-

ende teoretisk kerne, og derfor er det gennem tiden blevet anvendt forskelligt.

I denne artikel anvendes begrebet som et analytisk perspektiv eller en analytisk tilgang til at nuancere, hvorledes sociale differentieringsformer konstituerer hinanden gensidigt, mens summen af disse tilsammen går ud over enkeltdelene (Christensen & Siim 2006: 33). Dette kaldes for det ikke-additive princip. Specifikt anvendes intersektionalitet til at betragte betydningen af de sammenfiltringer af sociale differentieringsformer, vi undersøger som køn, religion og etnicitet. Samtidigt forstår vi også intersektionalitet som et sensitiverende begreb i den forstand, at begrebet fordrer, at vi forholder os åbne og opmærksomme over for andre sociale differentieringsformer, der kan vise sig relevante i empirien (Christensen & Jensen 2020: 109). Brugen af det intersektionelle perspektiv aktualiseres således i vores undersøgelse ved, at maskulinitet opfattes som en del af mændenes sociale identitet på samme måde som andre sociale differentieringsformer. Mændenes liv er ikke udelukkende formet og påvirket af deres køn, men også af andre sociale kategorier som etnicitet og religion. Disse sociale differentieringsformer er konstituerende for hinanden og bruges derfor til at undersøge, hvordan mændene gør køn og maskulinitet afhængig af deres sociale kontekst, samt hvilken betydning køn og etnicitet har for deres oplevede positioneringer.

Positionering

Artiklen trækker på forskerne Rom Harré og Bronwyn Davies (1990) positioneringsbegreb, hvor positionering beskrives som den proces, hvor social identitet forhandles og placeres gennem diskursive processer og samtaler. Begrebet udspringer af et socialkonstruktivistisk perspektiv og giver mulighed for at undersøge, hvorledes etniske minoritetsmænd oplever, at de bliver positioneret af majoriteten. Det sker således både gennem offentlige diskurser, i mødet med majoritetssamfundet og i samtaler og sociale interaktioner med majoritets-personer.

Som led i positioneringen kan mændene blandt andet opleve sig "andetgjorte". I analysedelen fokuserer vi derfor også på mændenes fortællinger om andetgørelse og "agency". Andetgørelse beskrives som det, der sker, når der skabes bestemte offentlige diskurser, hvorigennem generelle minoritetsgrupper kon-

strueres som “de fremmede” eller “de andre” og i forlængelse heraf problematiseres. Andetgørende diskurser har til formål at markere bestemte sociale grænser, som styrker majoritetens position som den legitime, mens minoritetens position konstrueres i modsætning til denne som den illegitime anden. Dette gøres ved, at de, der andetgøres, essentialiseres og samtidig reduceres til en række negative træk. Det sker blandt andet, når etniske minoritetsmænds maskulinitet, religion og etniske baggrund konstrueres som inferior og statisk. Agency kan i forlængelse af andetgørelse beskrives som etniske minoritetsmænds kapacitet eller evne til at handle aktivt, når de står over for andetgørende situationer og oplevelser. Jensen beskriver dette som “the capacity to act within as well as up against social structures” (Jensen 2011: 66). Agency er et særligt relevant perspektiv at inkludere i artiklens analyse af etniske minoritetsmænd, da de, der andetgøres, typisk kan komme til at blive fremstillet som uden agency. Altså som individer, der bliver gjort noget imod, uden at de er en del af en social udveksling, hvor de betragtes som aktivt handlende individer. Tværtimod kan der fra de andetgjortes side opstå en form for modstand. Konkret analyseres agency frem i analysen ved at identificere, hvorledes etniske minoritetsmænd anvender og udvikler bestemte strategier til at håndtere oplevede positioneringer og andetgørelse.

Analyse

Analysen falder i to del. Første del tager udgangspunkt i de gennemgående tematiske mønstre på tværs af informanternes fortællinger om deres oplevelse af at blive positioneret i mødet med majoritet. Anden del præsenterer de håndteringsstrategier, det empiriske materiale afdækker. Håndteringsstrategierne fremhæver mændenes evne til at udvikle og anvende teknikker til at håndtere oplevede positioneringer, stigma og andetgørelse.

Analysetemaer

Vi har identificeret fire temaer ud fra informanternes fortællinger. Første analysetema “Muslimske mænd i Danmark”, undersøger mændenes fortællinger og oplevelser med mediediskursen omkring muslimske mænd i Danmark. Andet tema, “Mel-

lem majoritet og minoritet”, omhandler mændenes møde med majoritetssamfundet. Tredje tema, “Maskulinitetspositioner”, undersøger hvordan mændenes maskulinitet er flerdimensionel, og hvordan mændene navigere mellem forskellige maskulinitets-praksisser. Fjerde tema, “Muslimsk maskulinitet”, omhandler hvordan mændene trækker på religiøse værdier i forhold til maskulinitet.

Muslimske mænd i Danmark

I dette første analyseafsnit tages der udgangspunkt i mændenes fortællinger om det at være muslimsk mand i Danmark, hvordan de oplever mediediskursen, samt hvad deres oplevelser er med at føle sig andetgjorte.

Samtlige informanter fortæller, at de oplever, at mediediskursen omkring muslimer i Danmark er andetgørende og reproducerer stereotype forestillinger om dem. De peger på, at mediediskursen i Danmark tegner et billede af dem som voldelige og aggressive. Det kommer til udtryk gennem deres erfaringer med mainstreammedier, hvor de ofte oplever negative fremstillinger af deres etnicitet, køn eller religion:

Karim: Jeg følte også nogle gange, at folk havde en forventning om, at de synes, at jeg var ikke sådan normal ift. at jeg skulle være sådan den aggressive type, når jeg nu kommer fra Aarhus V, og når jeg nu har den etniske baggrund, jeg har. (...) eller ja i hvert fald bare være lidt mere sådan dominerende. Dominansadfærd – selvom det ikke er noget, jeg synes karakteriserer folk med anden etnisk baggrund, at de er sådan mere dominerende, men jeg tror bare, det er sådan en tanke, man har fået fra medierne, hvor der i hvert fald er nogle få meget hårdkogte kriminelle, der sådan fylder tit ikke? (Karim 2020: 2-3).

Karims citat illustrerer, hvorledes diskursen omkring muslimske mænd ikke blot fylder i mediebilledet, men også har en indvirkning på hans levede hverdag i mødet med andre, der positionerer ham som aggressiv på baggrund af hans etniske baggrund, køn og bopæl. Aarhus V forbindes således med aggressive eller kriminelle mænd i den offentlige diskurs.

Hassan: Jamen, jeg tror bare et eller andet sted, at man har indgroet eller er født med den fordom, at anderledes mennesker eller andre etniciteter er lavere end dem (red. majoritetsetniske befolkning). Jeg tror bare, at det er ignorance, der hersker i samfundet. (...) Medierne spiller en stor rolle. Man skulle tro, at der var en agenda mod muslimer nu om dage. (...) De der mørklødede og mørkhårede mænd, hvis ikke, du var et dårligt menneske, så gjorde de (red. medierne) dig til et dårligt menneske (Hassan 2020: 3-4).

Hassans oplevelse af mediefortællingen om den ”mørklødede og mørkhårede mand” stemmer overens med den eksisterende forskning, hvor denne stereotyp italesættes bl.a. af Gerami, der argumenterer for, at en af de mest klassiske vestlige fremstillinger af muslimske mænd er som skæggede pistolbærende terrorister (Gerami 2004; Mertz 2005: 61).

Informanterne fortæller også, hvordan de oplever, at diskursen afspejler deres levede hverdage, hvor de på arbejde, uddannelsesinstitutioner og generelt i mødet med det danske samfund er bevidste om, at de positioneres som fremmede. Samtlige informanter er allerede fra barnsben, gennem oplevelser i det danske samfund, blevet bevidste om deres minoritetsposition og religiøse baggrund. Informanten Jihad fortæller, hvordan han meget tidligt fik en bevidsthed om sit navn, og hvordan andre opfatter ham i det danske samfund:

Jihad: Her i Danmark, der tror man bare, at når man er muslim, og når man hedder Jihad, så er man enten terrorist eller forbryder (...) (Jihad 2021: 2).

Jihad oplever forskellige udfordringer i forhold til sine synlige etniske markører, herunder sin hudfarve og religiøse baggrund. Hans navn bliver en markør for hans religiøse baggrund, der forstærker Jihads oplevelse af fremmedhed i forbindelse med, at han også er synlig etnisk minoritet med brun hud. Jihad og majoriteten af de andre informanter udtrykker en følelse af magtesløshed og eksklusion i deres dagligdag, da de konstant er bevidste om fremmedgørelsesprocesserne, der finder sted i forhold til deres muslimske baggrund, hudfarve, etnicitet og minoritetsposition. Mange af mændene er derfor bevidste om, at deres maskulinitet mistænkeliggøres på baggrund af deres køn, religion og hudfarve, og at de i sociale møder initialt identificeres ud fra en problematiseret anderledeshed.

Mellem majoritet og minoritet

Fælles for informanterne er, at når de bevæger sig i spændingsfeltet mellem minoritet og majoritet, oplever de diskursive processer som andetgørende og stigmatiserende, på baggrund af at de er minoritetsetniske mænd med muslimsk baggrund. Informanterne italesætter derfor aktivt de negative diskurser og forestillinger de møder, samtidig med at de alle forsøger på forskellige måder at navigere i at være minoritetsmand blandt majoriteten. Flertallet af mændene oplever, at de på baggrund af deres køn, religion og etnicitet bliver placeret i positioner, der mistænkeliggør dem som potentielle voldsmænd og kriminelle. Eksempelvis fortæller informanten Bilal, som er medicinstuderende og beskriver sig selv som en nørd, at da han gik igennem pubertetsalderen og udviklede mere maskuline træk, begyndte han at lægge mærke til, hvorledes hans omgivelser ændrede syn på ham:

Bilal: Det skete, især da jeg startede i gymnasiet. Jeg startede i gymnasiet som 15-årig. Nu er jeg 27, men det irriterer mig stadigvæk i dag, at jeg kan bare mærke, at hvis jeg går ud af metroen om aftenen på vej til min mors hus, og hvis det især er en hvid kvinde, så vil hun kigge tilbage (på mig) og virke skræmt. Og enkelte gange, så er de gået over på den modsatte side af vejen, og jeg er bare sådan ... Jeg vil dem ikke noget ondt. Jeg bliver pisseirriteret over sådan, hvorfor skal du være bange for mig? Fordi jeg tror, at det, jeg mener med den der transition (red. pubertetsovergang), det er, at der er måske sådan en naturlig frygt for mørke unge mænd, og den begyndte jeg så at mærke, da jeg nåede puberteten. Og det har bare irriteret mig og irriterer mig stadigvæk, fordi jeg har slet ikke været den der type, der skulle overfalde folk eller et eller andet. Jeg var bare nørden jo (Bilal 2020: 2).

Bilals oplevelse illustrerer, hvordan hans overgang fra dreng til mand får betydning for, hvorledes hans omgivelser ændrer syn på ham, da hans kropsbygning fysisk og synligt bærer bestemte stigma, som er knyttet til hans etnicitet på en kønnet måde. I Bilals møde med majoriteten er det dermed i intersektionen af hans etnicitet og maskulinitet, at han oplever, han positioneres ud fra negative stereotyper om mørke muslimske mænd. Den-

ne oplevelse af, at blive positioneret som en potentiel trussel eller kriminel på baggrund af en intersektion mellem etnicitet og køn er der flere af mændene der på samme vis har oplevet.

En af de andre informanter, Karim, har ligesom Bilal oplevet at blive positioneret på baggrund af at være minoritetsetnisk mand. Karim fortæller, hvorledes han i sin gymnasietid fandt styrke i sine skarpe faglige kompetencer, og han var i særdeleshed interesseret i samfund og politik. I den forbindelse havde han dog en oplevelse af ofte at blive misforstået i klassedebatter på baggrund af sit etniske og religiøse tilhørsforhold. Han oplevede flere gange, at han på baggrund af, hvad han opfattede som en politisk debat eller politisk uenighed, blev placeret i positioner, som han ikke identificerede sig selv med. Han fortæller blandt andet:

Karim: Så var der også nogle andre situationer, hvor der var nogle klassedebatter, hvor jeg også syntes, at der var nogle steder, hvor jeg stod lidt alene, når vi snakkede politik, ikke? Sådan USA og sådan noget. Det var i 2014, så det var meget terrorisme, og de var sådan lidt... Jeg ved ikke, der var sådan lidt med, at mænd med etnisk baggrund, de har sådan en bombe i dunken (red. maven), og så lige pludselig kan vi blive radikaliseret, og det synes jeg, det var sådan lidt, at igen det spiller ind på det her med, at vi af natur er mere aggressive og sådan noget. Det er en del af vores maskuline natur, og det syntes jeg også på en måde gjorde mig mere på en måde irriteret over det, at pga. vores politiske holdninger, så... så var der en større fare for at ... som jeg bare er komplet uenig i, at ligesom vi kan blive radikaliserede, og så lige pludselig, så er vi bare i Syrien eller sådan noget. Bare fordi vi er kritiske over for samfundsfaglæreren. Og ja det udviklede sig så på et tidspunkt, så var der det, der hedder Aarhus-modellen, som gik ud på, at gymnasie-lærere, de skulle indberette fare for... (red. radikalisering), og så blev jeg indberettet (Karim 2020: 6).

Ifølge Karim blev han uretmæssigt indberettet til politiet af sin samfundsfaglærer, fordi han ofte diskuterede politiske holdninger i klassen, som ikke altid stemte overens med majoritetens. Hans fortælling illustrerer, hvorledes hans klassekammerater og lærer trak på diskurser om etniske minoritetsmænd som hypermaskuline og aggressive og som nogle, der er i større risiko for

at blive radikaliseret. Dette forsøgte han at tale imod, hvilket udviklede sig og resulterede i, at han blev positioneret som en reel trussel. Det gik endda så vidt, at han blev indberettet for at være i risiko for at blive radikaliseret – en alvorlig konsekvens af diskursive processer og hans positionering i mødet med majoriteten. Karim, der selv identificerer sig langt fra alt, hvad der har at gøre med radikale holdninger, oplevede således, at han på baggrund af sin etnicitet, religion og maskulinitet blev anset som en faktisk samfundstrussel.

Disse former for mistænkeliggørelse fortæller samtlige mænd om, og flertallet af mændene oplever regelmæssigt at blive placeret i positioner, som de ikke selv identificerer sig med. Mistænkeliggørelsen af Bilal, Karim og de andre mænd kan forklares som en konsekvens af de fortolkningsrepertoarer, der udvikles via diskursive processer baseret på intersektionen mellem køn, etnicitet, alder, kultur og religion. Udover at have reelle og seriøse konsekvenser for mændene betyder det desuden, at mændenes sociale handlerum begrænses, da bestemte handlinger kan resultere i miskrediterende positioneringer og anklager. Vores empiri viser yderligere, at flere af mændene også har oplevet sig positioneret som kriminelle i hverdagen på baggrund af deres køn, religion og etniske markører. Informanten Samer fortæller om, hvordan han flere gange som ung oplevede, at politiet kropsvisiterede ham og hans venner uden nogen tilsyneladende grund (Samer 2021:12). Andre informanter beretter om lignende episoder.

Mændenes fortællinger understøttes af en nylig rapport, *Etnisk Profilerings – Hovedresultater fra tre undersøgelser* (2022), udarbejdet af Jeppe Kirkelund Søndergaard og Tarek Hussein for Institut For Menneskerettigheder. Rapporten viser, at der er et reelt problem med etnisk profilering i politiet, da minoritetsetniske mænd oftere sigtes og anholdes uden efterfølgende domfældelse sammenlignet med majoritetsetniske danske mænd (Søndergaard & Hussein 2022: 3-4). Ydermere viser rapporten, at det er særligt minoritetsetniske mænd fra mellemøstlige eller østafrikanske lande som Syrien, Libanon eller Somalia, der udsættes for etnisk profilering (Søndergaard & Hussein 2022: 9-11). Det peger i retning af, at vores informanters oplevelser er en del af et aktuelt samfundsproblem, hvor bestemte diskurser og stereotype forestillinger ender med at have reelle konsekvenser for etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund i Danmark.

Maskulinitetspositioner

Som resultat af den stereotypificerende diskurs, som mændene oplever er normaliseret i Danmark, fortæller majoriteten af mændene, at de pendler mellem forskellige maskulinitets-praksisser og dermed tilpasser deres maskulinitet til den kontekst, de befinder sig i. Mændenes maskulinitet kommer til udtryk og positioneres, afhængigt af om de er sammen med andre mænd, blandt kvinder, i offentlige rum eller i religiøse kontekster, eksempelvis i moskeen eller blandt andre muslimer. Udover at mændene pendler mellem forskellige maskulinitetspraksisser, lever de også i en hybridkultur, idet de både har et tilhørsforhold til deres etniske minoritetskultur og religion og til den danske majoritetskultur. Netop dette har betydning for, hvordan mændene performer deres maskulinitet, afhængigt af om de begår sig blandt andre muslimer eller blandt den majoritetsetniske befolkning. I kraft af at mændene oplever, at deres maskulinitet mistænkeliggøres på baggrund af deres køn, religion og synlige etniske markører, opstiller de et modsætningsforhold mellem, hvordan de selv er maskuline, og hvordan ”de andre” er. Informanternes fortællinger viser således, at de opstiller en ”os” og ”dem”-dikotomi mellem dem selv og majoritetsetniske mænd. Majoritetsetniske mænd tillægges feminine værdier, som ifølge informanterne mindsker deres maskulinitet, mens de selv tilslutter sig traditionelle og hegemoniske maskulinitetsidealer, hvor de prioriterer at tjene penge, have økonomisk stabilitet og forsørge deres familier. Informanten Jafar fortæller for eksempel, hvordan han oplever, at danske medier tegner et billede af majoritetsetniske mænd: ” (...) jeg synes også, at man faktisk i danske medier tegner et billede af danske mænd som meget feminine, meget fimsede (...)” (Jafar 2021: 9).

Udover at mændene selv modpositionerer sig i forhold til majoritetsetniske mænd, oplever de altså også, at mediefremstillingen af majoritetsetniske mænd er anderledes end dem selv. På trods af, at samtlige informanter oplever, at medier reproducerer stereotypificerende forestillinger af dem som mænd, kapitaliserer flere af dem dermed på forestillingerne i medierne om dem som ”hårde mænd”. Herunder informanten Ali, som i takt med sin pubertetsudvikling ændrede fremtoning og stil og i højere grad blev bevidst om, hvordan han fremtrådte for andre, og hvordan denne fremtoning kunne bruges som en fordel:

Ali: Jeg spillede en sport, der hedder cricket før det, og det hoppede jeg fra, og så gik jeg fuld ind på styrketræning, og der fik jeg også rigtig meget opmærksomhed omkring det, fordi jeg pludselig var blevet meget større. Jeg gik fra at være buttet til at være spinkel, og så fra spinkel til at være sådan rimelig robust, og det var omkring det samme i to-tre år. Det hele skete samtidig med, at man har det her billede fra medierne omkring, at man skulle være sådan en badass, generelt alle udlændinge, og det gjorde bare, at folk ikke spillede dumme over for dig, hvis man kan sige sådan (Ali 2020: 8).

Citatet viser, hvordan Ali trækker på mediefremstillinger om etniske minoritetsmænd som ”badass” ved intensivt at fokusere på styrketræning for netop at få en større kropsbygning og derved en oplevelse af en mere maskulin fremtoning. Alis fortælling stemmer også overens med eksisterende forskning, hvor Andreassen fremhæver, hvorledes brune mænd fremstilles som hyperseksuelle, farlige og voldelige. Ali taler dermed strategisk ind i mediebilledet af den hyperseksuelle og farlige mand og opnår en symbolsk styrkeposition gennem frygt og respekt. Ud fra et agency-perspektiv opnår flere af informanterne en værditilskrivelse til deres sociale identitet, hvor de glorificerer deres stigma og modpositionerer sig selv i kontrast til majoritetsetniske mænd.

Muslimsk maskulinitet

Nogle af de tydelige maskuline værdier, som flere af mændene peger på, henter de fra deres forståelse af, hvordan en muslimsk mand bør være. Nogle af mændene forsøger altså at trække på religiøse maskulinitetsopfattelser og bruger religion som en overordnet forståelsesramme for, hvad maskulinitet er. Dette gør bl.a. informanten Jafar, der fortæller, hvordan han som mand er tæt knyttet til religion, og at han oplever, at religionen tilbyder ideelle værdier for en god mand, som ikke-muslimer ikke har adgang til:

Jafar: Vi har nogle andre perspektiver på, hvad det vil sige at være mand og maskulin, end mine danske venner har. Der kan godt være nogle lighedspunkter og enighed omkring det her emne, men jeg tror, når alt kommer til

alt, der tror jeg, at den store forskel ligger i, at vores, eller jeg taler på egne vegne, men mit syn og min opfattelse af det at være mand er meget præget af, hvad min religion siger om det, og hvad min religion har lært mig om det. Og den dimension har man naturligvis ikke, når man ikke er muslim og slet ikke er religiøs for eksempel (Jafar 2021: 14).

Jafar positionerer hermed ikke-muslimske mænds maskulinitet i kontrast til muslimske mænds maskulinitet, da han oplever, at religionen giver ham en forbilledlig forståelse af, hvad en god mand er, og hvilke egenskaber en mand bør besidde. Jafar bruger således sin forståelse for religionen som udgangspunktet for at beskrive, hvad maskulinitet er.

På trods af at flere af informanterne bruger islam som forståelsesramme for maskulinitet, italesætter de denne forskelligt, og i nogle tilfælde peger de endda på modsætningsfyldte værdier. Eksempelvis fortæller informanten Zakaria, at religionen befaler, at mænd skal være "kvindens beskytter" (Zakaria 2021: 5), mens informanten Jafar fortæller, at islam giver kvinden en højere værdi i religionen (Jafar 2021: 14).

Flere informanter opfatter sandhedsværdien i deres konstruktion af muslimsk maskulinitet som normativ og fastlåst, men de definerer den alle forskelligt. De forskellige udlægninger af, hvad muslimsk maskulinitet er, afspejler, at religion er dynamisk og tolkes af informanterne i samspil med deres kultur, etnicitet og tilhørsforhold til Danmark, og de er et eksempel på, at sociale kategorier ikke er statiske. Mændenes forståelse af muslimsk maskulinitet er således ikke nødvendigvis forankret i religiøse helligtekster, men er snarere et udtryk for den konstruerede maskulinitetsopfattelse mændene kan være socialiserede til at have gennem deres opvækst, etnicitet og miljø.

De forskellige definitioner af en muslimsk mand kan forklares gennem den eksisterende forskning på området. Petersen og Vinding argumenterer for, at der ikke findes en alment anerkendt fortolkning af islam, selvom nogle muslimer kan tale normativt om islam (Petersen & Vinding 2020: 39). Petersen og Vinding fremhæver også, at muslimer udvælger dele af religionen, når de skaber mening og fortolker verden omkring sig, hvilket naturligt resulterer i et fravalg af andet materiale fra religionen. Netop dette er med til at forklare informanternes forskellige konstruktioner af muslimsk maskulinitet.

Flere af mændene oplever endvidere en negativ opmærk-

somhed forbundet med deres religiøse og etniske baggrund og dermed også en begrænsning af deres sociale handlerum baseret på deres synlige religiøse og etniske markører. Hamza, der arbejder som sygeplejerske, fortæller, at han som konsekvens af de stereotypificerende forestillinger, der er om muslimske mænd, var nødt til at barbere sit skæg af:

Hamza: Jeg kan huske de gange, hvor jeg havde skæg, kunne jeg mærke, at nogle af mine patienter blev lidt utrygge ved mig. Fordi jeg ligner sådan en muslim eller begyndte at ligne en muslim... Så fjernede jeg det bare (Hamza 2021: 17).

Hamza er altså bærer af stigma, baseret på sine synlige religiøse og etniske markører. Han oplever, at der ikke er plads til muslimske normer og traditioner, og at hans maskulinitet i hverdagen på baggrund af disse mistænkeliggøres.

Hamzas oplevelse stemmer fint overens med forskningen. Ifølge Gerami og Hervik findes der i Vesten en række stereotype forestillinger af muslimske mænd, hvor mændene på baggrund af deres synlige stigma bliver nødt til at opgive muslimske maskulinitetsværdier (Hervik 2002; Gerami 2004). Skægget er ikke i sig selv et miskrediterende karaktertræk, men i intersektion med Hamzas synlige etniske markører gør det, at Hamza oplever at blive positioneret som utryghedsskabende, når han i sit arbejde taler med majoritetsetniske mennesker. Hamzas sorte hår, skæg og brune hud bliver dermed en synlig stereotyp på det, Gerami argumenterer for er den mest klassiske vestlige forestilling om muslimske mænd, nemlig som skæggede pistolbærende terrorister (Gerami 2004; Mertz 2005: 61). Som en konsekvens heraf oplever Hamza, at hans sociale handlerum begrænses, og han føler sig nødsaget til at barbere sit skæg af for ikke at blive positioneret ud fra negative forestillinger om ham som mand.

Håndteringsstrategier

I mændenes fortællinger illustreres det, hvorledes mændenes sociale handlerum begrænses i intersektionen af en række sociale differentieringsformer. Men til trods for denne begrænsning finder mændene måder at håndtere oplevede positioneringer, stigma og andetgørelse ved at anvende bestemte strategier.

Disse gennemgås i denne anden analysedel. Analysen understreger, at positionering er en gensidig social proces, hvor positioner forhandles. Det vil sige, at selvom mændene oplever sig placeret i bestemte positioner udefra, betyder det ikke, at mændene ikke kan forhandle med disse og re- eller modpositionere sig.

Overordnet viser der sig i empirien et mønster af, at mændene overordnet anvender fire håndteringsstrategier. Disse er assimileringstrategien, den kompromissøgende strategi, distanceringsstrategien og kapitaliseringsstrategien. Håndteringsstrategierne, som mændene anvender, er dog ikke statiske, og samtlige mænd vælger eller fravælger bestemte måder at håndtere positioneringer, stigma og andetgørelse, på baggrund af hvor givende eller frugtbare de vurderer, at strategierne vil være. Det betyder, at samtlige af de interviewede mænd har dét til fælles, at de løbende i deres liv anvender håndteringsstrategierne forskelligt i grænselandet mellem minoritet og majoritet. For nogle af mændene er måden, de positionerer sig på, overordnet konsistent i deres fortælling, men for andre har disse positioner ændret sig radikalt afhængigt af livsforløb og livsovergange. Der viser sig et generelt billede af, at det særligt er overgangene fra barn til ung og fra ung til voksen, der har den mest signifikante betydning for mændenes måde at håndtere at blive positioneret og for deres oplevelser og erfaringer som minoriteter i majoritetsfeltet.

Assimileringsstrategien

I sine unge dage følte Amir sig ofte anderledes og andetgjort, og i et forsøg på at undgå oplevelsen af at blive positioneret som den anden valgte han som ung at assimilere sig så meget som muligt:

Amir: Jeg drak en masse alkohol, jeg gik i byen hver weekend, jeg havde kærester. Det med svinekød har aldrig vakt interesse i mig, men kun for at vise danskere, at jeg kan. Så gjorde jeg det, jeg spiste det. (Amir 2020: 12).

Amir fortæller, at han valgte at gå på kompromis med sine egne religiøse og personlige værdier i et forsøg på at blive accepteret som dansker. Hans fortælling minder om Hassans:

Hassan: Altså jeg har da været ude at drikke. Taget stoffer og lavet en masse dumme ting. (...) Jeg ville jo gerne være en del af samfundet. Men det var jo lige meget, hvad jeg gjorde. Jeg følte ikke, at jeg kunne være en del af samfundet. (...) Jeg tror også bare, at det er oprindelse, hudfarve, navnet. Det er lige meget, hvad du gjorde. Du fik kun anerkendelse for det, du kunne vise, og det var altså bare en lille anerkendelse (Hassan 2020: 10).

Hassan fortæller, hvordan han som ung forsøgte at assimilere sig i det danske samfund i et forsøg på at overkomme de stigma og etniske grænsedragninger, han oplevede. Men til trods for sit forsøg på at være ligesom sine daværende jævnaldrende oplevede han kun midlertidig social accept for sine handlinger frem for en reel anerkendelse af ham som individ.

Amirs og Hassans fortællinger vidner om, hvordan de anvendte assimileringstrategien. Denne strategi anvendes også af flere af de andre informanter og er især fremtrædende i mændenes ungdom, hvor flere af mændene følte en stærk trang til at passe ind blandt majoritetsbefolkningen. Strategien viser sig dog for flere af mændene, også for Amir og Hassan, ikke at være succesfuld i længden, da de ikke oplever reelt at blive inkluderet i majoritetsbefolkningen. Således fortæller Amir, at han på trods af sine ihærdige forsøg på at assimilere sig stadig oplevede sig andetgjort:

Amir: Du er da ikke dansk! Nej, ved Gud er jeg ikke dansk, men det er jo, hvordan du definerer dansk. Er det at spise svinekød og drikke snaps, fejre jul, det har jeg også gjort, jeg har også drukket snaps, jeg har også spist svinekød. Jeg har gjort alt det, jeg kunne, men alligevel, det er hårfarve, øjenfarven, der bestemmer (Amir 2020: 5).

Amir oplevede altså, at hans forsøg på at assimilere sig ikke var tilstrækkelige til at sløre de synlige stigma, som han positioneres på baggrund af i mødet med majoritetsbefolkningen. På baggrund af denne erkendelse valgte han at repositionere sig ved at ændre håndteringsstrategi. Han distancerede sig fra majoritets-samfundet og fandt en anden omgangskreds, som i dag kun består af minoritetsetniske mennesker. At Amir på baggrund af den kontinuerlige oplevelse af stigmatisering og andetgørelse i spændingsfeltet mellem minoritet og majoritet bevidst valgte at ændre håndteringsstrategi illustrerer hans agency. Han udviste

således kapacitet til aktivt at handle og repositionere sig i forhold til den positionering og andetgørelse, han oplevede udefra.

Distanceringsstrategien

Amir valgte, som det er fremgået ovenfor, på baggrund af sin oplevelse af konstant at blive andetgjort at skifte håndteringsstrategi fra assimilering- til distanceringsstrategi. Distanceringsstrategien, som er en diametral modsætning til assimileringstrategien, anvendes af mændene, når de oplever, at de ikke kan blive en del af det danske majoritetssamfund, uanset hvad de gør. Strategien anvendes for eksempel af Zakaria:

Zakaria: Tja, nu går jeg mest med muslimer med vilje. Jeg går i skole med muslimer, arbejder med muslimer, jeg prøver at holde mig så meget som muligt sammen med muslimer for at undgå ja, for at undgå at gå sammen med ikke-muslimer, som ikke kan forstå mine tanker, ikke kan forstå mig, og hvorfor jeg vil bede, hvorfor jeg vil faste, hvorfor det ene og hvorfor det andet. Jeg har selv gået i skole i Jylland i et års tid, og det var nærmest kun med danskere, og de er jo ikke ... de ved ikke, hvordan man skal snakke med en muslim. Så det endte tit galt. (...) Et eksempel er det der med, at de hele tiden spørger, hvorfor man ikke spiser svin. I starten er det uskyldigt, men så bliver det mere en slags mobning, at "spiser du ikke svin, det smager godt" eller "ej, prøv den her bacon" (Zakaria 2021: 1-2).

Fortællingen illustrerer, at Zakaria har taget et aktivt valg om at distancere sig fra majoritetssamfundet på flere måder: gennem sin uddannelse, på arbejdsmarkedet og i sin fritid. Han begrundet det med, at han ikke vil omgås mennesker, som ikke forstår ham, hans tanker og hans valg. Zakarias begrundelse kan forstås som et udtryk for, at han ikke føler sig forstået, accepteret eller anerkendt som menneske i mødet med majoriteten. Hans valg af distanceringsstrategien kan dermed forstås som et udtryk for, at han ved at distancere sig fra majoriteten undgår at føle sig ekskluderet og andetgjort. Hans fortælling minder om Amirs, idet Amir ligeledes valgte at distancere sig i et forsøg på at undgå at føle sig andetgjort.

Den kompromissøgende strategi

Imellem assimileringstrategien og distanceringsstrategien viser der sig et mønster i empirien, der peger i retning af, at flertallet af mændene i større eller mindre grad anvender den kompromissøgende strategi, når de oplever sig positioneret i mødet med majoriteten. Det gælder for eksempel Hamza, der som tidligere fortalt valgte at fjerne sit skæg, da han oplevede, at hans patienter følte sig utrygge, når han lod det gro, fordi han så "lignede lidt en muslim" (Hamza 2021: 17). Dog fortæller Hamza også, at han altid beholder lidt af sit overskæg: "Jeg har altid et overskæg lige meget hvad, om jeg er sådan halv barberet, så har jeg stadigvæk lidt på toppen, ikke? Det er sådan et levn fra min afghanske kultur" (Hamza 2021: 17). Hamza anvender således aktivt en kompromissøgende strategi til at håndtere sin oplevelse af at blive positioneret på en negativ måde af sine patienter, fordi de bliver utrygge ved, at han "ligner en muslim", når han som brun mand lader sit skæg gro. Dette eksempel illustrerer også, hvorledes Hamzas skæg bliver et symbol på noget utrygt i intersektionen mellem Hamzas etnicitet og køn. At han er en brun mand får en reel konsekvens for hans virke som sygeplejerske i majoritetssamfundet.

Den kompromissøgende strategi anvendtes også af flere af mændene som unge, når de gerne ville bevare en tilknytning til det sociale fællesskab på deres uddannelsesinstitution, men samtidig ønskede at stå fast på bestemte religiøse værdier som eksempelvis ikke at drikke alkohol. Dette fortæller informanten Jamal om i følgende:

Jamal: Der var et sted, som hedder Torvet, som er et sted, hvor alle mødtes i 7., 8., 9. klasse, og der kan jeg huske, at folk blev ... Det var der, hvor folk blev introduceret til rygning og druk, og det gjorde jeg også, men jeg tror et eller andet sted, at jeg gjorde op med mig selv, om jeg ville være den person, der ikke gjorde det. Der meldte jeg ud klart, at det rører jeg ikke ved (...), der kan jeg huske, at mine venner, de var sådan okay. (...) så syntes de også, det var fedt, at jeg alligevel kom og sad og snakkede med dem og havde det socialt med dem, men havde mine grænser (Jamal 2020: 5).

Fortællingen illustrerer, hvorledes Jamal formår både at holde fast i sine egne grænser og at indgå i majoritetsfællesskabet ved

at indgå i et kompromis. Den kompromissøgende strategi kan således anvendes kontekstuel i mændenes navigationen mellem minoritet og majoritet.

Kapitaliseringsstrategien

Udover assimileringstrategien, distanceringsstrategien og den kompromissøgende strategi trækker en række af mændene på kapitaliseringsstrategien. Ifølge Jensen (2011) er dette en form for håndteringsstrategi, der særligt anvendes blandt unge etniske minoritetsdrengene, der trækker på negative forestillinger om dem selv som hårde, farlige og frække (Jensen 2011:70). Jensen illustrerer yderligere, hvorledes etniske minoritetsmænd kapitaliserer på den andetgørelse, de oplever, og hvordan de andetgørende diskurser skaber en symbolsk værdi i deres positionering (Jensen 2011: 66-73). Dette er informanten Ali et eksempel på. Som nævnt i afsnittet om maskulinitetspositioner, forklarer Ali, hvordan han og hans venner tog mediernes stereotype billeder af dem til sig og kapitaliserede på de negative forestillinger ved at trække på bestemte karakteristika og positive symbolværdier fra stereotyperne. Eksempelvis at være hypermaskulin, stor og stærk. Denne håndteringsstrategi synes Ali og andre mænd dog primært at anvende i deres ungdom. Når mændene stifter familie og ifølge dem selv falder mere til ro, gør de brug af en mere kompromissøgende strategi, hvor de forsøger at balancere en position imellem minoritet og majoritetet. De trækker derfor på kultur og værdier fra både det danske samfund og deres etniske, religiøse og kulturelle baggrund. I den eksisterende forskning, hvor Jensen (2011) illustrerer, hvorledes etniske minoritetsmænd kapitaliserer på den andetgørelse, de oplever, og hvordan de andetgørende diskurser skaber en symbolsk værdi i deres position (Jensen 2011: 66-73).

Konklusion

Artiklens analyse har vist, hvordan etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund oplever, at deres maskulinitet positioneres, og hvorledes de anvender bestemte strategier til at håndtere positioneringerne. Mændene har alle fortællinger og oplevelser, som viser, at de fra barnsben har fået en bevidsthed om

deres anderledeshed baseret på deres synlige etniske og religiøse markører som hudfarve, hårfarve, navn eller skæg. Analysen viser, at mændene oplever at besidde en marginaliseret maskulinitet, der tillægges negative karakteristika, hvor de fremstilles som uciviliserede, farlige, voldsparate og fremmede. Mændenes maskulinitet positioneres dermed på baggrund af andetgørelsesprocesser, der knytter sig til deres muslimske baggrund, etnicitet og køn. Mændene oplever deres maskulinitet positioneret i spændingsfeltet mellem minoritet og majoritet, hvor de oplever sig fremmedgjorte gennem andetgørelsesprocesserne. Til trods for dette finder mændene måder at håndtere deres oplevede positioneringer, stigma og andetgørelse. Deres fortællinger viser, at de udvikler en række håndteringsstrategier som et svar på deres oplevede positioneringer. Håndteringsstrategierne er dynamiske og kan ændre sig, afhængigt af om mændene begår sig blandt andre etniske minoritetspersoner eller blandt den majoritetsetniske befolkning. Empirien peger i retning af, at mændene primært anvender fire håndteringsstrategier: assimilering, kompromissøgning, distancering og kapitalisering.

Assimilering er en strategi, mændene gør brug af i et forsøg på at overkomme oplevelsen af at blive andetgjort. De forsøger derfor at følge majoritetsbefolkningens normer og værdier. Distancering bruger mændene typisk som strategi, når de aktivt vælger at distancere sig fra majoritetssamfundet. Ved denne strategi ses der en tendens til, at de, der anvender den, skaber en stærkere tilknytning til et religiøst, etnisk eller kulturelt fællesskab, som de identificerer sig med. Kompromissøgning er en strategi, der anvendes til at vedligeholde en tilknytning til både minoritetsfællesskabet og majoritetsfællesskabet. Det er en meget fleksibel strategi, hvor mændene selv vurderer graden af kompromis, de er villige til at indgå i specifikke kontekster. Kapitaliseringsstrategien anvendes af mændene, når de oplever at kunne opnå positive karakteristika eller symbolværdi ved at trække på negative positioneringer af dem selv. Endvidere viser resultaterne, at nogle af informanterne trækker på deres religion for at validere deres maskulinitet, hvor de selv opstiller en dikotomi mellem ikke-muslimske mænds maskulinitet og muslimske mænds maskulinitet, som opfattes af mændene som mere rigtig og maskulin.

Artiklens overordnede konklusion er, at etniske minoritetsmænd med muslimsk baggrund oplever, at deres maskulinitet positioneres på baggrund af stereotype forestillinger, som kob-

ler deres etnicitet, køn og religion med negative forestillinger. Samtlige mænd har derfor udviklet håndteringsstrategier, der gør deres maskulinitet flerdimensionel, hvor de modererer og forhandler om den og deres etnicitet og religion, afhængigt af de positioneringer de oplever og den kontekst, de befinder sig i.

Abstract

Media discourse research in Denmark shows that ethnic minority men with Muslim background are portrayed based on negative gender stereotypes, where they are portrayed as uncivilized, violent, and aggressive. Based on the media discourse research, this article analyzes how ethnic minority men with Muslim background experience their masculinity being positioned in interaction with the Danish majority. Furthermore, which coping strategies they employ in order to deal with the experienced positioning. The study is based on 15 interviews with ethnic minority men with Muslim background, all of whom were either born or raised in Denmark. The results of the article show that all of the interviewed men experience that they are positioned on the basis of negative stereotypes based on their masculinity in intersection with religion, ethnicity and age, and that their masculinity is marginalized in Danish society. The analysis also shows that men use specific coping strategies to deal with the perceived positionings. The theoretical framework of the article consists of theories of masculinity, intersectionality, othering, agency and social identity.

Litteraturliste

- Andreassen, Hanne Rikke. 2007. *Der er et yndigt land, Medier; minoriteter og danskhed*. København. Tiderne Skifter.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. The United States of America, Illinois. Waveland Press.
- Christensen, Ann-Dorte. 2019. "Maskuliniteter, magt og intersektionalitet". *Politica*. 51. årg. nr. 1.
- Christensen, Ann-Dorte & Birte Siim. 2006. "Fra køn til diversitet – intersektionalitet i en dansk/nordisk kontekst". *Kvinder, Køn & Forskning*. Nr. 2-3.
- Christensen, Ann-Dorte, Sune Qvotrup Jensen & Jeppe Fuglsang Larsen. 2018. "Voksne etniske minoritetsmænd – marginalisering og intersektionalitet". *Kvinder, Køn & Forskning* 27 (4).
- Christensen, Ann-Dorte & Sune Qvotrup Jensen. 2020. "Intersektionalitet – social differentiering og empirisk mangfoldighed". *Tidsskrift for kønnforskning* 44 (2).

- Christensen Ann-Dorte, Jeppe Fuglsang Larsen & Sune Qvotrup Jensen. 2017. "Marginalized adult ethnic minority men in Denmark: The case of Aalborg East". I Thomas Johansson og Chris Haywood (red.): *Marginalized Masculinities: Contexts, Continuities and Change*. Oxford: Routledge.
- Connell, R.W. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R.W. & Messerschmidt, J.W. 2005. "Hegemonic Masculinity, Gender & Society". London. SAGE Publications Inc.
- Crenshaw, Kimberl Williams. 1991. "Mapping the margins – Intersectionality, identity politics and violence against women of colour". *Stanford Law Review* 43.
- Davies, Bronwyn & Rom Harré. 1990. "Positioning: The Discursive Production of Selves". *Journal for the Theory of Social Behaviour*.
- Gerami, Shahin. 2004. "Islamist Masculinity and Muslim Masculinities". I *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. London. SAGE Publications Inc.
- Hervik, Peter. 2015. "Race, "race", racialisering, racisme og nyracisme". *Dansk Sociologi* 26 (1).
- Hervik, Peter. 1999. *Den generende forskellighed*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hervik, Peter. 2002. *Mediernes muslimer*. København. Nævnet for Etnisk ligestilling.
- Højgaard, Lis. 2010. "Kan man interviewe sig til viden – om køn?" *Dansk Sociologi* 1 (21).
- Hussain, Mustafa, Ferruh Yilmaz & Tim O'Connor. 1997. *Medierne, minoriteterne og majoriteten – en undersøgelse af nyhedsmedier og den folkelige diskurs i Danmark*. København. Nævnet for Etnisk Ligestilling.
- Jenkins, Richard. 2014. *Social Identity*. London. Taylor & Francis Ltd.
- Jenkins, Richard. 2008. *Rethinking ethnicity*. University of Sheffield, UK. SAGE Publications.
- Jensen, Sune Qvotrup. 2019. *Maskulinitet, køn og ekstrem islamisme*. Aalborg. Nationalt center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Jensen, Sune Qvotrup. 2010. "Masculinity at the margins – othering, marginality and resistance among young marginalized ethnic minority men". *NORMA – Nordic Journal for Masculinity Studies* 5 (1).
- Jensen, Sune Qvotrup. 2011. "Othering, identity formation and agency". *Qualitative Studies* 2 (2): 63-78.
- Jensen, Tine Gudrun & Anika Liversage (2007). *Om maskulinitet og manderoller blandt etniske minoritetsmænd*. København. VIVE.
- Lorentzen, Jørgen & Wencke Mühleisen. 2006. *Kjønnsforskning. En grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Necef, Mehmet Ümit. 2012. "Larmende Tavshed". *Antropologi* 66.
- Petersen, Jesper & Niels Valdemar Vinding. 2020. *Sharia og samfund – islamisk ret, etik og praksis i Danmark*. København: Samfundslitteratur.
- Prieur, Annick. 1999. "Etnicitet, maskulinitet, kriminalitet". *Social kritik: tidsskrift for social analyse og debat*.
- Reinicke, Kenneth. 2002. *Den hele Mand – Manderollen i Forandring*. København: Schönberg
- Røgilds, Flemming. 1995. *Stemmer i et grænseland: en bro mellem unge indvandrere og danskere?* Udgiver: Politisk revy.
- Søndergaard, Jeppe Kirkelund & Tarek Hussein. 2022. *Etnisk profilering – hovedresultater fra tre undersøgelser*. København: Institut for Menneskerettigheder.
- Walle, Thomas. 2004. "Menn og maskuliniteter i en minoritets-kontekst". I: Fuglerud, Ø (red.): *Andre bilder av «de andre»*. Oslo: Pax.

Meltem Yilmaz Sener

Temasektion

Called to Being Religious Muslims:

The Religification of Turkish Women in Norway

Keywords: religification, Turkish, women, prejudice, stereotype, Norway, first generation

Abstract This paper describes the process of religification through which assumed religious affiliation, rather than other identifications, becomes the main category of identity that Norwegian society uses to identify Turkish women living in Norway. Depending on semi-structured, in-depth interviews with 41 first-generation Turkish women migrants living in Drammen and Oslo, the paper first demonstrates the variety in religious belief, identification, and adherence to religious practices among them. Secondly, it shows how their daily encounters in Norwegian society are largely shaped by the fact that Turkish women are primarily assumed to be religious Muslims. Many of these women feel uncomfortable being exposed to questions about religion yet, ironically, in a sense, they feel that they are being called to be more religious Muslims in the context of Norway. When they seem to diverge from the stereotype, they are told that they are not like Turks/other Turks. However, although all these women seem to differ from the stereotype, rather than leading to changes in the stereotype, they are considered exceptions.

Islam has become a central issue in debates on collective identity in Europe. Politicians from a range of European countries have portrayed Islamic beliefs and practices as incompatible with core values in Europe and their arguments have received support from certain population sectors in their respective countries (Simonsen & Bonikowski 2020; Foner & Simon 2015). The national populisms of Northern and Western Europe portray an opposition between self and other in civilizational terms that represents Islam as the other and that depends on the notion of a civilizational threat from Islam. “Liberalism – specifically, philo-Semitism, gender equality, gay rights, and freedom of

Meltem Yilmaz Sener, PhD, is a Senior Researcher (Forsker II) at the Center for Intercultural Communication at VID Specialized University, Norway. Her research interests are in migration, transnational studies, development, social inequality, social policy, and gender.

speech – is selectively embraced as a characterization of “our” way of life in constitutive opposition to the illiberalism that is represented as inherent in Islam” (Brubaker 2017: 1194). In countries like Denmark, for instance, starting from the late 1990s, the “immigrant question” has risen to the top of political agendas and Islam and Muslims have become the main others of democracy and society (Mouritsen & Olsen 2013).

In this context, there is currently an expanding literature that focuses on Islamophobia in European contexts (Bunzl 2005, 2007; Fekete 2008; Taras 2012; Ogan et al. 2014; Borell 2015; Sayyid 2018; Law et al. 2019; Kaya 2011, 2014, 2020), as well as studies that focus on Islamophobia specifically in the Norwegian context (Bangstad 2014, 2015, 2016; Hellevik 2020; Døving 2020). Islamophobia is a phenomenon that has emerged during the late 20th century due to geopolitics and population movements that have brought millions of Muslims to Europe. At the heart of the Islamophobic discourse, there is the question of civilization: the idea that Islam creates a worldview which is not compatible with and inferior to Western culture (Bunzl 2005: 502). Therefore, in the case of migrants coming from Muslim-majority countries, this leads to the question of whether they can be good Europeans. This paper aims to focus on the process of religification, a consequence of Islamophobia that has so far been neglected in academic studies. Here, I demonstrate that the notion of Islam as incompatible with and inferior to Western culture operates on stereotypes about Islam which present a superficial understanding of Islam that is different from and much less sophisticated than the religious beliefs and practices of those who identify with Islam. Moreover, I also demonstrate that Islamophobia leads to the ascription of religious identity as the most important component of identity to women who come from Muslim-majority countries, even if they are non-believers or do not primarily identify with religion.

Before continuing the discussion on religification, it is crucial to examine the gender dimension of how Islam and Muslims are perceived in the European context. As Abu-Lughod (2016) discusses, among the images that people who live in Europe or the United States have of Muslim women, that of the veiled Muslim woman, in particular, illustrates their oppression in the common Western imagination. For that reason, it becomes hard to talk about the Muslim world without talking about Muslim women. Western feminists, for example, take it upon themselves to

speak on behalf of oppressed Muslim women whom, they assume, need saving. Yet, as Abu-Lughod (2016: 50) emphasizes, “projects to save other women, of whatever kind, depend on and reinforce Westerners’ sense of superiority”. This way of imagining women in the Muslim world ignores the variety of modes of living and believing they practice, and also ignores their agency. Muslim women are represented as part of a single undifferentiated category which is marked by being oppressed (Zine 2002). The voices of Muslim women are often absent from these debates (Bilge 2010) and there is a need for more studies on the variety of attitudes and experiences among them (Diehl et al. 2009). As Van Es’s (2019) study of Dutch Muslim women demonstrates, Muslim women develop different strategies in order to break this stereotype of “the oppressed Muslim woman”, such as managing their own conduct in their everyday encounters with members of the non-Muslim majority and representing themselves as modern and emancipated in order to challenge popular perceptions. In her study of Norwegian Muslim women, Van Es (2016) also demonstrates that these women’s essentialist representation of Islam as a religion that empowers women is a response to public representations of Islam as oppressive.

Although religification is a crucial concept for understanding the experiences of migrants from Muslim-majority countries living in Western contexts, it can scarcely be said that there is a well-developed corpus of literature on the subject. In the few studies where the concept is used, it remains insufficiently defined and theorized, apparently considered almost self-explanatory, although conceptual vagueness and confusions remain as a result of the lack of definition. For instance, in Berglund’s (2017) study, which focuses on the experiences of Muslims in Swedish public schooling, religification has been inadequately explained despite its being a key concept in the article; indeed, even the title of the article includes the term. Yet it is somewhat clarified in only one place where the author uses it, when Berglund writes, “By this I mean that the Muslim students tend to become placed in the category religious by teachers and friends” (Berglund 2017: 525). Similarly, in Francis and McKenna’s (2017) work, although religification is an important term in the article and is used repeatedly, no clear definition is provided.

This problem is partially redressed in the work of Ghafar-Kucher (2012) and a number of other studies also depend on her definition (see, e.g., Yaqoob & Sayyid 2015, Panjwani &

Moulin-Stozek 2017, Lee & Park 2017, Moulin-Stozek & Schirr 2017, Gholami 2021). Ghaffar-Kucher (2012: 38) uses the term to refer to the “simultaneous ascription and co-option of a religious identity over all other common markers of difference (e.g. race, ethnicity, gender)”. In her study, Ghaffar-Kucher demonstrates that while school personnel and peers see Pakistani-American youth after 9/11 through a religious lens, the youth themselves and their families also identify more with a religious identity (rather than ethnic, national, or racial identities). Although I benefit from the term religification, my research findings mostly highlight the ascription rather than co-option aspect. Therefore, in my use of the term, religification implies that an assumed religious identity is ascribed to individuals depending on their nationality/ethnicity and that the ascribed religious identity is considered more important and defining than all other dimensions of their identities. Although religious affiliation or belief is not a core aspect of identity for many of the Turkish women whom I interviewed in Oslo and Drammen, in their interactions with Norwegians they feel that they are identified mainly with reference to their assumed religious identity: as Muslim. Moreover, they feel that there is a set of assumptions about what being a Muslim woman means, which is attributed to them regardless of their own understanding of religion or their unique characteristics as individuals. In this case, ascription of Muslim identity by the Norwegian society does not lead them to embrace being Muslim, unlike the Pakistani-American youth in Ghaffar-Kucher’s (2012) study. Therefore, although identified as Muslims by the others, they reject this identification. Contrary to what Hannah Arendt suggests,¹ although they are “attacked” (stereotyped) as Muslims, they do not choose to defend themselves as Muslims. In the conclusion to this paper, I discuss the meanings of this disidentification.

Research

This paper depends on a broader research project which looks at identity, belonging, and discrimination perceptions among migrants in Norway who originate in Turkey. Rather than being the major focus of that project, religious identification was only one of the dimensions of identity and belonging that I examined, and I approached it mainly from the perspective of my own

¹ “If one is attacked as a Jew, one must defend oneself as a Jew. Not as a German, not as a world citizen, not as an upholder of the Rights of Man.” Arendt, H. 2005. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*.

discipline, sociology, while also benefiting from other disciplines, such as anthropology and religious studies. For this study, I have conducted semi-structured interviews with migrants who were born in Turkey, have migrated to Norway, and are currently living in or around Oslo and Drammen. This specific paper focuses on the responses of women to their religious identifications and how they are perceived in Norway as women from Turkey – a Muslim-majority country – based on interviews I conducted with 41 Turkish women migrants between March 2019 and August 2020. The research has been approved by the NSD. In this project, I have also been in the position of a migrant-researcher. As a Turkish migrant woman living in Norway, I interviewed other Turkish migrant women, which had both its advantages and disadvantages: on the one hand, it gave me easy access to the groups of Turkish migrants in Norway, allowed me to recruit many interviewees, and made me the recipient of opinions and thoughts that they may not have been shared with a researcher of a different ethnicity; on the other hand, as I explain below, mostly those individuals who perceive me as being from “their own group” contacted me to be interviewed. At the beginning of my research, I was a newcomer to Norway from Turkey with less than two years of living experience there, and the process of adaptation to the new country took a parallel track with my research. I became a member of several groups on Facebook which have been established by people from Turkey who live in Norway. I have attended their social activities, their dinners, parties, Turkish national day celebrations, seminars, and so on, conducting extensive observation during these events.

For my interviews, I used multiple channels to reach and recruit my respondents. I shared my call on the Facebook groups of people from Turkey that covered a range of political orientations targeting different groups from Turkey. I also used my own networks to reach people who met the criteria for my research. Additionally, I utilized snowball sampling, asking my respondents to give me the names of people that I could interview. During the period before the Corona pandemic, I conducted all the interviews face-to-face at places chosen by my respondents, meeting mostly in cafes, restaurants, or their workplaces after getting their written, informed consent. After the Corona measures, I conducted the remaining interviews either online or on the phone, and my respondents gave oral consent, which was recorded. The interviews lasted 1.5 hours on average. At the be-

gining of each interview, I asked my respondents demographic questions (age, city where they lived before coming to Norway, marital status, children, spouse/partner information, education, legal status in Norway, citizenship). After that, I asked them questions related to their reasons for migrating to Norway, their life in Norway, their connections with Turkey, and their perceptions of identity, belonging, and discrimination. The current paper depends largely on responses related to religious identification and how the respondents are perceived in Norway as women from a Muslim-majority country. The interviews were mostly conducted in Turkish, but respondents sometimes used Norwegian and English during the interviews. All the interviews were recorded and transcribed verbatim and I have translated the relevant parts of the interviews into English. The respondents have been anonymized, their names and identifying information being removed. Each respondent has been identified with the letter M and a number.

Although I shared my research ad in many groups with different profiles and political orientations, it would not be accurate to say that I have been able to interview equal numbers of people from these diverse positions and orientations. The majority of the people who reached me to be interviewed are less religious or secular Turks who are critical of the AKP government. This is, presumably, because they perceive me as a member of this group. Many Turkey-originating people living in Oslo and Drammen have at least some information about each other. During interviews, I was repeatedly told by my respondents that they knew of me or they had information about me in advance. Those who saw me as a member of “their group” were more willing to be interviewed. However, I also interviewed some Kurdish people, religious people, and AKP supporters, although they were fewer in number. Additionally, only a few women who wear a headscarf contacted me to be interviewed; therefore, most of my female respondents are women who do not wear a headscarf. Consequently, it is important to state that the composition of religious identifications that exist for this group of Turkish women may not necessarily represent the composition of religious identifications for Turkish migrants in Norway. Nonetheless, as I demonstrate in the following sections, the gap between how these Turkish women define themselves in the religious sense and how they are perceived by the Norwegian society is a very important finding in itself.

Religious Identifications of Turkish Women in Norway

During my interviews, the direct question that I asked to my respondents about their religious identification was, “How do you define yourself in terms of religious belief and also religious practice?” I emphasized that the question was related to belief as well as practices/rituals, and that I wanted them to answer it about both. In addition to their responses to this question, I have also analyzed the range and variety of responses of the 41 women to other questions about their religious identification. In the following sections, I list and discuss the different religious identifications within this group.

One woman (M16) among the interviewees did not want to respond to the question about religion. Five women defined themselves as atheists. M8 stated that after being an agnostic for a long time, she has recently started considering herself an atheist. She mentioned that while living in Turkey, she participated in Muslim religious festivities (especially Ramadan and Kurban), but she emphasized that she was celebrating them for cultural rather than religious reasons. M13 was another person who defined herself as atheist and stressed that she neither believes in God nor religion, nor participates in any ritual or practice related to religion. Similarly, M17 stated that “there is nothing related to religion in [her] life”. M30 said that she is atheist, and she finds “religious cliches unnecessary and meaningless”. Finally, M61 was another person who defined herself as atheist and did not want to talk any further about religion. Other than saying that they are atheists, these women had very little to say about religion and I received quite brief responses from them.

There was one woman (M23) who defined herself as agnostic, defining it as “approaching the existence of God skeptically”. In a similar way to M8, she told me that she followed some Muslim practices for purely cultural reasons. Additionally, one woman (M12) described her religious identification in the following terms: “I do not know whether or not it exists, and I am not interested in it. If there exists a God and if it is a kind of God that I can accept, that God anyways will not have a problem with me. Because I am trying to be a good person...But if that God is as described, meaning, if it is a God that gets angry, punishes, and burns, I don't accept that God.”

Two women (M11 and M63) identified themselves as deist. The way M11 defined it was that she has a notion of a creator which is different from the understandings of monotheistic religions. She thinks of herself as a person who does not believe in a religion or in prophets, but who has very high ethical and moral standards. However, although she does not believe in a religion, having grown up in Turkey, she selectively follows some of the practices of Islam: “In a cultural sense, we can say that I am a cultural Muslim like many other people living in Turkey...I don’t fast, but I celebrate religious *bayrams*...For instance, I like the sound of the morning call to prayer (*sabah ezani*). Other things, like visiting graves, that I define as part of being a cultural Muslim...I do them.” The second person who defined herself as deist is M63; however, she did not want to talk further about religion or religious identification.

The largest category included those women who told me that they believe in God/Allah/a force/creator but not in religion/religions; 16 women defined themselves as such (M3, M9, M14, M20, M24, M25, M26, M27, M37, M42, M50, M51, M53, M57, M58, M70). M24, M50, M53 and M57 all believe in a creator/a force, but also think that religions have been created by humans. M24 argued that religions exist because of their functionality, because they meet some human needs. Although she respects other people’s beliefs, she personally finds the notion of a religion illogical and irrational. M3 stressed that she believes in and loves but does not fear Allah and does not believe in religions: “I do not think of Allah as related to things like fear. I look at nature and the essence of human beings. I see that beauty... And I don’t relate those things to fear. About religion...I don’t have anything to do with it.”

Many of the other women in this group said that they have participated in some of the rituals of Islam and Christianity for either cultural and social reasons or because of the expectations of their parents and/or relatives. For instance, M25 said that she believes in Allah, but feels that she does not belong to any religion. She has her own, individual understanding of belief and she prays in her own way. Because of the expectations of her family, she calls them on religious bayrams, although these days do not mean anything to her. She also stated that she is, in fact, very critical of sacrificing of animals for Kurban Bayramı, for instance. M26 claimed that she believes in some kind of force, but not in religions. “I was born and raised in a Muslim country. My mother and father identify as Muslims. However, I am not

Muslim like them. I only believe in a force, but I don't really believe in religions. Does it make me a deist? I don't know. I have always kept a distance from those isms." However, she mentioned celebrating bayrams (Ramadan, Kurban), Easter, and Christmas, as she thinks of these as occasions that bring people together.

M42 is similar to the others in this group in the sense that she believes in Allah but does not believe in any specific religion, while noting the cultural impact of Islam. However, unlike the others, she did not refer to any practices or rituals that she follows because of that impact but, rather, the ethical principles which were her heritage from Islam: "For instance, there was this thing that was taught to me as religious knowledge. If somebody works for you, you need to pay that person before his/her sweat dries. This was taught to me as a religious principle. Or like being compassionate or having gratitude...". Consequently, she talks about living according to these principles, taught to her as a part of Islam, although she no longer identifies as a Muslim.

The second largest category includes those women who identify as Muslims but practice their religion at varying levels: 13 of them talked about partially following some practices (M6, M10, M21, M31, M32, M39, M41, M43, M45, M55, M56, M60, M64, M65), while two women (M29 and M59) mentioned following most of the practices. M6 described herself as religious, speaking in terms of belief; however, she observed that she does not practice all the rituals, like praying five times a day or fasting. She defined religion "as the way to live a humane life" and "the way of communication between humans and God", and, according to her, this communication – regarded in different ways in different societies – was named Islam, Christianity, and so on. M31 is also similar in the sense that she defined members of her family as "strong believers" without being conservative or practicing rituals such as praying five times a day and fasting. M41 also defined herself as a believer (of Islam) who followed some practices but not others: she thinks of Ramadan as an important period; she does not fast herself but teaches her children about it. She does, however, pay alms (*zekat*), as she thinks of it as an important religious practice that depends on the notion of solidarity.

M56 said that she was "born an Alevi", meaning that she was born into an Alevi family. She is part of an Alevi community and a member of an Alevi association in Norway. She talked about

participating in the activities as much as she can, but not following any religious practices in her own life. She said that “religion has a 10% impact on [her] life”.

Some of them have strong attachments to Islam in terms of belief and feel guilty because of not adhering to Islamic practices. M32 defined herself as a person who loves her religion, Islam, and feels guilty because she thinks she has changed significantly since she started her university education. While she engaged in Islamic practices regularly in the past (praying five times a day, fasting), she no longer does so, and she drinks alcohol. When she gets questions from her Norwegian friends about why she does not wear a veil or why she drinks alcohol, she responds by saying that it is “between [her] and Allah”. However, being questioned in this way reminds her of her dilemmas and makes her feel even more guilty about not following Islamic practices. M39 also stated that she thinks about religion all the time and does not want to forget her religion just because she is living in Norway. She talks about how much she misses hearing the sound of the calls to prayer, and yet, in spite of her strong belief, she does not consider herself a practicing Muslim and she feels guilty about it.

At this point, it is necessary to clarify what my respondents mean when they talk about a “practicing Muslim”. In their responses, they mainly refer to the five pillars of Islam (declaration of faith, prayer, alms giving, fasting, and pilgrimage) as their criteria for being or not being a practicing Muslim. However, in the accounts of some, being a practicing Muslim is not limited to the five pillars but also includes other rituals, like wearing a veil, celebrating religious bayrams, not drinking alcohol, or not eating pork. They define themselves as practicing or non-practicing Muslims depending on the extent to which they engage in these rituals. On the other hand, not engaging in them does not necessarily mean that they do not consider themselves Muslim. Hence, for them, it is possible to identify as Muslim without being a practicing Muslim. As I discuss in the next section, the existing stereotypes in Norway for individuals coming from Muslim-majority countries seem to ignore this possibility: namely, identifying as Muslim while not engaging in the rituals or only partially following them.

While she identifies as Muslim, M10 does not think of herself as a very religious person, although she says that there are times when she needs religion, whereupon she prays and sometimes

fasts. At other times, she said, she does not think about these practices or religion at all. Overall, she sees religion as guiding individuals to be better humans. For that reason, she also wants her children to believe in a creator. She stated that, for her, it is not important whether they choose to be Christian or Muslim or not to believe in a religion; rather, she wants them to be good humans living according to moral principles.

M43 talked at length about religion. She defined herself as a believer, but as someone who approaches religious teachings critically. She talked about the time her parents wanted her to take weekend Quran classes, recalling that she was expelled from the course after a while because she was constantly challenging the statements of the Quran teachers. She remembers it as a humiliating incident for her parents, but she found it difficult to tolerate someone teaching her about religion in an authoritative way. This, however, does not mean that she does not take religion seriously. A couple of years earlier, she went to Mecca for *umrah*² on her own initiative, something that greatly surprised both her family and her Norwegian friends. She also mentioned that she has fasted during Ramadan for the last two years. She does not pray five times a day but thinks that she will feel much better if she starts to do so, noting that “it will be like a meditation”. Yet she also mentioned those times when she even questions the existence of Allah. She talked about her siblings as more religious at the surface level but said that “they are not even good human beings”. For her, the most important thing in life is being and becoming a good human being, regardless of religious affiliation.

This emphasis that being a good human was more important than being religious was common in the accounts of several of my respondents. M45, for instance, defined herself as a believer and told me that she partially follows the practices of Islam: she does not fast during the entire month of Ramadan but only on certain days, and she does not pray five times a day. She emphasized that she is not interested in who is practicing or to what extent. “What I take seriously is how humane individuals are, their personalities, whether they keep their promises... The rest is left to Allah; it is none of my business.” M65 also mentioned that having a clean conscience and respecting others’ rights is much more important than following practices like not eating pork or not drinking alcohol.

Some of my respondents also reflected on changes in their

² *Umrah* is a religious pilgrimage that is completed at any time of the year, while Hajj occurs during a certain period of the year (July 7th-12th in 2022).

religious beliefs and identifications throughout their lives. For instance, M55 said that she is currently a Muslim, “but a bad one”, considering herself “very bad” in terms of following the practices. She also mentioned a period during her university years when she “chose not to believe”; however, she came to the realization that she feels much better when she believes in Allah and religion. Therefore, she now thinks that even though she does not practice very much, it is crucial that she remains a believer.

Among the women whom I interviewed, M59 was one of those who followed Islamic practices most regularly. She fasts during Ramadan and prays five times a day, although she criticizes herself for occasionally missing some prayers and not taking her children to the mosque more often. Overall, she considers herself a good Muslim, and says that religion has a crucial role in her life. Although all of her four children were born and raised in Norway in the same family, she sees big differences among them in terms of how religious they are and the extent to which they follow religious practices. “We are very much a mixed family when it comes to religion,” she observed.

Table 1. Religious identification and adherence to religious practices

Responses	Interviewee
No Response	M16
Atheist	M8, M13, M17, M30, M61
Agnostic	M23
Not interested in whether or not God exists ³	M12
Deist	M11, M63
Believes in God/force/creator but not in religion	M3, M9, M24, M25, M26, M27, M36, M37, M42, M50, M51, M53, M57, M58, M70
Muslim and partially practicing	M6, M10, M21, M31, M32, M39, M41, M43, M45, M55, M56, M60, M64, M65
Muslim and mostly practicing	M29, M59

Being a Woman from a Muslim-Majority Country in Norway

In the previous section, I demonstrated that there are a variety of ways in which my interviewees define themselves in the religious sense and in the extent to which they observe religious practices. In this section, I show that although many of them do not consider religion a major dimension of their identity and,

³ Not being interested in accepting or rejecting claims about God’s existence is called apatheism (see, e.g., Rauch 2003).

in spite of their diversity in terms of how they relate to religion, these women talked about being mostly defined with reference to Islam in the context of Norway. They were also conscious that the characteristics of a monolithic understanding of Islam, Muslims, and Muslim women were attributed to them. Moreover, the accounts of my informants reveal the kinds of characteristics that are attributed to women who come from Muslim-majority countries.

It is useful to remember Berglund's (2013) metaphor of *marination* to describe Swedish society, which I claim is also, at least partially, applicable to describing Norwegian society. In the process of marination, food is soaked in a seasoned liquid before cooking and this process permanently changes the taste of the food and cannot be washed away. Berglund (2013) argues that Swedish society can be described as a society that has been marinated in Lutheran Christianity. Although it claims to have washed away the marinade, "the taste abides":

It becomes apparent that what from an inside-Sweden perspective is presented as neutral and objective may be understood from an outside perspective as deeply Lutheran: not only in terms of the factual history of the country, but also in terms of how people think and talk about religion in society, how religion is taught and holidays are celebrated in schools, how institutions are built, who gets subsidized by the state, etc. (Berglund 2013: 181)

Similarly marinated in Lutheran Christianity, Norwegian society also seems to experience problems in encounters with people who come from Muslim-majority societies. As I discuss in another paper in detail (Yilmaz Sener 2022), most of my interviewees think that there are many prejudices against, and stereotypes about Turkish people in Norway, and that several of these are related to the fact that Turkey is a Muslim-majority country. While being originally from a Christian-majority country does not imply that a person is a religious Christian, the same principle does not seem to apply to people who come from Muslim-majority countries: they are expected to be religious. Additionally, the possibility that they may be identifying with Islam with partial or no engagement with its rituals is ignored. The fact that this possibility is usually recognized for the followers of other religions, while being ignored for Muslims, also sug-

gests that identifying with Islam is assumed to be essentially different from identifying with other religions. Moreover, although religion is increasingly considered a personal and private issue about which individuals cannot be forced to disclose their opinions and identifications in Western countries, this principle does not seem to hold if a person is from a Muslim-majority country. Their privacy is constantly violated by being questioned about their religious beliefs and practices.

As a non-religious person who is “not even remotely related to religion”, M12 talks about her discomfort with being exposed to numerous questions about religion in Norway. She found it especially hard to deal with such questions and comments during the period when she was trying to adapt to living in a different society. M19 also mentions dealing with questions like why she does not wear a veil like other Turkish women and why she is different from them. According to her, Norwegians think of Turks as fanatically religious and uneducated people. Similarly, M55 is not a religious person; she does not carry out rituals like fasting, yet she talks about how she is teased by her supervisor for not fulfilling them, for not being a “proper Muslim”. M14 thinks that in Norway there is a certain portrayal of Turkish people, recalling that when she first came to the country during the 1990s, she faced questions like whether she took off her veil on the plane. Thanks to the internet and an increase in the numbers of people travelling to Turkey for their vacations, this portrayal has somewhat changed for her but, she thinks, some stereotypes still remain. M50 also thinks that there is a specific portrayal of Turkey in Norway, with Turkey being associated with Islam and every Turkish person expected to be religious. She mentioned getting remarks when she eats pork or drinks alcohol. M45 talked about an experience after she and her family moved into a new house and people from their neighborhood came to meet them. The neighbors told her that they were happy to see that they were not a Muslim family. When she told them that they were, her neighbors were surprised and asked her questions such as whether her husband beat her and why she was not wearing a headscarf.

M23’s family lived in Germany for ten years when she was a child, returning to Turkey when she was in the fourth grade. She is now married to a Norwegian and has been living in Oslo for five years. As a family, they have decided to live in Norway rather than Turkey, yet, although she thinks that her child will have

better opportunities growing up in Norway, she does not feel happy about this decision. She is the only foreigner working at her current company and, when talking to other people at her workplace, she often gets the question, “Where are you from?” Every time she says, “Turkey,” she feels like something suddenly changes and not in a positive direction. (She describes it as “You can almost hear the sound of something breaking inside the other person.”) She even gets the response “Oh, are you Muslim?” It offends her when she gets questions about her religion, and in response asks why they are asking such questions. As a non-religious person, she says that she does not spend much time reflecting on religion, but such comments, in a sense, force her to do so. She also finds the religion question disturbing because it serves the purpose of categorizing and is usually followed by questions about whether she eats pork and drinks wine.

M21 thinks that there is a general dividing line between Christian society and Muslim society in Norway. For her, although the general perception of Norway is that religion does not play an important role in social life, she thinks that it is a predominantly Christian society and it stereotypes those who come from Muslim-majority countries. In her view, “Norwegians are not willing to approach Muslims or include them in society.”

M24 remembers one incident when she was wearing shorts and a Norwegian person asked her if she learned to dress like that after coming to Norway. She explains it with reference to the profile of other Turks who were coming to Norway at the time but she also thinks that it is connected to how Norwegians *want to see Turks*. She feels that the media represents Turkish people from the same angle. She does not like to hear that she does not look Turkish, even from her close Norwegian friends. In her view, the fact that Turkey is a Muslim-majority country influences how Turkish migrants are treated in Norway.

M20 is a woman who worked in Turkey as a doctor for many years and came to Norway after her retirement to live near her daughter and take care of her grandchildren. She stated that while she was living in Turkey, she did not usually emphasize her professional identity as a doctor when she met new people, but in Norway she feels the need to highlight her professional identity in order to prevent being categorized in other ways. As a person who is always curious to learn new things and to have

new experiences, she participates in several different language and reading groups in Oslo. In her interactions with Norwegians in these groups, she feels uncomfortable when she encounters their assumptions about Turkish people. “I show them our pictures: my father and mother at the seaside with their swimsuits. Then she asks me if I wore a veil! It means that she is extremely ignorant! So this is how she perceives me.” She complained about being treated like she has learned the proper ways of doing things only since coming to Norway and recounted incidents when her Norwegian friends have tried to “teach” her simple things, although she is an 80-year-old woman who worked as a doctor for many years. She thinks that they see themselves in the position of teaching her because of their assumptions about her nationality and religion.

M10 has been working at the same company for fourteen years but described a period when she was applying for jobs. After making out applications and sending her CV to several different places without getting any response, she decided to do something different. She dressed up and went to one of the employment bureaus so that they could see her physically. After the face-to-face interaction, she landed a job rather quickly. She thinks that when she sent in her CV, she was not granted an interview because of her Muslim-sounding last name but when the people at the employment bureau saw her physically, they approached her more positively. She suggested that life is easier for her as she is not a covered woman and does not wear a veil, but she thinks that for a veiled woman, social life can be quite challenging. She also feels that in Norway, Turkish people are regarded as underdeveloped and unable to adapt and integrate, and she needs to prove that all Turkish people are not the same.

What do these accounts tell us? If we reflect on the major issues that have been expressed in them, this is how we can summarize the main argument being made here:

1. Women who are from Turkey (a Muslim-majority country) are mostly defined with reference to Islam in Norway, regardless of their own religious identifications.
2. These women are exposed to many questions about their religious beliefs and practices, although these are considered private issues and questions in many Western countries. Thus, their privacy is violated.
3. As these women think that Norwegians do not ask questi-

ons about religion of each other, the fact that they are being asked such questions signals to them that they are not being respected in social relationships with Norwegians. Different social rules seem to apply, or they are not considered as social equals in relationships.

4. A monolithic and superficial understanding of Islam (defined with reference to the avoidance of pork and alcohol, wearing a veil, etc.) is used as a reference point when approaching these Turkish women. However, as discussed in the previous sections, the majority of these women do not follow or believe in the importance of such practices, and they have much more sophisticated understandings about religious belief.
5. This superficial understanding of Islam is mixed with other stereotypes, like that of Muslim women being beaten by their husbands or as uneducated and in need of being taught the proper ways of doing things (even when they are highly educated professionals). Stereotypes about Muslim women as subordinate and oppressed, as discussed in the previous sections, seem to shape how Turkish women are perceived by Norwegian society.

Conclusion

In this paper, based on interviews with 41 Turkish migrant women living in Norway, I first demonstrated the variety in their religious identifications and adherence to religious practices. Among these women, there are those who define themselves as atheist, agnostic, deist, (what can be called) apatheist, as believers in God/Allah/a creator/a force but not in a specific religion, Muslim but partially practicing, and Muslim and practicing to a large extent. As I have shown in the previous sections, for many of these women religion is not a subject on which they often reflect in their everyday lives (unless they are asked about it), nor is it a category they reference when defining who they are. For the majority of the others who identify as Muslim, following religious practices is quite limited. They selectively engage with some practices and not others, and many of them attribute greater importance to belief, values, ethics, and morality. However, in spite of this heterogeneity in terms of religious identification, living in Norway, these women seem to be con-

stantly identified with reference to a monolithic and superficial understanding of Islam and being Muslim. The paper demonstrates how these women's daily encounters in Norwegian society are mostly shaped by the fact that Turkish women are primarily assumed to be religious Muslims. Many of these women feel uncomfortable because of being exposed to so many questions about religion. They perceive it as a private question that should not be probed by others. In one sense, living in Norway they feel that they are being questioned about their reasons for not being more religious Muslims. When they seem to differ from the stereotypes, they are told that they are not like other Turks. Although all these women seem to differ from the stereotypes, rather than leading to changes in those stereotypes they are considered exceptions. Prejudices and stereotypes are saved, while these women are regarded as single cases that do not conform to the general situation of Turkishness, which is defined with reference to a monolithic understanding of Islam.

I argue that in Norway, Turkish migrant women are religified: that is, an assumed religious identity (Muslim) is ascribed to them based on their nationality/ethnicity, and that ascribed religious identity is considered more important and defining than all the other dimensions of their identities. As I discussed before, my definition of religification differs from that used by Ghaffar-Kucher (2012) in her study of Pakistani-American youth. While the youth in her study embraced being Muslim as a form of resistance when that religious identity was ascribed to them as their main identity, my respondents reject that identification. What I have observed in their case is *disidentification* with the ascribed religious identity. How can we explain their choice of disidentification rather than choosing to embrace religious identity as a form of resistance? I argue that this has a lot to do with the country of origin, Turkey. Although the large majority of the population in Turkey is Muslim, secularism has been one of the major principles on which the Turkish Republic has been founded. For those women who embrace the Republican project of secularization and who have benefited extensively from the secular system, religion has either not been a central aspect of their identities or it has become very much an individualized issue that they have freely created for themselves. They either do not identify with Islam at all or identify with a version of Islam that does not put a lot of emphasis on practices like not eating pork, not drinking alcohol, or wearing a

headscarf/veil. In opposition to what Hannah Arendt argues, even when they are “attacked”/stereotyped as Muslims, they do not “defend themselves”/resist as Muslims. This is because being a secular woman is central to their notion of identity, and they will not simply replace it with another notion just because they are stereotyped when they become migrants. On the other hand, there is very little evidence in their accounts to suggest that they became secularized due to living in Norway. It is rather that they are doing their best to protect their self-identifications as secular women in a society which defines them with reference to religion. Therefore, and thus differing from the individuals in Ghaffar-Kucher’s (2012) study, while society religifies them, they resist by rejecting it, not embracing it.

References

- Abu-Lughod, Lila. 2016. “The Muslim woman: The power of images and the danger of pity.” In Ann Braithwaite & Catherine Orr (eds.) *Everyday Women’s and Gender Studies*. New York: Routledge: 46-54.
- Bangstad, Sindre. 2014. *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. London: Zed Press.
- Bangstad, Sindre. 2015. “The racism that dares not speak its name: Rethinking neo-nationalism and neo-racism in Norway.” In *Intersections: East European Journal of Society and Politics* 1(1): 49-65.
- Bangstad, Sindre. 2016. “Islamophobia: What’s in a name?: Analysing the discourses of Stopp Islamiseringen av Norge (Stop The Islamisation of Norway, sian).” In *Journal of Muslims in Europe* 5(2): 145-169.
- Berglund, Jenny. 2017. “Secular normativity and the religification of Muslims in Swedish public schooling.” In *Oxford Review of Education* 43 (5): 524-535.
- Berglund, Jenny. 2013. “Swedish religion education: Objective but marinated in Lutheran Protestantism?.” In *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion* 49(2): 165-184.
- Bilge, Sirma. 2010. “Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women.” In *Journal of intercultural studies* 31(1): 9-28.
- Borell, Klas. 2015. “When is the time to hate? A research review on the impact of dramatic events on Islamophobia and Islamophobic hate crimes in Europe.” In *Islam and Christian-Muslim Relations* 26(4): 409-421.
- Brubaker, Rogers. 2017. “Between nationalism and civilizationism: The European populist moment in comparative perspective.” In *Ethnic and Racial Studies* 40(8): 1191-1226.
- Bunzl, Matti. 2005. Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe. In *American Ethnologist*, 32(4): 499-508.

- Bunzl, Matti. 2007. *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds old and new in Europe*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Diehl, Claudia, Matthias Koenig, & Kerstin Ruckdeschel. 2009. "Religiosity and gender equality: comparing natives and Muslim migrants in Germany." In *Ethnic and Racial Studies* 32(2): 278-301.
- Døving, Cora Alexa. 2020. "A Growing Consensus? A History of Public Debates on Islamophobia in Norway." In *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*. Scandinavian University Press (Universitetsforlaget AS): 76-107.
- Fekete, Liz. 2008. *Integration Islamophobia and civil rights in Europe*. London: Institute of Race Relations.
- Foner, Nancy & Patrick Simon (eds.). 2015. *Fear, anxiety, and national identity: Immigration and belonging in North America and Western Europe*. New York: Russell Sage Foundation.
- Francis, Leslie and Ursula McKenna. 2017. "The religious and social correlates of Muslim identity: an empirical enquiry into religification among male adolescents in the UK." In *Oxford Review of Education* 43(5): 550-565.
- Ghaffar-Kucher, Ameena. 2012. "The religification of Pakistani-American youth." In *American Educational Research Journal* 49(1): 30-52.
- Gholami, Reza. 2021. "Critical race theory and Islamophobia: challenging inequity in higher education." In *Race Ethnicity and Education* 24(3): 319-337.
- Hellevik, Ottar. 2020. "Antisemitism and Islamophobia in Norway. A Survey Analysis of Prevalence, Trends and Possible Causes of Negative Attitudes towards Jews and Muslims" In Christhard Hoffmann & Vibeke Moe (eds.) *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*. Scandinavian University Press (Universitetsforlaget AS): 108-154.
- Kaya, Ayhan. 2011. *Islamophobia as a form of governmentality: Unbearable weightiness of the politics of fear*. Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic Relations 1/11. Malmö University: Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM).
- Kaya, Ayhan. 2014. "Islamophobia." In *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press: 745-769.
- Kaya, Ayhan. 2020. "Right-wing populism and Islamophobia in Europe and their impact on Turkey-EU relations." In *Turkish Studies* 21(1): 1-28.
- Law, I., Easat-Daas, A., Merali, A., & Sayyid, S. (eds.). 2019. *Countering Islamophobia in Europe*. Farnham: Springer International Publishing.
- Lee, Stacey J., Eujin Park & Jia-Hui Stefanie Wong. 2017. "Racialization, schooling, and becoming American: Asian American experiences." In *Educational Studies* 53(5): 492-510.
- Moulin-Stožek, Daniel & Bertram J. Schirr. 2017. "Identification and disidentification in reported schooling experiences of adolescent Muslims in England." In *Oxford Review of Education* 43(5): 580-595.
- Mouritsen, Per & Tore Vincents Olsen. 2013. "Denmark between liberalism and nationalism." In *Ethnic and Racial Studies* 36(4): 691-710.
- Ogan, Christine, Lars Willnat, Rosemary Pennington & Manaf Bashir. 2014. "The rise of anti-Muslim prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States." In *International Communication Gazette* 76(1): 27-46.
- Panjwani, Farid, and Daniel Moulin-Stožek. 2017. "Muslims, schooling and the limits of religious identity." In *Oxford Review of Education* 43(5): 519-523.
- Rauch, Jonathan. 2003. "Let it be: The greatest development in modern religion is not a religion at all-it's an attitude best described as" apatheism". In *Atlantic Monthly* 291(4): 34-35.
- Sayyid, Salman. 2018. "Islamophobia and the Europeanness of the other Europe." In *Patterns of Prejudice* 52(5): 420-435.
- Simonsen, Kristina Bakkær & Bart Bonikowski. 2020. "Is civic nationalism necessarily inclusive? Conceptions of nationhood and anti-Muslim attitudes in Europe." In *European Journal of Political Research* 59(1): 114-136.
- Taras, Raymond. 2012. *Xenophobia and Islamophobia in Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Van Es, Margaretha. 2019. "Muslim women as 'ambassadors' of Islam: Breaking stereotypes in everyday life." In *Identities* 26(4): 375-392.
- Van Es, Margaretha. 2016. "Norwegian Muslim women, diffused Islamic feminism and the politics of belonging." In *Nordic Journal of Religion and Society* 29(2): 117-133.
- Yaqoob, Munazza & Amal Sayyid. 2015. "Religification of Metrostanis in the Post-9/11

- Era." In *South Asia Research* 35(3): 318-333.
- Yilmaz Sener, Meltem. 2022. "Discrimination Perceptions of Turkish Skilled Migrants in Norway." In *Border Crossing* 12(2): 107-123.
- Zine, Jasmin. 2022. "Muslim women and the politics of representation." In *American Journal of Islam and Society* 19(4): 1-22.

Muslimske kvinners forhold til islamske kilder og autoritet i Trondheim

Keywords: Muslimske kvinner, studiegruppe, religiøs kunnskap, kilder og autoritet, Norge

Abstract: Denne artikkelen ser nærmere på hvordan muslimske kvinner i Trondheim forholder seg til ulike former for islamske kilder og autoritet i sine søk etter kunnskap om islam. Artikkelen tar utgangspunkt i en studiegruppe for muslimske kvinner i Trondheim, og undersøker hvilke kilder og autoriteter kvinnene velger å søke kunnskap fra, hvordan de anvender disse kildene og autoritetene, og hvorfor. Artikkelen tar også for seg formålet og aktivitetene til studiegruppa, samt fremveksten og utviklingen av den. På denne måten tilbyr artikkelen et lokalt og empirisk perspektiv på hvordan og hvorfor muslimske kvinner forholder seg til ulike former for kilder og autoriteter i sin søken etter kunnskap om islam. Videre beskriver den hvordan kvinnene i studiegruppa gjennom å forholde seg aktivt til ulike former for islamsk autoritet, kan operere uavhengig og skape seg en form for uavhengighet fra den lokale moskeen flertallet av kvinnene har institusjonelle bånd til.

I denne artikkelen ser jeg nærmere på hvordan en studiegruppe for muslimske kvinner forholder seg til ulike former for islamske kilder og autoritet i sine søk etter kunnskap om islam, og hvorfor de gjør dette. Jeg vil ta for meg gruppas formål og aktiviteter, samt fremveksten og utviklingen av den. Videre vil jeg undersøke hvilke kilder og autoriteter studiegruppa velger å søke kunnskap fra, hvordan de anvender disse og hvorfor. På denne måten tilbyr artikkelen et lokalt og empirisk perspektiv på hvordan og hvorfor muslimske kvinner forholder seg til ulike former for kilder og autoriteter i sin søken etter kunnskap om islam.

Artikkelen bygger på tema, funn og empirisk materiale fra min ph.d.-avhandling i religionsvitenskap om individualise-

Eli-Anne Vongraven Eriksen arbeider som førsteamanuensis i religionsdidaktikk ved Institutt for lærerutdanning, ved Norges tekniske-naturvitenskapelige universitet, NTNU. Hun har en ph.d. i religionsvitenskap fra NTNU.

ringsprosesser i unge muslimske kvinners kunnskapsdannelse og praktisering av islam i Trondheim (Eriksen 2020). Kvinnene artikkelen setter søkelys på, er tilknyttet Det Muslimske Trossamfunnet i Trondheim (MST), enten gjennom medlemskap eller engasjement i Søstergruppa, en studiegruppe for muslimske kvinner som samles i moskeen til MST (Eriksen 2020, 127–129). Det empiriske materialet artikkelen bygger på ble samlet inn og produsert i perioden 2010–2014 gjennom observasjoner, kvalitative intervjuer og samtaler (Eriksen 2020, 99–109). Fra første del av 2010 til medio mai 2012 gjennomførte jeg ‘beskrivende’ og ‘fokuserende observasjoner’ (Flick 2002, 140–142) på ulike aktiviteter og utdanningsaktiviteter som fant sted innenfor MSTs moské. Fra 1. mai 2011 til 13. mai 2012 gjennomførte jeg ‘fokuserende observasjoner’ av Søstergruppas ukentlige møter, hvor formålet med observasjonene var å lære mer om hvordan og hvorfor muslimske kvinner i Trondheim samhandler med hverandre for å øke sin kunnskap om islam (Eriksen 2020, 100). Søstergruppas møter var de eneste regelmessige islamske utdanningsaktivitetene som samlet kvinner innenfor MSTs moské i perioden 2010–2012. Søstergruppa var i oppstartsfasen og møtene var under utvikling da jeg fikk innpass i gruppa i mai 2011. Gjennom året jeg observerte gruppas møter, utviklet møtene seg fra å være ustrukturerte og litt tatt på sparket, til å bli velstrukturerte i takt med at studiegruppa ble mer organisert og etter hvert opparbeidet seg flere faste deltakere (Eriksen 2020, 101). I perioden mars 2011 til juni 2012 gjennomførte jeg to semistrukturerte intervjuer (Bremborg 2011, 310–313) med ti kvinnelige hovedinformanter tilknyttet MST, hvorav fire var aktive deltakere i Søstergruppa. I 2012 og 2014 gjennomførte jeg flere intervjuer og samtaler med nøkkelpersoner som ledere, imamer og lærere i Trondheims ulike moskeer, deriblant MST, for å få mer kunnskap om moskeenes profil, ressurser og utdanningstilbud, og hvilke kilder og metoder institusjonene brukte for å søke kunnskap om islam (Eriksen 2020, 99–109).

Gjennom å sette søkelys på en studiegruppe for kvinner og hvilke kilder og autoriteter gruppa anvender for å få kunnskap om islam, og hvordan og hvorfor disse anvendes, bidrar artikkelen med et empirisk eksempel på hvordan kunnskap om islam produseres, opprettholdes, videreføres og diskuteres lokalt, og hvordan konteksten kan ha innflytelse på dette. Selv om det har gått noen år siden det empiriske materialet ble samlet inn

og produsert, er det kontekstuelle perspektivet interessant å se i lys av lignende studier av muslimske kvinners bruk av, og forhold til, islamske kilder og autoriteter, siden det kan bidra til økt kunnskap og forståelse for hva som kan påvirke kvinners bruk og valg av disse kildene og autoritetene.

Bakteppe

Det har blitt gjort flere studier av europeiske muslimske kvinners forhold og tilgang til islamske kilder, autoriteter og religiøs kunnskap. Noen av studiene har satt søkelys på hvordan kvinner fungerer som religiøse autoriteter og imamer i Storbritannia, Tyrkia, Danmark og Tyskland (Liberatore 2019; Maritato 2017; Petersen 2019; Hassan 2012, 2011; Kalmbach 2012; Kuppinger 2012; Speilhaus 2012), mens andre har sett nærmere på hvordan kvinner fungerer som formidlere og mottakere av religiøs kunnskap (Raudvere 2012; Groeninck 2017; Maritato 2017; Hassan 2011, 2012). Enkelte studier, hvorav flere har vært lokalisert til muslimske kvinner tilknyttet islamske vekkelsesbevegelser i Europa, har sett nærmere på hvordan muslimske kvinner søker kunnskap om islam, og funnet ut at kvinnene i disse prosessene kan forholde seg til mange ulike former for islamsk autoritet, gjerne samtidig. Kvinnenes engasjement og forhold til et økende mangfold av islamsk autoritet blir enkelte ganger fremhevet som noe nytt innenfor en islamsk kontekst (Mesaric 2020; Jouili 2015; Dessing 2012; Jacobsen 2011; Fernando 2010).

Studier av moskébaserte kvinnegrupper i Nederland viser at kvinnene har flere valgmuligheter når det kommer til kunnskapskilder. Likevel velger de aktivt å søke kunnskap fra etablerte og autoritative kilder og autoriteter innenfor den islamske kunnskapstradisjonen (Dessing 2012). Lignende funn er gjort av Bendixsen (2013) i studier av unge muslimske kvinner i Berlin, og av Jacobsen (2011), i forbindelse med hennes studier av unge muslimer i «pan-islamske» student- og ungdomsorganisasjoner i Oslo. Jacobsen viser at det er nettopp gjennom å aktivt forholde seg til etablerte islamske kilder og autoriteter at unge muslimer kan delta i diskusjoner om hva som er «sann islam» og ikke, samt legitimere at egne synspunkter er i tråd med islam. I forbindelse med dette viser hun at de unge muslimene i

hennes studie tilskriver islamske tekster mer autoritet enn islamske tradisjoner og etablerte praksiser (s. 291–295).

Moderne medier og kommunikasjonsteknologi har gjort informasjon lett tilgjengelig for de fleste. Det har blitt lettere å innhente og dele informasjon, og derfor enklere for flere folk å opptre som religiøse islamske eksperter og påberope seg autoritet (Roy 2004, 1–30, 148–149, 158–164, 174–175). Dette, sammen med masseopplæring, økt leseferdighet og nye sosiale strukturer i muslimske samfunn, har ført til et økt mangfold av personer som hevder å ha islamsk kunnskap og autoritet (Kalmbach 2012, 4–5). Et økt mangfold av stemmer som hevder å ha islamsk kunnskap og autoritet har ført til at enkeltindivider har fått en mye viktigere rolle i å vurdere kildene og autoritetens troverdighet og pålitelighet, altså stemmenes autoritetskrav, enn det de har hatt tidligere (Dessing 2012, 229–232).

Med bakgrunn i studiene jeg nevner over vil jeg i denne artikkelen undersøke hvordan en studiegruppe for muslimske kvinner i Trondheim rent praktisk forholder seg til ulike former for islamske kilder og autoriteter i sine kunnskapssøk, og hvorfor de gjør det. Ved å se nærmere på konteksten studiegruppa opererer i, og ut fra, kan denne artikkelen bidra til en mer kompleks forståelse av muslimske kvinners forhold til religiøse kilder og autoriteter.

Kontekst og bakgrunn

Trondheim er den tredje mest folkerike kommunen i Norge, med en befolkning på omtrent 210 500 (Trondheim kommune 2022). Til forskjell fra enkelte grupper av muslimer i Oslo- og østlandsområdet, som kan føre sine røtter i Norge tilbake til 1960- og 70-tallet (Vogt 2018, 144–148; Vogt 2008, 33–43), består Trondheims muslimer hovedsakelig av første- og andre generasjons innvandrere og studenter. Disse ble representert av fem muslimske trossamfunn med til sammen 5971 medlemmer i 2021: Det muslimske samfunnet i Trondheim (2117 mdl), Trondheim Mevlana Kulturforening (1506 mdl), Dar El Eman Islamic Center (1630 mdl), Ahlebait senter Trondheim (334 mdl) og Afghansk forente samfunnet i Trondheim (384 mdl) (Regjeringen.no 2022).

Hvilken tilgang medlemmene og brukerne av Trondheims muslimske trossamfunn og moskeer har til islamsk kunnskaps-

kapital i form av religiøse utdanningstilbud, aktiviteter, islamske kilder og autoriteter, varierer med institusjonene. Medlemmene og brukernes tilgang til islamsk kunnskapskapital varierer med hvilken moské de er tilknyttet, og den respektive moskeens profil, ressurser og ressursprioriteringer (se Eriksen 2021; 2020). Siden islamske kunnskapsinstitusjoner og akademiske stillinger i stor grad har vært reservert for menn, har muslimske kvinner historisk sett hatt mindre tilgang til institusjonell islamsk kunnskap enn mennene (Vogt 2005, 99–105). Likevel spiller kjønn en underordnet rolle for hvilken tilgang muslimer i Trondheim har til islamsk kunnskap i de lokale moskeene. Kvinner og menn har omtrent samme tilgang til islamske utdanningsaktiviteter, kilder og autoriteter innenfor de enkelte moskeene. Det som derimot har betydning for kvinnenes tilgang til institusjonell islamsk kunnskapskapital er hvilken moské de er tilknyttet og hvorvidt moskeen har utdanningstilbud for voksne medlemmer. Det spiller også inn om den er i besittelse av religiøst personell som imamer, og om moskeens profil legger føringer for hvilke kilder og autoriteter medlemmene bør søke kunnskap fra, for eksempel gjennom å identifisere seg med en bestemt islamsk lovsskole (Eriksen 2021; 2020).

Kvinnene denne artikkelen fokuserer på er tilknyttet MST, Trondheims eldste og største muslimske trossamfunn med 2117 registrerte medlemmer (Regjeringen.no 2022). MST er en multinasjonal moské som samler muslimer med bakgrunn fra over 30 forskjellige land. Trossamfunnet ble etablert i 1987 av studenter ved det som i dag utgjør Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, NTNU, og hadde som formål å tilby alle muslimer i Trondheim et felles sted hvor de kunne samles til fredagsbønn. MST har siden den gang samlet muslimer til daglig bønn, fredagsbønn og religiøse høytider og således fungert som en forsamlingsmoské, *masjid jami*. Selv om den store majoriteten av medlemmene er sunnimuslimer, er moskeen åpen for alle muslimer uavhengig av nasjonalitet, religiøs tilhørighet og orientering. Siden medlemmene har bakgrunn fra mange forskjellige land, benyttes flere språk i moskeen, blant annet norsk, engelsk og arabisk.

MST er drevet av frivillighet, det vil si at alle posisjoner og stillinger i moskeen fylles av frivillige som ikke mottar lønn for arbeidet de gjør, og moskeen har derfor begrenset med ressurser. MST prioriterer å bruke mye av ressursene på barn og unge

i moskeen, som tilbys undervisning på flere språk i arabisk, Koranen, koranresitasjon og islamsk etikk (Eriksen 2020, 139). Moskeen er også opptatt av å være i dialog med storsamfunnet, og deltar aktivt i interreligiøst og offentlig dialogsamarbeid, blant annet med Den norske kirke, Trondheim kommune og barnevernet (se Mårtensson og Eriksen 2014). I tillegg mottar moskeen besøkende skoleelever og studenter. MST hadde ingen religiøse utdanningstilbud til sine voksne medlemmer i perioden 2010–2014. Kvinnenes mulighet til å søke kunnskap om islam innenfor moskeen var derfor begrenset til å søke individuell veiledning fra en av moskeens imamer, lytte til imamenes fredagsprekener eller delta på meget sporadiske forelesninger om islam holdt av imamene eller gjesteimamer. Kvinnene har tilgang til å søke veiledning fra MSTs imamer og høre imamene tale under fredagsprekenen, men moskeens multinasjonale og «pan-islamske» profil påvirker hvilke typer av kunnskap kvinnene får tilgang til. MST verken følger eller promoterer én bestemt islamsk lovskoles rettslære, *fiqh*, med tilhørende veiledning for hvordan en bør praktisere islam og leve som muslim. Moskeen følger heller ikke én bestemt lovskoles metodologier for å tilegne seg kunnskap om islam. Istedenfor aksepteres alle de tradisjonelle lovsskolene og det faktum at medlemmene tilhører ulike lovsskoler. På grunn av dette legger ikke moskeen føringer for hvordan medlemmene på detaljnivå bør utøve religiøse ritualer og praksiser, eller leve som muslimer. Samme holdning utviser også moskeen overfor hvilke kilder og autoriteter kvinnene bør søke kunnskap om islam fra. MST blander seg for eksempel ikke bort i hvilke utgaver eller oversettelser av de islamske skriftene – Koranen, *hadith* og *tafsir*, medlemmene bruker. De anbefaler ikke bestemte utgaver av tekstene, men lar sine medlemmer bruke versjoner de er vant til og kjent med, eller på et språk de forstår. MST anbefaler heller ikke sine medlemmer å søke kunnskap fra bestemte islamske autoriteter, men oppfordrer dem på et mer generelt nivå til å søke kunnskap fra lærde personer (Eriksen 2020, 125, 255–256; Eriksen 2021, 101–103).

Kvinnenes manglende tilgang på islamsk kunnskapskapital innenfor MST gjør at de må oppsøke andre grupper, organisasjoner og nettverk eller fordype seg i egenstudier hvis de vil lære mer om islam. Dette var utgangspunktet da noen kvinner med tilknytning til MST valgte å etablere Søstergruppa, en studiegruppe for muslimske kvinner.

Søstergruppa

Søstergruppa er en uavhengig studiegruppe for muslimske kvinner som samler deltakere med ulike nasjonale, kulturelle, geografiske og språklige bakgrunner og i ulike aldre og livssituasjoner. Enkelte av kvinnene er født og oppvokst i asiatiske land, mens andre har bakgrunn fra afrikanske og europeiske land. Kvinnens fartstid i Norge og Trondheim varierer også mye. Noen har bodd i Norge fra de var barn, andre har tilbrakt mesteparten av sitt voksne liv her, mens andre igjen har bare vært bosatt i Norge i noen få år. Møtene i Søstergruppa blir derfor avholdt på norsk og/eller engelsk, siden dette er de to språkene flertallet har til felles.

Søstergruppa møtes ukentlig i moskeen til MST. De annonserer sine møter på moskeens hjemmeside, men er en uavhengig gruppe som er etablert og drives på kvinnenenes eget initiativ. Styret og imamkomiteen i MST er ikke involvert i gruppas aktiviteter. Selv om flesteparten av deltakerne i gruppa er medlemmer i MST, er ikke alle det. Søstergruppa er åpen for alle muslimske kvinner i Trondheim og omegn. Dette gjør Søstergruppa til en uavhengig studiegruppe innenfor rammene til MST. I gjennomsnitt var det mellom åtte og ti kvinner som deltok på Søstergruppas møter, men antallet og hvilke kvinner som deltok, varierte mye fra uke til uke. Lengden på møtene varierte fra to til fire timer, avhengig av fremmøte og programmet for dagen.

Kvinnene i Søstergruppa ønsker å øke sin teoretiske og praktiske kunnskap om islam, og de samles for å lære sammen med hverandre og av hverandre. Ingen av dem har noen formell religiøs utdanning, eller identifiserer seg som religiøst lærde. Istedenfor deltar alle kvinnene i gruppa på like premisser, og alle som vil kan bidra og oppfordres til å bidra i gruppas aktiviteter. De som har kunnskap om et relevant tema, deler denne med de andre gjennom foredrag, veiledning eller begge deler. Gjennom samtaler og diskusjoner kommer kvinnene opp med mange spørsmål og tema de ønsker å lære mer om, og de bytter på å oppsøke, samle og dele informasjon med de andre. I gruppa diskuterer de seg frem til hva de anser for å være viktig kunnskap om islam, og hvilke typer av kunnskaper og ferdigheter de mener muslimer bør være i besittelse av. For eksempel ønsker kvinnene i gruppa praktisk kunnskap i koranresitasjon, de vil lære om hvordan den rituelle bønningen, *salat*, utøves på best mulig

måte, hvordan man kler seg anstendig og hvordan man oppfører seg under bønneinnkallelsen, *adhan*. I tillegg ønsker de detaljert kunnskap om hvordan de kan utøve forskjellige ritualer og praksiser i Trondheim, og kunnskap om lovfortolkninger, *fiqh*, som forteller hvorfor de bør handle og oppføre seg på ulike måter. De ønsker å øke sin praktiske kunnskap om hvordan de kan leve i samsvar med den islamske loven *sharia*, og hva den sier om individuell gudstilbedelse, *‘ibadat*, og mellommenneskelige relasjoner, *mu‘amalat*. Samtidig ønsker de å øke sin teoretiske kunnskap om sharias handlingskategorier og verdier.

Møtene i Søstergruppa er som regel inndelt i ulike bolker hvor kvinnene leser tekster sammen og diskuterer ulike religiøse tema som opptar dem. For eksempel inneholder nesten alle gruppemøtene en bolk med koranresitasjon, hvor kvinner som kan arabisk hjelper de som ikke kan arabisk med å lese og resitere fra Koranen. Koranresitasjonen blir ofte etterfulgt av en bolk om innholdet i Koranen, hvor kvinnene snakker om hva de har lest og hvordan de forstår det. De baserer denne samtalen på tafsir, som er litteratur med kommentarer og forklaringer til Koranen. Andre bolker kan for eksempel inneholde presentasjoner av sentrale skikkelser i islam, for eksempel profeten Muhammad, profetens hustruer, eller andre profeter i islam. Temaene kan være hentet fra islamsk teologi, for eksempel en gjennomgang av betydningen av «Guds navn» (eller egenskaper), eller det kan være presentasjoner av detaljer rundt individuell gudstilbedelse, *‘ibadat*. Det kan handle om hvordan de som muslimer bør te og oppføre seg i ulike situasjoner, dvs. detaljer knyttet til de mellommenneskelige relasjonene, *mu‘amalat*. Kvinnene har for eksempel diskutert hvordan de kan overholde islamske praksiser knyttet til kjønnssegregering, og samtidig overholde majoritetssamfunnets skikk og bruk når det kommer til spørsmål som håndhilsning med menn. I Trondheim og Norge er det en utbredt praksis å håndhilse. For å øke sin kunnskap om høflige og anstendige måter å hilse på, undersøkte derfor Søstergruppa hva de sunniislamske lovsskolenes rettslærer sa om dette, og de delte sine individuelle erfaringer med dette med hverandre. Deltakerne i Søstergruppa ble ikke enige om en felles løsning, men kom frem til at hver enkelt kvinne kunne gjøre det hun følte var mest riktig i den enkelte situasjonen.

At Søstergruppa er en studiegruppe hvor hovedformålet er å øke deltakernes kunnskap om islam, reflekteres i at gruppa omtaler seg selv som en *halaqa*-gruppe. Ordet *halaqa* som er

arabisk og kan oversettes med 'sirkler', er navnet på studiesirkelene som utviklet seg blant muslimene på 600-tallet. Det refererer derfor til en av de tradisjonelle islamske kunnskapsinstitusjonene som opp gjennom muslimenes historie har overført kunnskap om islam, og spesielt kunnskap om den islamske loven, sharia (Hallaq 2009, 125–126, 135–136). Deltakerne i Søstergruppa er kjent med de tradisjonelle *halaqa*-sirkelene, og anser dette pedagogiske forumet for å være den eldste og mest autentiske måten å studere islam på.

Under møtene i Søstergruppa sitter deltakerne sammen i en sirkel og snakker. På denne måten imiterer de den tradisjonelle islamske studiesirkelen *halaqa* (Hallaq 2009, 135–136). I kontrast til den tradisjonelle *halaqa*-sirkelen som var ledet av en religiøs lærd eller lærer (Hallaq 2009, 136–139), er Søstergruppas *halaqa* en studiegruppe hvor kvinnene studerer islam sammen og hvor de bygger sin religiøse kunnskap på ulike islamske kilder og autoriteter. Siden kvinnene anerkjenner *halaqa*-forumet som den tradisjonelle og autentiske måten å studere islam på, er det viktig for dem å relatere sine aktiviteter til denne islamske kunnskapsinstitusjonen. Slik skaper de en sammenheng mellom sine utdanningsaktiviteter og *halaqa*-institusjonen, og de ser sine egne aktiviteter som en forlengelse av denne kunnskapsinstitusjonen.

Selv om kvinnene deltar på Søstergruppas møter for å lære mer om islam, er det sosiale fellesskapet i gruppa også en viktig og prioritert del. Så å si alle møtene inneholder en ren sosial stund hvor kvinnene hygger seg med te og kake, og hvor de snakker sammen og deler gleder og bekymringer med hverandre. Det sosiale aspektet ved Søstergruppa både motiverer og trigger deltakernes søking etter kunnskap:

Det er ikke sånn at jeg er typen til å studere islam hele tiden. Men min basis av ting er alltid der, som å be og faste (...). Men jeg studerer ikke islam hver dag. (...) Det er gøy å lære om islam når man er flere (...) fordi noen ganger, jeg må innrømme at noen ganger når jeg leser en bok så kan det være litt kjedelig, så da gidder man ikke. Men når man er med i en gruppe og skal holde en presentasjon, så forbereder man seg, og man kan diskutere og man kan huske samtidig med at man gjør det, så da vil du gjøre det. (...) Så Søstergruppen er meget viktig for meg, jeg merker det nå jeg har fulgt

dem. Jeg er veldig lykkelig for gruppa og setter virkelig pris på den (Intervju med kvinne tilknyttet MST, juni 2011).

Gjennom deltakelsen i Søstergruppa får kvinnene tilgang til et sosialt nettverk, kontakter og vennskap. Gruppa er en viktig sosial arena for mange av kvinnene som har få slektninger i Norge. Navnet på gruppa reflekterer at kvinnene føler seg knyttet til hverandre: de kaller hverandre og anerkjenner hverandre som søstre i islam. Kvinnene er også veldig interessert i hverandres liv og trivsel, og de anser det sosiale ved gruppemøtene som like viktig som utdanningsaktivitetene.

Søstergruppas kilder og autoriteter: Hva og hvem søker de kunnskap fra?

Kildene og metodene Søstergruppa bruker for å få kunnskap om islam er mange. I tråd med tradisjonelle islamske lovsskoler, moderne islamske bevegelser og de lokale moskeene (Hallaq 2009; Vishanoff 2011; Roald 2001, 104–107; Eriksen 2020) bruker Søstergruppa Koranen og hadith som primærkilder til islam. Koranen ansees for å være Guds ord, og hadith, som inneholder fortellinger om profeten Muhammads liv og lære; hans *sunnah*, blir sett som et viktig forklarende og utdypende supplement til Koranen. Hadithlitteraturen er viktig for kvinnene siden den inneholder detaljert kunnskap om hvordan man kan utføre islamske ritualer og praksiser. Under koranresitasjonen leser kvinnene Koranen på arabisk, men siden et fåtall forstår arabisk, bruker de oversatte utgaver når de skal studere innholdet. Søstergruppa bruker ikke en bestemt hadithsamling, men kan bruke hadither fra ulike samlinger så lenge samlingene og hadithene er kjent for å være pålitelige.

Når Søstergruppa skal studere innholdet i Koranen nærmere, bruker de kommentar- og forklaringslitteratur, tafsir. En av kvinnene som ofte har ansvar for denne bolken, har en engelsk oversettelse av tafsiren til Ibn Kathir som hun baserer seg på, og hennes presentasjon bygger mer eller mindre på direkte oversettelser av denne fra engelsk til norsk. En annen kvinne som deler ansvaret for denne bolken, bruker ikke en bestemt tafsir som sin primærkilde, men baserer seg på notater hun har tatt fra en tidligere kvinnelig lærer i Koranen og islam.

Når deltakerne i Søstergruppa skal forberede presentasjoner

til gruppemøtene eller søker kunnskap om islam på egen hånd utenfor gruppa, kan de også bruke andre tekster, nettsteder, institusjoner, organisasjoner og personer som sekundærkilder og autoriteter til islam. Offentlige islamske nettsider fra kvinnenes ulike hjemland, eller nettsidene til ulike islamske organisasjoner som Det Europeiske Rådet for Fatwa og Forskning, og lokale imamer fra lokale moskeer som MST og Dar El Eman Islamic Center (DIC), er eksempler på slike. Som sekundærkilder bruker enkelte også tv-program og foredrag fra ulike muslimske lærde og predikanter, herunder også den norske ungdomsorganisasjonen Islam Nets samling av forelesninger fra salafipredikanter. Siden kvinnene har ulike nasjonale og språklige bakgrunner, forholder de seg til forskjellige sekundærkilder som religiøse institusjoner, organisasjoner og personer i sine individuelle søk etter kunnskap om islam.

Søstergruppa bruker sjelden de sunnimuslimske lovskolene som direkte kilder, selv om lovskolenes rettslære, fiqh, kan tilby dem mye detaljlitteratur om religiøse praksiser, som er noe av det de ønsker å øke sin kunnskap om. De prater sjelden om lovskolene under møtene, og gruppa som helhet identifiserer seg ikke med en spesiell lovskole. Likevel, i situasjoner hvor deltakerne i Søstergruppa ikke kan finne svar i sine vanlige kilder, eller hvis det oppstår uenigheter innad i gruppa, kan de søke svar fra lovskolene. I disse tilfellene undersøker de hvordan lovskolene presenterer sine løsninger eller svar på problemet eller spørsmålet. Dette ble for eksempel gjort i forbindelse med en lengre diskusjon gruppa hadde om det er tillatt for kvinner som menstruerer å oppholde seg i moskeen og moskeens bønnerom. Utgangspunktet for denne diskusjonen var at en av kvinnene i gruppa var i tvil om det er tillatt for kvinner å oppholde seg i moskeen under menstruasjonen. Flertallet av kvinnene i gruppa mente at dette var tillatt, med referanser til at dette er vanlig praksis i deres ulike hjemland. I tillegg oppsøkte de to lokale imamer fra MST og DIC og fikk støtte for sitt syn. Likevel stolte ikke kvinnen som var usikker på om det er tillatt på legitimiteten i argumentene deres, fordi kvinnene som mente at det er tillatt for menstruerende kvinner å oppholde seg i moskeen, ikke kunne vise til konkrete referanser i Koranen eller hadith. Hun undersøkte derfor de ulike sunnilovskolenes rettslære, fiqh, for å finne svar. Her fant hun kilder på at det er tillatt for kvinner å oppholde seg i moskeen under menstruasjon, men også kilder som sa at kvinner ikke har lov til å oppholde seg i bønne-

rommet i denne perioden. De andre kvinnene var enige med henne om første punkt, men mente hun tok feil om det andre. Deltakerne i gruppa ble derfor enige om å være uenige, samtidig som de flyttet gruppesamlingene fra kvinnenens bønnerom til et av moskeens klasserom som følge av diskusjonen.

Det finnes flere eksempler enn det overnevnte på at deltakernes erfaringer og kunnskap om islam blir brukt som kunnskapskilder i gruppemøtene. Dette gjøres for eksempel i forbindelse med korrigeringer av feiloversettelser (til norsk eller engelsk) fra tafsir eller Koranen, eller hvis enkeltpersoner har gjort endringer i religiøs praksis. I månedene etter ramadan 2011, forsøkte for eksempel to av gruppedeltakerne å ta igjen det de omtalte som «tapte bønner» fra ramadan. Dette var bønner de hadde vært forhindret fra å utføre på grunn av menstruasjon. Når resten av Søstergruppa fikk vite hva de gjorde, ba de dem om å stoppe. Gruppa hevdet at det var feil praksis å ta igjen bønner man har mistet under ramadan på grunn av menstruasjon, og argumenterte for at dette er bønner man er fritatt fra, og at de derfor ikke skal tas igjen. I slike situasjoner, hvor gruppedeltakere ønsker å korrigere det de anser for å være feil praksis (eller feiloversettelser), trenger de ikke alltid å legitimere sine syn gjennom referanser til de islamske kildetekstene, spesielt ikke i situasjoner der flertallet er enige. I disse situasjonene må kvinnene som har endret sin religiøse praksis slik at den avviker fra gruppas praksis, underbygge sine valg med referanser til pålitelige islamske kilder. Det betyr at hvis alle eller flesteparten utøver samme rituelle praksis på samme måte, oppstår det sjelden diskusjoner rundt praksis, og ingen referanser er nødvendig. Men så fort noen endrer praksis slik at den avviker fra gruppas praksis, er pålitelige kilder nødvendige. På denne måten er Søstergruppa en sosial arena hvor kvinner forhandler om hva som er «sann islam» og ikke, og hvor trosforestillinger og praksiser må følges opp med referanser til islamske kilder og autoriteter, «iboende kunnskap» eller «utbredt praksis» – avhengig av situasjonen – for at gruppa skal anerkjenne dem som sanne.

Søstergruppas forhold til islamske kilder og autoriteter: Hvordan og hvorfor?

Da Søstergruppa var ny og i oppstartfasen, overførte gruppedeltakerne sine egne individuelle kilder og metoder til

gruppestudiene. På grunn av deltakernes forskjellige bakgrunner inkluderte dette et stort og variert utvalg av skriftlig tekstmateriale på ulike språk, diverse institusjoner (som lovskolene), organisasjoner og personer fra ulike land (lærde, predikanter, eksterne og lokale imamer, familiemedlemmer, venner osv.) som de brukte som religiøse autoriteter. I gruppemøtene brukte deltakerne disse kildene og i tillegg egen erfaring, kunnskap og individuell refleksjon til å komme opp med svar på religiøse spørsmål. Men etter hvert som gruppa utviklet seg og ble mer organisert, ble medlemmene opptatt av spørsmål som berørte islamske kilders pålitelighet og status. En av de intervjuede deltakerne beskriver gruppas utvikling på følgende måte:

Halaqa har forandret seg siden vi først startet og til nå. (...) Vi har blitt mer, mer bevisste på at når vi snakker om et tema, så må vi ha kilder. (...) Vi har blitt mer oppmerksomme på hva vi leser, at vi skal lese fra en spesifikk kilde, som tafsir, en spesifikk bok eller en spesifikk kilde. Derfor har jeg nå flere muligheter til å lære noe nytt fra *halaqa*. Fordi nå hører jeg ikke lenger bare på hva folk har hørt fra andre, men vi har en spesifikk kilde vi snakker om. **E-A:** En fastere struktur? **Kvinne tilknyttet MST:** Ja, bedre struktur og et bedre program (Intervju med kvinne tilknyttet MST, mars 2012).

Fordi Søstergruppa bare består av lekfolk uten formell religiøs skoleing, er deltakerne avhengige av eksterne autoriteter. Dette kan være islamske skrifter, eller lærde og imamer som kan bekrefte at kunnskapen de formidler i gruppa er islamsk. Kilder og metoder kvinnene møter i moskeen til MST, andre organisasjoner eller studiegrupper de er en del av, og den islamske kunnskapstradisjonen, blir brukt som normative system. Studiegruppas kilder og autoriteter er derfor nøye utvalgt med tanke på pålitelighet og status innenfor disse systemene. Koranen, hadith og tafsir har status som de etablerte, autoritative primærkildene til islam, og dette er kilder alle kvinnene har til felles, som de er kjent med og som de stoler på. De møter disse kildene i egenstudier, og i moskeer, organisasjoner eller andre studiegrupper de er delaktige i. Annet tekstmateriale, og institusjoner, organisasjoner og personer, kan derimot skape diskusjoner fordi kvinnene med sine forskjellige bakgrunner bruker ulike sekundærkilder. Det er både vanlig og tillatt å referere til sekundærkilder

under møtene i Søstergruppa, men disse referansene skal helst etterfølges av en beskrivelse av kildens pålitelighet og en forklaring på hvorfor den bør anses som trygg. Et eksempel er kvinnen som baserte sine presentasjoner av innholdet i Koranen på notater hun hadde hentet fra sin tidligere koran- og islamlærer. Hun ble møtt med mange spørsmål om lærerens bakgrunn og troverdighet første gang hun holdt en slik presentasjon i gruppa. Etter å ha redegjort for at denne læreren var en lærd kvinne med høy utdanning, og at læreren bygget sine kommentarer og forklaringer til Koranen på anerkjente tafsirer, fikk hun overbevist de andre i gruppa om at hennes tidligere lærer var en pålitelig kilde.

Det at deltakerne i Søstergruppa klassifiserer, diskuterer og forhandler om ulike kilders status gjør det mulig for grupped medlemmene å ta individuelle valg om de ønsker å bruke og stole på disse kildene eller ikke. Likevel, å stille spørsmål ved andres kilder, og forsvare egne, tar mye tid. Derfor har gruppa valgt å konsentrere sine studier rundt kilder det er bred enighet om autoriteten og påliteligheten til, og som de stoler på og har til felles, nemlig Koranen, hadith og tafsir. Dette betyr at gruppas kollektive strategi når det kommer til å søke kunnskap om islam, er å konsentrere sine studier rundt de kildene de har til felles og som er etablert som autoritative innenfor den islamske kunnskapstradisjonen.

Søstergruppas deltakere må orientere sine kunnskapssøk og valg av kilder opp mot etablerte og autoritative islamske kilder, metoder og kunnskapstradisjoner. På den måten sikrer de at kildene de bruker og kunnskapen de formidler er islamsk. Kvinnene har verken makt, kunnskap eller autoritet til å definere hva som er islamsk eller ikke, så de er avhengige av eksterne islamske autoriteter for å trekke slike konklusjoner. Dette betyr at de ikke kan distansere seg fra eller overse etablerte islamske kunnskapstradisjoner i sine søk etter kunnskap, da det er nettopp disse tradisjonene som definerer hva som er islamsk kunnskap. Selv om gruppa aksepterer sekundærkilder, er gruppas studier veldig tekstorientert. I den konteksten som Søstergruppa utspiller seg i, og på grunn av gruppas sammensetning av kvinner med svært ulike bakgrunner, er det enklest og mest effektivt for kvinnene å dreie sine studier mot de skriftlige kildene de er enige om og har til felles. På denne måten bidrar konsentrasjonen om det skriftlige til å effektivisere og skape mer progresjon i studiene deres; de kan bruke møtetiden til å lære mer om islam isteden-

for å bruke tid på å diskutere, argumentere for og imot eller forsvare påliteligheten til andres og egne sekundærkilder. Søstergruppa styrker på denne måten kvinnes bruk av Koranen, hadith og tafsir, siden dette er de kildene de har til felles.

Avsluttende analyse

Som en uavhengig studiegruppe for kvinner velger Søstergruppa selv hva de ønsker å søke kunnskap om, fra hva eller hvem, og hvordan. I tråd med funn fra tidligere forskning på muslimske kvinners forhold til religiøs autoritet, forholder også kvinnene i Søstergruppa seg til ulike former for autoritet når de søker kunnskap om islam (jf. Mesaric 2020; Jouili 2015; Bendixsen 2013; Dessing 2012; Jacobsen 2011; Fernando 2010). Søstergruppas kilder til islam er mange. Som gruppe anvender de Koranen, hadith og tafsir som sine primærkilder. I situasjoner hvor de ikke kan finne informasjonen de trenger her, kan de aktivt oppsøke og hente informasjon fra andre kilder og autoriteter, som de sunnimuslimske lovskolene og lokale og eksterne imamer. Kvinnene kan også henvise til og bruke egen kunnskap og vanlig eller utbredt praksis i hjemlandet som kilde til islam, og begrunne egne synspunkter gjennom referanser til dette. I sine individuelle kunnskapssøk anvender og forholder de enkelte gruppedeltakerne seg til et bredt utvalg av sekundærkilder i form av institusjoner, organisasjoner og personer.

Selv om Søstergruppa som nevnt har flere valg når det kommer til hvilke kilder og autoriteter de kan søke kunnskap fra, så velger deltakerne likevel å søke kunnskap fra etablerte og autoritative islamske kilder og autoriteter. Dette kan ikke sees på som unikt for kvinnene i Trondheim, men samsvarer med hvordan studier av muslimske kvinner i Nederland, Berlin og Oslo har dokumentert at også disse orienterer sine kunnskapssøk mot det autoritative og etablerte i møte med mangfoldet av islamske kilder (jf. Bendixsen 2013; Dessing 2012; Jacobsen 2011). I likhet med Jacobsens studier (2011, 291–295), viser mitt materiale at det er gjennom aktivt å forholde seg til etablerte og autoritative islamske kilder og autoriteter at kvinnene kan delta i diskusjoner om hva som er «sann islam» og ikke, siden det er disse kildene som kan gi kvinnes synspunkt og argumenter autoritet. Kvinnene i Søstergruppa er ikke avgrenset til dette, men kan også referere til islamske tradisjoner og praksiser

som kilder for å støtte opp om, eller legitimere, etablert praksis, og da spesielt i situasjoner hvor flertallet av kvinnene er enige. Likevel etterspørres ofte flere kilder, og andre typer av kilder, i situasjoner hvor det oppstår uenigheter i gruppa om tolkninger av religiøse forskrifter og mulige endringer av religiøs praksis. I slike situasjoner tenderer Søstergruppa til å tilskrive de islamske tekstene mer autoritet enn tradisjoner og praksiser, jf. funnene i Jacobsen studie (Ibid.), hovedsakelig fordi dette er kilder de alle sammen deler og har til felles.

Selv om flere studier omtaler og fremhever muslimske kvinners forhold til og engasjement i et økende mangfold av islamsk autoritet som noe nytt, viser de samme studiene at de religiøse kildene og autoritetene kvinnene forholder seg til er etablerte og autoritative innenfor den islamske kunnskapstradisjonen (Mesaric 2020; Jouili 2015; Bendixsen 2013; Jacobsen 2011; Fernando 2010). Det er derfor mulig å stille spørsmål om hvorvidt muslimske kvinners forhold til et mangfold av islamsk autoritet bør sees på som noe nytt. Kan det være at det hovedsakelig er den europeiske geografiske konteksten, hvor muslimske kvinner med ulike bakgrunner møtes og samles rundt kollektive kunnskapssøk, som representerer det nye?

Mitt materiale viser at konteksten Søstergruppa opererer i har stor innflytelse på gruppas kilder og metoder. Som en studiegruppe bestående av kvinner med ulike språklige, nasjonale og kulturelle bakgrunner, har Søstergruppa valgt å konsentrere sine kollektive studier rundt etablerte og autoritative kilder de alle er kjent med og har til felles. Gruppas orientering mot de skriftlige hovedkildene bidrar til å effektivisere og skape mer progresjon i studiene deres, da de slipper å bruke så mye av møtetiden på å diskutere og forhandle om sekundærkilders pålitelig og troverdighet. Tekstorienteringen innad i Søstergruppa kan derfor ikke nødvendigvis bare sees som et resultat av bevisste og klare ønsker fra gruppa om å følge en (bestemt) tekstsentrert islamsk kunnskapsmetodologi, for eksempel salafisme og salafistisk inspirerte kilder og metoder (se for eksempel Haykel 2009, 35–45; Roald 2001, 51–52), men bør også forklares ut fra hvilken kontekst studiegruppa utspiller seg i, og gruppas sammensetning. Til sammen uttrykker dette en pragmatisk tilnærming gruppa har valgt for å ivareta deltakernes mangfoldige bakgrunner.

Den kontekstuelle innflytelsen er også synlig i Søstergruppas forhandlinger om kilder og autoritet, hvor det blir det viktig for deltakerne å vurdere ulike kilder og autoriteters pålitelig og tro-

verdighet (jf. Dessing 2012, 229–232). I dette materialet ser vi at det ikke bare er et økende mangfold av muslimske stemmer utenfra som bidrar til at enkeltindivider må vurdere ulike autoritetskrav slik tidligere studier har pekt på (jf. Roy 2004; Kalmbach 2012; Dessing 2012), men at internt mangfold i gruppa også fører til at kvinnene må gjøre dette. Disse autoritetskravene er derfor ikke nødvendigvis fremsatt av de ulike muslimske stemmene selv, men blir fremsatt av kvinnene som forsøker å bringe inn og legitimere egne sekundærkilder eller synspunkter som pålitelige.

I og med at Søstergruppa er en studiegruppe hvor kvinner kommer sammen for å søke kunnskap om islam, kan ikke kunnskapssøket karakteriseres som et individuelt prosjekt. Sammenligner vi derimot Søstergruppas metoder for å søke kunnskap om islam med den tradisjonelle islamske studiesirkelen, *halaqa*, kan gruppas kunnskapssøk forstås som mer individualistisk, siden kunnskapssøkingen ikke er ledet av en religiøs lærd som legger føringer for hvilke kilder og autoriteter de bør bruke (Hallaq 2009, 136–139). I stedet for er det deltakerne i Søstergruppa som i fellesskap kommer frem til hva de ønsker mer kunnskap om, og hvilke kilder og autoriteter de anser for å være pålitelige i denne sammenhengen.

Som en uavhengig studiegruppe er det viktig for Søstergruppa å orientere seg mot den islamske kunnskapstradisjonen, og forsøke å etablere sammenhenger mellom dem selv og denne. Dette fordi det nettopp er gjennom referanser til tradisjonen at de kan legitimere at det de gjør, kunnskapen de formidler og kildene de bruker, er «i tråd med islam». Gjennom å referere til seg selv om en *halaqa*-gruppe og imitere formen til dette pedagogiske forumet, forsøker Søstergruppa å etablere en sammenheng mellom egne aktiviteter og tradisjonelle islamske kunnskapsinstitusjoner. Og gjennom at de konsentrerer studiene rundt de felles, autoritative islamske kildene Koranen, hadith og tafsir, får kunnskapssøkingen religiøs legitimitet. Ved å orientere seg direkte mot den islamske kunnskapstradisjonen og dens institusjoner, kan de legitimere seg og operere uavhengig av MST og markere sin uavhengighet av moskeen.

Litteratur

- Bendixsen, Synnøve 2013. *The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin*. Leiden, Boston: Brill.
- Bremborg, Anna Davidsson 2011. «Interviewing». I Michael Stausberg and Steven Engler (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London og New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 310–323.
- Dessing, Nathal M. 2012. «Thinking for oneself? Forms and elements of religious authority in Dutch Muslim women's group». I Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, leadership, and mosques: changes in contemporary Islamic authority*. Leiden: Brill, 217–233.
- Eriksen, Eli-Anne Vongraven 2021. «Muslimske kvinners tilgang til islamsk kunnskap og autoritet i Trondheim». I *DIN Tidsskrift for religion og kultur. Organisert islam i Norge* 2: 89–111.
- Eriksen, Eli-Anne Vongraven 2020. *Continuity and change: Individualization processes in young Muslim women's knowledge acquisition and practice of Islam in Trondheim*. Ph.d.-avhandling i religionsvitenskap, Humanistisk fakultet, Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU.
- Fernando, Mayanthi L. 2010. «Reconfiguring freedom: Muslim piety and the limits of secular law and public discourse in France». I *American ethnologist* 37(1): 19–35.
- Flick, Uwe 2002. *An Introduction to Qualitative Research*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Groeninck, Mieke 2017. *Reforming the Self, Unveiling the World. Islamic Religious Knowledge Transmission for Women in Brussels' Mosques and Institutes from a Moroccan Background*. Ph.d.-avhandling, Faculteit Sociale Wetenschappen, KU Leuven.
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari'a. Theory, Practice, Transformations*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hassan, Mona 2012. «Reshaping religious authority in contemporary Turkey: State-sponsored female preachers». I Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, leadership, and mosques: changes in contemporary Islamic authority*. Leiden: Brill, 85–104.
- Hassan, Mona 2011. «Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey». I *International Journal of Middle East studies* 43(3): 451–473.
- Haykel, Bernard 2009. «On the Nature of Salafi Thought and Action». I Roel Meijer (red.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 33–58.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jouili, Jeanette Selma 2015. *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Stanford California: Stanford University Press.
- Kalmbach, Hilray 2012. «Introduction: Islamic authority and the study of female religious leaders». I Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 1–27.
- Kuppinger, Petra 2012. «Women, Leadership, and Participation in Mosques and Beyond: Notes from Stuttgart, Germany». I Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.),

- Women, leadership, and mosques: changes in contemporary Islamic authority*. Leiden: Brill, 323–344.
- Liberatore, Giulia 2019. *Somali, Muslim, British: striving in securitized Britain*. London: Bloomsbury.
- Maritato, Chiara 2017. «Compliance or Negotiation? Diyanet's Female Preachers and the Diffusion of a 'True' Religion in Turkey». I *Social compass* 64(4): 530–545. <https://doi.org/10.1177/0037768617727487>
- Mesaric, Andreja 2020. «Disrupting Boundaries between Traditional and Transnational Islam: Pious Women's Engagement with Islamic Authority in Bosnia-Herzegovina». I *Slavic review* 79(1): 7–27. <https://doi.org/10.1017/slr.2020.7>
- Mårtensson, Ulrika og Eli-Anne Vongraven Eriksen 2014. «Muslim Society Trondheim: A Local History». *Tidsskrift for Islamforskning* 8(1): 162–190. <https://tifoislam.dk/issue/view/3528/266>
- Petersen, Jesper 2019. «Media and the Female Imam». I *Religions* 10(3):159. <https://doi.org/10.3390/rel10030159>
- Raudvere, Catharina 2012. «Textual and ritual command: Muslim women as keepers and transmitters of interpretative domains in contemporary Bosnia and Herzegovina». I Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 259–278.
- Regjeringen.no 2022. «Oversikt over antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn: 2021». URL: <https://www.regjeringen.no/contentassets/8e328011foe541d99e0b6243387e38dd/antall-tilskuddstellende-medlemmer-tros-og-livssynssamfunn-2021.pdf> (Nedlastet 03.05.2022).
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam. The Western Experience*. London og New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Roy, Oliver 2004. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Speilhaus, Riem 2012. «Making Islam Relevant: Female Authority and Representation of Islam in Germany». I Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 437–455.
- Trondheim kommune 2022. «Befolkningsstatistikk». URL: <https://www.trondheim.kommune.no/aktuelt/om-kommunen/statistikk/befolkningsstatistikk/> (Nedlastet 03.05.2022).
- Vishanoff, David R. 2011. *The Formation of Islamic Hermeneutics. How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- Vogt, Kari 2018. «Islam i Norge». I Knut A. Jacobsen (red.), *Verdensreligioner i Norge*, 4. utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 133–172.
- Vogt, Kari 2008. *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.

Arabiske medier:

Teknologiske landvindinger og kampen om islam

I slutningen af 1970'erne, da jeg bosatte mig i Danmark, var det ikke muligt gennem de danske eller andre medier dagligt at følge med i de arabiske landes udvikling. De eneste muligheder var et meget dårligt radiosignal, videoer eller kassettebånd af dårlig kvalitet, der kunne lejes fra en arabisk forretning på Israels Plads i centrum af København, eller at købe en tre dage gammel egyptisk avis: al-Ahram. For at købe avisen var jeg nødt til at tage hele vejen til Københavns Hovedbanegård og betale et relativt højt beløb for den. Med min økonomiske formåen var det begrænset, hvor mange gange om måneden jeg havde råd til det.

Siden dengang er mulighederne eksploderet. I forhold til udvikling og brug af kommunikationsteknologi har medierne i de arabiske lande udviklet sig parallelt med medierne i de fleste andre lande i verden. Presse, radio, tv, satellit-tv, internet og digitale medier er blevet introduceret i regionen med mere eller mindre den samme hastighed som i resten af verden. Dét, som i første omgang gjorde den største forskel for adgangen til ny-

Ehab Galal, lektor emeritus i Medier og Moderne Samfund i Mellemøsten. Galal forsker i medier i Mellemøsten, aktuelt og historisk, med en særlig interesse for mediernes regionale og globale indflydelse. Han har således undersøgt, hvordan den muslimske og mellemøstlige befolknings brug af medier påvirker deres forståelse af religion og religiøs praksis. I bogen Arab TV-Audiences (2014) analyserer han publikums respons på islamisk tv i både Europa og Mellemøsten. Aktuelt arbejder han på en bog om mellemøstlige diasporaer og oppositionsmedier uden for Mellemøsten som et resultat af forskningsprojektet "Mediatized diaspora (MEDIASP) – Contentious politics among Arab media users in Europe", som er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond nr. 8018-00038B.

Essays udgivet af Scandinavian Journal of Islamic Studies er ikke fagfællebedømt.

heder i andre dele af verden, var udviklingen af satellitteknologi. Udviklingen af arabisk satellit-tv blev igangsat med etableringen af satellitten Arabsat i 1985. I de første fem år blev satellitten ikke anvendt til tv og radio, men udelukkende til telekommunikation, f.eks. telefon og fax. Siden da er der blevet introduceret mere end 1.300 arabiske satellit-tv-kanaler i en kompleks blanding af private og statsejede tv-stationer, underholdnings- og nyhedsstationer, stationer med primært vestligt producerede programmer og andre med arabiskproducerede programmer. Nogle orienterer sig nationalt, andre transnationalt, nogle religiøst, andre etnisk (Galal 2005).

Forudsætningen for den eksplosive udvikling af arabisk satellit-tv er den lige så eksplosive teknologiske udvikling, som tog fart i slutningen af 1980'erne og er fortsat til dags dato. Ved hjælp af en parabol kunne man allerede i starten af 1990'erne modtage andre landes satellit-tv-kanaler. Det var ikke alle ejendomme i Danmark, hvor det var tilladt at opsætte egen parabol. Derfor var Tele Danmarks etablering af et kabelform i begyndelsen af 1990erne lidt af en åbenbaring for mig, da det muliggjorde, at ejendomme i hovedstadsområdet kunne abonnere på pakker af tv-kanaler. Blandt de tv-kanaler, som min ejendom tilbød, var den saudiske private tv-station MBC, som blev etableret i 1991. Den sendte fra London via flere satellitter, bl.a. den europæiske satellit Hotbird. Sammenfaldet mellem adgangen til arabisk tv via satellit, manglen på vestlig forskning i arabiske medier og mine universitetsstudier på København Universitetet skabte grundlaget for min mangeårige forskning i arabiske medier.

I juni 2022 stoppede jeg som lektor ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier på Københavns Universitet for at gå på pension, mens jeg fortsætter med aktivt at forske, nu i rollen som emeritus. I den forbindelse var instituttet den generøse vært ved en afskedsreception, hvor jeg samtidig fik lejlighed til at afholde en afskedsforelæsning om min forskning i arabiske medier. Denne artikel er et bearbejdet uddrag af forelæsningsen. Samtidig har jeg tilladt mig at tage afsæt i personlige erfaringer både fra privatlivet og fra arbejdet som lektor på instituttet. Det skal understreges, at artiklen rummer afsnit, som er direkte resumeret fra nogle af mine tidligere publicerede tekster (se litteraturlisten).

Arabiske medier til hele verden

MBC var den første arabiske private tv-station, der transmitterede uden for de arabiske lande. Selv om den var ejet af en saudisk forretningsmand, som i øvrigt var den saudiske konges svoger, tilstræbte den et panarabisk udsyn, bl.a. gennem ansættelsen af journalister fra forskellige arabiske lande. Stationen var karakteriseret ved en dækning af høj kvalitet og blev i kraft deraf startskuddet på en større transformation af arabiske medier. Få måneder inden MBC blev etableret, havde Egypten som det første arabiske land i december 1990 benyttet Arabsats potentiale til at lancere den egyptiske satellitkanal ESC. Motivationen med den transnationale transmission var at modarbejde den irakiske propaganda i krigen mod Kuwait. Hurtigt efter lanceringerne af ESC og MBC blev der etableret flere arabisksprogede satellitkanaler ejet af henholdsvis arabiske og udenlandske stater eller af private arabiske forretningsmænd. Nogle af de private kanaler blev etableret i vesten og hovedsageligt i London, Paris og Rom.

Etableringen af satellitkanalen al-Jazeera i 1996 var en revolution inden for arabisk tv-produktion. At al-Jazeera adskilte sig fra andre arabiske satellitkanaler, kunne man fornemme med egne øjne, når man så dens logo, ”En stemme til den, der ikke har en stemme”. Stationen var den første arabiske tv-kanal, der tillod sig at kritisere politiske ledere og deres politik over hele verden, inklusive de arabiske lande. Stationen inddrog arabiske seere *live* i programmerne og diskuterede åbent emner, som ellers havde været tabuiserede. Det var emner, som de statslige sekulære arabiske tv-stationer siden landenes selvstændighed ikke havde turdet røre ved, f.eks. korrupsion, prostitution, politiske fanger, seksuel mishandling af kvinder og børn, minoritetsrettigheder etc. Det særlige ved al-Jazeeras programflade var dens høje grad af fri og kritisk pressedækning, og indholdsmæssigt må kanalen fortsat betegnes som en pluralistisk kanal (Galal 2002; 2021b). Al-Jazeera var og er stadig elsket af en stor del af den arabiske befolkning og samtidig hadet af de arabiske stater for dens kritiske dækning.

Generelt blev arabisk satellit-tv i starten mødt med både høje forventninger og stor skepsis på grund af sin transnationale karakter. Forventningerne skyldtes, at satellit-tv netop i kraft af sin transnationale karakter har potentialet til i et vist omfang at undsige sig den statslige kontrol, som ellers har været et vare-

mærke for arabiske medier. Det samme potentiale, som senere er blevet tilskrevet de sociale medier. De nye satellitmedier bragte nye diskussionsformer og emner ud til arabiske mediebrugere og gav dem mulighed for at ytre sig om centrale private, politiske og samfundsorienterede emner uafhængigt af staten og af nationale grænser. Dermed blev konturerne til nye grænseoverskridende symbolske fællesskaber tegnet. De arabiske befolkninger var ved den nye kommunikationsteknologi ikke længere tvunget til at nøjes med de statslige mediers nationalt orienterede udlægning af internationale og lokale konflikter og tematikker. Det gav et håb om, at de nye medier kunne medvirke til at fremme udviklingen af et civilsamfund i de arabiske lande gennem fri adgang til informationer og ved at give borgerne mulighed for frit at rejse spørgsmål af relevans for dem (Galal 2005).

Med adgangen til satellit-tv begyndte jeg altså igen, efter mere end ti års pause, at se arabiske nyheder, debat og underholdningsprogrammer. Allerede fra begyndelsen syntes jeg, at der var sket noget mærkeligt med sproget, i sammenligning med hvad jeg var vant til fra 1960'erne og 70'erne. Jeg skulle for det første vænne mig til de forskellige arabiske dialekter, som var repræsenteret i MBC, men også til en anderledes sprogtone end tidligere. Jeg opdagede, at det arabiske sprog havde udviklet sig kolossalt i løbet af de få år, jeg ikke havde beskæftiget mig med det. En af de ting, jeg bemærkede, var anvendelsen af en mere religiøs tone. For eksempel kunne jeg opleve, at der som optakt til, under, eller som afslutning på en videnskabelig debat eller et underholdningsprogram blev refereret til Gud, profeten Muhammed eller begge. Og det skete, selv om MBC er en sekulær tv-station i den forstand, at programindholdet ikke tager afsæt i eller har fokus på religion. Det eneste religiøse program var et ugentligt fatwaprogram, der varede mindre end en time.

Samtidig oplevede jeg på samme tidspunkt en dækning af Mellemøsten i de danske medier, som ofte var præget af entydige fremstillinger og stereotypisering. Mellemøsten syntes alene, skulle man tro den danske dækning, at være karakteriseret ved religiøs fanatisme, kvindeundertrykkelse, konflikt og manglende demokrati. Heroverfor havde ikke mindst lanceringen af Al-Jazeera sat gang i en fornyet interesse for arabiske medier blandt vestlige medieforskere som Alterman (1998), Sakr (2001), El-Nawawy og Iskandar (2002), Hugh (2005) og Lynch (2006). Især diskuterede de satellit-tvs potentiale for at fremme udvik-

lingen af en ny arabisk civil offentlighed med plads til kritisk debat, hvor medier frigjort af statscensuren kunne medvirke til demokratisering og social udvikling i de arabiske lande. Dette er i sig selv et stort og omfangsrigt forskningsfelt, hvor nye medier, nye stemmer og nye forsøg på regulering følges ad. Alt dette lagt sammen med den hidtidige mangel på forskning i arabiske medier, bortset fra et par gamle engelske bøger om arabisk radio og presse (Boy 1977; Rugh 1979), gjorde mig nysgerrig på og motiveret til at studere udviklingen af medier i Mellemøsten. Blandt de nye medier og nye stemmer var nogen religiøse, og det blev ét af de temaer, jeg som del af min generelle interesse for satellit-tv kom til at forske i.

Koranradio som modvægt til forvanskning

Den første kristne arabiske satellit-tv-station, Sat7, blev etableret i 1996, mens Iqraa som den første islamiske satellitkanal blev grundlagt i 1998. Etableringen af deciderede religiøse satellitkanaler var noget helt andet end en sprogtone i sekulære programmer, og denne udvikling motiverede mig yderligere til at undersøge mediernes fremstilling af religion og betydningen af deres transnationale karakter.

Ideen om at etablere særskilte religiøse medieinstitutioner var ikke ny. Allerede før introduktionen af tv blev der udgivet både muslimske og kristne aviser i flere arabiske lande. Samtidig med at de arabiske lande blev uafhængige, opstod også en statslig interesse i at have indflydelse på formidlingen af religion. Det så man blandt andet i Egypten i 1960'erne, hvor staten og de religiøse lærde reagerede på en nyudgivet luksusudgave af muslimernes hellige bog, Koranen, som bevidst forvrængede nogle af Koranens vers ved at slette ord, der kunne ændre betydningen. For eksempel står der i sura 3, al-`Imran, vers 85: ”Hvis nogen ønsker sig en anden religion end overgivelsen til Gud, så bliver den ikke godtaget fra ham; i det hinsidige vil han være en af de fortabte.” I den forvrængede udgave var det led i den første sætning, som på dansk lyder ”en anden religion end”, blevet slettet, så der stod: ”Hvis nogen ønsker sig overgivelsen til Gud, så bliver den ikke godtaget fra ham”, hvilket betyder det modsatte af versets egentlige betydning. Da det blev opdaget, reagerede det øverste råd i Ministeriet for Religiøse Anliggender såvel som det islamiske universitet al-Azhar med hurtigt at

optage den fulde recitation af Koranen med den berømte Sheikh Mahmoud al-Hosary på grammofonplade, som efterfølgende blev distribueret til muslimer i islamiske centre over hele verden. Optagelsen skulle være garant mod lignende forsøg på forfalskning. Al-Azhar foreslog desuden ministeren for Kultur og National Vejledning at etablere en koran-radiokanal, der kunne nå ud til muslimer i de arabiske lande. Ideen blev godtaget af ministeren og den daværende socialistiske og panarabiske egyptiske præsident Nasser.

Den 25. marts 1964 blev den første arabiske koranradio, der kunne nås i muslimske lande med kort- og mellembølger, således oprettet. Al-Hosary var den første, der reciterede hele Koranen fra ende til anden i radioen. I begyndelsen sendte koranradioen 14 timer dagligt. Transistorradioen var på grund af sin mobilitet med til at fremme en hurtig distribution af radiokanalen. I ramadan december 1965 begyndte udviklingen af en diversitet inden for koranrecitation med tre recitatorer: Sheikh Mustafa Ismail, Sheikh Muhammad Siddiq al-Minshawi og Sheikh Abdul Basit Muhammad Abd al-Samad. Og derefter, i 1967, tilføjedes endnu en recitator: Sheikh Mahmoud Ali al-Banna. I 1966 havde radiostationen desuden udviklet nye formater, der gik ud over målet at beskytte Koranens originalitet mod enhver forvrængning. Heriblandt var flere forskellige programformater i form af koranfortolkning, profetens hadith, islamisk historie, islamisk retspraksis og andre lignende programmer.

Med den daværende egyptiske præsident Anwar al-Sadats tilnærmelser til islamiske grupper i 1970'erne, oplevede den islamiske vækkelse yderligere opblomstring, hvilket afspejledes i koranradioens sendetid, der øgedes til nitten timer om dagen. Andre radiokanaler og fjernsynet begyndte ligeledes at transmittere kaldet til bøn og fredagsbønnen fra forskellige moskeer samt fra religiøse festligheder. Også koranradioens lyttere blev involveret på nye måder i 1970'erne gennem lancering af interaktive programmer, såsom fatwa-programmer, hvor lytterne kunne ringe eller skrive til med spørgsmål, og religiøse konkurrencer, som især var populære i ramadan. Koranradioen blev også et rum for lanceringen af religiøse lærde, som senere skulle ende med at blive populære ikke bare i Egypten, men brede sig i de arabiske lande, som f.eks. Sheikh Muhammad Metwally al-Shaarawy og Muhammad Sayyid Tantawi. De var kendte for deres enkle fortolkninger af Koranen. I 1994 var sendetiden steget til 24 timer dagligt.

Senere har moderne kommunikationsteknologi i form af satellit og internet givet flere lyttere mulighed for at følge koranradioen, hvilket ikke har gjort formatet mindre populært. Tværtimod er den egyptiske koranradio ikke blot blevet fremhævet og rost af islamiske stater i flere sammenhænge, men har også været model for andre muslimske landes etablering af samme koncept både i radio og på tv. Denne statslige model for islam-medie har dog for længst måtte se nye konkurrenter i øjnene i form af de mange islamiske medier, der har bredt sig siden 1990'erne. Både islamiske og kristne religiøse arabiske satellitkanaler har således produceret religiøst tv i en blanding af alle former for programmer: film, underholdning, quizzes, musikvideoer, talkshows, fatwa-programmer osv. med det helt overordnede mål at formidle religiøse værdier.

Islamiske medier i konflikttider

Hvad menes egentligt med "islamiske medier"? Det er et spørgsmål, som rummer både politiske og religiøse aspekter. Det betyder samtidigt, at det ikke bare er medierne selv, men også staten og religiøse autoriteter, der har en interesse i definere, hvad sådanne medier er (Galal 2015c). Det handler ikke mindst om retten til at definere og formidle, hvad islam er. Og herom er de forskellige interessenter ikke altid enige, ligesom tid og sted spiller en afgørende forskel.

Hvis man ser på den religiøse retorik på arabiske islamiske satellitkanaler fra lanceringen af Iqraa i 1998 til 2001, hvor 11. september ændrede det meste, var fokus først og fremmest nødvendigheden af, at muslimer lærer om og engagerer sig i islam. Det var primært en dogmatisk, tekstfortolkende og historiefortællende retorik, der blev brugt til at kommunikere en autoritativ fortolkning af islamisk viden. Målet i den periode var at revertere muslimer til "rigtige" muslimer. Man kunne kalde det en vækkelsesbevægelse, hvor den enkelte muslim forventedes "at vende tilbage" til islam. En strategi var at placere Gud som ham, enhver handling bør rettes mod. Dvs. at muslimernes forhold til Gud skulle styrkes. At blive muslim, dét at underkaste sig Gud og stræbe efter fromhed, syntes at være målet.

Med terrorangrebet i USA den 11. september 2001 tog den religiøse retorik på de islamiske kanaler en ny drejning. En stigende tendens til at anvende en defensiv retorik sneg sig ind i pro-

grammerne. De arabiske islamiske medier afviste – direkte eller indirekte – vestens beskyldninger om en direkte forbindelse mellem islam og terrorangrebet i USA ved at fortælle en anden historie om muslimer og islam. Én måde var at pege på, hvad der står i Koranen om Guds barmhjertighed og tilgivelse og om profeten Muhammed som forbillede i dagliglivet, og dernæst sætte dette i modsætning til, hvad muslimer blev beskyldt for.

I perioden fra 2001 til 2005 steg antallet af islamiske satellitkanaler fra én til fem. Efter at den danske Muhammed-karikaturkrise blev en international krise i januar 2006, eksploderede antallet af arabiske islamiske satellitkanaler i løbet af kun to år til mindst 21 kanaler. Man kunne i øvrigt finde en tilsvarende stigning af kristne arabiske satellitkanaler i samme periode, om end i et forholdsmæssigt lavere antal. De arabiske islamiske satellitkanaler reagerede ikke overraskende på karikaturtegningerne ved at lovprise profeten Muhammed. Der blev fokuseret på, hvor venlig, tålmodig, tolerant, barmhjertig og dialogsgøgende profeten Muhammed var. Der blev produceret flere programmer om hans liv. Udviklingen illustrerer, at den religiøse retorik på islamisk satellit-tv er påvirket af transnationale relationer og måske især konflikter. Dette kan også ses på de arabiske kristne medier, der ligeledes fordømte de danske tegninger.

Ser man tilbage på de første 25 år med islamisk satellit-tv, er det muligt at identificere to overordnede diskursive greb som respons på internationale konflikter, hvor islam tilskrives betydning. Det første er en dialogsgørende diskurs, som klart har været den dominerende, hvis man ser på tværs af hele feltet af islamisk satellit-tv. Dialog er blevet præsenteret som en naturlig del af islam og islam som den sande civilisation. Det andet greb er en retorisk diskurs om at være offer for forfølgelse. Her har strategien været at præsentrere islam som en misforstået og undervurderet civilisation, hvilket kan ses som en måde både at påtage sig offerrollen (som misforstået) og understrege sandheden om islam (som fredelig og dialogsgørende). Samtidig har det været en besked til muslimer om at opføre sig civiliseret og dialogorienteret som et bevis på, at islam er sandheden, og at muslimer er forkert anklaget (Galal 2012). De islamiske programmets retorik har således, især i 2000'erne, haft til formål at genetablere islams omdømme og forholdet til ikkemuslimer; et ry der skulle genetableres gennem muslimernes demonstration af personlige færdigheder og høj moral. Vejen til at blive muslim var ikke længere hovedsageligt et spørgsmål om at leve op til Guds

lov. Det var at demonstrere og implementere personlige såvel som kollektive færdigheder for at bevise den muslimske nations troværdighed over for ikkemuslimer i hele verden (Galal 2015b).

Islamiske tv-kanaler efter det arabiske forår i 2011

På trods af den geopolitiske sensitivitet inden det arabiske forår i 2011 havde de fleste arabiske islamiske tv-kanaler generelt holdt sig ude af national politik. Der havde almindeligvis ingen modsætning været mellem de arabiske islamiske tv-kanaler og de arabiske regimers fremme af islam. Hvis der opstod modsætninger, tøvede staterne ikke med at trække sendetilladelser tilbage.

I forlængelse af det arabiske forår i 2011 begyndte nogle islamiske tv-kanaler i de arabiske lande at komme med flere politiske budskaber efter regimernes fald. I Tunesien blev den religiøse kanal Zitouna Hidaya, der var etableret i 2013, således idømt en bøde og fik beslaglagt sit udstyr af den uafhængige høje myndighed for audiovisuel kommunikation (HAICA), fordi den havde reklameret for det tunesiske islamiske politiske parti Ennahda under valgkampagnen i 2014. I Egypten udløste fjernelser af den egyptiske præsident Morsi i 2013 en række undertrykkende indgreb. Tv-kanaler som Al-Rahma, Misr25, Al-Nas og Al-Hafez blev lukket allerede samme dag, som præsident Morsi blev fjernet (Galal 2014, 11). De forblev enten forbudte, såsom det Muslimske Broderskabs tv-kanal Misr25, eller opgav at dække aktuelle politiske anliggender som f.eks. Al-Nas. Al-Nas var begyndt at blande sig politisk efter 2011-revolutionen fra et salafistisk perspektiv. Med en ny ejer, Tarik Ismail, ved roret gav det nye regime kanalen licensen tilbage i 2015, hvor den derefter kun fokuserede på religion, fromhed og personlig praksis. Ismail erstattede kanalens hidtidige salafi-prædikanter med andre fra Al-Azhar i overensstemmelse med dens regimevenlige linje og introducerede kvindelige studieværter og kvindelige islamiske lærde (Galal 2021). I Sudan lukkede regeringen ti islamiske og islamiskprægede tv-stationer i 2019 med henvisning til national sikkerhed. Pga. den statslige forfølgelse af den religiøse og politiske opposition og dens medier var der flere, der i stedet etablerede tv-stationer i udlandet som f.eks. den bahrainske Lulu TV, der blev etableret efter 2011. Kanalen opererede først fra London, men senere primært fra Libanon, mens mange interviews og historier stadig kommer fra den bahrainske diaspora i Lon-

don (Fibiger 2020). Et andet eksempel er den egyptiske Dawa TV, som blev etableret i 2017 med base i Istanbul. Selv om Dawa TV er rent religiøst, får det ikke lov at sende fra Egypten, fordi det er tilknyttet det Muslimske Broderskab, som efter Morsis fald er blevet en forbudt organisation i Egypten.

Eksemplerne illustrerer, hvordan de religiøse kanaler har været en brik i spillet om den politiske magt efter de folkelige oprør i 2011. De er enten blevet lukket, banket på plads eller har måtte etablere sig i andre lande.

Konklusion

Med denne korte rundtur i dele af min forskning har jeg peget på, hvordan islamisk satellit-tv er et resultat af en både national og global udvikling. Mens den teknologiske udvikling har været selve forudsætningen for etableringen af transnationale arabiske medier, er det særligt den politiske udvikling, som har været drivkraft i etableringen af religiøse medier. I 1960'erne og 1970'erne blev koranradioen en brik i den egyptiske stats forsøg på at styre og definere islams betydning for den nationale fortælling. Magthavere og særligt udvalgte religiøse autoriteter fandt sammen om en fælles forståelse heraf. I 1990'erne og 2000'erne var det i højere grad de arabiske muslimske nationers relationer til omverdenen, som blev styrende for de islamiske mediers udlægning af islam. I mellemtiden havde udviklingen af satellit teknologi udkonkurreret de arabiske regimers monopol på tv og på medieringen af islamfortolkningen, og en mangfoldighed af religiøse autoriteter, programmer og fortolkninger florerede. På trods heraf er det et langt stykke ad vejen lykkedes de arabiske regimer at kontrollere retorikken, og selv om denne ændrede sig kort i forlængelse af det arabiske forår, holder regimerne igen de religiøse kanaler i kort snor.

Så selv om satellit-tv, sammen med diverse digitale medier, *i teorien* har et potentiale for at fremme ytringsfriheden og borgernes mulighed for at deltage i beslutningsprocesserne, så skal man ikke ignorere, i hvilket omfang de arabiske stater *reelt* har muligheden for at begrænse medieudbuddet gennem brug af kontrol, overvågning, sanktioner og avanceret software produceret af teknologisk avancerede lande uden for Mellemøsten. Den teknologiske udvikling muliggør således både frigørelse og nye former for undertrykkelse.

Litteratur

- Alterman, Jon B. 1998. *New Media, New Politics? From Satellite Television to the Internet in the Arab World*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy.
- Boy, A. Douglas. 1977. *Egyptian Radio: Too of Political and National Development*. Iowa: Iowa State University Press.
- Fibiger, Thomas. 2020. "Silencing the voice of Bahrain? Regime-critical media and Bahrain's London diaspora." *Journal of Arab & Muslim Media Research* 13 (1): 51-66.
- Galal, Ehab. 2021a. "Ringfenced, Religion? Egypt's Religious Media between Faith and Politics." In Robert Springborg, Aisha I. Saad, Amr I. A. Adly, Anthony P. Gorman, Tamir Moustafa, Naomi Sakr and Sarah Smierciak (eds.): *Routledge Handbook of Contemporary Egypt*. Routledge *Handbook of Contemporary Egypt*. London: Routledge, 435-45.
- 2021b. "Qatar: A Small Country with a Global Outlook." In Carola Richter and Claudia Kozman (eds.): *Arab Media Systems*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 127-144.
- 2015a. "Saleh Kamel: Investing in Islam." In Donatella Della Ratta, Naomi Sakr and Jakob Skovgaard-Petersen (eds.): *Arab Media Moguls*. London: I. B. Tauris, 81-95.
- 2015b. "Short-term memory loss? Media strategies in times of transformation." In Maren Lytje, Torben K. Nielsen and Martin Ottovay Jørgensen (eds.): *Challenging Ideas: Theory and Empirical Research in the Social Sciences and Humanities*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 66-87.
- 2015c. "Conveying Islam Arab Islamic Satellite Channels as New Players." In Rosalind I. J. Hackett and Benjamin F. Soares (eds.): *New Media and Religious Transformations in Africa*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 171-189.
- 2014. "Where has the authority gone?" In Ehab Galal (ed.): *Arab TV- Audiences. Negotiating Religion and Identity*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 7-28.
- 2012. "Modern' Salafi broadcasting: Iqra' channel (Saudi Arabia)." In Khaled Hroub (ed.): *Religious Broadcasting in the Middle East*. London: Hurst, 57-79.
- 2011. "Islamisk satellit- tv og staten." *Babylon 1* (2011): 18-29.
- 2009. "Yusuf al-Qaradawi and the new Islamic TV." In Jakob Skovgaard-Petersen and Bettina Gräf (eds.): *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*. London: Hurst, 149-180.
- 2005. "Medier i den arabiske verden." I *Mellemøsthåndbogen*. Odense: Syddansk Universitets Forlag, 61-73.
- 2002. "Al-Jazeera-borgerlig offentlighed i den arabiske medie verden." I Lars Qvortrup (ed.): *Mediernes 11. september*. København: Gad, 101-115.
- Koranen*. 2006. Oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.
- Lynch, Marc. 2006. *Voices of the New Arab Public. Iraq, Al-Jazeera, and Middle East Politics Today*. New York: Columbia University Press.
- Miles, Hugh. 2005. *Al-Jazeera. How Arab News Challenged the World*. London: Abacus.
- El-Nawawy, Muhammad and Iskandar, Adel. 2002. *Al-Jazeera. How the Free Arab News Network Scooped the World and Changed the Middle East*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Rugh, William A. 1979. *The Arab Press*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Sakr, Naomi. 2001. *Satellite Realms. Transnational Television, Globalization & the Middle East*. London & New York: I. B. Tauris Publishers.