



Jonas Otterbeck
"Unga vuxna muslimers förhandlingar och islams förvandling"
ur
Migration och tillhörighet: Inklusions- och exklusionsprocesser i
Skandinavien (2007)

Serie: Centrum för Danmarksstudier nr 15, ISSN: 1651-775X

Upplaga för elektronisk publicering för forsknings-, utbildnings- och biblioteksverksamhet och ej för kommersiella ändamål.

Publicerad med tillstånd från Makadam förlag.

Tryckt utgåva finns i bokhandeln: ISBN 978-91-7061-0417

Makadam förlag, Göteborg & Stockholm

www.makadambok.se

Edition to be published electronically for research, educational and library needs and not for commercial purposes.

Published by permission from Makadam Publishers.

A printed version is available through book stores: ISBN 978-91-7061-0417 Makadam

Publishers, Göteborg & Stockholm, Sweden

www.makadambok.se



Denna Creative Common-licens betyder att du som använder verket måste erkänna ovanstående som upphovspersoner; att spridning av texten är tillåten, men endast i icke-kommersiella sammanhang; att verket inte får bearbetas.

UNGA VUXNA MUSLIMERS FÖRHANDLINGAR OCH ISLAMS FÖRVANDLING

Jonas Otterbeck

Shazia: Jag har alltid varit tillsammans med danska flickor och jag har alltid känt mig nöjd med det. Givetvis har det varit en del skillnad i det att jag inte dricker och att jag ska sitta där hemma och jag går inte på fest, men det har de accepterat för de har känt mig ända sedan vi var små. Men jag tycker inte att pakistanska flickors tankegångar [tvekar], som jag inte kan ta in för att de är så [söker ett ord], det kan jag inte förhålla mig till.

Jonas: För att du är dansk helt enkelt!

Shazia [skrattar] För att de tänker på ett litet annat sätt! Ja, det är inte jag.

Shazia har pakistansk bakgrund och har flitig kontakt med sina kvinnliga kusiner i Pakistan; hon förnekar på intet sätt sin bakgrund eller islam. Men hon har mest gått i skolan med »danskar« och har bara två pakistanskättade goda väninnor i Danmark. I hennes världsbild finns det olika, tydligt skilda, positioner som t.ex. dansk och pakistansk, men också modifierade danska och pakistanska positioner som man kan ha. Positioner som är mer lika varandra och mer dynamiska.¹

Att ta plats, synas, erkännas, vara självklar, uppfattas som berättigad och inte alltid behöva kämpa i motvind är ett allmänmänskligt, grundläggande behov. Det får många människor att aktivt söka identifikation med dominerande berättelser om hur man ska vara och dölja eller bortförhandla egenskaper som de inte tror kommer att accepteras; vilka egenskaper detta gäller är situationsbundet. Om den enskilde rör sig i flera olika miljöer kan förutsättningarna för förhandlingarna² vara väsensskilda. Religionstillhö-

1. Jfr Åsa Andersson, *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel*, Stockholm/Stehag 2003, s. 227ff, som talar om mellanpositioner, en typ av samtida subjektspositioner som upprättas av unga i Samtidssverige.

2. Med förhandlingar avser jag både förhandlingar i en snävare förståelse (öga mot öga) och förhandlingar i

righet, religiös identitet och grad av religiöst engagemang är viktiga komponenter i det sociala spelet med omvärlden.

Att vara ung vuxen³ muslim i Sverige eller Danmark innebär ständiga förhandlingar med det omgivande samhällets olika delar om innebörden av att vara muslim. Som muslim är man sammankopplad med en religiös tradition som är under diskussion i dagens danska och svenska samhälle.⁴ I artikeln fokuserar jag på förhandlingar med hemmet, lokala religiösa aktörer, skolan och det omgivande samhället i stort. Syftet är att diskutera hur de ungas förhandlingar med olika delar av omvärlden kan se ut samt att diskutera hur detta påverkar hur de erfar och uppfattar islam. På ett mer generellt plan är avsikten att diskutera hur religiös identitet kan förhandlas och förvandlas över tid och i förhållande till kontext. Mitt huvudsakliga argument är att de unga vuxna, oavsett om de vill det eller ej, behöver förhandla sina sociala relationer med sin muslimska familjehistoria som klangbotten, och att en av de omedvetna strategier som de har är att i hög grad privatisera sin religiositet samt att låta den anta former som sammanfaller med accepterade sociala mönster i respektive majoritetssamhälle. På så sätt förvandlas islam.

Undersökningen bakom

I forskningens centrum finns nio unga vuxna muslimer.⁵ Avsikten är att diskutera med dem om islam som en del av deras livshistoria, om deras förhållande till islam och deras förståelse av religionen. De unga vuxna muslimerna är medvetet valda så att de inte tillhör de mest engagerade bland muslimer. Till exempel är ingen av dem medlem av någon muslimsk organisation, ingen av dem ber alltid tidebönerna, ingen av kvinnorna bär slöja och ingen av dem ser sig själv som särskilt konsekventa muslimer. Men

en vidare betydelse, dvs. i förhållande till t.ex. diskurser som påverkar den enskildes sätt att positionera sig själv och hennes sätt att försöka formulera sitt själv. Jfr t.ex. Les Back, *New Ethnicities and Urban Culture. Racisms and Multiculture in Young Lives*, London 1996, s. 158.

3. Unga vuxna är en åldersbeteckning för personer i övre tonåren och tidig tjugooårsålder, ibland så omfattningsrikt som 15–35 år. I detta sammanhang är begreppet valt för att signalera att de intervjuade i många avseenden är vuxna, inte barn, och att det är som vuxna, om än unga vuxna, samtalspartners som jag ser dem.

4. Se t.ex. Jonas Otterbeck & Pieter Bevelander, *Islamofobi. En studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*, Stockholm 2006; Peter Hervik, *Mediernes muslimer. En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark*, København 2002.

5. Jag fick kontakt med informanterna via mina studenter, kontakter bland muslimer i Malmö, frivilligorganisationer, en gymnasieskola i Köpenhamn samt via e-post från en gymnasieelev (Zara) från Malmö, som ville intervjua mig och som jag senare intervjuade. Innan jag hade min första kontakt med dem hade de redan läst en presentation av undersökningen samt aktivt tackat ja till att delta via en mellanhand (alla utom Zara). Informanterna är anonymiserade.

detta ligger alltså redan i urvalet. Målet är att diskutera om islam med just denna typ av personer då de sällan framträder i forskningen om muslimer.⁶ Istället är det de mest engagerade som oftast hörs. Konstigt vore väl annat, men det förstärker bilden av muslimer som djupt religiösa personer vilka ser islam som ett allomfattande system som idealt måste praktiseras i varje detalj.

De unga vuxna som jag har samtalat med har andra förhållanden till islam än de djupt engagerade, förhållanden som jag ofta har mött bland personer med muslimsk bakgrund, till exempel bland mina studenter, vänner och andra som jag bara har sprungit på. Detta är också många andra islamologers erfarenhet. Det finns ingen tydlig statistik att luta sig mot, men forskare och aktiva muslimer (och mina informanter) verkar vara överens om att det finns en stor grupp unga vuxna muslimer som inte är djupt engagerade i islam utan att för den skull vara ateister. Tvärtom är ofta benämningen muslim viktig även för dem som i stort sett inte praktiserar och som vet ytterst litet om islamisk teologi.⁷ Det är med andra ord en stor, heterogen samling individer som utgör det potentiella materialet för forskningen. Men det har aldrig varit meningen att intervjuerna skulle utgöra grunden för en generalisering. Istället är avsikten att ge röst åt ett antal unga vars åsikter och berättelser kan fungera komplicerande i förhållande till de ganska ensidiga bilder av unga vuxna muslimer som dominerar idag.

Att det finns en mängd individer som har en religiös tro utan något större religiöst engagemang framgår i viss mån av en statistisk undersökning av danska gymnasieelever 1997/98. I den framkom att av de 58 elever som svarat att de var muslimer⁸ angav endast två personer att de var medlemmar av ett muslimskt samfund.⁹ Detta kan jämföras med att 79 procent av alla 1986 tillfrågade personer svarade att de tillhörde ett religiöst samfund, 98 procent av ja-sägarna tillhörde »folkekirken«. 54 personer bland muslimerna (93 procent) uppger att de fått en religiös uppfostran i hemmet, jämfört med 22 procent av de icke-muslimska eleverna. Hälften av muslimerna anger att de

6. Så t.ex. har min egen forskning framför allt handlat om dem som är djupast engagerade i islam. Detta gäller i hög grad även för de flesta av mina kollegor i Sverige och Danmark, se vidare Jonas Otterbeck, *Samtidisislam. Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*, Stockholm (under utgivning).

7. Jfr t.ex. Jessica Jacobson, *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youth*, London 1998; *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, red. Steven Vertovec & Alisdair Rogers, Aldershot 1998.

8. De 58 muslimerna hade till största delen ett ursprung i Pakistan eller Mellanöstern (ca 85 %), se Tim Jensen, »The religiousness of Muslim pupils in Danish upper-secondary schools«, *Intercultural Relations and Religious Authorities. Muslims in the European Union*, red. W. A. R. Shadid & P. S. van Koningsveld, Leuven 2002, s. 125.

9. Peter B. Andersen m.fl., »3.g'ere og hf'eres religiøse profil og holdning til religionsfaget«, *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for gymnasiet og HF*, nr 1, 2003, s. 43ff. Följande två stycken bygger på den artikeln. När uppgifter ges från Tim Jensens artikel »The religiousness of Muslim pupils«, som utgår från samma material, anges detta.

ber ofta och ytterligare en tredjedel svarar att de ber, men sällan.¹⁰ En tredjedel går till moskén minst en gång i månaden, en femtedel ett par gånger om året, den resterande hälften går eventuellt i samband med festligheter eller inte alls. Man kan notera att ca 65 procent av respondenterna var kvinnor och att det är ovanligare för kvinnor att gå till moskéer än för män.

Vidare anger 67 procent (39 personer) av muslimerna att de har gått i någon form av koranskola. På frågan om de såg sig själva som religiösa oavsett om man praktiserade eller inte svarade 95 procent (53 personer) av muslimerna »ja«, men bara 35 procent av de andra.¹¹ Ingen muslim betecknade sig som ateist och endast en person rubricerade sig som icke-religiös. Vidare svarade alla muslimer att det finns en Gud och omkring 90 procent att de tror på liv efter döden, änglar, själen, Djävulen, helvetet och paradiset och synden. Detta sätter den muslimska gruppen i en särställning. Av alla (då inklusive muslimerna som utgör 3 procent av undersökningen) trodde 52 procent på en Gud, ca 15–25 procent på himmel, helvete, änglar, Djävulen, synden.

I en svensk undersökning av gymnasieungdomar respektive elever i åttan och nian framgår av en fråga om man ser sig själv som religiöst troende att ca 90 procent av de elever som har en muslimsk bakgrund också ser sig som till en del religiösa.¹²

Om man ser till min undersökning i helhet, där många trosföreställningar framkommer, är det tydligt att de unga vuxna som jag har intervjuat är ganska typiska i dessa avseenden. I den här artikeln ligger dock inte fokus på trosuppfattningen; för en diskussion om den hänvisas till den monografi som undersökningen ska resultera i.¹³

De unga vuxna

Åtta av de unga vuxna har jag träffat och intervjuat vid tre tillfällen.¹⁴ En av dem träffade jag bara en gång, då vi i gengäld genomförde en riktigt lång intervju.¹⁵ Fyra av informanterna, två män och två kvinnor, bor i Malmö och fem, två män och tre kvinnor, bor i Köpenhamn. De var mellan 17 och 20 år vid intervjutillfället. Samtliga går eller

10. Jensen, s. 127.

11. Ibid., s. 129.

12. Enkätundersökningsmaterial tillhörande BRÅ och Forum för levande historia. Eleverna kunde svara med nej (55 st.), nja (168) eller ja (296). Jag har slagit ihop de två senare kategorierna.

13. Otterbeck, *Samtidsislam*.

14. Intervjuerna varade i ca en timme, samtliga är bandade och transkriberade. Den första intervjun gjordes 5/6 2003, den sista 16/12 2004. För fler detaljer om undersökningen, se Otterbeck, *Samtidsislam*.

15. Venus avbröt vår kontakt utan att motivera sig. Vi hade ett trevligt första möte och bokade ett nytt som hon inte kom till. Sedan dess har hon inte svarat vare sig på mobiltelefon eller e-post. Men Venus har inte bett att få bli borttagen ur materialet och då jag tycker att intervjun blev spännande har jag valt att behålla henne i mitt material.

har gått på teoretiska gymnasieprogram. Alla har vuxit upp i Sverige eller Danmark, två har persisk bakgrund, tre pakistansk och fyra arabisk. Tre tror på Gud men kan inte oproblematiskt kalla sig muslimer, två av dessa är kvinnor och perser, en arabisk man. Samtliga av dessa är dock påtagligt nyfikna på islam. Övriga sex finns i ett fält mellan de positivt inställda till islam, som har viss praktik och kunskap, och de som faktiskt söker kunskap om islam och i perioder har försökt att till exempel be regelbundet.¹⁶

Den första intervjun berörde framför allt frågor om förhållandet till ritualer, både vardagliga och i samband med helg, och förhållandet till och kunskapen om dogmer, särskilt teologiska men också en del mer folkligt förankrade föreställningar. Vi samtala- de även om deras familjs historia. I den andra tog jag upp temat gemenskap och frågor som religiös utbildning, föräldrarnas uppfostringsstrategier, syskonens och föräldrar- nas syn på islam, relation till islamiska organisationer och moskéer. Dessutom diskute- rade vi relationen till skola, medier, kamrater, föreningsliv, nöjes- och arbetsmarknad. Den tredje intervjun rörde tron eller, om man så vill, den religiösa föreställningsvärld som de unga vuxna bär på.¹⁷

Tabell 1. Informanternas bakgrund, religiösa praktik m.m.

| <i>Namn</i> | <i>Nationell bakgrund</i> | <i>Ålder</i> | <i>Boende i</i> | <i>Kön</i> | <i>Religiös praktik</i> |
|-------------|---------------------------|--------------|-----------------|------------|-------------------------|
| Malik | Arabisk | 17/18 | Malmö | Man | Viss del |
| Ismail | Arabisk | 18 | Malmö | Man | Viss del |
| Mona | Arabisk | 17 | Malmö | Kvinna | Viss del |
| Zara | Persisk | 18 | Malmö | Kvinna | Ingen |
| Venus | Persisk | 18 | Köpenhamn | Kvinna | Ingen |
| Shazia | Pakistansk | 18 | Köpenhamn | Kvinna | Viss del |
| Alina | Pakistansk | 20 | Köpenhamn | Kvinna | Viss del |
| Ghulam | Pakistansk | 17 | Köpenhamn | Man | Viss del |
| Sadiq | Arabisk | 17 | Köpenhamn | Man | Ingen |

16. Se översikten i tabell 1.

17. Intervjun med Venus motsvarar både första och andra intervjun. Då hon inte hade någon religiös praktik och då hon inte kunde mycket om dogmerna avhandlades första biten snabbt.

Förhandlingar

I de förhandlingar om vår ställning i samhället som vi alla ständigt gör intar vi olika positioner i skilda sammanhang och värderas på skilda vis av skilda aktörer. I en text om skillnad (*difference*) och mångfald (*diversity*) erbjuder socialantropologen Avtar Brah ett verktyg för att gestalta identitetskonstruerandet dynamiskt.¹⁸ Hon vill påvisa att det finns många olika områden där vi bör vara vaksamma på skillnader i våra beskrivningar och analyser om vi vill fånga mänsklig mångfald. Brah tecknar upp fyra olika skillnader. Jag namnger dem litet annorlunda än vad hon gör. Det är skillnader som avser personlig erfarenhet, sociala system, subjektivitet samt identifikation.¹⁹ Brahs syfte är att utveckla och nyansera den värdefulla, men förenklat dikotoma, uppdelningen mellan individens personliga erfarenheter och strukturella, ofta institutionaliserade, ekonomiska, politiska och kulturella system. Brah vill skapa en förståelse för hur både individuella och kollektiva narrativer påverkar hur vi uppfattar oss själva och samhället runt omkring. Att identifiera sig med och att bli identifierad med olika berättelser och subjektspositioner påverkar vem vi vill vara och vem vi tillåts vara. Identifikationsprocesserna är sammanflätade med hur ett samhälle framställer och hierarkiserar skilda identiteter utifrån t.ex. klass, kön, etnicitet och religion. Hierarkierna färgar den personliga erfarenheten och påverkar uppfattningen om den enskilda personen hos andra; berättelserna inordnar alla individer på respektive plats i de sociala systemen. Samtidigt både klassar sig och klassas individer olika beroende på vilka delar som tillfälligt framhävs i ett specifikt socialt sammanhang, vilket leder till förhandlingar där olika potentiella identifikationer framhävs eller döljs beroende på kontexten.

Den svåraste skillnaden att ta vara på är subjektivitet. Här åberopar Brah postmoderna, psykoanalytiska teorier om hur individen inte är en given storhet, utan är fragmentarisk och befinner sig i ständigt pågående processer. Den av individen uppfattade identiteten är en diskursiv produkt föreskriven av en samhällsideologi som just betonar att individen ska vara enhetlig. Detta är dock snarare en teoretisk utgångspunkt som jag kan hålla med om än något jag kan undersöka i förhållande till mitt material.²⁰ Det behövs en annan form av intervjuer för att kunna göra denna dimension rättvisa – psy-

18. Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London 1996, s. 115ff. Jfr Andersson, s. 20ff som presenterar och använder samma del av Brah i sin avhandling.

19. Brah, s. 115ff. Brah skriver själv »difference as experience«, »difference as social relation«, »difference as subjectivity« och »difference as identity«.

20. Det är slående att även Brah har svårt att operationalisera denna skillnad i sitt material om livsberättelser, arbete, sociala relationer och politisk aktivism.

koanalytiska djupintervjuer. Samtidigt ger den teoretiska utgångspunkten en möjlighet för forskaren att dekonstruera livsberättelsers självklarhet och att misstänkliggöra objektiverade identiteter.

Genom att vara uppmärksamma på skillnad menar Brah att forskare kan ta vara på mångfald och göra den rättvisa. Jag vill använda Brahs tankar för att diskutera hur de unga vuxnas mångfald, och framför allt då deras respektive identifikationer med berättelser om muslimer och islam, påverkar deras förhandlingar med sin omvärld. Nedan följer först en del exempel på de unga vuxnas förhandlingar, därefter diskuteras vilken relation de unga har till religion i stort.

Förhandlingar med familjen

Den främsta arenan för diskussion om religion och för religiös praktik är – för alla informanterna – det egna hemmet. Föräldrarna uppfattas som kunniga om islam, antingen i sin kritik av religionen eller i sin tro på den. Syskonen har liknande tankar som informanterna själva, även om de inte nödvändigtvis kommer till samma slutsats som mina informanter. Av 18 föräldrar har elva eftergymnasial utbildning. Fäderna är antingen sjukskrivna eller arbetar inom serviceyrken som taxichaufför. En av dem är dock mellanchefer inom tillverkningsindustrin. Av mödrarna arbetar de flesta inom hälsovård, barnomsorg eller skola; två är hemmafruar. Av de elva med högre utbildning arbetar fyra med det de har utbildat sig till, medan de övriga sju inte gör det.

De två persiska föräldraren (Zara och Venus²¹) är direkt kritiska mot islam, men Venus pappa hyser ett islamintresse som leder till diskussion med barnen och till att både iransk statlig och exiliransk satellitteve ofta är på – även när det sänds utpräglat islamiska program. I en arabisk familj (Sadiq) är pappan övertygad socialist och ateist. Han fostrades in i tron av sin djupt religiöse far men har sedan helt tagit avstånd från den. Mamman kommer från en s.k. fin familj i en arabisk storstad och har en »finkulturell« vurm för det islamiska.

I de övriga sex familjerna (Malik, Ismail, Mona, Shazia, Alina, Ghulam) är islam en positiv norm som föräldrarna förhåller sig aktivt till. De ber, fastar, refererar mycket till religionen, berättar om islam för sina barn, firar aktivt högtiderna och mammorna bär ofta (men inte alltid i alla situationer) huvudduk. En av dem menar att hon inte kunde få jobb inom hälsovården om hon bar sin huvudduk på arbetet. Samtliga av dessa föräldrar är, enligt de unga vuxna, av åsikten att de unga endast ska utföra ritualer och hänge sig åt det islamiska när de själv känner sig övertygade om att de dels ska klara

21. Namnen inom parentes är mina informanternas pseudonymer, inte familjens efternamn.

av det över tid, dels verkligen menar det, dvs. när de har intentionen (*niyya*) att vara seriösa.

Alla informanterna menar, på ett reflekterat vis, att de har tagit över sina föräldrars syn på islam – ofta betonas en av föräldrarna – men att de inte praktiserar lika mycket som de (om nu föräldrarna är praktiserande). Men efterhand i intervjuerna utkristalliserar ett annat mönster i de religiöst aktiva familjerna. De informanterna verkar ha fostrats till att bli religiöst aktiva under barndomen och den tidiga tonårsperioden och har även varit så, framför allt i de tidiga tonåren. Mot slutet av grundskolan och under den tidiga gymnasietiden har den religiösa aktiviteten avstannat och i vissa fall helt försvunnit under en period. För dem som håller på att avsluta gymnasiet eller just har gått ut skolan har religionen i sin tur återkommit, men i en annan form. Medan barndomens religiositet var mer spontan och den unga tonårsreligiositeten identitets-, utbildnings- och prestationsinriktad, verkar den sena tonårsreligiositeten vara mer nyfiken, ödmjuk och reflexiv och inriktad på intellektuell förståelse. De unga vuxna är medvetna om sin ganska låga kunskapsnivå vad gäller islamisk teologi och historia och sitt dåliga engagemang vad gäller rituell praktik, men de är samtidigt mer nyfikna på sitt ursprung, föräldrarnas berättelser och islamiska dogmer än vad de varit tidigare. Några informanter (Alina, Sadiq och Ghulam) söker numera aktivt kunskap om islam på ett sätt som var främmande för dem bara något år tidigare.

I hemmet finns de religiösa attributen.²² Samtliga hem är utrustade med bönemattor och radband för den egna familjens bruk eller, i vissa familjer, enbart till äldre släktingars eller tillresande släktingars och vänners fromma. De ska inte behöva ta med egna mattor i packningen. Även persiskättade Zara har växt upp med synlig bön i sitt hem. För henne är mormors bön en del av livshistorien. Och givetvis har hon provat slöjor, provat att be som mormor, lekt med radbanden och hört den islamiska börens ord och lärt sig respekt för Koranen. Islam är på så sätt närvarande även om varken Zara eller hennes föräldrar praktiserar islam.

De flesta har även religiös litteratur, i första hand Koranen, men ibland även annan. I de sex mer religiösa hemmen finns islamisk konst och hantverk i form av kalligrafi, små skulpturer eller bilder och fotografier. I Zaras persiska hem finns ingen islamisk konst, bara motsvarande vad gäller den äldre persiska kulturen: ofta repliker av arkeo-

22. Jag hade ambitionen att genomföra den tredje intervjun i hemmet för att fördjupa den livshistoriska delen samt att finna ett bra ställe att diskutera tro på. Jag var hemma hos Malik, Ismail, Zara och Ghulam. Sadiqs familj höll på att flytta medan Mona, Shazia och Alina inte ville att jag skulle komma hem till dem; det var inte riktigt passande. Alina fick dock en engångskamera av mig som hon fotograferade delar av hemmet med. Venus avbröt kontakten innan det blev aktuellt att besöka hennes hem.

logiska fynd från perserväldet före islams ankomst till Iran på 600-talet. I en familj, Sadiq, är religiös konst en stridsfråga, där den vänster-ateistiska faders vilja står mot den konstintresserade moderns. Tavlor med kalligrafiskt skrivna koranverser hängs upp och tas ned i en pågående maktkamp.

Ett uttryck för hur familjer som har tagit avstånd från islam ändå lever med islam som en del av sin livshistoria, är Venus berättelse om när hon var kanske tolv år gammal och umgicks mycket med en marockansk flicka vars far var imam. Flickorna tyckte det var svårt att förstå, att trots att båda var muslimer levde de enligt väldigt skilda normer.

Hon försökte få mig att bli muslim och jag tänkte så att: Jaha, jag är ju redan litet muslim och det låter ju mycket bra det hon säger, så varför inte? Så jag kom hem och sa till min far att: Nu vill jag bli muslim och nu kommer jag säkert snart att gå med slöja och så. Inte för att min far fick panik men, han tänkte ju: Vad händer nu här?!? [Vi skrattar.] Det är inte den uppfostran som jag har gett! Men samtidigt så har de ju alltid varit noga med att säga att det är jag själv som väljer. Men så tog mina föräldrar och snackade med mig – och kanske borde de ha snackat med mig förr. Så började de förklara för mig anledningen till att de hade flytt från Iran och vad vår familj står för. På så sätt fick mina föräldrar mig att inse att detta inte är vad jag vill. De har haft stort inflytande på den hållning jag har idag i alla fall. Särskilt min far som har mycket koll på vad som händer i Iran, så det har jag också.

Venus berättelse återfinns i flera versioner med olika betoningar i intervjuerna. Det kan också röra sig om det omvända, varför andra inte är muslimer, varför man själv är muslim och vad det är för något, varför vissa muslimer gör si och andra så, varför de får göra si och jag måste göra så osv. Omgivningens mångfald omöjliggör ett oreflekterat förhållande till islam. Hemmets kraft som socialisationsinstans är stark för dessa unga som inför mig hävdar en stor tilltro till sina föräldrars kunskaper om världen, men socialisationen sker också alltid i förhållande till det kringliggande samhällets olika arenor och grupper.

Mona har idag ett större intresse för att förstå islam på djupet och en av de källor som hon uppskattar mest introducerades av hennes mamma – ett program om religion på arabisk satellit-tv. Till saken hör att Mona har arabisk språkbakgrund och att hennes föräldrar, som båda har arbetat som modersmåls lärare och är litteratur- och språkin-tresserade, har stimulerat hennes arabiska väl. Hon är ensam bland informanterna om att mena sig vara både duktig på att tala och skriva sitt modersmål. De flesta kan tala och förstå rimligt väl men har svårt att läsa en löpande text. Tre har problem att skriva

sitt modersmåls bokstäver.²³ På den arabiska satellitkanalen Iqra TV²⁴ sänder tv-pre-dikanten Amr Khaled sina program; de är riktade till medelklassens och överklassens unga, från början med Egypten i åtanke och sedan mer medvetet till en global publik.²⁵ Vid sidan av Yusuf al-Qaradawis program via al-Jazeera²⁶ är Amr Khaleds program, *Sunnâ'â-l-hayat* (ungefär »Livsbyggarna«), det största som har hänt inom islamiska media de senaste tio åren. Modern gissade att Mona och hennes syskon skulle gilla programmet och fick dem att sätta sig ned och se ett avsnitt. Sedan var de fast. Mona säger:

Jag har inte läst så mycket i Koranen; jag tycker det är svårt. När jag läser det så förstår jag inte riktigt innebörden av det, men ibland så när man lyssnar på honom [Amr Khaled] då blir man helt chockad! Men det här har jag ju läst tusen gånger och inte fattat vad det innebär! Det blir så där: Wow! Förstår du? Så jag tycker det är jättekul att lyssna på honom. Han brukar ha såna där avsnitt som handlar om hur man ska bete sig och så.

Det sista lägger hon till därför att vi har talat om föräldrarnas uppfostran och det som kallas *adab*, moraliskt uppförande enligt islamisk teologi. Mona påpekar att Amr Khaled talar om de här sakerna på ett annat sätt än de äldre islamiska lärde som hon hört. Hon säger:

Och så pratar han från ungdomars synvinkel och då känner man igen sig och det är det som gör det roligt att lyssna på honom. Det känns som han tar det från ens eget perspektiv, och det är jättekul! Äntligen någon arab eller muslim som förstår det!

Det är uppenbart från våra samtal att Mona är allergisk mot auktoritär undervisning och auktoritära personer som försöker bestämma över henne, och i detta har hon föräldrarnas uppmuntran och stöd. Mona lever påtagligt i en diskussionskultur och hon för ett pågående samtal om islam med föräldrarna, särskilt med sin pappa. Amr Khaleds program bidrar till diskussionen om islam i hemmet. Det blir en återkommande

23. Samtliga informanternas modersmål skrivs med de arabiska bokstäverna (som modifierats i persiska och urdu). Detta ligger i linje med andra undersökningar, se t.ex. Talip Kucukcan, »Continuity and change: Young Turks in London«, *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, red. Steven Vertovec & Alisdair Rogers, Aldershot 1998, s. 113ff.

24. Iqra TV startades 1998 med målet att föra fram en tolerant, »middle of the road«-förståelse av islam. Initiativtagare var ART-koncernen (Arab Radio and Television) och dess huvudman den saudiske entreprenören Shaikh Saleh Kamel, se vidare Naomi Sakr, *Satellite Realms. Transnational Television, Globalization & the Middle East*, London & New York 2001.

25. För mer om Amr Khaled, se Asef Bayat, »Piety, privilege and Egyptian youth«, *ISIM Newsletter*, nr 10, 2002; Lindsay Wise, »Amr Khaled: Broadcasting the Nahda«, *Transnational Broadcasting Studies*, nr 13, 2004.

26. För mer om Yusuf al-Qaradawi, se Anne Sofie Roald, »The wise men. Democratization and gender equalization in the Islamic message: Yûsuf al-Qaradâwî and Ahmad al-Kubisî on the air«, *Encounters*, nr 7:1, 2001.

referens i samtalet om islam mellan föräldrar och barn. Även Ismail har tittat mycket på Amr Khaleds program det senaste året.

Helgerna är viktiga för familjernas islam. Precis som de andra familjerna (utom de persiska) firar Monas familj de två stora religiösa helgerna, *'id*, eller *bayram* som en del föredrar att kalla en helg. Den mest centrala helgen för alla är *'id al-fitr*, helgen som avslutar fastan under ramadan. Då har man en familjemiddag, gärna med inbjudna vänner eller släktingar. Fastan under ramadan är bland de viktigaste ritualerna för flera av de unga vuxna. Mona har fastat under ramadan sedan hon gick i mellanstadiet. Först krävde hon att få prova på att fasta eftersom hon var avundsjuk på storebror som fick göra något som hon inte fick. Föräldrarna lurade henne att bara fasta en halv dag för att hon skulle få känna sig duktig. Då gick hon i trean. Även de andra fem som har en viss praktik försöker att fasta under ramadan, även om inte alla alltid håller fastan helt.

Det finns fler helgdagar som man kan uppmärksamma som muslim men de unga har ingen riktig relation till dem. Shazia berättar om hur mamma och pappa firar fler dagar än barnen genom att fasta, be extra eller recitera Koranen, t.ex. *Shab-e baraat*.²⁷ Det är troligt att hennes familj tillhör den s.k. barelwi-traditionen²⁸, en term Shazia aldrig har hört. Själv firar hon inte dessa dagar. Ismails och Monas familjer är negativt inställda till flera av de möjliga andra dagarna. De ser dem som uttryck för vidskepelse och båda känner till att det kan anses vara *bid'a* (i förståelsen otillåten innovation) att fira t.ex. Muhammeds födelsedag. Detta antyder att föräldrarna har tagit intryck av wahhabitisk eller salafgrundad kritik av mer folkligt förankrade traditioner.

När Mona och hennes syskon var mindre firade familjen jul. Storebror var jultomte. Men nu har *'id al-fitr*-klappar ersatt julklapparna och julen. Jag kan konstatera att alla utom Alina och Ghulam har firat jul hemma med tomte och allt (två familjer med fläskstek). Några firar fortfarande jul. Shazias familj firar genom att syskonen byter julklappar med varandra och så äter de risgrynsgröt – mammans älsklingsrätt framför andra.

Det är även framför allt i familjen som de unga vuxna möter en matkultur med halalkött och med rätter färgade av ursprungslandet. Förutom med Shazia diskuterade jag inte mat så mycket med informanterna. Hennes familj äter pakistansk mat ungefär två gånger i veckan, i övrigt är det ofta italienskt eller danskt, men för tillfället framför

27. *Shab-e baraat* infaller den 15 Shaban, månaden före ramadan. Det är en kväll som uppmärksammas med bön, men också med fest, beroende på inriktning och region. På arabiska och persiska kallas kvällen *Laylat ul-Baraa*.

28. Personer med bakgrund i Pakistan tenderar att ha sina religiösa utgångspunkter i antingen deobandi- eller barelwi-traditionen. Medan deobandi mer är sammankopplad med skriftinriktad islam och wahhabitisk väckelse är barelwi folkligare, mer grundad i pakistanska traditioner och har påtagliga sufiinslag. Se vidare Sissel Østberg, *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Oslo 2005.

allt mexikanskt. Förutom Sadiq, Zara och Venus äter ingen av informanterna svinkött. Venus äter dessutom faktiskt inte svinkött längre eftersom hon har blivit vegetarian. Vissa undviker även produkter baserade på svin, som vissa former av gelatin. När jag frågade Malik om det inte var svårt att hålla koll på detta, svarade han helt enkelt att man lär sig; det blir en rutin. De flesta äter halalslaktat kött i hemmet. I skolan äter målborna mat som inte innehåller svinkött men som rent tekniskt sett sällan är halal. Köpenhamnarna har matpaket med sig. Samtliga unga män erkänner att när de hamnar på en hamburgerrestaurant med kompisar bryr de sig inte stort om matreglerna. Här verkar kvinnorna vara noggrannare.

Det är ett misstag att tänka sig en familj som en isolerad kärnfamilj. De flesta av informanterna har släkt över halva jordklotet och några har dem på rimligt nära håll; dessutom finns ursprungslandet och resorna som de har gjort dit. Träffarna med kusinerna och diskussionerna om hur respektives föräldrar, vilka alltså är syskon, drar gränserna olika beroende på i vilken sorts samhälle de bor, vill aldrig ta slut. Och det är inte så alltid som de unga vuxna förväntar sig. Zaras erfarenheter från sina kvinnliga kusiner i Teheran, Iran, är att de har pojkvänner och festar obehindrat, vilket förvånade henne. Ismail är beklämd över den materiella standarden hos en del av hans släkt i Syrien (och han lider av att inte ha bredband när han är där). Shazia är fascinerad av Pakistan och de, som hon kallar det, kulturella skillnader som finns mellan Danmark och Pakistan. Hon har jämnåriga kusiner som hon är riktigt god vän med och som hon e-postar till och ofta talar i telefon med. Monas möte med kusiner i Egypten innebar en lektion i hur slöjor kan ha en annan funktion för unga och hur arrangerade äktenskap, t.o.m. mellan kusiner, kunde te sig naturligt. När jag frågar henne om det hade framförts några äktenskapsanbud när hon nyligen besökte Egypten, visade det sig att föräldrarna hade fått förfrågningar.²⁹ De hade dock satt ned foten och sagt: »Nej! Ta aldrig upp det mer. Nej! Punkt slut!«, säger en påtagligt nöjd Mona. Anledningen till att jag frågade är att det är ett vanligt fenomen att unga vuxna inspekteras och utvärderas för sin potential på äktenskapsmarknaden av en del släktingar när de unga besöker dem t.ex. i ursprungslandet. Samtliga informanter avvisade tanken på arrangerade äktenskap, men de visste att föräldrarna helst såg ett äktenskap med någon från samma etniska grupp. Själv uttryckte alla utom de två persiskättade kvinnorna och Sadiq, att de helst skulle vilja gifta sig med en muslim, men inte nödvändigtvis med någon från samma etniska grupp eller land. Eller som Shazia sa: det begränsar

29. Se t.ex. Yvonne Mørck, »Gender and generation. Young Muslims in Copenhagen«, *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, red. Steven Vertovec & Alisdair Rogers, Aldershot 1998, s. 138ff.

urvalet litet väl mycket om man bara kan gifta sig med en med pakistansk bakgrund.

Jag frågar Mona om hennes äldre släktingar är religiösa. Mona berättar om familjebilder och äldre släktingar och vad hon vet om hur deras liv tedde sig för ett par decennier sedan i olika arabiska länder. Hon berättar om bilderna på mormor utan slöja, på partyn, kläderna de hade på sig osv. Det är av vikt att påpeka att varken Monas eller de andras föräldrar kommer ifrån traditionella samhällspositioner och möter Moderniteten (just med stort m) i Sverige eller Danmark. Istället tillhör de en generation som är fostrade i olika lokala moderniteter och som sedan möter svensk respektive dansk modernitet genom sin migration (se nedan).

Att bli muslim är inflätat i den enskildes livshistoria; det är inte en enkel process där man går från barn till vuxen muslim längs en utstakad väg. De ungas religionspraktik skiljer sig ofta från föräldrarnas och de har inte sällan andra inspirationskällor. Erfarenheten av att vara muslim grundas tydligt i hemmet och de olika föräldrarna formar ramarna för de unga vuxnas förståelse för islam och potentiella muslimska identiteter. Men att vara muslim är även en relation med andra delar av omvärlden.

Förhandlingar med lokala religiösa aktörer

Medan hemmet är den huvudsakliga religiösa arenan för de unga är de givetvis medvetna om att det finns strukturer i lokalsamfundet som erbjuder religiösa aktiviteter, t.ex. bön, koranskola, studiecirkel och ibland sociala aktiviteter med islamiska förtecken.

Monas berättelser utgör ett bra exempel på hur de lokala religiösa aktörerna flätas in i uppväxten. I delar av låg- och mellanstadiet satte hennes föräldrar henne i en muslimsk friskola i Malmö. Vid ett tillfälle for hon på arabiskt, islamiskt tjejkollo i Danmark. Det var genom skolan som hon hade fått höra om kollo. Hon uppskattade känslan av muslimsk gemenskap som fanns i skolan och i lägret. När hon slutade på den muslimska friskolan gick hon kortare perioder i vad hon kallar »koranläsning« under mellanstadiet, men det tog för mycket tid och energi så hennes föräldrar lät henne välja om hon skulle gå kvar eller inte och då slutade hon. Mona är väldigt tacksam för både friskolans och koranläsningens undervisning; hon ser att hon till skillnad från flera jämnåriga muslimer har bättre koll på grunderna i den egna religionen. När Mona och jag talar om koranläsningen framgår det att hon har läst med flickor och har haft kvinnliga lärare. När jag frågar om lärarna berättar Mona att de var kvinnor, hemma med sina barn. De hade inte någon formell religiös utbildning, någon var lärare, men de var ändå kunniga. Mona menar att de hade haft en bra undervisning där; en del hade berättat om hur strängt det var i »våra hemländer« och om vissa regler som gäller där,

medan andra hade talat mer om situationen för unga i Sverige. Senare nämner Mona att hon också har haft en manlig lärare på koranskolan³⁰ som var sträng och otrevlig.

Vi hade en manlig lärare och honom tyckte jag inte om för att han var för mycket så här: Tjejer ska vara så här och killar ska bete sig på det viset. Han var väldigt sträng och han sa inte det på ett trevligt sätt så man blev ju inte intresserad; man backade ju ur; man fick spel på honom.

Mona ogillar som sagt auktoritära personer och även tendensen till olikheter i regler för killar och tjejer, något hon återkommer till flera gånger. De pakistanskättade kvinnorna har fått den formella religionsundervisningen i hemmet med en bekant till familjen som lärare. Ghulam däremot har gått i koranskola fram tills han fyllde tolv och tröttnade. De iranskättade har inte gått i någon skola och av de tre övriga arabiskättade har Malik deltagit i en del islamiska aktiviteter i högstadiet och Ismail har gått på ett par terminer på en islamisk friskola. Sadiq har inte gått på någon islamisk undervisning som barn, men väl på arabisk undervisning som hade många religiösa inslag.

Det finns en påtaglig skillnad mellan könen i kontakterna med lokala islamiska aktörer. Medan de unga vuxna männen har varit i de lokala moskéerna och ibland går dit och ber, så har inte de unga kvinnorna satt sin fot där. Med några få undantag har de inte sett insidan av en moské annat än när de varit i föräldrarnas ursprungsländer och besökt historiska moskéer. De unga männen trivs dock inte i moskéerna i sina hemstäder. Dessa domineras av äldre män med andra erfarenheter och många gånger är det dessutom svårt att hänga med språkligt i predikan. Arkaiska uttryck, avancerade stilfigurer, andra referenser och en allmän brist på rutin gör att (stora) delar av innehållet inte går att förstå. Sadiq, som är en påtagligt självsäker ung man, menar att han har sökt upp lärde i Köpenhamn för att få svar på frågor men att de inte ens har tyckt om att han frågade, särskilt inte när han envisades med att vilja få förklaringar. Det verkar som om det är vanligt att kunskap konstrueras med olika grund av de moskéaktiva äldre och de unga som inte är helt införstådda i de undervisningsformer, sociala koder och hierarkier som tycks självklara för de flesta äldre. Om syftet är att få reda på hur en muslim bör göra en sak eller vad som sägs i en viss fråga så finns kunskapen där, men om målet är att få svar på frågan varför och av vilka skäl finns ingen kunskap att hämta.³¹ Vill den unge dessutom diskutera olika lösningar uppfattas det snarast som en provokation.

30. Mona kanske menar på den muslimska friskolan – jag blir osäker när jag i efterhand läser igenom utskriftena.

31. Jfr t.ex. Omar Shah 2004, »Muslimsk ungdom, tradition og modernitet«, *Islam, kristendom og det moderne. En antologi*, red. L. Rasmussen & L. Larsen, København 2004.

Den diskussionskultur de unga har lärt sig i skolan och i hemmet är ofta malplacerad i moskéerna.³² Resultatet är att de unga vuxna männen, som inte är så engagerade och som inte underordnar sig de äldres auktoritet, inte känner sig hemma i moskéerna.

Rodney Stark och Lawrence Iannaccone har diskuterat det allmänt låga kyrkodeltagandet i Skandinavien och sätter upp två hypoteser. Det ena är att skandinaver helt enkelt generellt har blivit ointresserade av religiös gemenskap, att det saknas en efterfrågan på religiösa tjänster, den andra är att de etablerade kyrkorna är lata, usla på att marknadsföra sig och erbjuder en avslagen produkt. De är böjda att se den senare förklaringen som den trovärdigare.³³ Hur det än må vara med den saken väcker det tankar om de muslimska församlingarna i förhållande till de unga. Marknadsföringen verkar vara usel och det finns få strukturer som möter de unga vuxnas behov och önskemål.

Många muslimska unga vuxna saknar sociala mötesplatser, sådana som t.ex. en del andra religiösa gemenskaper erbjuder sina unga. I Sverige har t.ex. många unga judar varit på judiskt sommarläger i Glämsta.³⁴ Varje sommar firar tamilska hinduer i Oslo, med ursprung i Sri Lanka, en stor fest. Unga hinduer reser dit från hela Skandinavien men också från England; det är en spännande arena där de unga också kan umgås och knyta kontakter förutom att de kan utöva religiösa ritualer.³⁵ Den sociala dimensionen är nog en av de viktigaste för att svenska kyrkans konfirmationsritual har behållit en del av sin attraktionskraft och att just läger har blivit så populära. De muslimska församlingarna skapar inte många attraktiva arenor för de unga. Typiskt är att när Malik under en period faktiskt åker till stora moskén i Malmö så är det tre saker som drar: kompisarna, att de spelar fotboll tillsammans i pauserna och att det finns en ungdomsledare som är schysst.

I de aktiviteter som finns separeras oftast könen, förutom för de mindre barnen, något de unga inte är vana vid från t.ex. skolan. De unga vuxna uppfattar det dock som onödigt och negativt att vidmakthålla att genus ska konstrueras olika och att flickor och pojkar ska hållas separerade i alla sammanhang. Genom att prioritera manligt religiöst utövande fångar de muslimska institutionerna inte upp unga engagerade kvinnor; de-

32. Denna problematik och olika lösningar för att nå ut diskuteras i Garbi Schmidt, *American Medina. A Study of the Sunni Muslim Immigrant Communities in Chicago*, Stockholm 1998, kapitel 3. Även hon observerar hur den mer auktoritära utlärningen av doktriner har svårt att nå de unga, medan ett mer holistiskt, kontextualiserande resonerande engagerar.

33. Rodney Stark & Laurence R. Iannaccone, »Sociology of Religion«, *Encyclopedia of Sociology*, red. E. F. Borgatta & M. L. Borgatta, New York 1992, s. 2032f.

34. Se www.jf-stockholm.org/glamsta.

35. Ritualen presenterades av Knut Jacobsen i det ännu opublicerade föredraget »Rituals and integration in the Sri Lankan Tamil Diaspora in Norway« vid AMID:s konferens 13th Nordic Migration Conference, 18–20 November 2004. De sociala konsekvenserna diskuterades efter föredraget.

ras religiositet blir istället en fråga för hem, familj och privatliv. Men de förlorar alltså även de unga männen som inte känner sig sedda och omhändertagna.

Ingen av de unga vuxna har ett stort kontaktnät av andra familjer med vilka de kan sägas utgöra en etnisk eller religiös enklav. De flesta har någon eller några få familjer som de ibland firar högtider med, men då mest sekulära högtider. För Zara utgör släkten och de äldre den enda länken till islam. För Shazia är hemmet en slags passage mellan Pakistan och Danmark. Hon menar att religionen blir självklar och enkel för henne vid besöken i Pakistan medan den för en undanskymd och tynande tillvaro i Danmark, endast relevant i hemmet. Vänner lär de unga vuxna känna i skolan, föreningsverksamhet och ibland arbete; några av dem är muslimer, andra inte, några är troende, andra inte.

Medan de sex unga vuxna som kommer från mer religiösa familjer lär sig identifiera sig som muslimer i hemmet får de bara begränsat stöd av islamiska institutioner. Då de unga erfar stora skillnader i värderingar mellan sig och de som leder verksamheterna, upprättar den erfarenheten snarare ett slags muslimsk andre för de unga än en samhörighetskänsla, en muslimsk andre som symboliserar det muslimska annorlundaskapet vilket ibland projiceras på de unga vuxna av det kringliggande samhället.

Förhandlingar med skola

Skolan är en ambivalent miljö. På grund av ramadan, vissa familjetraditioner och liknande urskiljs vem som är muslim i klasserna samtidigt som den religiösa praxis, dogmen och religiösa diskussioner om religion inte har någon plats i skolan, vare sig mellan kompisar eller i klassrummet – möjligen när de har religion. När jag frågar vad de unga vuxna tycker om religionsundervisningen tycker alla, till min förvåning, att den är rätt OK. Flera berömmar sina lärare och tycker att det som står i läromedlen är OK.³⁶ Anledningen till att jag förväntade mig kritik är att jag har mött det tidigare bland aktiva muslimer och dessutom skrivit kritiskt om gymnasieläromedel själv.

Viss kritik kunde istället riktas mot skolans ointresse för t.ex. fastan. Malik berättar om sin erfarenhet av att fasta i en gymnasieskola i Malmö. Jag har just frågat om ramadan uppmärksammas i skolan.

Malik: Nej, nej! Det är mer så: Vem ska äta, vem ska inte äta?

Jonas: Det är bara det de bryr sig om?

Malik: Ja. Det hade det nu nyligen också, på klassrådet, så snabbt gick det, en halvminut:

36. Alla hade inte haft undervisning om islam på gymnasiet vid intervjutillfället, men t.ex. Ismail hade redan läst islamavsnittet i läroboken för att se vad som stod där; han tyckte att det var tydligt, men OK.

Vem ska äta, vem ska inte äta? Handuppräckning!

Jonas: Men det är ingen som gör någonting?

Malik: Skolan går på som vanligt. Det är gymnasiet nu; man kan inte leka längre.

Malik är uttalad i sin kritik av vad han menar är en i grund och botten kristen skola styrd av kristen tidsrytm (jul, påsk osv.).³⁷ Han nämner vikten av elevinflytande, demokrati och att en väsentlig del av eleverna på hans gymnasium faktiskt är muslimer. Numera ber inte Malik så regelbundet, idrott och skolarbete kommer i vägen. Men när han gick på högstadiet tog han faktiskt strid för sin möjlighet att be.

Malik: Under ramadan så vill jag be exakta tiderna³⁸ men det fick jag inte där på skolan. Mitt under lektionen ville jag gå ifrån, i början så lät de oss: »OK det är en religiös sak, vi måste tillåta det«, men sen så tyckte de att vi slösade för mycket tid.

Jonas: Gjorde ni det då?

Malik: Nej, vi var ju tvungna att gå hem till min kompis som bodde fem minuter utanför skolan. Vi var tvungna att gå hem till honom, be, och komma tillbaka till skolan.

Jonas: Så det tog ungefär 20 minuter...

Malik: Ja det tog ungefär 20 minuter och göra det. Då klagade de på att det tog för mycket tid, då gick vi till rektorn, vi muslimer, och det var kanske bara tre stycken i klassen som ville be på korrekt tid, så gick vi till rektorn för den här saken och sa att ni kan inte bara stoppa det här, vi måste få be, om vi vill be måste vi få be, och då sa de: »Ni slösar mycket tid«, men öppna en sal till oss så ber vi i skolan i stället! Det är inte så mycket begärt. Då kom de med det där också: »Vi har inga salar lediga«, men då sa jag: Vi tar smällen som den är, vi måste be, gör ni vad ni måste göra, religiös sak, jag ser Gud före skolan.

Jonas: Vad tyckte de om sånna grejer? Blev de sura eller?

Malik: Nej, nej, hon blev förvånad. Alltså hon tyckte det var väldigt fint att någon vågade stå i en skola som är kristen skola, att tre stycken elever stod kvar vid sin sak, så de tillät det senare, det var OK bara vi inte störde någon annan. Bara de som är litet så emot islam klagade på oss: »Varför får de gå ifrån lektionen, de ber inte, de bara går ut« och sådana saker.

Jonas: Var det när det gäller andra muslimer som tycker islam är skit och så?

Malik: Nej det var serber och så som var mot islam.

37. Jag har själv tidigare diskuterat skolan som kristen med en kristen tidsrytm, men har inte lagt orden i munnen på Malik så vitt jag kan se av intervjutranskriptionerna.

38. Uttrycket de exakta tiderna har att göra med att det är vanligt att muslimska församlingar i Sverige anger starttider för tidebönen i exakta klockslag. Detta verkar ha orsakat att muslimska barn och unga i Sverige lever med föreställningen att det finns en på minuten exakt bönetid då man ska be. Teologer tenderar att mena att tide-

Malik visar ofta tilltro till skolan, han prioriterar sin utbildning, drömmen är att till slut bli jurist. Samtidigt är det tydligt av hans berättelse att tilltron blandas med känslan att inte vara fullt ut inkluderad. Han liksom de flesta andra kan berätta om möten i skolan där förhållandet till islam aktualiseras, genom islamkritiska elever (aldrig lärare), genom andra muslimer som försöker vara konsekventa muslimer och som kritiserar de mindre aktiva. Inga av mina kvinnliga informanter bär slöja, och det har de fått bli varse av tjejer som bär slöja och ibland av killar som tycker att tjejer borde bära det (även om det mer har skett ute på stan). Det är tydligt att vilken position en kvinna än väljer i förhållande till beslöjning så måste hon tydliggöra den och finna sig i att hon kommer att bli utsatt för kritik och ifrågasättande.³⁹

Ovan nämndes att Venus, som tidigare åt svinkött, nu är vegetarian. Själv förklarar hon det halvt om halvt på skämt med att hon blev retad i skolan av andra med muslimsk bakgrund då hon ofta hade lunchsmörgåsar med skinka med sig till skolan. Mamma tyckte det var bra och billig mat. Venus tonåriga lillebror är för tillfället inne på att han vill ha halalslaktat kött, medan mamma och pappa tycker att en fläskstek hör söndagen till.

Skolan är en av de institutioner som unga i Sverige och Danmark måste förhålla sig till. Att vara muslim i skolan i Malmö eller Köpenhamn verkar inte ses som något större problem av de unga. Det finns många muslimer i skolan. Folk är vana. Samtidigt finns det nästan ingen möjlighet att helt slippa ifrån identifieringen som muslim. Men det finns många berättelser om muslimer i skolan; vilket slags muslim vill man vara?

Förhandlingar med samhället i stort

Flera av de unga vuxna arbetar vid sidan om, i en klädaffär, som idrottstränare eller med andra ströarbeten. Dessutom har de viss koll på populärkultur, vissa nyhetsmedia och erfarenhet från vardagsmöten på gator och torg. Utöver utseendet, som kan bidra till att de klassificeras som invandrare och ibland mer precist som araber, iranier eller pakistanier, finns till vardags inga särskiljande attribut i form av kläder. Killarna är korthåriga, flickorna har långt eller halvlångt hår. Ingen bär smycken som signalerar att de är muslimer. En av killarna bär alltid en berlock i ett halsband. Den har hans ur-

bönerna ska ske under vissa definierade perioder under dagen som regleras av solens faser, t.ex. gryning, zenit och skymning, vilket ger en viss flexibilitet.

39. Denna problematik diskuteras ingående i Claire Dwyer, »Contested identities. Challenging dominant representations of young British Muslim women«, *Cool Places. Geographies of Youth Culture*, red. Tracey Skelton & Gill Valentine, London 1998; Claire Dwyer, »Veiled meanings. Young British Muslim women and the negotiation of differences«, *Gender, Place and Culture*, vol. 6, nr 1, 1999. Se även Andersson, s. 236ff.

sprungslands konturer och färgerna i landets flagga. Att de har en muslimsk bakgrund kan någon som inte känner dem bara gissa sig till.

En del av malmöborna har fått höra taskiga saker på stan (framför allt av äldre) om att de borde åka hem eller att de är några »djävla muslimer«. Det verkar mest ha skett när de varit tillsammans med någon som enkelt kan identifieras som muslim.⁴⁰ Ismail berättar:

Ismail: [...] och en gammal gubbe och han bara – jag gick med morsan du vet, mot Möllevångstorget – så han, bakom mig: »Djävla islam! Djävla muslimer!« Och jag bara stannade och sa: Vad sa du? Men morsan bara drog mig: »Låt han vara, kom nu.« Jag bara tittade på honom, sen gick jag iväg. Att folk verkligen kan ha en så dålig syn på islam! Från Syrien, när jag kom tillbaka från Syrien så hade jag kommit tillbaka till flygplatsen i Köpenhamn och så var det en sån gammal tant som skrek: »Djävla jihad! Djävla al-qaida! Djävla araber«. Jag bara tittade på henne; jag och min pappa vi bara skrattade. [Vi skrattar!]

Jonas: Men hur vet de att ni är araber?

Ismail: Jag vet inte jag, min pappa han är...

Jonas: Du skulle ju lika gärna kunnat vara italienare.

Ismail: Jag förstår det när jag har typ så långt hår så, det blir så typ svartaktigt, när jag inte har rakat mig så liknar jag ganska mycket en arab. Men min pappa liknar definitivt en arab, så det kan bero på det.

Jonas: Och din mamma har hijab på sig?

Ismail: Ja hon har hijab på sig.

Jonas: OK, så då är det lättare.

Mycket följer detta mönster. En äldre person på stan som avreagerar sig av en för mina informanter okänd anledning. De försöker att inte bry sig och det sker trots allt ganska sällan. Men det är irriterande när det sker. Inte minst verkar de uppröras om det drabbar deras föräldrar när de själva är med. Även en person som iranska Zara kan möta fördomar om muslimer, men situationen är annorlunda då hon inte praktiserar islam.

40. Det framgår av Christopher Allen & Jørgen S. Nielsen, *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*, Vienna 2002, s. 12f, att muslimer som bär visuella markörer som sammankopplas med islam eller personer med ett utseende som kan associeras till grupper som antas vara muslimer oftare utsätts för verbala kränkningar.

Zara: [...] när folk ser mig så förutsätter de att jag också är muslim i och med att jag är mörk och ser ut som jag gör då och liksom de förutsätter att jag är muslim ju och då tror de att jag också är sån.

Jonas: Har du blivit konfronterad med någon som säger något elakt på stan eller?

Zara: Nej, inte riktigt så, det... men på fester och så är det så: »Du dricker, fan vad coolt! Då är du inte muslim!« Öhm! [Sagt med en menande blick mot taket.] Men jag bara: Nej men, jag vet inte liksom. »Äter du griskött också?« De är helt fascinerade liksom.

Jonas: Just det! Det är de två klyschorna de har...

Zara: Alltså de har liksom så förutfattade meningar från början, sen märker de att det inte är så, i alla fall inte med mig, och då blir de helt förvånade och tycker att det är så himla coolt och: »Du är inte alls som de andra«, och det hatar jag när folk säger, för att jag menar, vad fan! Jag är visst som de andra! Jag är visst som de andra!

Det sista säger Zara med rasande hastighet och stor intensitet. Hon blir upprörd när hon tänker på den här situationen. Att få åsikter klistrade på sig som muslim för att sedan bli förklarad cool, men också avskild från invandrarna, muslimerna, från »de andra«, stör Zara. Hon vill bli bedömd efter egna meriter men klassificeras i ett dikotomt schema – antingen muslim och annorlunda eller som jag/vi. Att hon tillåts vara sig själv efter egna premisser erbjuds här inte som ett alternativ. Och Zara ser inte sig själv som muslim, åtminstone inte oproblemiskt. Hennes föräldrar ser sig heller inte som muslimer. På en rak fråga hur hon ser på det här med att vara muslim svarar hon:

Men jag *är* ju inte muslim, jag praktiserar inte religionen, men jag är ju från Iran och då är jag ju född muslim, jag kan ju inte säga att jag är kristen för det kan jag inte relatera till, men, islam kan jag ju ändå relatera till lite i alla fall eftersom vi faktiskt firar id⁴¹ och jag har en mormor som är troende och jag är från Iran och ... ja, det är något som jag kan relatera till fast jag inte är det – själv.

Det är tydligt att hennes livsberättelse står i en relation till islam. Att identifieras med islam och att identifiera sig själv som muslim är en pågående förhandling. Kanske bör det tilläggas att även om hon inte ser sig själv som muslim så tror hon på Gud, just som Venus, den andra iranska informanten som heller inte gärna kallar sig muslim. Även Venus berättar hur hon blir identifierad som muslim. Hon går gärna ut och dansar. Ibland möter hon muslimska killar som ser ogillande på att hon är ute på stan, vilket

41. *Id* är ett arabiskt ord för religiös fest. Det visar sig att Zara inte firar islamiska högtider utan de persiska som New Ruz som snarare är en nationell än en religiös högtid, men att hon i detta sammanhang, inför mig, kom att kalla dessa fester id.

gör Venus ursinnig. Men som iranska kan hon ibland komma att klassificeras annorlunda än andra muslimska tjejer: Venus menar att muslimer från andra länder anser sig »veta« hur iranskorna är – de ses inte som »riktiga« muslimer.

I de pågående förhandlingarna ingår också att relatera till och relateras till mediala och populärt spridda, ofta könade, stereotyper om muslimska killar som terrorister och våldsvarkare och muslimska tjejer som förtryckta, misshandlade och osjälvständiga. De unga killarna har fått känna av terrorist- och kvinnoförtryckarstämpeln tydligt. Åtminstone Malik och Ismail har upplevt att tjejer har tagit avstånd från dem enbart för att de har muslimsk bakgrund.⁴² Efter en flera dagar lång flört med en arbetskamrat (med ursprung i forna Jugoslavien) råkade Ismail ut för följande.

Jag kände en tjej som jag tyckte om, och hon tyckte om mig, det var på jobbet då jag lärde känna henne. Så hon bara frågade mig: »Var kommer du ifrån?« Jag sa att jag var arab. Hon bara: »Är du muslim?« Ja, jag är arab och muslim! Så gjorde hon korstecken [Jonas: Va!?] Jag bara: Vad gör du? Hon bara: »Ja, är inte ni, alla araber typ så terrorister?« Menar du allvar? »Ja, man får ju höra så.« Hon är helt obildad och tror alltid på media. Verkligen, jag kände det som verkligen: Oj! Om det finns såna människor, så klart att folk kommer hata muslimer och ha fel syn på muslimer!

Ismail kopplar ihop fördomar med media som vi just hade diskuterat; den kopplingen görs av alla. De uppfattar att media bär ett ansvar för muslimers dåliga rykte – och här blir det komplicerat. Dels vet de att det faktiskt sker fruktansvärda våldsgärningar i islams namn, dels ser de inte på islam på det sättet (här är de persiska kvinnorna mer ambivalenta). De försöker förklara det med att islam inte tillåter denna typ av våldsgärningar – därigenom renar de islam – och med att den envetna kopplingen mellan islam och våld är ett resultat av ensidiga, ibland styrda media. Några är bekanta med tankar som »judarna styr media«, det finns personer i deras närhet som tror på det, men de verkar själva tycka att detta är en alldeles för enkel idé, åtminstone inför mig.⁴³ Att de unga verkar anse att media bär ett ansvar är intressant, då ingen av dem verkar vara storkonsumenter av vare sig danska eller svenska media. Om de läser tidningar rör det sig framför allt om *Metro* eller *Urban*.⁴⁴ De verkar inte regelbundet se svenska eller danska nyhetsprogram. Istället är det populärkulturens gestaltningar samt diskursen om att media är negativt inställda till islam som verkar påverka mest.

42. Jfr Mehmet Ümit Nefef, »Hur ska det gå med min etniska identitet i den här röran?«, *Kulturen i den globala byn*, red. Oscar Hemer, Lund 1994.

43. Denna diskussion var inte en del av alla intervjuerna.

44. Båda två är gratistidningar efter samma modell.

Mötena med endimensionella och fördomsfulla kommentarer irriterar givetvis informanterna, men dessa möten har också den effekten att de varnar de unga för risken att bli exkluderade på grund av utseende och religion. Mötena medvetandegör dem om faran med att kopplas allt för starkt till den muslimske andre som står för värderingar som skiljer sig från majoritetens föreställda värderingar eller – för att säga det på ett annat sätt – som symboliserar det annorlunda i förhållande till det inkluderade.

Att bli muslim

Muslim verkar vara en nyckelkategori för unga vuxna (och onekligen i samhällena i stort). Olivier Roy benämner den både tillskrivna och självpåtagna etiketten »muslim« nyetnisk.⁴⁵ Med detta menar Roy att det finns dominerande föreställningar om en muslimsk kultur som antas delas av och påverka alla muslimer oavsett ursprung och oavsett individuella synsätt på religionen. »Muslim« blir genom detta en betydelsebärande kategori som t.ex. politiker, skolpersonal, forskare och media, men också muslimska företrädare, kan använda sig av för att tala om människor. Av en muslimsk befolkning uppstår en muslimsk grupp. Denna form av process kallar Avtar Brah »ethnicism«, vilket hon definierar som påtvingandet av »stereotypical notions of 'common cultural need' upon heterogeneous groups with diverse social aspirations and interests«. ⁴⁶ Brah menar att ett etnocentriskt tänkande kräver att mångfald ordnas i grupper som sedan kan sättas i relation till det dominerande i ett samhälle. Brahs exempel gäller den inklusiva termen »black« i förhållandet till det brittiska samhället, men även »muslim« har blivit en sådan kategori. Numera används ofta termen etnifiering för att beskriva denna process.

Identifikationsetiketten »muslim« aktualiseras i skola och i samhället i stort. I skolan uppstår identifieringen som ett försök att hantera mångfald i skolan både bland skolpersonal och bland elever. Mångkulturalitet är ett nyckelord som kräver klassificeringar. Men som Ann Runfors konkluderar i sin avhandling riskerar betoningen av tillhörighetsskillnader att osynliggöra de unga som de individer de är.⁴⁷ Identifieringen »muslim« betonar, trots välviljan och försöken till inkludering, att de inte är som majoritetsbefolkningen. Genom identifikationer knyts eleverna till olika hierarkiska positioner. Den samhälliga normen för den goda eleven hänger samman med det

45. Olivier Roy, *Den globaliserade islam*, Köbenhavn 2004, s. 69ff.

46. Brah, s. 100.

47. Ann Runfors, *Mångfald, motsägelser och marginaliseringar. En studie av hur invandrarskap formas i skolan*, Stockholm 2003, s. 230ff.

pedagogiska målet om det frikopplade subjektet: ett subjekt utan bindningar till ras, klass, etnicitet och kön som genom sin egen personlighet och kraft skaffar sig bildning och en samhällsposition.⁴⁸ Kritiker påpekar att denna frikoppling snarare handlar om en möjlig inkludering i ett modernistiskt, skolcentrerat samhällssystem genomsyrat av medelklassens bildningsideal och normalitet.⁴⁹ Men just som med genuskonstruktioner hålls uppfyllandet av idealet effektivt utom räckhåll för alla, även för dem som tillsynes är idealet.⁵⁰ Detta sker genom den komplexitet som varje individ har inom sig, och som åtminstone delvis alienerar den enskilde från idealet som saknar denna komplexitet och är tydligare och konsekventare än vad vi som människor kan vara.⁵¹ De som saknar andra möjliga identifikationer förhandlar sina livsberättelser i förhållande till rådande norm. Många brottas med detta ideal och får lära sig att hantera det, dölja social skamlighet osv. Det sociala trycket att kategorisera sig som avvikande från normen får de unga vuxna muslimerna att identifiera sig som just »muslimer« oavsett grad av praktik eller intresse för religionen, något som även observeras i andras forskning.⁵² De kan inte vara svenskar eller danskar då dessa är si eller så; här hänvisas till beteende, fenotypiska, kulturella och språkliga drag.⁵³ Istället blir de som avviker sin etnicitet, nationalitet och – inte minst – religionstillhörighet. Vad som betonas är situationsbundet. På samma sätt som vissa personer kan avkrävas att redovisa sig som homosexuella, avkrävs andra att redogöra för sitt förhållande till termen muslim. Att vara »muslim« är en del av en diskursivt skapad identifikationshierarki med starkt fäste bland icke-muslimska grupper i både Sverige och Danmark.⁵⁴

Samtidigt är detta inte tillräckligt som analys. Släktkollektivet, särskilt kärnfamiljen, och all vidhäftad livshistoria är en avgörande kraft i valet av självidentifikationen. Muslim är en självbeteckning av hävd. I t.ex. Egypten, Libanon, Pakistan eller Iran är muslim i första hand en grupp-beteckning som anger vilket trossamfund ens familj tillhör. Detta i sin tur har juridiska konsekvenser så till vida att religionstillhörigheten bestämmer vilken familjerättslag som gäller för den enskilde. Det som blir annorlunda

48. Kristina Gustafsson, *Muslimsk skola, svenska villkor*, Umeå 2004.

49. *Ibid.*; Runfors.

50. Jfr Fanny Ambjörnsson, *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*, Stockholm 2004.

51. Jfr Ambjörnssons eller Brahs (s. 119) diskussion om subjektivitet.

52. Se t.ex. Jacobson; *Muslim European Youth*. Se även den inledande statistiken i denna artikel.

53. Se t.ex. Abby Peterson, Lennart G. Svensson & Tobias Addo, *Ungdomar i vardagens väv. En sociologisk studie av ungdomars gruppbildande i en storstadsförort*, Lund 2003.

54. Se t.ex. Hervik; *Integrationsbarometer 2004. En rapport om allmänhetens inställning till integration, mångfald och diskriminering 2003 och 2004*, Norrköping 2005; Jonas Otterbeck, »The Depiction of Islam in Sweden«, *The Muslim World*, vol. 92, nr 1 & 2, 2002.

i Sverige och Danmark är att personer kommer att, och fås att, rubricera sig som muslimer i förhållande till de dominerande berättelserna om vad »muslim« är. Genom att »muslim« blir en central, betydelsebärande kategori som signalerar det avvikande skapas en svårörenlighet mellan svenskhet och danskhet respektive att vara muslim, vilket ytterligare förstärker tendensen att använda muslim som en självbeteckning oavsett det egna intresset för religionen.⁵⁵ Om dessutom både släkten och majoritetssamhället betonar denna identifikation blir det svårundvikligt att förhandla i förhållande till identifikationen »muslim«.⁵⁶ Även de iranskättade kvinnorna som inte har uppfostrats att se sig som muslimer avtvingas tydlighet i tillhörighetsfrågan av majoritetssamhället. Vi ska alltså inte förvånas över att 95 procent av muslimerna ser sig själv som religiösa oavsett grad av praktik enligt den inledningsvis anförda statistiken. Istället för att muslim är en processuell kategori som öppnar för individuella skillnader finns det risk för att de dominerande berättelserna om »muslimer« skrivs över den enskilde muslimens liv.⁵⁷

De många förhandlingarna

De unga vuxnas förhandlingar sker med många olika parter och med skilda utgångspunkter. Släkten, familjen, skolan, kamraterna, staden, arbetet, media – för alla gäller olika spelregler och olika utgångspunkter. De unga vuxna erfar, var och en utifrån sina egna subjektspositioner, vad det innebär att ha islam som en potentiell identifikation. Deras egen identifikation med en muslimsk identitet eller med islam som religion går påtagligt i vågor, och både påverkas av och påverkar de pågående förhandlingarna. Att bli muslim är en process utan ett självklart slutresultat och var de unga vuxna står om tio år, det vet ingen. Många av de hårdaste förhandlingarna har de fortfarande framför sig: relationer under studietiden, studierna i sig, arbetsmarknaden, äktenskap och föräldraskap, för att nämna några.

I linje med Brah har jag diskuterat den enskildes personliga erfarenheter i relation till olika identifikationer. Genom att nu skifta fokus till hur religionens form har kommit att påverkas av skiftningar i danska och svenska sociala system vill jag visa på vissa grundläggande strukturer som påverkar religionens form och funktion för de unga.

55. I linje med Norbert Elias, *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*, London 1994, s. xvff, kan grupper utan makt i samhället förväntas anta och internalisera de kategorier som tillskrivs dem av grupper med makt att förklara vad som är normalt och vad som är avvikande. För liknande resonemang, se Back, kapitel 1.

56. Ett liknande resonemang, men specifikt om nationalitet, förs i Anita Brnic, *Speaking of Nationality. On Narratives of National Belonging and the Immigrant*, Göteborg 2002, t.ex. kapitel 10.

57. Jfr diskussionen i Gerd Bauman, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge 1996, kapitel 2 om kultur, etnicitet och gemenskaper (*community*).

Islams förvandling

Islam är en del av de unga vuxnas livsberättelser oavsett deras personliga engagemang. Men islam upplevs av dem som en storhet utanför dem själva. De kan praktisera och förstå religionen i delar. Den ägs inte av dem utan av dem som har kunskap, av dem som är skolade i religionen. Den islam uppfattas som mer komplett och mer autentisk.⁵⁸ Medan jag som islamolog ser religion som något som måste historiseras för att begripas, något som kan gestaltas utifrån olika positioner, har de unga vuxna en reifierad eller, för att använda ett annat ord, förtingligad syn på islam. Tanken att de själva skulle vara delaktiga i en process som skapar islam i samtiden slår dem inte. Att de faktiskt väljer islamtolkning genom att t.ex. lyssna på en yngre predikant som Amr Khaled ser de inte som relaterat till tolkandet av islam. Efter den sista intervjun med Alina, den kanske mest pålästa av informanterna, förde jag en diskussion om min syn på islam och tolkning med henne medan vi följdes åt till Hovedbanegården i Köpenhamn. Hon var genuint förvånad över mitt perspektiv – men avvisade det inte. Denna reifierade syn på religion är även välspriidd och integrerad i de offentliga (icke-muslimska) diskurserna i både Sverige och Danmark.⁵⁹ Det är dessutom ett vanligt drag i muslimska diskurser.⁶⁰ Mina informanter står med andra ord inte ensamma. Men om vi anlägger ett konstruktivistiskt perspektiv på islam och antar att vi kan förstå religiös identitet med hjälp av Brahs skillnader, vad kan vi då få syn på? För detta måste vi kontextualisera vad det innebär att vara religiös i vår samtid; vi måste se hur de sociala systemen strukturerar religiositet.

Att byta modernitet

Med inspiration från postkoloniala teoribildare har det blivit vanligare att tala om alternativa moderniteter under det senaste decenniet.⁶¹ Modernitetsteorierna som positionerar Västeuropa eller Nordamerika som de mest moderna områdena kan då ses

58. För en intressant diskussion om autenticiteten i levd judisk erfarenhet kontra ortodox judisk teologi, se Stuart Z. Charmé, »Varieties of authenticity in contemporary Jewish identity«, *Jewish Social Studies*, vol. 6, nr 2, 2000.

59. Se t.ex. Hervik; Jonas Otterbeck, »Vad kan man egentligen begära? – Läromedelstexter om islam«, *Didaktikens forum*, nr 1, 2004. Jfr med den analys av hur kulturell och etnisk identitet reifieras i den brittiska multikulturalitetspolitiken som förs i Bauman, kapitel 2.

60. Jonas Otterbeck, *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering*, Stockholm 2000, s. 157ff.

61. Charles Taylor, »Modernity and Difference«, *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, red. Paul Gilroy, Lawrence Grossberg & Angela McRobbie, London & New York 2000. För en kritisk diskussion om alternativa moderniteter, se *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, red. Bruce M. Knauft, Bloomington 2002.

som tydligt centrerade kring den utveckling som skett i dessa områden. De arabiska länderna längs Medelhavskusten, Iran eller Pakistan är också moderna länder med påtagligt moderna samhällsutvecklingar. Men reaktionerna på moderniteten med dess omstruktureringar av ekonomin via rationell industrialism, framväxandet av gigantiska urbana centra, globalisering, kommunikationsteknisk utveckling, utbredandet av skolutbildning, uppbyggandet av statlig byråkrati osv. är helt enkelt inte desamma, men likväl moderna. Samtidigt lever åtminstone de utbildade i storstäderna med en påtaglig medvetenhet om globalt spridda modernitetsstrukturer med ursprung i andra kontexter, inte minst olika nordamerikanska och västeuropeiska. Religionssociologen Bryan S. Turner menar dessutom att globaliseringen har gjort att nästan samtliga i alla samhällen blivit medvetna om alternativ till det egna sättet att leva, även om de flesta inte kan utnyttja alternativen annat än i fantasin.⁶² Det finns både interna och externa moderniteter, vilket även är typiskt för den skandinaviska situationen och t.ex. det kulturella beroendet av engelskspråkig kultur och samhällsutveckling, inte minst amerikansk, som både svensk och dansk modernitet har stått i ett reflexivt förhållande till sedan efterkrigstiden.⁶³

På grund av migrationen till Skandinavien har de unga vuxna kommit att växa upp med dansk respektive svensk modernitets sociala system och subjekspositioner. Deras föräldrar, som är i 40–50-årsåldern, tillhör den generation som vuxit upp med effekterna av moderniseringen av sjukvård, kommunikationer, politiska system, utbildningssystem, media i respektive land. De har fått uppleva effekterna av och växt upp med en globaliserad konsumtionskultur och en global ekonomisk marknad som fört varor från hela världen till platserna där de växt upp. Samtliga föräldrar verkar ha tillhört de skikt i respektive samhälle som har dragit nytta av moderniseringen ekonomiskt och statusmässigt. De har utbildat sig och tagit initiativet att flytta från släkt, ofta på jakt efter arbete. Flytten (i vissa fall flykten) till Danmark eller Sverige har i mångt och mycket inneburit ett statusfall där förvärvat kapital i form av social status, utbildning och kontakter har varit svårt att omsätta i den nya miljön. Det syns tydligt på den typ av arbete som föräldrarna har idag, jämfört med tidigare.⁶⁴

Privatisering, pluralisering och individuation

Som en följd av differentieringen av samhället i olika sektorer, vilket ses som typiskt för

62. Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism & Globalism*, London 1994, s. 90f.

63. Jfr Tom O'Dell, *Culture Unbound. Americanization and Everyday Life in Sweden*, Lund 1997, s. 225ff.

64. Jfr Anika Liversage, »Hvordan kommer jeg videre med mit liv? Højtuddannede indvandrere på det danske arbejdsmarked«, *Social kritik. Tidsskrift for social analyse & debat*, nr 101, november 2005.

moderna samhällen, tenderar religionernas kompetenssfär att förflytta sig till det privata. Denna process kallar Peter Berger privatisering.⁶⁵ Religionerna får sin betydelse för den personliga moralen, etiken och familjens högtider, aktiviteter med utgångspunkt i det privata, inte det offentliga. I det privata kan religionen dock blomstra. I den idealtypiska moderna staten är religionernas teologi, moral och praktik skilda från t.ex. de ekonomiska, politiska och utbildningsmässiga systemen. De olika sfärerna präglas av sina egna logiker och expertsystem och kan ses som separerade, men kommunicerande kärn.⁶⁶ De religiösa experternas fält blir alltså det privata, inte det ekonomiska eller politiska. För den enskilde innebär det att den religiositet som erbjuds av de religiösa experterna inriktar sig på frågor i den privata sfären, samtidigt som samhällsstrukturen uppmanar till att detta är den korrekta platsen för religion. De religiösa experter som förfäktar en religiositet som spänner över ett vidare fält och inkluderar ekonomiska frågor (t.ex. ränta) eller politiska frågor (t.ex. alternativ till demokrati) ses som konservativa, fundamentalistiska, enklavistiska eller bara helt enkelt som dårar. Privatiseringen innebär processen då uttrycket »religionen är en privatsak« går från att vara en politisk slogan till att bli uppfattad som en självklarhet, en objektiverad sanning.⁶⁷

När ett samhälle har flera olika tongivande, överlappande och konkurrerande världsåskådningar kallas det pluralitet.⁶⁸ Både i Danmark och i Sverige finns en mängd värdesystem som lever vid sidan av, överlappande och ibland i konflikt med varandra, något som blir särskilt tydligt för dem som tillhör minoriteter. Religiösa föreställningar konkurrerar dessutom inte bara med varandra utan även med icke-religiöst motiverade ideologier och livsstilar. Pluraliteten anses ha den effekten att den framtvingar reflektion kring egna traditioners sanningar, pekar på alternativ och utmanar.

Pluraliseringen och tendensen till privatisering är även sammanflätade med möjligheten att den enskilde väljer sin religion eller grad av deltagande i en religion. Individuation innebär processen att den enskilde skapar sig själv som individ genom att göra alltfler individuella val, val som hon förväntas göra av både de kollektiv hon ingår

65. Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), New York 1990; Peter Berger m.fl., *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York 1974. Det finns en intressant, sällan diskuterad, genusdimension av privatisering då kvinnligt religiöst utövande historiskt, inte minst i muslimska befolkningar, konstruerats som något privat. Vad innebär privatisering då? För en diskussion av detta, se Otterbeck, *Samtidsislam*.

66. Jfr Peter Beyer, »Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere«, *Sociology of Religion*, vol. 60, nr 3, 1999.

67. Jfr Ole Riis, »Pluralisme i Norden«, *Folkkyrkor och religiös pluralism. Den nordiska religiösa modellen*, red. Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson, Stockholm 2000, s. 279.

68. Den term som ursprungligen lanserades inom religionssociologi är *pluralism* (Riis). Jag anser dock att en uppdelning i *pluralism* (signalerar en ideologi), *pluralitet* (ett stadium) samt *pluralisering* (en process) ger en tydligare terminologisk apparat.

i och genom internaliserade föreställningar om vad det innebär att vara en individ.⁶⁹ Att sakna vilja att fatta egna beslut ses som patologiskt och som ett tecken på svaghet istället för att exempelvis ses som välanpassat. De val som görs, görs i förhållanden till de erbjudanden som finns på religionsmarknaden. De religiösa experterna blir producer av religionstolkningar vilka erbjuds likt varor till konsumenterna, som kan välja mellan skilda varor efter personliga preferenser, gruppsyck, nycker etc.⁷⁰ Det finns en religionssociologisk diskussion om hur pluralisering och privatisering ska förstås. Innebär relativiseringen att religion marginaliseras eller att individens religiösa engagemang tvärtom främjas av konkurrensen?⁷¹ Att vara uppmärksam på hur religionstillhörighet, social position, konkurrens och marknadsföring ser ut kring en person blir viktigt för förståelsen av den enskildes val och strategier.

Olika skillnader

Även om inte alla religiösa uttryck i Danmark och Sverige kan sägas vara privatiserade har privatiseringen tydligt stöd i de sociala system som dominerar. Detta tar sig uttryck i allt från lagstiftning, skolans styrdokument, synen på ekonomi, hälsovård, media, till hur t.ex. genus konstrueras. Hur detta uppfattas av den enskilde och hur hon utifrån detta bygger upp en förståelse av sig själv är individuellt. De lokala moderniteterna kringskar den enskildes manöverutrymme, men det avgör inte hur hon upplever denna begränsning. I dessa moderniteter upprätthålls även föreställningar om och hierarkiseringar av olika subjektpositioner. Även om idealet om det friställda subjektet finns, är ländernas befolkningar positionerade på grund av hur man identifieras. Kön, etnicitet, socialt kapital, sexuell läggning nämns ofta i samhällsvetenskaplig litteratur. I detta sammanhang är det tydligt att även identifikationen med muslim positionerar den enskilde och väcker berättelser till liv. En vanlig sådan berättelse är oförenligheten mellan svenska/danska värden och islam/att vara muslim.⁷² Min hypotes är att denna berättelse bärs upp av att allmänheten uppfattar att islam inte skiljer på religion och politik utan föreskriver ett livsmönster för alla delar av livet, något som skrivs om och om igen i t.ex. skolböcker⁷³, liksom att islam står för en fundamentalt annorlunda könsordning.

69. Se Meredith B. McGuire, *Religion. The Social Context*, Belmont 2002, s. 75f.

70. Jfr Berger.

71. R. Stephen Warner, »More Progress on the New Paradigm«, *Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*, red. Ted G. Jelen, Lanham m.fl. 2002.

72. På frågan »Anser du att värderingar inom islam är förenliga med grundläggande värderingar i det svenska samhället« svarade 66,4 % av de tillfrågade antingen »Nej, till stor del inte förenliga« eller »Nej, inte alls«, enligt *Integrationsbarometer 2004*, s. 65. Liknande resultat återfinns i andra studier.

73. Otterbeck, »Vad kan man egentligen begära?«.

Oförenligheten och muslimsk oföränderlighet är vanliga teman i t.ex. högerpolitiska gruppers ideologi men uppfattningarna är spridda långt utanför dessa kretsar.⁷⁴ Dessutom odlas utanförskapet, oförenligheten och oföränderligheten även av islamistiska grupper. I starkt dualistiska ordalag kan delaktighet i det danska eller det svenska fördömas.⁷⁵ Även här finns det en bredare uppfattning, som inte är extrem, om åtminstone olika positioner som odlas av många föräldrar, men även av en del unga vuxna.⁷⁶

Individen, strukturerna och identifikationerna

Den religiösa förändringen i de danska och svenska moderniteterna leder till nya självklarheter som internaliseras av dem som växer upp i länderna – även muslimska unga. De unga vuxna som jag har intervjuat uppmuntras av skolan, sina föräldrar och det kringliggande samhället att konstruera sig efter normerna för den moderna individen. Den enskildes val, inte hennes arv, ska avgöra. Valen de unga gör är givetvis socialt disciplinerade, dels av släktens och familjens önskemål eller krav, dels genom de omkringliggande samhällenas identifikationer av den enskilde som muslim.

De unga vuxnas religiositet är dessutom privatiserad. De ungas identifiering med muslim och islam är starkast i förhållande till det egna hemmet, ursprungslandet eller släkten. I sina kontakter med släkten kan de alla uppleva att de skiljer sig åt, men i detta har de dock sina föräldrars stöd. Här är de båda iranskorna och även Sadiq till en del annorlunda. Eftersom deras föräldrar (eller någon av dem) har avfärdat islam ges inte religionspraktiken utrymme i hemmet. Samtidigt har åtminstone Zara en mormor och Sadiq en mor som vidmakthåller sin tro. Venus har erfarenheter av att besöka Iran och i det sammanhanget tvingas bejaka sin relation till islam.

Det finns dock zoner där de unga vuxna är delvis inkluderade i normaliteten utanför hemmet, t.ex. i skolan. Det kräver dock att de »väljer« den form av religion som sanktioneras av majoritetssamhällets dominerande strukturer. Djupt religiöst engagemang ses som suspekt. Ibland förs religionen ut ur hemmet, men det är då i förhållande till den enskildes handlingar när det gäller moral eller önskan om lycka (t.ex. ett snabbt,

74. Otterbeck & Bevelander.

75. Se t.ex. Malene Grøndahl m.fl., *Hizb ut-Tahrir i Danmark. Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Århus 2003; Otterbeck, *Islam på svenska*, s. 159ff; Lars Pedersen, *Newer Islamic Movements in Western Europe*, Aldershot 1999.

76. Se t.ex. Karen-Lise Johansen, *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*, København 2002, kapitel 4; Pernilla Ouis & Anne Sofie Roald, *Muslim i Sverige*, Stockholm 2003, s. 28ff; Leif Stenberg & Jonas Otterbeck, »Gå på Guds väg. Förmedling av religiös tradition till muslimska ungdomar i minoritetssituationen«, *Mardrömmar & önskedrömmar. Om ungdom och ungdomlighet i nittioalets Sverige*, red. Fredrik Miegel & Thomas Johansson, Stockholm/Stehag 1994.

ljudlöst »Bismillah, Allahu akbar« före ett prov).⁷⁷ På stan och i organiserade fritidsintressen som idrott är religionen ännu mer frånvarande, för att inte säga irrelevant. Om den aktualiseras är det via det negativa symbolvärdet i identifikationen muslim.

Att de unga muslimerna lever i en pluralitet visade sig under våra diskussioner när vi avvek från huvudämnet och började diskutera andra religioner, politik, populärkultur – inte minst musik, idrott, tv-program osv. Det märks även i deras livsberättelser som är fyllda med personer som tror på andra sätt än de själva. Vänner och väninnor som är ateister, kristna eller som har djupt troende föräldrar, vänner som super och lever runt. Inte minst när vi kom att diskutera helvetet dök funderingar om den plurala värld de unga vuxna lever i fram. Vem hamnar i helvetet? De själva? Deras vänner? Deras lärare? Jag? Flera hade tänkt mycket på detta, men saknade enkla svar.⁷⁸

De unga vuxna rör sig på många skilda arenor som sanktionerar olika normer och uppbär skilda berättelser. Men istället för att urholka islams trovärdighet påverkar det snarast var religionen kan sägas vara relevant. Nästan ingen erbjuder de unga vuxna en religiös produkt som de finner attraktiv, vid sidan av föräldrarna. I de unga muslimernas fall saknas aktörer som kan verbalisera deras önskemål, deras syn på moral, på det goda livet, på det heliga. Det finns dock en stark konkurrens och stor mångfald om man lyssnar på de faktiska globala islamiska flöden som finns.⁷⁹ Men det kräver att man vet hur man gör, att man engagerar sig och vet var man ska leta. Dessa unga vuxna upplever inte att det finns många alternativ. När två av dem upptäckte Amr Khaled blev de därför själaglada.

I allt detta förvandlas islam. De unga vuxnas subjektsskapande ändrar förhållandet mellan dem och deras religion i förhållande till tidigare generationer, gissningsvis även deras föräldrar. Den religiositet som de unga vuxna uttrycker är till social form sprungen ur malmöitiska respektive köpenhamnska förhållanden. Samtidigt är det att vara muslim sammankopplat med exkludering och utanförskap i offentliga diskurser på båda platserna. Ole Riis skriver: »Den religiösa privatiseringen hänger tydligen samman med ett accepterande av religiösa minoriteter men inte med ett accepterande av avvikelser från normerna i religionens namn.«⁸⁰ Då islam konstrueras som avvikande riskerar även de unga vuxna vilka identifieras som muslimer att kategoriseras som avvikande, deras personliga religionspraktik och trosuppfattning till trots. Situationen kräver ständiga förhandlingar om den egna identiteten med omvärlden.

77. Flera av informanterna berättade att de bad kort före prov. Formeln i texten ovan betyder: I Allahs namn, Allah är större.

78. För en utförlig diskussion om detta, se Otterbeck, *Samtidisislam*.

79. Otterbeck, *Islam på svenska*.

80. Riis, s. 279 (min översättning).

Att ordna en livsberättelse

Det är med dessa betingelser som de unga vuxna ska ordna sina livsberättelser, finna det som kallas »sin identitet«. De unga vuxna lever med islam som en del av sina livsberättelser. De står i relation till de sociala system som dominerar, de identifikationer som erbjuds, de erfarenheter de gör och de sätt på vilka de och deras omgivning processar allt detta. Resultatet är både förutsägbart och oförutsägbart. Visst är de iranskättade typiska för iranskättade unga kvinnor i Skandinavien. Visst kan man gissa sig till de ungas förhållande till individen (som ska vara självständig och utbildad) och visst kan vi se hur individualismen, helt förutsägbart, disciplineras av ordningar för genus och andra tillhörigheter, just som för alla andra. En analys med hjälp av strukturer är möjlig genom att mänskliga vägval på sätt och vis ofta är förutsägbara.

Samtidigt är de som jag har intervjuat reflekterande individer som utvecklas, funderar, erfar och smakar på livet. De går igenom olika perioder och deras förhållande till islam är inte konstant; det kan knappast förväntas bli det heller. Att anta att de efter socialisering och uppväxt slutligen uppnår en muslimsk identitet som är enkel att beskriva, är helt enkelt fel. Det som är rimligt att förvänta är istället faser, perioder av engagemang och andra med brist på engagemang, komplexitet, motsägelser, uppsplittade sociala roller där hemmet och släkthistorien kanske står för en inbillad kontinuitet (trots förändring) och där yrkesrollen fyller en annan funktion, svåröfrenlig med en religiösare sida.⁸¹ Vem kommer de att leva med? Vad har *de* för syn på religion, på islam, på muslimer, på politik, barnuppfostran, släktgemenskaper, det goda livet?

Det finns ingen tydlig skillnad mellan mina informanter från Köpenhamn respektive Malmö. Den ofta accentuerade skillnaden mellan svenskt och danskt offentligt samtal om islam utgör ingen skiljelinje, istället är vardagsbetingelserna påtagligt lika. Det är de också när man jämför med undersökningar från t.ex. Storbritannien och Tyskland. Snarare är det individerna som sådana som utgör skillnaden; deras respektive personhistoria och deras förhållande till världen runt omkring dem ger dem olika positioner och biografier i relation till de existerande sociala systemen och pågående identifikationerna. Det är den enskildes förmåga att förhandla som ger henne eller honom en position och skapar den personliga berättelsen om den egna identiteten.

81. Jfr Lena Löwendahl, *Religion utan organisation. Om religiös rörlighet bland privatreligiösa*, Stockholm/Ste-hag 2005, kapitel 6, som kallar det jag beskriver här för religiös rörlighet.

Summary

Young adult Muslims' negotiations and the transformation of Islam

The article is based on an interview study centred on nine young adults with a Muslim background in Malmö and Copenhagen. Each person was interviewed on three different occasions. The choice of informants made sure that none of them was involved in any Islamic association; instead it was young adults with a Muslim family history that were in focus. The aim here is to discuss what the young Muslims' negotiations with different parts of the world around them can look like and to discuss how this affects the way they experience and perceive Islam. On a more general level, the intention is to discuss how religious identity can be negotiated and transformed over time and in relation to context.

The main argument is that the young adults, whether they want to or not, need to negotiate their social relations with their Muslim family history as a sounding board, and that one of the unconscious strategies they have is to privatize their religiosity to a large extent and to let it adopt forms that coincide with accepted social patterns in the majority community. Even informants who lack religious practice are often classified as Muslims and have to relate to the category. At the same time, there are no simple truths when one looks at the young adults' lives in more detail. They go through different periods and their relationship to Islam is not constant, as it could hardly be expected to be. It is, quite simply, wrong to assume that they finally arrive at a Muslim identity after socialization and reaching adulthood. What is reasonable to expect is instead phases, periods of involvement and others lacking involvement, complexity, contradictions, divided social roles, where the home and family history perhaps represent an imagined continuity (despite change), while the role of pupil fills a different function, difficult to reconcile with a more religious side. The article discusses privatization, pluralization, and individuation in relation to the religious expressions that can be observed among the informants.

Referenser

- Allen, Christopher & Nielsen, Jørgen S., *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*, EUMC Report, Vienna 2002
- Ambjörnsson, Fanny, *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*, Ordfront, Stockholm 2004
- Andersen, Peter B., Fredriksen, Signe, Jensen, Tim & Olsen, Nanna Liv, »3.g'ere og hf'eres religiøse profil og holdning til religionsfaget«, *Religion. Tidsskrift for Religionslærerforeningen for gymnasiet og HF*, nr 1, 2003
- Andersson, Åsa, *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel*, Symposium, Stockholm/Stehag 2003
- Back, Les, *New Ethnicities and Urban Culture. Racisms and Multiculture in Young Lives*, UCL Press, London 1996
- Bauman, Gerd, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Bayat, Asef, »Piety, privilege and Egyptian youth«, *ISIM Newsletter*, nr 10, 2002
- Berger, Peter, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), Anchor Books, New York 1990
- Berger, Peter, Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Vintage, New York 1974
- Beyer, Peter, »Secularization from the perspective of globalization. A response to Dobbelaere«, *Sociology of Religion*, vol. 60, nr 3, 1999
- Brah, Avtar, *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Routledge, London 1996
- Brnic, Anita, *Speaking of Nationality. On Narratives of National Belonging and the Immigrant*, Göteborg Studies in Sociology 9, Göteborg University, Göteborg 2002
- Charmé, Stuart Z., »Varieties of authenticity in contemporary Jewish identity«, *Jewish Social Studies*, vol. 6, nr 2, 2000
- Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, red. Bruce M. Knauft, Indiana University Press, Bloomington 2002
- Dwyer, Claire, »Contested identities. Challenging dominant representations of young British Muslim women«, *Cool Places. Geographies of Youth Culture*, red. Tracey Skelton & Gill Valentine, Routledge, London 1998
- Dwyer, Claire, »Veiled meanings. Young British Muslim women and the negotiation of differences«, *Gender, Place and Culture*, vol. 6, nr 1, 1999
- Elias, Norbert, *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Pro-*

- blems*, 2. uppl., Sage, London 1994
- Grøndahl, Malene, Rasmussen, Torben Rugberg & Sinclair, Kirstine, *Hizb ut-Tahrir i Danmark. Farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Aarhus Universitetsforlag, Århus 2003
- Gustafsson, Kristina, *Muslimsk skola, svenska villkor*, Boréa, Umeå 2004
- Hervik, Peter, *Mediernes muslimer. En antropologisk undersøgelse af mediernes dækning af religioner i Danmark*, Nævnet for Etnisk Ligestilling, København 2002
- Integrationsbarometer 2004. En rapport om allmänhetens inställning till integration, mångfald och diskriminering 2003 och 2004*, Integrationsverkets skriftserie V, Integrationsverket, Norrköping 2005
- Jacobson, Jessica, *Islam in Transition. Religion and Identity Among British Pakistani Youth*, Routledge, London 1998
- Jensen, Tim, »The religiousness of Muslim pupils in Danish upper-secondary schools«, *Intercultural Relations and Religious Authorities. Muslims in the European Union*, red. W. A. R. Shadid & P. S. van Koningsveld, Peeters, Leuven 2002
- Johansen, Karen-Lise, *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*, Akademisk Forlag, København 2002
- Kucukcan, Talip, »Continuity and change. Young Turks in London«, *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, red. Steven Vertovec & Alisdair Rogers, Ashgate, Aldershot 1998
- Liversage, Anika, »Hvordan kommer jeg videre med mit liv – højtuddannede indvandrere på det danske arbejdsmarked«, *Socialkritik. Tidsskrift for social analyse & debat*, nr 101, november 2005
- Löwendahl, Lena, *Religion utan organisation. Om religiös rörlighet bland privatreligiösa*, Symposium, Stockholm/Stehag 2005
- McGuire, Meredith B., *Religion. The Social Context*, 5. uppl., Wadsworth, Belmont 2002
- Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, red. Steven Vertovec & Alisdair Rogers, Ashgate, Aldershot 1998
- Mørck, Yvonne, »Gender and generation. Young Muslims in Copenhagen«, *Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, red. Steven Vertovec & Alisdair Rogers, Ashgate, Aldershot 1998
- Necef, Mehmet Ümit, »Hur ska det gå med min etniska identitet i den här röran?«, *Kulturen i den globala byn*, red. Oscar Hemer, Ægis förlag, Lund 1994
- O'Dell, Tom, *Culture Unbound. Americanization and Everyday Life in Sweden*, Nordic Academic Press, Lund 1997
- Otterbeck, Jonas, *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 2000
- Otterbeck, Jonas, »The depiction of Islam in Sweden«, *The Muslim World*, vol. 92, nr 1 & 2, 2002

- Otterbeck, Jonas, »Vad kan man egentligen begära? Läromedelstexter om islam«, *Didaktikens forum*, nr 1, 2004
- Otterbeck, Jonas, *Samtidislam. Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*, Natur och Kultur, Stockholm (under utgivning)
- Otterbeck, Jonas & Bevelander, Pieter, *Islamofobi. En studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimer utsatthet*, Forum för levande historia, Stockholm 2006
- Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie, *Muslim i Sverige*, Wahlström & Widstrand, Stockholm 2003
- Pedersen, Lars, *Newer Islamic Movements in Western Europe*, Ashgate, Aldershot 1999
- Peterson, Abby, Svensson, Lennart G. & Addo, Tobias, *Ungdomar i vardagens väv. En sociologisk studie av ungdomars gruppbyggande i en storstadsförort*, Studentlitteratur, Lund 2003
- Riis, Ole, »Pluralisme i Norden«, *Folkkyrkor och religiös pluralism. Den nordiska religiösa modellen*, red. Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson, Verbum, Stockholm 2000
- Roald, Anne Sofie, »The wise men. Democratization and gender equalization in the Islamic message: Yûsuf al-Qaradâwî and Ahmad al-Kubisî on the air«, *Encounters*, nr 7:1, 2001
- Roy, Olivier, *Den globaliserade islam*, Vandkunsten, København 2004
- Runfors, Ann, *Mångfald, motsägelser och marginaliseringar. En studie av hur invandrarskap formas i skolan*, Prisma, Stockholm 2003
- Sakr, Naomi, *Satellite Realms. Transnational Television, Globalization & the Middle East*, I. B. Tauris, London & New York 2001
- Schmidt, Garbi, *American Medina. A Study of the Sunni Muslim Immigrant Communities in Chicago*, Lund Studies in History of Religions, vol. 8, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1998
- Shah, Omar, »Muslimsk ungdom, tradition og modernitet«, *Islam, kristendom og det moderne. En antologi*, red. L. Rasmussen & L. Larsen, Tiderne Skifter, København 2004
- Stark, Rodney & Iannaccone, Laurence R., »Sociology of Religion« *Encyclopedia of Sociology*, red. E. F. Borgatta & M. L. Borgatta, Macmillan, New York 1992
- Stenberg, Leif & Otterbeck, Jonas, »Gå på Guds väg. Förmedling av religiös tradition till muslimska ungdomar i minoritetssituationen«, *Mardrömmar & önskedrömmar. Om ungdom och ungdomlighet i nittioalets Sverige*, red. Fredrik Miegel & Thomas Johansson, Symposium, Stockholm/Stehag 1994
- Taylor, Charles, »Modernity and difference«, *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*, red. Paul Gilroy, Lawrence Grossberg & Angela McRobbie, Verso, London & New York 2000
- Turner, Bryan S., *Orientalism, Postmodernism & Globalism*, Routledge, London 1994
- Warner, R. Stephen, »More progress on the new paradigm«, *Sacred Markets, Sacred Canopies. Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*, red. Ted G. Jelen, Rowman & Littlefield, Lanham m.fl. 2002

Wise, Lindsay, »Amr Khaled. Broadcasting the Nahda«, *Transnational Broadcasting Studies*, nr 13, 2004, www.tbsjournal.com/Archives/Fallo4/fallo4.htm, nedladdad 2005-09-27

Østberg, Sissel, *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, 2. uppl., Universitetsforlaget, Oslo 2005