

Indholdsfortegnelse

Indholdsfortegnelse.....	1
Kapitel 1. Indledning.....	6
Muslimskhed, fælleshed og belonging.....	6
Belonging.....	7
Fællesskab.....	8
Hovedakser og -spørgsmål.....	9
Forskersubjekterne, måderne og felterne.....	10
De organiserede unge muslimer som den muslimske stemme?	14
Læsevejledning	15
Kapitel 2. Videnskabsteoretiske “somewhere’s”.....	17
Poststrukturalismer og socialkonstruktionismer.....	18
Forskellige begrebsniveauer - samme foki.....	19
Den videnskabsteoretiske optik.....	20
Anti-essentialisme og sandhedseffekter.....	21
Relationer, sprog og diskurs	23
Magtrelationer og andetgørelse.....	25
Det decentraliserede menneske - om rhizomet, dets flugtlinjer og subjektivering.....	27
Positionering, intersektionalitet og sociale kategorier	29
Opsamling - forskellige begrebsniveauer – samme foki.....	36
Forsningskriterier for den videnskabelige konstruktion.....	37
Kapitel 3. Metodologiske perspektiver og metoder	42
Det kvalitative interview.....	43
De multiple fortællinger i interviewfortællingen	44
Det magtrelationelle interview.....	46
Livsformsinterviewet.....	48
Det semistrukturerede interview og interviewguiden.....	48
Interviewene	51
Fokusgruppeinterviewet.....	52
Deltagerobservation som positionerende deltagelse.....	54
Positionerende deltagelse i de virtuelle kontekster	56
Opsummering.....	58
Kapitel 4. Analysestrategier og læsninger	60
Analytiske snit og læsninger	62

Kapitel 5. Fællesskab som fællesgørelse	66
Teoretiske landskabsmålinger, udgrænsninger og mødepunkter	68
Det dynamiske fællesskab.....	72
Fællesskab og subjektivitet – interpellation og subjektivering.....	74
Det epistemologiske og det ontologiske fællesskabsbegreb.....	78
Community psykologi	81
Fællesskabet som fællesgørende bevægelser.....	83
Fælleshed og fællesgørelse	83
Den situerede og subjektiverende fællesgørelse	86
Fælleshed, desire og belonging	88
Fællesgørelse som overskridende bevægelse	92
1. Læsning “Identificerings-”diskurs - om subjektivering og fællesgørelse	94
Recognition og potentialitet i fællesheden	96
Den fællesgørende subjektivering.....	97
En sufi-muslimsk fællesgørelse.....	99
Opsummering.....	101
2. Læsning Multisituerede fællesgørelser	101
Den kropsliggjorte og emotionelle fortælling om belonging	105
Translokale og –nationale fællesgørelser.....	105
Forskellige fællesgørende kontekster inden for samme forening.....	108
Opsummering.....	110
3. Læsning Modbevægende fællesgørelser.....	111
Diskursive modfigurer	111
Modgørende fællesgørelser og desire for belonging.....	114
Det frie valg om fælleshed og belonging.....	116
Opsummering.....	118
4. Læsning Foreningsdiskurser og forskellige tilbud om fælleshed	119
Den individcentrerede diskurs	119
Diskursen om muslimskhed som fælleshed.....	121
Opsummering.....	123
5. Læsning Situerede og kropslige positioneringer.....	124
Den uformaliserede og kønnede fællesgørelse.....	126
Topologiske views og fællesgørelsesbevægelser i momenter	130
Opsummering.....	134
6. Læsning Transgørende og fællesgørende bevægelser på internettet	135
Forhandlinger af muslimskheder på internettet	137
Opsummering.....	139
7. Læsning Fællesgørelsesbevægelsernes centrale akser	139

Den "naturlige" fælleshed.....	142
Den muslimske fællesgørelse med kønnet fortegn.....	144
Fællesgørelsen med "sine egne"	146
Opsummering.....	147
8. Læsning Fælleshedens modbevægelser.....	148
Den forpligtende fælleshed om at være andre.....	148
Muslim med dansk fortegn og den transkategoriale bevægelse.....	149
Opsummering.....	152
Opsamling.....	152
Kapitel 6. Subjektiveringsbevægelser.....	156
Selvkonstruktion, muslimskhed og belonging.....	156
Kontekst og positionering - en teoretisk ekskurs.....	159
Positioneringsbegrebets manglende fokus på kontekst, tid og krop	159
Et decentraliseret subjektiveringsbegreb og positionering som flerrettet, kontekstuel og kropslig	160
Positionality eller positionering?.....	162
Translocationality og et fokus på lokation.....	163
En rhizomatisk arbejdsmodel og begrebet om transsektionalitet.....	165
1. Læsning "Muslimske" positioneringer.....	169
"Muslim allerførst"	169
"Muslim og..."	173
Opsummering.....	175
2. Læsning Det intersektionelle snit - et skridt videre	176
Bevægelser imellem brud og fikseringer.....	177
Interkategoriale snit og bevægelsestygder.....	178
Multiple muslimskheder.....	180
Hverdagsfortællinger - om de multiple gørelser af muslimskheder	182
Opsummering.....	186
3. Læsning Selvpræsentationer og decentraliserede snapshots	187
Selvkonstruerende flugtlinjer.....	187
Fortællinger om at komme til (fra) (ud)landet.....	191
Opsummering.....	193
4. Læsning Synliggørelse og usynliggørelse af muslimskheder.....	194
Transkategoriale og -sektionelle fortællinger.....	199
"Human beings of the world"	202
Opsummering.....	205
5. Læsning Blikkene - kropstegns synligheder, læsninger og lokaliserede positioneringer.....	206
Fortællinger om mødet med blikke.....	207

De panoptiske blikke og lokationers transkategorielle bevægelser	209
Passendehed, andethed og maskulinitet	210
Blikkene igennem hooks og Fanons optik	212
”Hijab-fortællinger”	213
Den dansksprogede andethed og accept	219
Den forklaringskrævende passende andethed	221
Opsummering	223
6. Læsning Modstrategier og agency	223
At bøje hijab-pigen	225
Agency og subjektivering	227
”At spille med” i modspillet	228
Genkendelse/anerkendelse af agency?	230
”Passing”	232
Synlighed og forhandlinger af hvidhed, maskulinitet og muslimskhed	234
Opsummering	236
Opsamling	237
Kapitel 7. Desiren for belonging og hjem	240
Hvad er hjem?	240
En genlæsning og udvidelse af diaspora og hjem	242
1. Læsning Fortællinger om hjem og rødder	246
Homing devices	249
Opsummering	251
2. Læsning Danmark som hjem(land)	252
Opsummering	255
3. Læsning Tab af hjem - forhandlinger af hjem, hjemland og belonging	255
”Home is gone”	259
Opsummering	262
4. Læsning Subjektpositionen og fællesheden som hjem	262
”Hjem” genlæst som generaliseret hjemløshed	265
Opsummering	267
Opsamling- bevægelse og fiksering/forankring og forandring	268
Belonging som sammenvævende flugtlinje imellem subjektivering og fællesgørelse	269
Kapitel 8. Forskerpositionering	272
Den selvrefleksive positionering	272
At forske som anden i andetgørelse	273
Andethed og den ”native” forsker	276
Den strategiske andetgørelse	278

Den feminint markerede muslimske krop	280
Andetgørende sammehed eller forskellighed	283
At skrive fortællinger om andres fortællinger.....	284
Interviews, fortællinger og dekonstruktionens grænse(r)	286
Loyalitet, at give stemme og analysens dekonstruerende flugtlinje.....	288
Den politiserende forskning i et politiserende felt	290
Normativitet og politik.....	292
Relativismen og den situerede normativitet.....	294
At ville gøre en forskel - hvordan?.....	295
Forandringspotentialer og –retninger.....	297
Begrebslig overskridelse og metodologisk stringens	299
Veje videre..	301
Kapitel 9. Midlertidige punktummer.....	303
De multiaksiale flugtlinjer.....	304
Analytiske forståelsesbrud og -fikseringer	307
Litteraturliste	309
Resumé.....	339
”To belong everywhere and nowhere”- fortællinger om muslimskhed, fællesgørelse og belonging	339
Abstract	342
”To belong everywhere and nowhere” – constructions of Muslimness, collectivity and belonging	342

Kapitel 1

Indledning

I am not home anywhere but I am home wherever there is Muslim and that is what fascinates me about it. I can go here to a Muslim community and get along...And I am gonna be accepted because I am a Muslim.

Azam

Muslimskhed, fælleshed og belonging

Det indledende citat er af Azam, som er en af de forskningsdeltagere, der har taget del i afhandlingens empiriske undersøgelse, og grunden til, at jeg lægger ud med det, er, at det indeholder mange af de elementer, som har ansporet min interesse og motivation for at skrive nærværende afhandling. Azam italesætter en selvdefinition som muslim, hvilket er i tråd med et stigende fokus på positioneringen som muslim. Islam og muslimer er i stigende grad et emne, der bliver taget op i samfundsdebatten - ofte ud fra et problematiserende fokus (f.eks. BT 2008, Kolby 2008, Ertman 2009, Stilling 2009). Dette er en tendens, som er mulig at observere både på nationalt og internationalt plan, og som særligt er blevet synlig efter 11. september 2001, de efterfølgende krige i Afghanistan og Irak og den lokale tegningekrise.

Religiositet i form af muslimskhed kan i denne forbindelse siges at være den nye kategori, der gøres til genstand og som anvendes som udskillelsesmiddel, idet det i stigende grad er med den religiøse andethed som fokus, at unge, raciale og etniske andre subjekter læses (Hervik 1999/2004, Khawaja 2007, Gilliam 2008). Det kan både ses som en afspejling af, at feltet har rykket sig fra, at der tidligere var fokus på etnicitet, til at der i dag i højere grad er fokus på "muslimen". De lokale udskillelses-tendenser har betydning for det forskningsmæssige fokus, men det går også den anden vej, og nærværende afhandling er således båret af et ønske om at gøre muslimskhed til forgrund i forhold til andre betydningsbærende kategorier så som køn, alder, etnicitet og

nationalt tilhørsforhold. Denne afhandling bunder på denne måde i en undren i og interesse for at komme om bag om de gældende images og billeder, som præsenteres af unge muslimer i Danmark. Der er i denne forbindelse ofte tale om billeder, der er præget af fortællinger om ”den undertrykte muslimske kvinde”, ”den radikaliserede fundamentalistiske unge mand” eller generelt set ”den unge ballademager” (Hervik 1999/2004, Khawaja 2001, Razack 2004, Gilliam 2006). Formålet er at gøre de unge muslimers stemmer til forgrund - stemmer som Azams, der kan nuancere og give en indsigt i, hvad det vil sige at være ung og muslim i Danmark.

Denne ambition skal ses i sammenhæng med, at eksisterende forskning i Danmark inden for det socialpsykologiske felt i høj grad er præget af et manglende fokus på religiøsitet, særligt i forhold til subjektpositionen ”muslim”. I en dansk kontekst af minoritetsforskning er der foretaget mange studier af etnicitet, kultur, køn og national baggrund (Mørck 2003, Kofoed 2004, Staunæs 2004, Gitz-Johansen 2006, Juelskjær 2009), men religiøsiteten har oftest stået i baggrunden eller er blevet sammenlæst med etnisk andethed. De studier, hvor religiøsitet tages op, har enten fokus på islam som religion og dermed islams indhold, eller fokus på religionens betydning for integration i det danske samfund (f.eks. Mortensen 2002).

Der er således behov for studier, der i højere grad tager udgangspunkt i de unges egne fortællinger og oplevelser, og som er i stand til at undersøge religiøsitet som en del af de unges levede liv og selvkonstruktion. Udgangspunktet for min forskning har således været en ambition om at synliggøre de unge muslimers stemmer og positioneringer og herigennem se nærmere på, hvordan den enkelte forstår sig selv som muslim. Jeg er i denne forbindelse ikke interesseret i islam som religion og på religionens indhold, men snarere i, hvordan den enkelte forholder sig til islam og forhandler og definerer sig selv som muslim. Ovenstående citat af Azam fremmer eksempelvis en nysgerrighed i forhold til at forstå, hvordan selvforståelsen som muslim er forbundet med den enkeltes forskellige hverdagslige rutiner og handlinger, og hvordan muslimskhed også kan anvendes til at orientere sig mere bredt i verden.

Belonging

Sidstnævnte fokus er forbundet med en opmærksomhed på belonging og hjem. Azam italesætter en interessant transnational orientering mod verden, hvor han synes at fremstille sig som én, der på en og samme tid hører til og ikke hører til. En tendens, der kan sammenholdes med et fokus på en verden

i opbrud og forandring. Den verden, vi lever i i dag, kan beskrives som præget af deterritorialisering, migration og bevægelse, og det er i stigende grad muligt at se, at etniske, nationale og kulturelle demarkationer overskrides og redefineres (Giddens 1990, Bhabha 1990/1996, Appadurai 2003, Braziel & Mannur 2003). Kategorier som køn, etnicitet og alder får nye betydninger (Brah 1996, Haavind 2003, Mørck 2003, Staunæs 2003) - og forskning har vist, at det især kommer til udtryk blandt unge i urbane sammenhænge (Back 1995, Røgilds 1995/2000). Det er interessant at se på disse processer i forhold til konstruktionen af muslimskhed og således zoome ind på spørgsmålet om, hvorvidt muslimskheden også udvikles og gøres på nye måder? Hvis samfundsudviklingen peger i retning af opbrud og opløsning, er det vigtigt at udvikle teoretiske og metodiske begreber, som er i stand til at indfange bevægelse og forandring. Antropologen Liisa Malkki (1992) taler på denne baggrund om, at der er behov for "*a new sociology of displacement*" *a new nomadology*" (s. 38). Det vil sige perspektiver, der f.eks. kan indfange Azams transnationale bevægelse og dynamiske konstruktion af oplevelsen af hjem. Det er således min ambition ud fra et socialpsykologisk udgangspunkt at forme afhandlingen som en sådan nomadisk og processuel forskningsindsats. Jeg vender i denne forbindelse fokus mod begrebet om belonging og dermed spørgsmålet om, hvordan subjekter skaber emotionelle og spatiale tilhørsforhold til forskellige kontekster, subjektpositioner og fællesskaber. Fællesskaber fremhæves også hos Azam - særligt muslimske fællesskaber, hvilket udgør et centralt fokus i afhandlingen.

Fællesskab

Interessen for at udforske unge muslimers selvkonstruktioner, fortællinger og belonging er forbundet med en både teoretisk og empirisk motiveret interesse i at undersøge religiøse fællesskaber og deres betydning for den enkelte. En del studier, både nationalt og internationalt, viser en tendens til stigende religiøsitet, forstået som øget interesse og engagement i islam blandt unge muslimer (Roy 2004, Lassen & Østergaard 2006, Schmidt 2007, Gilliam 2008). Ofte er dette øgede engagement forbundet med deltagelse i religiøse fællesskaber og foreninger - og ofte er fællesskaberne sammensat af unge med forskellige etniske og nationale baggrunde. Disse fællesskaber kan beskrives som diasporiske eller transnationale (Clifford 1994), idet de går på tværs af nationale grænser og forskelle (Khawaja 2007), hvilket åbner op for muligheden for at udforske forskellige måder at gøre muslimskhed og forskellige måder at skabe belonging på. Unges deltagelse i religiøse

fællesskaber bliver derudover ofte set som forbundet med en øget sandsynlighed for en radikaliseret tilgang til islam. Det er derfor interessant at se på, hvilken betydning deltagelse i religiøse fællesskaber har for den enkelte i hans/hendes hverdag i forhold til forskellige gørelser af ungdom, muslimskhed og belonging. Det er hertil relevant at se nærmere på, hvordan det er muligt at tænke fællesskab på nye måder i en verden, som er karakteriseret af opbrud og bevægelse. Transnationale, overskridende relationer og selvkonstruktioner kan således tænkes sammen med nye måder at engagere sig i og tænke muslimske fællesskaber.

Hovedakser og -spørgsmål

Afhandlingen er ud fra ovenstående betragtninger vævet sammen af følgende tre hovedakser:

1. Fællesskab og fælleshed
2. Muslimskhed og tilblivelsen som muslimsk subjekt
3. Belonging og hjem

hvilket fører til en flerrettet og multiaksial rejse ud i forskellige teoretiske begreber, empiriske kontekster og analytiske greb, som har sit udspring i hovedspørgsmålet om:

Hvordan er det muligt at blive til som et ungt muslimsk subjekt i religiøse fællesskaber i København?

Udforskningen af dette spørgsmål går i første niveau, som man kan kalde det empiriske niveau, ud på at undersøge, hvordan det er muligt at blive til som ung muslim i religiøse fællesskaber i København med udgangspunkt i de unges egne fortællinger og perspektiver. Jeg tager i denne forbindelse udgangspunkt i kvalitative interviews med unge muslimer og deltagerobservationer af forskellige muslimske foreninger og fællesskaber i København.

På et andet metateoretisk og begrebsligt niveau, som hænger sammen med førstnævnte, handler det om at undersøge, hvordan det er muligt at konceptualisere unge muslimers tilblivelser og fællesheder på nye og alternative måder, der kan rykke ved vores eksisterende perspektiver på feltet. Afhandlingen er på denne måde flettet sammen af flere sammenhængende ambitioner, der samlet set forsøger at rykke ved og overskride vores etablerede diskursive ressourcer for forståelse og fortolkning af unge,

muslimer, fællesskaber og selvkonstruktion. Det kan ses som en todelt interesse i :

1. Empirisk udforskning af unge muslimers levede liv i forhold til et fokus på, hvordan de positionerer sig i forskellige fællesskaber, og i denne sammenhæng fortæller sig selv frem som muslimske subjekter.
2. Teoretisk-begrebslig udvikling, der kan rykke ved og tilbyde nye måder at konceptualisere eksisterende begrebsperspektiver på muslimskhed, fælleshed og belonging.

Jeg vil nu komme nærmere ind på det empiriske felt og de afgrænsninger, jeg har foretaget mig i forhold til besvarelsen af ovenstående spørgsmål.

Forskersubjekterne, måderne og felterne

Det er vanskeligt at afgrænse det felt, jeg har været ude i, og i virkeligheden kan man sige, at jeg har været ude i mange forskellige felter, forstået på den måde, at jeg har deltaget i mange forskellige kontekster. Der er ikke en bestemt slags kontekst, som kan siges at være definerende og dækkende for mit forskningsfelt. På et mere overordnet plan har jeg også forsøgt at undlade at generalisere feltet og har i stedet tænkt muslimske tilblivelser som indlejret i multiple fysiske kontekster, lokationer og kropslige/diskursive processer. Et helt decentraliseret fokus er dog ikke muligt og heller ikke særligt hensigtsmæssigt, hvorfor jeg har foretaget en del afgrænsninger og specificeringer af mit forskningsfokus i forhold til hvem, hvor og hvordan jeg skal forske i, om og med.

I forhold til spørgsmålet om hvem, har jeg initielt afgrænset mig til subjekter, der definerer sig som muslimere. Jeg har i denne forbindelse ikke opereret med et ydre mål for, hvem der kan og ikke kan defineres som muslim i forhold til en bestemt forståelse af, hvad det vil sige at være muslim. Min forskningsoptik, som jeg vil komme nærmere ind på i det følgende, er ikke rettet mod en mere eller mindre korrekt måde at være muslim på, men derimod forskellige forståelser og selvkonstruktioner af muslimskheder. Derfor har udgangspunktet været, at den enkelte på den ene eller anden måde anskuer og definerer sig selv som muslim. Jeg har i denne forbindelse ikke adspurgte hver forskningsdeltager, om han eller hun ser sig selv som muslim, inden han/hun er blevet del af forskningsprocessen, da min adgang til potentielle forskningsdeltagere har været medieret af min deltagelse i de religiøst definerede kontekster, som mange af dem er knyttede til. Dette har

også været en af grundene til, at jeg har lagt ud med at foretage deltagerobservationer i de forskellige foreninger. Det har givet mig mulighed for at få kontakt med subjekter, der er engagerede i foreninger og andre fællesskaber, som mere eller mindre eksplicit definerer deres formål og aktiviteter med baggrund i islam og en selvdefinition som ”muslimsk forening”. På denne måde er der allerede sket en afgrænsning af de subjekter, jeg har haft mulighed for at etablere kontakt med via mit valg om at deltage i uformelle eller formaliserede foreninger, kredse og grupperinger, der på den ene eller den anden vis definerer sig som muslimske.

En anden tilknyttet og væsentlig afgrænsende bevægelse er defineret af, at jeg vælger at fokusere på unge. Jeg har særligt set på unge, da eksisterende forskning som nævnt viser, at det særligt er i urbane ungdomskontekster, at flertydige og transnationale tendenser kommer til udtryk (Tireli 1999, Sernhede 2002). Jeg har i denne forbindelse taget udgangspunkt i en bred ungdomsdefinition fra 17-36 år, som kan siges at være en pragmatisk definition. Den yngste interviewdeltager er 17 mens den ældste er 36 år på det tidspunkt, hvor interviewene blev foretaget. Denne afgrænsning er således præget af, at størstedelen af de formaliserede og uformaliserede kontekster, jeg har set på, har deltagere og er drevet af unge i denne aldersgruppe. De foreninger, jeg har set på, kan således kaldes for religiøse foreninger, men de kan ligeledes opfattes som ungdomsforeninger, i den forstand at mange af foreningerne netop er rettet mod unge; fra teenagere, der går i skole, til ældre færdiguddannede, der er aktive på arbejdsmarkedet.

Jeg har set på følgende religiøse foreninger og grupperinger:

Forum for Kritiske Muslimer: Blev grundlagt i 2001 af Sherin Khankan (se f.eks. Khankan 2006) og samfundsforskeren Henrik Plaschke. Begge har en samfundsfaglig baggrund. Foreningen repræsenterer en reflekterende og nysgerrig holdning til islam. Deres mål er, i følge deres ”Manifest”, bl.a. at arbejde for:

”en rationel, dynamisk og åben koranforståelse der forsøger at finde og bruge sine moralske, filosofiske, politiske og spirituelle værdier: lighed for alle uanset køn, race, nationalitet, social status eller religion. I stedet for blindt at efterligne andre muslimers overleveringer og fortolkninger af Koranen, opfordrer vi den enkelte til at bruge sin fornuft og selv studere Koranen” (<http://www.kritiskemuslimer.dk/muslimskmanifest.asp>).

Forum for Kritiske Muslimers aktiviteter består af debatarrangementer. Hertil er en særlig central del af deres aktiviteter forbundet med koranmøder, som afholdes hver 2. eller 3. måned. Koranmøderne kan beskrives som mindre studiekredse, hvor et bestemt emne tages op til diskussion. Ofte er der

inviteret en oplægsholder. Derudover har foreningen en kvinderådgivning, som fungerer på basis af unge kvindelige kropsmarkerede muslimske medlemmer, der yder frivillig støtte og rådgivning.

Muslims I Dialog (MID): Blev grundlagt i 2003 og er en af de største muslimske foreninger i København. De har underafdelinger i bl.a. Odense og Århus. Foreningen har en bred skare af medlemmer med forskellige uddannelsesmæssige, jobmæssige og etniske baggrunde i forskellige aldre. De har 420 medlemmer (i efteråret 2008). På deres hjemmeside, www.m-i-d.dk skriver de, at foreningen *"har som sit primære formål at fremme dialogen imellem muslimer og tager afsæt i varetagelsen af den muslimske minoritets interesser i Danmark"*. Deres vision er i denne forbindelse; *MID arbejder for at styrke den danske-muslimske identitet og for at give danske muslimer en aktiv dynamisk rolle i det danske samfund"* (<http://www.m-i-d.dk/default.asp?side=baggrund>)

MID afholder mange forskellige aktiviteter, hvoraf et udpluk er seminarer og oplæg med islamiske lærde, debatarrangementer om relevante politiske emner, studieture til historiske og religiøse steder, herunder pilgrimsrejser, samt velgørenhedsarbejde.

UngeMuslimer-Gruppen (UMG): UngeMuslimer-Gruppen kalder sig selv for "en interesseorganisation for muslimske danskere tilhørende shia-skoleretningen" (<http://www.ungemuslimer.dk>). Organisationen blev grundlagt i 2003 af fem mandligt kropsmarkerede unge shia-muslimer og har følgende formål: *"UMGs ypperste mål er at være hovedaktør i at skabe et multi-religiøst og multi-etnisk Danmark, hvor alle samfundets fraktioner lever i harmoni"*. Organisationen har fokus på at skabe grobund for bedre viden og oplysning om shia-islam blandt unge shia-muslimer, og at give det danske samfund en bedre indsigt i islam. Organisationen har 200 medlemmer og står for otte hjemmesider (i efteråret 2008), som bl.a. består af debatforummet, www.shia-online.dk, der har over 700 medlemmer. I debatforummet deltager alle slags unge uanset religiøst tilhørsforhold og etnisk baggrund. Udover internetbaserede aktiviteter, afholder UngeMuslimer-Gruppen ugentlige arrangementer for henholdsvis de kvindelige og mandlige medlemmer, som inkluderer svømning, hyggeaftener, fællesspisning og større årlige arrangementer i forbindelse med shia-muslimske mærkedage.

Foreningen Salam: Foreningen Salam er en forening, der blev dannet af en mindre gruppe kvindeligt kropsmarkerede shia-muslimer i februar 2005. På daværende tidspunkt udgjorde foreningen seks medlemmer. I dag har

foreningen 19 medlemmer, og tre støttemedlemmer, som er bosat i udlandet (i efteråret 2009). Foreningen har til formål at ”udbrede islams fredelige budskab til omverdenen” og retter sig særligt mod andre muslimske kvinder. På deres hjemmeside (www.salam.nu), skriver de:

”Vi sætter fuld lid til tanken om, at kvinden er mindst lige så kompetent og i stand til at fremme islam i det danske samfund, som en mand ville kunne. Ydermere bærer alle kvinder den pligt at fjerne de stereotyper, som er blevet tilegnet dem – især muslimske kvinder i vestens syn. Vi skal i fællesskab løfte dette tabu emne og kæmpe for at komme til ord og for at udtrykke vores sag” (<http://www.salam.nu/om-salam>).

Foreningen Salam står for forskellige aktiviteter af både social og religiøs art, så som fællesspisning under ramadanen¹, større arrangementer for at markere shia-muslimske mærkedage og hyggeaftener.

Jeg har valgt at beskrive disse foreninger i detaljeret grad, da de forskningsdeltagere, som indgår i afhandlingen, i mere eller mindre grad er associeret med en eller flere af dem.

Jeg har derudover deltaget i mange andre sammenhænge, f.eks. møder og ramadanarrangementer i *Muslim Student Association*² på Københavns Universitet, ramadanarrangement i *Vesterbro Moské*, i åbne debatarrangementer i *Hizb-ut-Tahrir*³, og jeg har fulgt aktiviteterne i den nyligt

¹ Ramadan står for den muslimske fastemåned. Ramadanarrangementer handler ofte om fælles åbning af fasten og oplæg om fastens religiøse betydning.

² Muslim Student Association (MSA) er en af de mange studenterforeninger, der findes på næsten ethvert universitet i Danmark, og som også har vid udbredelse internationalt. Formålet er at støtte muslimske studerende fagligt, religiøst og socialt. Jeg har haft mulighed for at følge den forening, der findes på Københavns Universitet, og som består af studerende fra vidt forskellige institutter og fagretninger (for yderligere information se www.MSA-KBH.dk, se også MSA på Handelshøjskolen, CBS; www.m-sa.dk).

³ Hizb-ut-Tahrir kalder sig selv for et ”politisk parti, hvis ideologi er Islam” (www.hizb-ut-tahrir.dk), og deres mål er at arbejde med islam for at genoprette ”den islamiske levemåde” via det islamiske budskab, sådan som de forstår det. Partiet fungerer som en forening med forskellige debatarrangementer, møder og seminarer. De producerer hertil en del løbesedler, pressemeddelelser og hæfter. Hizb-ut-tahrir har været meget medieomtalt og opfattes af mange som en radikaliserende gruppering, bl.a. fordi deres retorik ofte baserer sig på en meget stærk os-dem skelnen i forhold til det danske samfund og den muslimske minoritet, hvilket også har været tydeligt i de større åbne arrangementer, jeg har deltaget i (se også www.khilafah.dk). Jeg ville gerne have haft mulighed for at komme om bag og afmystificere Hizb-ut-Tahrirs medicimage og gøre enkeltpersoners fortællinger om deres hverdag og mere generelt deres selvkonstruktioner til forgrund. Det var desværre ikke muligt inden for nærværende projekts tidsramme. Min oplevelse var, at jeg skulle have brugt mere tid, end hvad jeg havde, på udelukkende at etablere kontakt med medlemmer i Hizb-ut-

åbnede *danskesprogede moské på Nørrebro*. På internettet har jeg fulgt de respektive foreningers hjemmesider, debatfora og tilmeldt mig *DFC*, som er en forkortelse for Danmarks Forenede Cybermuslimer. Jeg har gentagne gange forsøgt at etablere kontakt med Hizb-ut-Tahrir i København ved at skrive til dem, men har ikke haft held med at få kontakt til menige medlemmer i forhold til udførelse af interviews. Jeg har kun haft mulighed for at interviewe tidligere medlemmer, som i dag er engagerede i andre foreninger.

Jeg har forsøgt at inkludere forskellige slags foreninger og organisationer for at åbne op for varierede og multiple tilblivelsesmåder (Søndergaard 1996, Søndergaard 2005a, Staunæs & Søndergaard 2005) - herunder særligt måder at skabe muslimskhed, belonging og fællesskab på. Geografisk har jeg afgrænset mit fokus til København for at indfange en urban sammenhæng. Eksisterende studier viser, at det særligt er i urbane kontekster, at det er muligt at undersøge forhandlinger, redefinitioner og overskridelser af etniske, nationale og kulturelle demarkationer og kategorier (Giddens 1990, Bhabha 1990/1996, Appadurai 2003, Braziel & Mannur 2003). Dette, mener jeg, også kan overføres til kategorien religiøsitet og til positioneringen muslim. Derudover har jeg af praktiske årsager holdt mig til København for at kunne samle det empiriske arbejde inden for en tilgængelig rækkevidde.

De organiserede unge muslimer som den muslimske stemme?

Mit fokus på muslimske foreninger og fællesskaber kan dog kritiseres, da jeg således kun inddrager en særlig gruppe unge muslimer - dvs. de aktive og organiserede muslimer. Det er en berettiget kritik, idet størstedelen af den forskning, der udføres om muslimer i Danmark, har fokus på gruppen af aktive og ofte organiserede muslimer (f.eks. Bæk Simonsen 1996, Johansen 2002, Grøndahl et al. 2003, Kühle 2006). Jeg kommer således ind på livet af en særlig gruppe af unge. Unge, der i mere eller mindre grad er associeret med én af de mange eksisterende muslimske foreninger i København. En del af dem, jeg har interviewet, er dog ikke nødvendigvis aktive i foreningerne - snarere tværtimod. Enkelte er ikke medlemmer, men kommer til nogle af arrangementerne, som arrangeres, hvilket har været baggrunden for min kontakt med dem. Derudover er det en vigtig del af min teoretiske analyseambition at udvide og tænke fællesskab som teoretisk koncept, og på

Tahrir, ved at deltage i så mange møder som muligt og ved langsomt at opbygge en tillidsfuld relation (for mere viden se Grøndahl et al. 2003).

denne måde har et fokus på forskellige former for organiserede muslimske subjekter og kontekster været en væsentlig opmærksomhed. Der ligger således ikke kun et empirisk, men i høj grad også et teoretisk motiveret valg bag mit fokus på muslimske foreninger og fællesskaber.

Et andet kritikpunkt, man skal tage højde for er, at der ofte er fokus på de unge muslimer. De unge muslimer bliver, med socialforskeren Garbi Schmidts (2007) ord ofte gjort til ”den muslimske stemme” (s.10) - og på den måde kommer de til at være eksponent for den større gruppe af muslimer i Danmark. Det er ikke formålet med nærværende afhandling. Formålet er snarere at mangfoldiggøre og nuancere ”den muslimske stemme”. Størstedelen af den eksisterende forskning om muslimer i Danmark tager f.eks. udgangspunkt i den majoriserede gruppe af sunni-muslimer (ibid.). Der er således mangel på et fokus på forskellige muslimske stemmer. Jeg har set det som en vigtig pointe ikke kun at inkludere forskellige nationale, aldersmæssige, sociale og etniske baggrunde, men ligeledes forskellige grupperinger inden for og måder at forstå islam og muslimskhed på. Af denne grund er f.eks. både shia- og sunni-muslimske unge repræsenteret i afhandlingen.

Jeg vil i det næste kapitel komme nærmere ind på baggrunden for en sådan mangfoldiggørende og kompleksitetssøgende vinkel og dermed komme ind på mit videnskabsteoretiske afsæt og de begrebslige perspektiver, der farver min forskningsoptik. Men før jeg kommer ind på dette, vil jeg give et kort rids over de forskellige kapitler, som afhandlingen er bygget op omkring.

Læsevejledning

Afhandlingens første kapitel er nærværende indledende kapitel, der har fokus på de spørgsmål og den undren, der ligger som motiverende baggrund for mit multiaksiale fokus på fælleshed, belonging og muslimskhed.

Kapitel 2 centrerer sig om mit metateoretiske afsæt i socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske perspektiver. Jeg præsenterer her de centrale begreber, som er af afgørende betydning for mine empiriske og analytiske opmærksomheder, men de tages op igen, kontesteres og udvikles i de efterfølgende analytiske kapitler. Jeg kommer i denne forbindelse også ind på de videnskabelige kriterier, jeg opstiller for vurdering af forskningsprocessen.

I kapitel 3 ser jeg nærmere på metodologiske og metodiske perspektiver og fremgangsmåder og ekspliciterer de konkrete metoder, jeg har taget i anvendelse i undersøgelsen af, hvordan det er muligt at blive til som ung

muslim i religiøse fællesskaber. Jeg retter i denne forbindelse særligt fokus på deltagerobservation og det kvalitative interview. I kapitel 4 ekspliciterer jeg min analytiske fremgangsmåde, foki og ambitioner.

Størstedelen af afhandlingen er bygget op omkring analytiske læsninger, som baserer sig på teori- og begrebsudvikling samt empirisk analyse og diskussion. Kapitel 5, 6 og 7 udgør således de tre større dele af analysen, som er delt op i forhold til et fokus på henholdsvis fællesskab, subjektiveringsbevægelser og belonging. Kapitlerne er struktureret omkring de tre hovedasker, der udgør det motiverede grundlag for mit fokus på unge muslimer i religiøse fællesskaber. Kapitel 5 består af en teoretisk udfoldelse og udvikling af fællesskabsbegrebet. Det sammenholdes med analytiske læsninger af unge muslimers fortællinger om fælleshed, muslimskhed og tilblivelse.

I kapitel 6 centrerer jeg min opmærksomhed på de unges selvfortællinger og -præsentationer, og på deres måder at fortælle sig selv og deres hverdag frem på. Jeg retter i denne sammenhæng fokus på kategorien muslim, den enkeltes hverdagslige og spatiale gørelse af islam og de kropslige måder, hvorpå den enkelte kan læses som subjekt.

I kapitel 7 ser jeg nærmere på konstruktioner af belonging og på de unges fortællinger om at høre til samt på deres konstruktioner af hjem. Her tager jeg særligt fat på begrebet diaspora, som sammenholdes med en teoretisk udforskning af hjem og belonging. I forhold til problemformuleringens tre hovedakser hælder kapitel 5 mod fælleshed, kapitel 6 mod tilblivelse som muslim, mens belonging gøres til forgrund i kapitel 7.

I kapitel 8 retter jeg kritisk fokus på mine egne positionerende bevægelser igennem afhandlingens forskellige nivåer af analyse, begrebsudvikling og empiri. Spørgsmål som afhandlingens politisk og normativt investerede mål diskuteres i samspil med et fokus på forskerpositionering som religiøs og etnisk anden. Forhandlinger af sammehed og andethed, nærhed og distance diskuteres i lyset af de analytiske og empiriske erfaringer.

I kapitel 9 opsummerer jeg afhandlingens hovedpointer og forsøger at vise hen mod de midlertidige lukninger, men også mod de åbninger, som analyserne kan bidrage med.

Kapitel 2

Videnskabsteoretiske

“somewhere’s”

“How to see? Where to see from? What limits to vision? What to see for? Whom to see with? Who gets to have more than one point of view? Who gets blinded? Who wears blinders? Who interprets the visual field? What other sensory powers do we wish to cultivate besides vision? (...)Struggles over what will count as rational accounts of the world are struggles over how to see.

Donna Haraway⁴

Inspireret af den feministiske forsker Donna Haraways begrebsliggørelse af forskning som en altid situeret og partiel videnskonstruktion (1988), som foretages med et bestemt blik fra et ”somewhere” (s. 590), vil jeg i dette kapitel se nærmere på de ”somewhere’s”, hvorfra jeg taler og producerer den viden, som indeværende afhandling præsenterer. ”Somewhere” skal i denne forbindelse ses som udtryk for en kropsliggjort og situeret form for vidensproduktion, som både kan forstås bredt som de punkter, hvorfra man kan skabe meningsfuld viden og virkelighed på grundlag af bestemte videnskabsteoretiske antagelser, og også mere snævert som bestemte lokale og kontekstuelle positioneringer, hvorfra og hvorigennem, man kan blive hørt. I denne del af afhandlingen vil jeg særligt komme ind på førstnævnte og dermed fokusere på mit metateoretiske og begrebslige afsæt. I det næste kapitel om metodologiske og metodiske perspektiver vil jeg komme nærmere ind på de sidstnævnte lokalt indlejrede somewhere’s.

Mit videnskabsteoretiske ”somewhere” er i denne forbindelse sammensat af forskellige perspektiver, der samlet set kan siges at udgøre en optik, som fokuserer på kompleksitet, bevægelse og tilblivelse. Optikken er formet af poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver, som

⁴ (Haraway 1988, s. 587)

både kan siges at virke som de punkter, hvorfra jeg orienterer mig, og som orienterende i forhold til mine forskellige metodiske og analytiske valg. Jeg arbejder i denne forbindelse ikke med en adskillelse mellem et videnskabsteoretisk udgangspunkt og en bestemt teori - de to aspekter overlapper og informerer i så høj grad hinanden, at det efter min mening ikke er hensigtsmæssigt at adskille dem.

Jeg vil begynde med kort at sige noget om poststrukturalismen og socialkonstruktionismen, hvorefter jeg vil komme ind på de teoretiske begreber og perspektiver, der er af central betydning for min optik, for så at slutte af med at komme ind på de kriterier, jeg opstiller for vurdering af forskningsprocessen. Dette kapitel skal ikke betragtes som en udtømmende redegørelse af afhandlingens teoretiske ballast, da jeg arbejder videre med de forskellige teoretiske perspektiver i de analytiske læsninger.

Poststrukturalismer og socialkonstruktionismer⁵

Poststrukturalismen kan beskrives som en samlebetegnelse for forskellige strategier, der kritisk udfordrer nogle af de metateoretiske antagelser, som traditionelt set har præget de humanistiske og samfundsvidenskabelige fagfelter (Simonsen 1996). Det kan således være vanskeligt at indfange og gribe poststrukturalismen i sin helhed, da der ikke er tale om en overordnet (meta-)teori. Christel Stormhøj tager konsekvensen af en sådan forståelse i sin bog, "Poststrukturalismer" (2006). Hun benævner den poststrukturalistiske strømning i flertal for at synliggøre retningens multiple og forskelligartede former. Overordnet set kan man sige, at det kendetegnende for de poststrukturalistiske perspektiver er et udgangspunkt i metateoretiske refleksioner over forholdet mellem den enkelte og samfundet, og dette forhold opfattes som funderet i en gensidigt afhængig relation mellem sociale strukturer, diskurser og det enkelte subjekt. Man ser ikke på diskurs, subjekt og struktur som uafhængige entiteter, men derimod som konstitueret i konstant samspil med hinanden. Filosofer som Michel Foucault (1926-1984) og Gilles Deleuze (1925-1995) kan fremhæves som repræsentanter for denne retning.

Det socialkonstruktionistiske perspektiv er til sammenligning både baseret på metateoretiske, og på mere teoretisk indlejrede refleksioner og

⁵ Denne gennemgang og måde at tænke forholdet imellem de socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske perspektiver skal særligt ses i en psykologfaglig kontekst og baggrund. Det er i andre fagfelter muligt at se andre måder at konceptualisere dette forhold (f.eks. Jørgensen & Phillips 2005, s. 13).

begrebsliggørelser. Overordnet set er socialkonstruktionismen defineret af en kritik af måden, man traditionelt inden for bl.a. positivismen har forsket og tænkt videnskab (Gergen 1985, Gergen 1994). Retningen indeholder dog også konkret fokus på hverdag, levet liv og fortællinger (f.eks. Wetherell & Potter 1992, Shotter 1993, van Langenhove & Harré 1993). Socialkonstruktionismen kan ligesom det poststrukturalistiske perspektiv ikke siges at være afgrænset til en bestemt teori med en bestemt teoretiker som hovedperson. Det kan snarere kaldes en bevægelse, hvor der er mange forskellige toneangivende teoretikere, som på hver sin måde ekspliciterer, hvad det vil sige at tænke socialkonstruktionistisk. (f.eks. Shotter 1993, Gergen 1985, van Langenhove & Harré 1993). Man kan følgelig på samme måde som ovenfor anføre, at det er mere dækkende at omtale denne retning som socialkonstruktionismer⁶. Uanset om man vælger at bruge flertal eller ental, kan man tale om de to videnskabsteoretiske retninger som parallelle bevægelser, der har udviklet sig i samspil med hinanden - men hvorfor er det relevant at anvende dem begge og i forhold til hinanden? Det vil jeg komme nærmere ind på i det følgende og på denne måde også yderligere ekspliciterer, hvad de to videnskabsteoretiske retninger bidrager med i forhold til mit fokus.

Forskellige begrebsniveauer - samme foki

Der er mange ligheder mellem et poststrukturalistisk og et socialkonstruktionistisk udgangspunkt, bl.a. et fokus på sprog, relationer og konstruktionsprocesser, men der er også forskelle. Grunden til, at jeg tænker, at det er frugtbart at sammentænke de to bevægelser og anvende dem i samspil med hinanden, er, at de efter min mening på mange niveauer komplementerer hinanden. Poststrukturalismens filosofiske og videnskabsteoretiske fangarme i mange forskellige felter, så som antropologi, kunst og filosofi, implicerer en dynamisk udvikling af bredere tænketeknologiske greb, der bidrager med at rykke forståelsen af det enkelte subjekt, videnskaben og den sociale virkelighed (f.eks. Foucault 1972, Deleuze 1990). Der er i denne forbindelse tale om en i grunden anti-essentialistisk og -absolutistisk subjekt- og virkelighedsforståelse. Abstraktionsniveauet er dog ofte på et niveau, som er langt fra det konkrete og levede liv (Søndergaard 2000a). Der er derfor ofte behov for genlæsninger af bestemte begreber og perspektiver i forhold til niveauet af konkret hverdag

⁶ Jeg vælger i videst muligt omfang at anvende termene socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske perspektiver for at synliggøre flerheden og mangfoldigheden af forskellige syn og teoretiske vinkler inden for de to retninger.

og interakton⁷. Det er muligt ved inddragelsen af en socialkonstruktionistisk optik. De socialkonstruktionistiske perspektiver sætter nemlig specifikt og konkret fokus på sprogets og interaktionens konstruerende betydning i forhold til det gensidige forhold mellem individ og samfund. Her ser man således ofte meget lokale, hverdagsnære og kontekstuelle analyser (f.eks. Shotter 1989, Gergen 1994, Gergen & Gergen 1993). Med mine socialpsykologiske briller og baggrund, er det særligt niveauet af levet liv, hverdag og fortællinger, jeg gerne vil indfange og tage udgangspunkt i. Det er efter min mening netop muligt ved at sætte de bredere poststrukturalistiske perspektiver på komplekse tilblivelser og virkelighedskonstruktioner i spil i forhold til mere specifikke begrebsperspektiver fra den socialkonstruktionistiske sfære. De to retninger tilbyder således hver især og i sampil med hinanden væsentlige perspektiver og forståelser, der bidrager til en retænkning af mennesket som diskursivt produkt, magten som produktiv og sandhed og objektivitet som magtrelationelle effekter.

Hvad de poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver bidrager med mere konkret vil blive mere tydeligt i min nærmere gennemgang af videnskabsteoretiske hovedopmærksomheder og begrebslige vinklinger, hvilket jeg nu vil komme ind på.

Den videnskabsteoretiske optik

Jeg vil indlede med at opstille de overordnede punkter, der kan siges at kendetegne min videnskabsteoretiske optik.

- Et anti-essentialistisk fokus, forstået på den måde, at teorier om det essentielt og universelt gældende udskydes til en tænkning om disse perspektiver, som udtryk for bestemte diskurser og historisk indlejrede kundskabstilbud (Foucault 1972, 1977, Søndergaard 2000a, Stormhøj 2006).

⁷ En sådan retooling eller læsning ”nedad” kommer f.eks. til udtryk i Wetherell & Potters (1992, 1995) anvendelse af begrebet ”interpretive repertoires”, som mere specifikt og konkret er forbundet med subjekters forhandlinger af og muligheder for at anvende de diskurser, der gør sig gældende i en bestemt samfundsmæssig kontekst. Det samme kan siges i forhold til Davies’ (Davies & Harré 1990, Davies 2000a) og Søndergaards (1996, 2000b) arbejde med ”storyline”, som er et forsøg på at arbejde med diskurser og deres magtrelationelle effekter på niveauet af konkrete fortællinger.

- Et skift i fokus fra en søgen efter sandhed til sandhedseffekter (Foucault 1972, Haraway 1988, Søndergaard 2000a).
- Et fokus på relationer, interaktioner og deres konstruerende betydning for den enkelte (Gergen 1994, Deleuze 1990, Simonsen 1996).
- Et fokus på sprogets og diskursernes konstituerende kraft (Foucault 1977, Davies & Harré 1990, Deleuze 1990, Shotter 1993, Gergen 1994).
- Et fokus på dekonstruktion og synliggørelse af normativiteter og selvfølgeligheder (Foucault 1972/1982, Haraway 1998, Søndergaard 2000a, Staunæs 2004, Lather 2007a).
- Et fokus på magt som en produktiv bevægelse (Foucault 1982, Butler 1999).
- Et decentraliseret fokus på tilblivelser, hvor subjektet bl.a. decentraliseres i begrebet om subjektivering og positionering (Foucault 1977, Deleuze 1990, Butler 1999, Davies 2000a).

Med denne optik trækker jeg på en lang række forskellige faglige traditioner og discipliner, da man kan sige, at både de poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver har præget og er præget af mange forskellige felter, så som antropologi, feministisk teori, sociologi og postkolonial litteratur. Det vil derfor være muligt at se, at jeg inddrager forskellige teoretikere og begrebsliggørelser i min afgrænsing og specificering af mine metateoretiske "somewhere's". Jeg vil nu komme nærmere ind på de enkelte punkter, som er præsenteret ovenfor, og de specifikke begreber, som min forskningsopmærksomhed er styret af.

Anti-essentialisme og sandhedseffekter

Jeg vil overordnet set kalde mit videnskabsteoretiske afsæt i poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver for et processuelt perspektiv, der retter fokus væk fra præ-eksisterende essentielle og absolutte enheder og i stedet retter fokus på konstruktionsprocesser. Det er udtryk for en bredere bevægelse inden for samfunds- og humanvidenskaberne. Deleuze (1990) skriver f.eks.:

"...there are no such things as universals, there's nothing transcendent, no Unity, subject (or object), Reason; there is only processes, sometimes unifying, subjectifying, rationalizing, but just processes all the same" (s. 145).

Der er således tale om et fokus på konstruktionsprocesser i deres mangfoldighed, oppositionalitet og forskellighed. Ifølge Deleuze er det i

mangfoldigheden, at man skal lede efter tilblivelser og konstruktioner (Deleuze 1990, se også Deleuze & Guattari 1987). Det er bl.a. en af årsgerne til, at jeg har prioriteret at inddrage forskellige slags foreninger og subjekter i undersøgelsen. Muslimskheden har været i forgrunden, men jeg har f.eks. været åben omkring, hvilken etnisk, uddannelsesmæssig og social baggrund de enkelte subjekter har, og hvorvidt den enkelte deltager i religiøse fællesskaber. På denne måde har jeg forsøgt at finde en så varieret gruppe af forskningsdeltagere og kontekster som muligt.

Med et fokus på konstruktionsprocesser og deres mangfoldighed i kombination med en bevægelse væk fra essentialistiske og absolutte idéer og fortællinger er sandhed et af de store begreber, der gøres op med. Traditionelt set menes det at være et af forskningens ypperste mål at søge efter sandheden på den mest korrekte og objektive måde. Både poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske teoretikere vender sig imod denne konceptualisering af sandheden som en altomfattende og given værdi og retter i stedet fokus på vigtigheden af at se på, hvordan noget gøres til sandhed (Foucault 1972, Gergen 1994, Wetherell 2001). Det er således snarere spørgsmålet om, hvilke betingelser der ligger til grund for, at man kan tale om noget som legitim og sand viden, der er af betydning (Foucault 1982, Gergen 1985, Alvesson & Skoldberg 2000, Staunæs & Petersen 2000). Man udskyder således idealet om at afdække en reel og sand virkelighed, og taler i stedet om at opnå forståelser af de måder, det er muligt at skabe sandheder på og de betingelser under hvilke særlige virkeligheder og sandheder får betydning og magt (Didrichsen, 2001). Man ser således ikke på sandheden som en ideel størrelse, men retter i stedet fokus på sandhedseffekter (Foucault 1972, Søndergaard 2000a). Videnskab betragtes i denne forbindelse som en socialt konstruerende proces på lige fod med andre sociale processer (Gergen 1994).

Man kan således fremhæve, at denne måde at tænke sandhed på, beror på en omskrivning af sandhedsbegrebet, sådan som det eksempelvis fremstår og anvendes i den klassiske filosofi og i den positivistiske forskningstradition. Der er på denne måde tale om et ganske anderledes epistemologisk projekt. Det handler ikke om at spørge, om hvorvidt det sagte er sandt eller virkeligt - f.eks. i forhold til analysen af interviewfortællinger - erkendelsesinteressen er derimod rettet mod spørgsmål som, hvilken funktion har dette særlige udsagn, hvad gør det, og på hvilke måder anvendes det? (se også Åkerstrøm 2003).

Dette fokus hænger sammen med den poststrukturalistiske ambition om at arbejde destabiliserende og nyskabende. Deleuze (1990) udtaler om denne ambition, som han siger, han havde til fælles med Foucault:

"We weren't looking for origins, even lost or deleted ones, but setting out to catch things where they were at work, in the middle: breaking things open, breaking words open. We weren't looking for something timeless, not even the timelessness of time, but for new things being formed, the emergence of what Foucault calls "actuality" (s. 86).

Der er således tale om et fokus på konstruktionen af aktualitet, forstået som det, der er muligt at tænke og sige her og nu (ibid.). Idet sandhedskriteriet er ændret, er kriteriet for objektivitet og validitet også ændret. Det handler ikke om idealet om at finde frem til en objektiv og endegyldig form for viden, som er ens og gyldig i alle tider og sammenhænge (f.eks. Kaplan & Saccuzzo 2000). Det handler derimod om at tydeliggøre de præmisser, på hvis grundlag det er muligt at producere den viden, man fremstiller - og det inkluderer det teoretiske ståsted, de metodiske greb og analytiske ambitioner, man orienterer sig ud fra. Der er således grundlæggende tale om en situeret, lokaliseret og kropsliggjort viden (Haraway 1988).

Et udgangspunkt i viden som situeret er ikke lig med et relativistisk udgangspunkt, hvor alle blikke, syn og alle slags videnstilbud er lige gode. Det handler derimod om at undersøge kriterierne for, hvad der opfattes som "godt" og hertil opstille kriterier for, hvad der skal til for, at man kan tale om forskning som valid. Det fordrer en redefinition og genlæsning af validitetsbegrebet, som i stedet går ud på kritisk refleksion, diskussion og destabilisering af det, der umiddelbart tages for givet (Kvale 1992, Lather 1993, Søndergaard 2000b, Rooney 2005). Denne antiessentialistiske og – absolutiske tilgang er af central betydning for mine videnskabelige kvalitetskriterier, som jeg vil komme nærmere ind på senere i dette kapitel.

Relationer, sprog og diskurs

Et fokus på konstruktionsprocesser, sandhedseffekter og præmisser for legitim viden hænger sammen med et fokus på magtrelationer, sprog og diskurs. Dette fokus er relateret til en mere overordnet diskursiv/narrativ vending i socialvidenskaberne (Harré & Gillet 1994, Stormhøj 2006). Den narrative vendingens kendetegnende fokus på sproget er forbundet med udviklingen af poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver. Begge videnskabsteoretiske strømninger retter nemlig fokus på sprogets konstruerende betydning i forhold til f.eks., hvordan sproget konstruerer den enkelte og skaber bestemte betydningssystemer og –rammer (f.eks. Foucault 1977, Gergen 1994). Sproget opfattes i denne forbindelse ikke som et neutralt og transparent middel til at afspejle virkeligheden på den mest reelle og objektive måde - dvs. som et slags spejl for virkeligheden. Sproget

konceptualiseres i stedet som virkelighedskonstituerende og -konstruerende og dermed som et meningsskabende middel (f.eks. Foucault 1972, Gergen 1985, Young 1989, Wetherell & Potter 1992). Man skabes som et subjekt igennem sproget, og sproget eksisterer på denne måde ikke som en ydre ubevægelig enhed separat fra den enkelte. Denne sprogforståelse manifesterer sig både i bredere konceptualiseringer af forholdet mellem den enkelte og samfundet i forhold til, hvad der lader sig gøre at sige og tænke (Foucault 1972) og i mere snævre konversationsfokuserede analyser af, hvordan bestemte ord fremtræder, italesættes og konstrueres (f.eks. Shotter 1989). Et brugbart begreb, der kan indfange begge niveauer af italesættelse, er diskursbegrebet, som kan siges at være et af hovedbegreberne i min tilgang. Diskurs har i mange år været et modebegreb, og det er således blevet anvendt vidt og bredt, og i nogle sammenhænge i en sådan grad, at dets betydning er blevet udvandet. Jeg mener derfor, at det er yderst vigtigt at tydeliggøre, hvordan jeg forstår diskurs.

Diskurs

Diskurs har vundet indpas inden for mange forskellige fagfelter, så som lingvistik, sociologi, filosofi osv. Nogle teoretikere konceptualiserer på denne måde diskurs som et bredt udtryk for al form for social interaktion af sproglig art (f.eks. Potter & Wetherell 1987), mens andre mere stringent opfatter diskurs som den grammatiske eller syntaktiske del af hverdagssproget (f.eks. Forrester 1996). For at undgå en enten for snæver eller for bred indfaldsvinkel og dermed risikere en forfladigelse af begrebet, har jeg valgt at tage udgangspunkt i Foucaults konceptualisering af begrebet.

Foucault forstår diskurs som et bredere koncept end blot den sproglige italesættelse. Diskurs dækker over generelle samtalemåder, som findes i og er skabt af samfundets sociokulturelle udvikling og forstås som *"practices that systematically form the objects of which they speak"* (Foucault 1972, s. 49). Diskursbegrebet konceptualiseres på denne måde som en bestemt forståelses-/fortolkningsramme, der virker styrende i forhold til vores måde at begrebs sætte og italesætte os selv og vores verden (Foucault 1994, Nissen 1996). Diskurser har ifølge Foucault mange forskellige fremtrædelsesformer og kan derfor gøre sig gældende i materialiseret form, som f.eks. i institutioners strukturelle opbygning (f.eks. religiøse foreningers specifikke organisering af f.eks. siddepladser til bestemte møder eller seminarer), eller i mere abstrakt form, som bredere idéstrømninger (f.eks. liberalisme, nazisme osv.) og endelig også som bestemte måder at deltage og handle på inden for bestemte kontekster - dvs. i bestemte praksisser (f.eks. foreningspraksis,

religiøs praksis i hverdagen). Der er på denne måde tale om en bredere materielt- og kropsligt indlejret konceptualisering af diskursbegrebet. Diskurser virker således ikke kun ind på vores italesættelser af os selv og vores verden, men også på vores måder at deltage og fremtræde som bestemte subjekter. Forskeren Karen Barad (2003) retter også fokus på, at diskurser ikke kun har at gøre med sprog og italesættelse, og hun læser Foucaults diskursbegreb på følgende meget præcise måde:

"To think of discourse as mere spoken or written words forming descriptive statements is to enact the mistake of representationalist thinking. Discourse is not what is said; it is that which constrains and enables what can be said. Discursive practices define what counts as meaningful statements. Statements are not the mere utterances of the originating consciousness of a unified subject; rather, statements and subjects emerge from a field of possibilities. This field of possibilities is not static or singular but rather is a dynamic and contingent multiplicity." (s. 819).

Et diskursivt fokus er således grundet i et fokus på sprog, men det går også udover den rent sproglige dimension, hvilket siger noget om, at der er tale om en bred sprogforståelse. Sprog konceptualiseres overordnet set som handlinger, som et middel til at gøre noget gennem noget.

Et fokus på diskurs indebærer altså et fokus på, hvad der, i en given tidsperiode, i en bestemt kontekst er muligt at sige, gøre og handle - og hertil hvilke handlinger og udtalelser, der får mere eller mindre betydning. Det implicerer et fokus på konstruktion og på det grundlæggende gensidige forhold mellem subjekt og diskurs. I forhold til mit ærinde er det diskursive fokus af afgørende betydning i udforskningen af konstruktionen af forskellige fællesheder, fortællinger og muslimskheder, idet diskurserne ikke kun gennemstrømmer særlige idéer og forestillinger om muslimskhed, danskhed, fællesskab osv., men ligeledes udgrænser det normale, afvigende og det acceptable. Det åbner for et fokus på, ikke kun hvordan det er muligt at blive til som ung muslim i religiøse/muslimske fællesskaber, men også hvordan det er muligt at blive til som et mere eller mindre passende, acceptabelt og legitimt muslimsk subjekt. Et fokus på diskurser implicerer på denne måde en opmærksomhed på magt, for magt har bl.a. at gøre med hvem, hvad og hvordan noget eller nogen får mere eller mindre legitimitet, accept og sandhedsværdi.

Magtrelationer og andetgørelse

I et foucauldiansk perspektiv er magt på ingen måde en entydig entitet. Det er ikke noget, som man kan eje eller besidde, idet magt ikke konceptualiseres

som lokaliseret et bestemt sted. Magt forstås heller ikke blot som en undertrykkende eller begrænsende kraft, selvom den også kan have den effekt. Magt er derimod en proces, noget der virker gennem noget, og man kan derfor tale om, at magt grundlæggende set er produktiv. Magt gøres gennem noget, og derfor er det muligt at undersøge magt i og som relationer og forhandlinger. Foucault siger i sit studie af straffesystemet (1977), at magt skal ses som en kropslig indlejret og konstruerende proces, der kan konceptualiseres:

"not as a property, but as a strategy, that its effects of domination are attributed not to 'appropriation', but to dispositions, manoeuvres, tactics, techniques, functionings; that one should decipher in it a network of relations, constantly in tension, in activity, rather than a privilege that one might possess; that one should take as its model a perpetual battle rather than a contract regulating transaction or the conquest of a territory. In short this power is exercised rather than possessed" (s. 26-27).

Magtperspektivet er et gennemgående fokus i afhandlingen. Det handler om at se sociale processer som altid indlejrede i magtrelationelle spil og forhold, og dermed er det ikke muligt at forstå produktionen af viden og sandhed uden at tage højde for dets magtrelationelle konsekvenser, og uden at jeg som forskersubjekt må tage højde for, at jeg spiller med eller imod bestemte spilleregler i denne proces. Dette gælder i forhold til et fokus på forskningsprocessen, men ligeledes i forhold til det analytiske fokus på forskningsfeltets forskellige kontekster og deltagere.

Et magtrelationelt fokus farver hertil min optik i en retning, hvor jeg tuner mig ind på forskellige muligheder og betingelser for tilblivelse, accept og genkendelighed (Foucault 1977/1994). Det hænger sammen med konstruktioner af normalitet og andethed - dvs. udgrænsninger af det almene, normative og givne, som kan defineres som positionen som "første" og på den anden side definitionen af det abnorme, fremmede og forklaringskrævende, som kan beskrives som positionen som "anden". En proces som kaldes *andetgørelse* (Foucault 1972, Said 1978, Staunæs 2004). Man positioneres på denne måde som anden i forhold til bestemte diskursive forestillinger og konstruktioner af, hvad der er det normale og selvfølgelige, hvilket hænger sammen med min opmærksomhed på, hvilke subjektpositioner, der investeres med mere eller mindre magt, og dermed med mere eller mindre mulighed for at positionere sig i socialt genkendelige og legitime positioner. Konceptet om den anden er på grundlæggende vis forbundet med et magtrelationelt fokus på forskellige muligheder for at blive til (Carabine 1996, Søndergaard 2005b).

Det magtrelationelle fokus er således forbundet med grundforståelsen af det enkelte subjekt, for dét at blive gjort til subjekt er i grunden en magtrelationel og diskursiv proces, hvilket vil blive tydeligere, når jeg nu ser nærmere på en af de andre hovedopmærksomheder i min optik, nemlig tilblivelse og herunder begrebet subjektivering.

Det decentraliserede menneske - om rhizomet, dets flugtlinjer og subjektivering

Tilblivelse og konstruktion er som nævnt en grundlæggende opmærksomhed i min optik, som manifesterer sig i min interesse i at undersøge tilblivelsen af fælleshed, belonging og muslimskhed. Tilblivelse, som er min oversættelse af "becoming" på engelsk, er i sig selv et meget bredt koncept, og der er forskellige måder at rette fokus på processer af tilblivelse. I denne forbindelse trækker jeg særligt på en foucauldiansk og deleuziansk opmærksomhed på tilblivelse som en flerrettet og diskursiv proces. Deleuze tænker processer af tilblivelse som indlejret i komplekse netværk af decentraliserede og flerrettede bevægelser. Deleuze og Guattari (1987) udvikler og arbejder i denne forbindelse med rhizomet som en metafor, der står i modsætning til metaforerne om "træet" eller "rødder", der ofte anvendes i socialvidenskaben, og som kan kritiseres for at fastholde det enkelte subjekt i en statisk, jordbunden og absolut relation. Rhizomet er en bevægelse væk fra denne tænkning og et forsøg på at tænke i bevægelser, flugtlinjer og netværk. Deleuze & Guattari (1987) definerer rhizomet således:

"The rhizome connects any point, and its traits are not necessarily linked to traits of the same nature; it brings into play very different regimes of signs, and even nonsign states. The rhizome is reducible neither to the One nor the multiple (...) It is composed not of units but of dimensions, or rather directions in motion. It has neither beginning nor end (...)" (s. 21).

Rhizomet kan beskrives som et kompleks system, der ikke har en fast form eller vækst, men som vokser i multiple forgreninger, bevægelser og linjer⁸. Det handler således om at se på den sociale virkelighed som konstitueret i mangfoldige rhizomatiske bevægelser. Disse bevægelser kalder Deleuze ofte for flugtlinjer, som kan forstås som linjer af bevægelse og kræfter, der kan

⁸ Haraway (1994) anvender en metafor; "the cat's cradle", som betegner de produktive og multiple relationer og punkter, der definerer hendes analytiske arbejde (s.69). Det kan på sin vis sammenholdes med Deleuze's og Guattari's bredere plante-metaforiske begreb om rhizomet.

gennemskære, gå på tværs, forbinde, afbryde og sammenholde forskellige former for og processer af tilblivelse (se også Carlsen et al. 2001).

"Every rhizome contains lines of segmentarity according to which it is stratified, territorialized, organized, signified, attributed, etc., as well as lines of deterritorialization down which it constantly flees. There is a rupture in the rhizome whenever segmentary lines explode into a line of flight, but the line of flight is part of the rhizome" (Deleuze & Guattari 1987,s. 9).

Flugtlinjerne kan dermed siges at dække tilblivelsesprocessernes multiple og flerrettede bevægelser. Metaforen om rhizomatiske tilblivelser fokuserer min opmærksomhed på det mangfoldige, udfordringsfulde og bevægelige (Langkjær 2006). Rhizomet er præget af forskellige diskursive flugtlinjer, og det er en terminologi og metafor, som vil blive meget synlig i afhandlingen, som beskrivelser af forskellige konstruerende processer - særligt i forhold til subjektivering, som kan tænkes i forhold til et rhizomatisk system. Men før jeg kommer nærmere ind på dette, vil jeg komme ind på, hvad subjektiveringsbegrebet handler om.

Subjektivering

Et fokus på diskurser og magt indebærer et samtidigt fokus på subjektet og dets tilblivelse. Diskurser virker nemlig ved at virke ind på det enkelte subjekt. Diskurser aktualiseres, rekonstrueres og produceres ved at mennesker italesætter, forholder sig til, manifesterer, materialiserer og kort sagt anvender de i samfundet tilgængelige diskurser, og i og med at diskurserne anvendes, konstrueres den enkelte som subjekt. Der er tale om et grundlæggende dobbeltforhold mellem diskurserne og subjektet. Foucault kalder dette dobbeltforhold for subjektivering (Foucault 1982, se også Heede 1992, Lash & Friedman 1992), som udgør en grundopmærksomhed hos mange socialpsykologisk orienterede forskere (Butler 1999, Davies 2000a, Staunæs 2004, Søndergaard 2005b). Foucault (1977/1982) definerer subjektivering som den dobbelte proces af at blive gjort til objekt for de eksisterende diskurser og derigennem blive til som et bestemt subjekt, idet mennesket på den ene side er underkastet de gældende diskurser, mens det på den anden side netop er qua den enkeltes anvendelse af diskurserne, at de opretholdes og rekonstrueres (se også Lindgren 1996). Dobbelttheden kommer faktisk til udtryk i begrebet "subjekt", da det både dækker over "makes subject to" og "subjugation/subjection" (Hornby et al. 1974, Foucault 1982, Heede 1992). På denne måde fremstilles den enkelte som både mål og middel for diskursernes virke. Subjektivering dækker altså over en forståelse af, at de eksisterende diskurser i en bestemt tidsalder og samfundskontekst former en

bestemt form for menneske (Shotter 1993, Davies et al. 2001b). Subjektivering leder således vores opmærksomhed hen imod spørgsmålet om, hvordan det er muligt at blive til som det bestemte individ, man mener, man er, hvilket hænger sammen med Foucaults (1982) hovedformål om, at *"create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects"* (s. 208). Subjektet forstås altså som en diskursivt skabt opfindelse (Heede 1992, Harré & Gillet 1994, Lindgren 1996), hvilket går imod en hver form for tanke om det essentielle, tidløse og unikke menneske (Foucault 1972, Davies 1998, Khawaja 2005).

Subjektivering betegner en decentraliseret subjektforståelse, hvilket efter min mening muliggør, at man kan bruge Deleuze og Guattari's rhizom-metafor i forhold til Foucaults begreb om subjektivering. Dermed ikke sagt at subjektivering er lig med et rhizomatisk system, selvom det også kan være det, men rhizomet kan også dække mere eller mindre end det. Ved at sammenholde den rhizomatiske grundmetafor med subjektiveringsbegrebet er det muligt for mig at rette fokus på subjektiveringens forskelligartede kropslige, diskursive og spatiale bevægelser. På denne måde kan subjektiveringsprocesser ses som en del af rhizomets bredere processer af tilblivelse, hvor subjektivering udgør nogle eller er knyttet til bestemte af rhizomets linjer af flugt og bevægelse. På denne måde mener jeg, at rhizomet muliggør en metaforisk fokusering af subjektiveringsprocessens grundlæggende dynamiske og komplekse bevægelser. For at tydeliggøre mit deleuzianske perspektiv på Foucaults subjektiveringsbegreb anvender jeg ofte begrebet "subjektiveringsbevægelser". Jeg overfører således en del af Deleuzes og Guattaris terminologi og måde at tænke om tilblivelsesprocesser og anvender det mere konkret i forhold til mit fokus på unge muslimers selvkonstruktion og deltagelse i fællesskaber.

Positionering, intersektionalitet og sociale kategorier

Subjektivering kan siges at betegne den overordnede forståelse af, hvordan mennesket bliver til, men med mit hverdags- og subjekt-nære fokus er det vigtigt at kunne bruge subjektivering på et niveau, hvor det levede liv er i fokus. Dette perspektiv kommer til udtryk i f.eks. Bronwyn Davies' arbejde (2000a, 2000b). Hun trækker i høj grad på Foucaults definition af subjektivering, som hun beskriver som dækkende over spændingsfeltet mellem på den ene side at være et konstruerende subjekt og på den anden side at være underkastet eksisterende diskurser i forhold til spørgsmålet om, hvordan og hvem man kan konstruere sig som.

"The process of subjectification, then, entails a tension between simultaneously becoming a speaking, agentic subject and the corequisite for this, being subjected to the meanings inherent in the discourses through which one becomes a subject" (Davies 2000a s. 27).

Hun vender ligesom mange andre socialpsykologisk og/eller hverdagsorienterede forskere fokus på konkrete muligheder for at blive til som subjekt og på det dobbelte samspil mellem på den ene side at være defineret af de gældende diskursers muliggjorte subjektpositioner, og på den anden side have muligheden for at definere sig selv i forhold til disse. Sidstnævnte aspekt bliver yderligere accentueret i Davies' arbejde med positioneringsbegrebet. Positionering er af central betydning for mit fokus på de unges konstruktioner af muslimskhed og belonging, og jeg vil derfor kort komme ind på dets betydning og sammenholde det med mit blik på subjektivering.

Positionering

Socialpsykologerne Bronwyn Davies og Rom Harré (1990) præsenterede i 1990 positioneringsbegrebet som et dynamisk alternativ til det traditionelle og statiske rollebegreb (s. 43, se også Harré & van Langenhove 1991) i den nu efterhånden klassiske artikel: "Positioning; The Discursive Production of Selves". Det dynamiske element består i modbevægelsen til rollebegrebets statiske sproglige skelnen mellem "I" og "me", hvor man kan sige, at "me" står for de forskellige roller, som man kan tage på sig, mens "I" står for den stabile essentielle kerne, der altid består. Det kan billedligt beskrives som, at man kan tage forskellige masker (roller/"me") på, men at der er ét ansigt ("I") bag maskerne, som ikke ændrer sig. Denne skelnen mellem de roller, man kan tage på sig og den person, der påtager sig rollerne, står i klar modsætning til positioneringsbegrebet. Her er der ikke tale om et kerneselv, der forbliver det samme, uanset hvilke positioner man indtager. Positioneringerne er tværtimod i sig selv konstruerende for, hvem man kan fremstille sig selv som, og hvordan man kan blive læst af andre.

Positionering defineres i denne forbindelse meget lig subjektivering, idet begrebet indfanger det gensidigt konstruerende forhold mellem subjekt og diskurs. Begrebet betegner både egen positionering i forhold til de tilgængelige subjektpositioner, og diskursernes positionering af én (Mühlhäusler & Harré 1990, Davies & Harré 1990, Harré & van Langenhove 1991). Det indfanger således både processen af: 1. "Positioning oneself og 2. "Taking up positions" (Harré & van Langenhove 1991, s. 395). Der er eksempelvis stor forskel på at positionere sig selv som frihedskæmper og andres positionering af én som terrorist (f.eks. Potter & Wetherell 1987, s. 5).

Positionering betegner således i grunden en diskursiv proces af at blive gjort til et bestemt subjekt i konkrete interrelationelle sammenhænge, og det er i denne forbindelse relevant, at positionering sætter fokus på konteksten, og den anden person, som man er interaktion med. Subjektet bliver dermed ikke kun konceptualiseret som et produkt af de diskursive subjektpositioner, men ligeså af den interaktive måde, hvorpå man placerer sig selv i forhold til den anden (Davies & Harré 1990). Davies & Harré får således fremhævet den konkrete kontekst, den anden person og dermed selve det interaktionelle aspekt. Positioneringsbegrebet er i denne sammenhæng på ingen måde i modsætning til eller en erstatning af subjektiveringsbegrebet. Det kan ses i forlængelse af det, hvorfor det er muligt at konceptualisere positionering som en form for kontekstualisering af Foucaults mere abstrakte begreb om subjektivering.

Jeg sammenholder på denne måde mit fokus på subjektivering med et fokus på positionering. Hvem man er, er forbundet med, hvordan man positionerer sig og bliver positioneret. Positionering kan i denne sammenhæng siges at specificere subjektivering som proces - det angiver, hvad den enkelte konkret gør i forhold til den anden, han/hun er interaktion med i den konkrete kontekst, han/hun interagerer i, i forhold til de diskursivt tilgængelige subjektpositioner. Man kan i denne sammenhæng sige, at med positioneringsbegrebet bliver subjektiveringsbegrebet flyttet ned på et niveau, hvor der er tale om direkte interaktion, kommunikation og fortælling. Davies (2000a) skriver i denne forbindelse at positionering:

"can facilitate a decision to refuse a discourse, or to refuse the positioning made available within that discourse. It can also facilitate an understanding of the collective and discursive nature of such refusals and of the ways in which one might begin to generate alternative practices" (s.72).

Med begrebet positionering er det på denne måde muligt at fokusere på den enkeltes mulighed for at vælge at positionere sig på særlige måder i forhold til de aktuelle diskurser, hvilket er relevant i forhold til mit fokus på de modsætninger og den kompleksitet, der præger den enkeltes tilblivelse som muslimsk subjekt. Det bliver derfor interessant at se på, hvordan den enkelte unge muslim positionerer sig i bestemte foreningskontekster. Jeg vil komme nærmere ind på positioneringsbegrebet og på mulighederne for yderligere at udvikle det i de analytiske læsninger. Det er nemlig med positioneringsbegrebet også muligt at rette fokus på spatiale og kontekstuelle subjektiveringsbevægelser og positioneringsmuligheder - dvs. subjektiveringsbevægelser som situerede i tid, sted og rum og i forhold til bestemte subjektpositioner, kategorier og diskursive betydningssystemer.

Sidstnævnte udgør en central opmærksomhed i afhandlingen, idet man kan sige, at man bl.a. positionerer sig igennem sociale kategorier.

Sociale kategorier

Positioneringsprocessen er forbundet med sociale kategorier, idet man positionerer sig igennem kategorier - dvs. igennem diskursivt definerede betydningskonstellationer, som bredt set er samfundsmæssigt genkendelige. Eksempler på let genkendelige sociale kategorier, der har betydning for, hvordan den enkelte positionerer sig, er f.eks. kategorierne; mand/kvinde eller ung/gammel. Kategorier skal i denne forstand ikke forstås som stabile enheder, men som socialt og diskursivt konstruerede betydningskonstellationer, som i et bestemt moment, i en bestemt kontekst fremtræder i mere eller mindre stabiliseret form (Davies, 2001a, Staunæs 2003/2004). Nogle kategorier er mere stabile end andre. F.eks. er køn og alder eksempler på meget stabile kategorier, men det betyder ikke, at køn f.eks. per se skal ses som en essentiel og reel eksisterende enhed. Det handler tværtimod om at se på, hvordan køn gøres i forskellige kontekster, herunder på hvilke måder køn stabiliseres eller forandres. Et eksempel på en sådan tilgang er Dorte Marie Søndergaards (f.eks. 1996/2000a/2002a) banebrydende arbejde med køn og hendes udvikling af begrebet kropstegn. Kropstegn handler om, at man som subjekt markeres diskursivt og kropsligt via bestemte kategorier. Søndergaard (1996) skriver om begrebet kropstegn:

"Med tegnbegrebet fremvises konstruktionen ikke som en konsekvens af noget i kroppen iboende; i stedet ses kroppene som et påskud for en konstruktion, og den måde, kroppene bliver fokuseret ind på, fremvises som en konsekvens af konstruktionen. Med tegnbegrebet bliver kroppens tegnfunktion udpeget som almen, mens betydningerne bliver udpeget som samfundsmæssigt og historisk specifikke" (s. 91).

Der er i denne forbindelse tale om en bestemt form for fremmedgørende og destabiliserende sprogbrug, hvor eksempelvis den traditionelle og selvfølgelige betegnelse "kvinde" opløses til fordel for et fokus på, hvordan det er muligt at blive til som kvinde (ibid.). Subjekt med feminine kropstegn eller betegnelsen kvindeligt kropsmarkeret indfanger et sådan fokus (f.eks. Søndergaard 1996, Staunæs 2004). Jeg anvender også denne form for begrebsliggørelse i forhold til mine forskningsdeltagere - ikke kun i forhold til kategorien køn, men ligeledes i forhold til religiøsitet. Begrebet om social kategori er på denne måde central for min forståelse af eksempelvis muslimskhed som social kategori. Muslimskhed ses således som en konstrueret og kropsmarkerende/-markeret kategori, der er forbundet med den enkeltes positioneringsbevægelser. Man kan blive til som muslim ved at

positionere sig gennem kategorien religiøsitet. Kategorien muslimskhed og positioneringen som muslim kan dog ikke stå alene, men må ses i dets komplekse og interrelaterede betydningslandskab. Det er her, at perspektivet om interseksionalitet bliver relevant, men før jeg kommer ind på det, vil jeg kort sige noget om begrebet kontekst.

Kontekst

Positioneringsbegrebet fordrer et fokus på bevægelser i og mellem forskellige positioner og sociale kategorier ud fra et interrelationelt og kontekstuel udgangspunkt, men ofte er konteksten eller stedet, hvor positioneringerne finder sted, ikke særligt velbeskrevet. Sammenhængen hvori subjektivering og positionering finder sted er således oftest uklar i mange socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske tekster. Man nævner ofte kontekst, men det kan både dække over en samtale, en situation eller mere bredt set samfundet. Det er således efter min mening vigtigt på dette initiale plan af teori- og begrebsudviklingen at afgrænse og tydeliggøre, hvordan jeg forstår kontekst. Jeg tager i denne forbindelse udgangspunkt i en afgrænset definition af kontekst, inspireret af kritisk psykologis udvikling af begrebet ”handlekontekst” (Dreier 1994/1999, Mørck 2006). Kontekst forstås på denne baggrund som en deltagelsessammenhæng med bestemte muligheder og begrænsninger for handling. Reformuleret i et socialkonstruktionistisk og poststrukturalistisk sprog kan man tale om, at en kontekst er en bestemt diskursivt struktureret positioneringssammenhæng, og at deltagelse heri er forbundet med de diskursive subjektiverings- og positioneringsmuligheder, der gør sig gældende i den interrelationelle kontekst, man positionerer sig i. Det er således muligt at genlæse det kritiske psykologiske begreb om kontekst i en socialkonstruktionistisk og poststrukturalistisk optik⁹. Med denne baggrund forstår jeg de valgte foreninger som konkrete kontekster med bestemte diskursive og kropslige muligheder for positionering og tilblivelse. Forståelsen af kontekst er noget jeg vil uddybe og udvikle yderligere i analysen, hvor jeg bl.a. inkorporerer et fokus på lokation og spatialitet.

⁹ Det er dog ikke altid helt uproblematisk at overføre kritiske psykologiske begreber i det poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske univers, bl.a. pga. af der er tale om forskellige videnskabsteoretiske udgangspunkter i henhold til et historisk dialektisk materialistisk og et relativistisk og konstruktionistisk ståsted - et punkt som jeg vil uddybe i kapitel 5 om fællesskab og fælleshed.

Intersektionalitet

Intersektionalitet er et perspektiv, der oftest associeres med en feministisk tradition, og er ikke slået igennem endnu som en bredere analytisk ramme i den mainstream-videnskabelige forskning (Anthias 2009). Inden for feministisk orienteret videnskab og forskning, der retter fokus på sociale kategorier og magtfordelinger, har intersektionalitet dog uden tvivl i mange år været det nye modebegreb (Davis 2008). Det er i denne sammenhæng ikke altid helt afklaret, hvad intersektionalitet egentlig dækker over. Er der tale om en teori, en metode eller et begreb? Jeg forstår i denne sammenhæng intersektionalitet som en bred betegnelse for et teoretisk, analytisk og metodologisk redskab, der kan belyse, at sociale relationer og processer altid er magtrelationalt gennemsåret, sammenvævet og forbundne. Den antropologiske forsker Floya Anthias (2009) kalder intersektionalitet for et ”heuristic device” (s. 11) og fremhæver således, at intersektionalitet ikke blot skal ses som en teori, da der er mange forskellige måder at arbejde med intersektionalitet. Det handler i stedet om at arbejde med det som et tankeredskab, der kan åbne op for et kompleksitetssøgende blik på virkeligheden. Ifølge forskeren Kathy Davis (2008) er det netop begrebets åbenhed, forskelligartede anvendelse og manglende klare definition, der er grundlaget for dets succes og brugbarhed. Jeg vil kort komme ind på intersektionalitets-perspektivets historiske kontekst og dermed yderligere specificere min tilgang til begrebet.

Begrebet intersektionalitet blev oprindeligt formuleret af Kimberlé Crenshaw (1989/1991), som anvendte det til at forklare afro-amerikanske kvinders usynlighed i den juridiske og politologiske kontekst i USA. Begrebet har rødder tilbage til den historiske kontekst af slaveri i USA og Sojourner Truths tale i 1851, hvor hun retter fokus på intersektionerne mellem køn, race og klasse (Brah & Phoenix 2004, Phoenix 2005). Sidenhen har begrebet udviklet sig i mange forskellige retninger og inden for mange forskellige felter. Der er således forskellige foki inden for intersektionalitetsforskningen, og der er forskellige traditioner alt efter, om man taler om den amerikanske, den kontinentale/skandinaviske eller den britiske forskningskontekst, og herunder om man er inspireret af et marxistisk eller et poststrukturalistisk feministisk udgangspunkt (for forskelle i positioner se Anthias 2009, Davis 2008). Intersektionalitet er på denne måde ikke defineret af en bestemt form for metodologi eller fagretning (McCall 2005). Man kan dog generelt tale om, at fokus har rykket sig fra den juridiske opmærksomhed på civile rettigheder til mere konkrete kontekster som f.eks.

minoriserings¹⁰processer i skolen (f.eks. Staunæs 2004, Kofoed 2004) og lederskabsmuligheder i virksomheder (f.eks. Staunæs & Søndergaard 2008b). Min forståelse og anvendelse af intersektionalitet er i denne forbindelse i særlig grad præget af et feministisk og poststrukturalistisk udgangspunkt, sådan som det bl.a. ses udtrykt i den lokale skandinaviske kontekst (Staunæs 2003, Kofoed 2004, Staunæs & Søndergaard 2006, Lykke 2008).

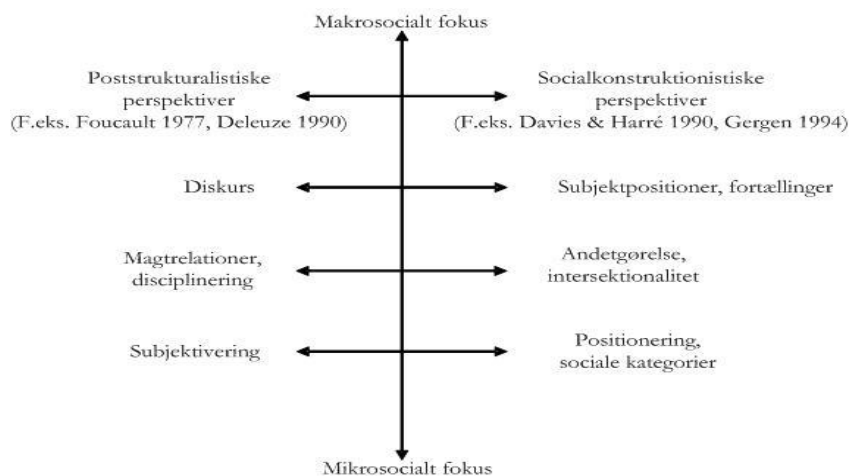
Intersektionalitet repræsenterer i denne sammenhæng et hverdags- og subjektnært fokus på, hvordan forskellige kategorier spiller sammen og imod hinanden - og dermed er med til at skabe forskellige positioneringsmuligheder. Det handler i denne forbindelse ikke om en additiv model, hvor man forsøger at indfange så mange kategorier som muligt, men derimod om at se på, hvordan de relaterer sig til hinanden og får betydning igennem hinanden. Et fokus på intersektionalitet indebærer således også en opmærksomhed på magtrelationer og dermed de kategorier, subjektpositioner og intersektioner, der investeres med større eller mindre legitimitet og sandhedsværdi, og som dermed har større eller mindre del i bestemte under- og overordningsdynamikker. I forhold til min anvendelse af subjektivering og positionering bidrager intersektionalitet med en belysning af mulighederne for multiple og fler-kategoriale positioneringer, hvilket er en central opmærksomhed i intersektionalitetsforskning (Phoenix 2005). Intersektionalitetsperspektivet kaster således lys på subjektivering og positionering som decentraliserede processer, ikke kun i forhold til forskellige diskursive subjektpositioner, men ligeledes forskellige kategorier. Jeg ser på denne måde intersektionalitet som et middel til at indfange subjektiveringsprocessernes rhizomatiske bevægelser. En fordel ved intersektionalitetsperspektivet er bl.a., at det er muligt at rette fokus ikke kun på de kategorier, der synliggøres, men ligeledes på de, der umiddelbart fremstår som usynlige. Etnisk og racial hvidhed eller maskulinitet får ofte ikke den samme opmærksomhed som etnisk andethed, men et fokus på intersektionalitet åbner op for et inkluderende blik på alle slags kategoriale forskelle og ligheder.

¹⁰Jeg anvender minoriserings/majoriserings-begreberne som et dynamisk alternativ til ”minoritets- eller majoritetsgruppe”, der kan kritiseres for i for høj grad at sætte fokus på det antalsmæssige forhold og således blot de numeriske forskelle, der gør sig gældende i forhold til definitionen af en bestemt person som tilhørende hhv. majoriteten eller minoriteten. På denne måde underkendes de magtrelationelle og processuelle aspekter af, at den enkelte konstrueres som hhv. minoriseret eller majoriseret (se også Brah 1996, Phoenix 2001, Staunæs 2004).

Mit fokus på intersektionalitet er forbundet med min forståelse af muslimskhed som defineret af interagerende og krydsende kategorier. Kategorien religiøsitet og muslimskhed kan ikke stå alene, men må ses i sammenhæng med andre kategorier og deres kønnede, etniske, nationale og aldersmæssige betydninger og tilblivelseslinjer. Ved at sammenholde et deleuziansk og foucauldiansk perspektiv med intersektionalitet er det også muligt ikke kun at tænke i interagerende og gennemkrydsende kategorier, men ligeledes i forskellige diskurser, subjektpositioner og materielle/kropslige positioneringer og strukturer. Dette umiddelbare bredere fokus på intersektionalitet som et perspektiv, der kan indfange magtrelationelle forhandlinger og tilblivelsesmuligheder er en central og gennemgående opmærksomhed i afhandlingen, og i analyserne vil jeg komme nærmere ind på muligheder for at overskride og tænke udover intersektionalitetsbegrebets konceptuelle rammer.

Opsamling - forskellige begrebsniveauer – samme foki

En videnskabsteoretisk optik, der sammenvæver perspektiver og begreber fra den poststrukturalistiske og den socialkonstruktionistiske strømning, kan siges at være særlig brugbar i forhold til at indfange social kompleksitet, bevægelse og tilblivelse. Kombinationen af de to muliggør på den ene side et bredere epistemologisk niveau for forståelse af den sociale virkelighed, mens det på det konkrete, mikrosociale niveau er muligt at arbejde med begreber, der åbner op for et subjekt- og hverdagsnært fokus. Det er muligt opsummerende at fremstille mine begrebsperspektiver på følgende måde:



Det er, på grundlag af denne forsimplede model, muligt at tale om forskellige begrebslige foki, der bevæger sig mellem et mere eller mindre makro/mikrosocialt fokus. Det er ikke for at sige, at socialkonstruktionismen således kun opererer med mikrosociale forhold, og at poststrukturalismen kun opererer med det makrosociale felt, men det siger noget om, hvordan jeg ud fra mit socialpsykologiske udgangspunkt i levet liv og hverdag bevæger mig mellem og igennem forskellige begrebslige og videnskabsteoretiske perspektiver. Der er således tale om, at begge retninger kan bevæge sig i forskellige retninger og antage forskellige foki. Modellen kan også tydeliggøre, i hvor høj grad de poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver er forbundne, og hvordan de inspirerer hinanden i min optik. Disse metateoretiske perspektiver er af stor betydning for, hvordan jeg konceptualiserer forskningsprocessen og dens kvalitet, hvilket jeg nu vil komme ind på.

Forskningskriterier for den videnskabelige konstruktion

Med en optik, der retter dekonstruerende fokus på gældende sandheder og tager udgangspunkt i virkeligheden som konstrueret, er det vigtigt at tydeliggøre, hvilke kriterier for videnskabelig konstruktion, der præger forskningsprocessen. Da et socialkonstruktionistisk og poststrukturalistisk inspireret udgangspunkt ikke kan siges at være relativistisk i den forstand, at alt er lige "godt" eller gyldigt, er det desto mere nødvendigt at tydeliggøre de parametre, forskeren arbejder ud fra. I denne del af afhandlingen er det

således min intention at tydeliggøre, hvilke kriterier jeg opstiller for vurderingen af mit forskningsarbejde. Når jeg i denne forbindelse siger videnskabelig konstruktion, er det netop for at belyse, at jeg betragter forskningsprocessen som en videnskonsruerende proces, der er præget og formet af de valg, jeg træffer i forhold til f.eks. metode, teori og analyse.

Megen samfundsvidenskabelig forskning, herunder psykologi, har været præget af positivistiske idealer om generaliserbarhed, objektivitet og validitet (Kvale 1992, Henningsen & Søndergaard 2000, se f.eks. Kaplan & Saccuzo 2000). Disse idealer følger en særlig videnskabsteoretisk matrix og kan siges at være brugbar til særlige undersøgelser og formål, som f.eks. statistiske målinger og analyser. I forhold til min optik, der trækker på nyere poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver på virkeligheden som konstrueret og sammensat i mangfoldige rhizomatisk strukturerede diskursive flugtlinjer, positioneringer og subjektiveringsmuligheder, er det vigtigt at kaste et revurderet blik på de gældende videnskabelige kvalitetskriterier. Validitet og reliabilitet må i dette lys kritisk genlæses, så det ikke handler om at indfange det mest gyldige og objektive billede af virkeligheden. Det er ikke muligt, da vores egne måder at gå til virkeligheden på, herunder teoretiske vinkler, analytiske greb og metoder, virker konstruerende for den virkelighed, vi fremstiller (Lather 1993). Man kan således sige, at de "somewhere's", vi orienterer os ud fra, er definerende for hvilke "somewhere's", vi ender med at fremstille. Dette er noget, som forskerne Ian Stronach & Maggie MacLure (1997) bl.a. kommer ind på, og de fremhæver, at videnskab oftest handler om at følge og reproducere bestemte anerkendte og legitime fremstillingsmåder og tekstuelle strategier, hvor man gennem sin fortælle- og formidlingsteknik kan fremme bestemte mere eller mindre "sandfærdige" konstruktioner af virkeligheden (se også Haraway 1998, Lather 2007a). Jo mere man er i stand til at følge gældende konventioner for videnskabelig fremstilling, som i nogle sammenhænge indebærer et objektivt, distancerende og depersonaliserende sprog, jo mere "videnskabeligt korrekt" kan ens forskning blive genkendt som.

Videnskabelighed er således en forhandlet og kontesteret konstruktion og derfor skal kriterierne for mine forskningsmæssige konstruktioner i højere grad ses som rettet mod disse konventioner. Det kommer til udtryk ved, at jeg retter kritisk fokus på de multiple, komplekse og konstruerende stemmer, synsvinkler og positioneringer, som præger forskningsprocessen. Det handler således ikke om at betvivle virkeligheden som sådan, men snarere om at

betvivle de midler og måder, hvorpå noget gøres til virkelighed (Haraway 1988, Lather 2007b).

Et sådant udgangspunkt er først og fremmest muligt at opnå gennem en **selvkritisk og –refleksiv forskerpositionering** (se også Abu-Lughod 1991, Fog 1994, Gergen 1994). Jeg forpligter mig således på i videst muligt omfang at indtage en reflekterende position i forhold til mine egne positioneringer i feltet - af teoretisk, metodisk og analytisk art - hvilket også implicerer de bevægelser, der er forbundet med mine kropslige positioneringsmuligheder som forskersubjekt. Denne tilgang fordrer en åbenhed for ikke blot, hvad empirien viser, men ligeledes for egne forudindtagede antagelser, manglende viden og de konstant bevægelige og foranderlige blikke, hvormed man kan forstå det empiriske materiale. Forskeren Steinar Kvale (1992) sammenholder et kritisk og selvrefleksivt forskerblik med en udvidelse af og bevægelse væk fra det traditionelle begreb om validitet (se også Lather 1993). For Kvale er validitet ikke endemålet for en kvalitativ undersøgelse. Det ses snarere som en del af undersøgelsesprocessen i forhold til en konstant opmærksomhed på ens konstruerende deltagelse i forskningsprocessen.

Dette er efter min mening forbundet med kravet om **“accountability”**, som kan beskrives som *“a process that begins with a recognition that we are each implicated in systems of oppression that profoundly structure our understanding of one another”* (Razack 1998 s. 10, se også Haraway 1988). Det vil sige, at man som forsker, sætter fokus på, hvordan man selv er impliceret i magtrelationelle forhold, og hvordan man er med til at determinere, begrænse og fremme, hvad det er muligt at sige og gøre i forskningsprocessens forskellige kontekster. Det gælder således om at medtænke sig selv og sin forskningspraksis som del af de processer, der andetgør og/eller førstegør. Man kan ikke tale ud fra en uskyldig ikke-magtrelationel og -politisk position (Razack 1998 s.14 & s. 59), hvorfor det således ikke kun handler om at rette kritisk fokus på eksisterende diskurser og magtrelationelle strukturer, men ligeledes om at være opmærksom på ens egen andel i reproduktionen af bestemte diskursive sandhedskonstruktioner (Alvesson & Sköldberg 2000). Gergen (1994) inviterer generelt forskere til en sådan kritisk selvrefleksion og skriver herom: *“scientists are invited to monitor, criticize, and cast necessary doubt on the use of their own constructions of reality and associated practices”* (s. 58).

En sådan selvrefleksion kan kritiseres for at være forbundet med konstruktionen af et super-rationelt og selvbevidst forskersubjekt, hvilket vil være et fejlagtigt billede af forskerens positionerende bevægelser i forskningsfeltet. Det handler ikke om at vide og altid være sikker på, hvad man ved, tænker og føler, men derimod om at være åben for ikke altid at vide

og ikke altid at være sikker på, hvor forskningsprocessen fører én hen. Hos Lather (2007b) handler det om at tage højde for, at man som forsker må tage ansvar for "not knowing" (s. 276), og på denne måde være åben for momenter og sammenhænge, hvor man oplever rod, kompleksitet og kaos (Staunæs 2007).

Denne selvrefleksive positionering og "accountability" er forbundet med et andet væsentligt kriterium, som går på **metodologisk stringens og sammenhæng** (Søndergaard 1996, Madill 1996, Larsen 2002). Metodologisk stringens handler om at skabe argumenterende og reflekterende forbindelser mellem afhandlingen forskellige niveauer; fra det videnskabsteoretiske afsæt, de teoretiske begrebsliggørelser og analytiske ambitioner til de konkrete metoder og analysestrategiske tilgange, der tages i anvendelse. Det er i denne forbindelse vigtigt at gøre forbindelserne, metoderne og argumenterne tydelige og synlige, hvilket også kan kaldes for en form for metodologisk og forskningsmæssig **transparens** (Larsen 2002, s. 80). Det skal således være muligt for en udenforstående at følge med i de diskursive logikker, som afhandlingen er bygget op omkring. De empiriske og analytiske metoder skal i denne forbindelse ikke ses som gennemsigtige redskaber, der kan føre til mere eller mindre sand viden alt afhængigt af, hvor raffinerede metoderne gøres, men skal snarere ses som del af forskningsprocessens magtrelationelle konstruktionsmidler.

Man kan i denne forbindelse sige, at **brugbarheden og relevansen** af min forskning i høj grad handler om muligheden for at tilbyde nye og alternative kundskabstilbud og forståelser i forhold til etablerede og gældende diskursive images og begreber. Det gælder om at åbne op for og arbejde med muligheden for at udvikle det, som Haraway (1988) kalder for "transformative knowledge" (s. 585). Det vil sige viden, som kan ændre og forstyrre vores eksisterende antagelser og diskursive normer. Det fordrer en åbenhed for og udvikling af **kompleksitetssensitive metoder** og analytiske fremgangsmåder (Søndergaard 2005a, Staunæs & Søndergaard 2005, Staunæs 2007). I forhold til mit fokus handler det om at kunne åbne op for billedet af den unge muslim og vise mangfoldigheden og kompleksiteten ved at kunne blive til og positionere sig som ung muslim i religiøse fællesskaber. Det hænger sammen med mit kriterium om **begrebslig udforskning og udfordring** af eksisterende måder at konceptualisere og teoretisk begrebssætte processer af tilblivelse, belonging og fællesskab. Forskningen skal på denne måde kunne bidrage med generelle indsigter af ikke kun empirisk art i forhold til det felt, man undersøger, men ligeledes teoretisk og konceptuelt tilbyde nye begrebsliggørelser, vinklinger og optikker.

Søndergaard skriver mere specifikt, at det i høj grad handler om spørgsmålet om:

”Resulterede denne forskning i interessant, inspirerende og nytænkende forskning, eller var der bare tale om samvittighedsfuldt fremarbejdede ligegyldigheder” (Søndergaard 2005a, s. 265).

Med disse kriterier opstiller jeg samtidig de diskursive normativiteter for videnskabelighed, som mit forskningsblik er styret af, og som kan siges at basere sig på de poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver, som jeg trækker på - perspektiver der kan siges at være formet af bestemte diskurser omkring, hvad forskning og videnskabelighed må konceptualiseres som ud fra et anti-essentialistisk og dekonstruerende udgangspunkt. Selvom man kan sige, at min videnskabsteoretiske optik er tunet ind på de gældende diskursive konventioner for fremstillingen af ”god”, sand og legitim viden, er optikken også selv underlagt og præget af bestemte diskursive antagelser om, hvad der må definere en videnskabelig praksis.

Jeg kan på denne baggrund opsummerende sige, at jeg har valgt at fokusere på følgende diskursive kriterier:

- *selvkritisk og reflekativ forskerpositionering/ accountability*
- *metodologisk stringens og sammenhæng*
- *brugbarhed og relevans gennem kompleksitetssensitive metoder*
- *begrebslig udforskning og udfordring*

Disse kriterier vil blive mere tydelige igennem analyserne og den efterfølgende diskussion af min forskerpositionering i kapitel 8.

Kapitel 3

Metodologiske perspektiver og metoder

"..how might one look for places where things begin to shift via practices that exceed the warrants of our present sense of the possible? Such doubled practices would be within/against a disciplining space of returns and reversals, knowings and not-knowings"

Patti Lather¹¹

En positivistisk inspireret videnskabsteoretisk position tager ofte udgangspunkt i en forståelse af metode som et gennemsigtigt og neutralt værktøj, der kan udøves på den mest præcise måde og frembringe de mest objektive, realistiske og korrekte resultater. Jeg arbejder derimod ud fra en forståelse af metode, som en konstruktionsproces, der grundlæggende er forbundet med teori, videnskabsteoretisk afsæt og analytiske ambitioner (se f.eks. Moser 2003). Valg af metode har således virkelighedsproducerende effekt, da de midler, hvormed man "indsamler" og konstruerer viden, er bestemmende for, hvad man får øje på.

De socialkonstruktionistisk inspirerede forskere, Jonathan Smith, Rom Harré og Luk van Langenhove (Smith et al. 1995) skriver i denne forbindelse følgende punkter frem, som kendetegnende for dét, som de kalder en post-positivistisk psykologisk tilgang til metode:

1. *Research conducted in the 'real world'*
2. *A recognition of the central role of language and discourse.*
3. *Life and research perceived as processual or as a set of dynamic interactions.*
4. *A concern with persons and individuals rather than actuarial statistics and variables" (s. 3).*

¹¹ (Lather 2007a, s. 36).

Disse punkter er også beskrivende for min metodologiske indfaldsvinkel og hænger godt sammen med min videnskabsteoretiske optik og min ambition om at indfange konstruktioner af muslimskhed, belonging og subjektivering på et subjekt- og hverdagsnært niveau. Jeg vil dog hertil tilføje et femte punkt, som består i et fokus på;

5. *Kropslige og spatialt indlejrede processer af tilblivelse.*

Dette punkt er vigtigt for at modvirke en optik, der ser på selvkonstruktion, belonging og fællesskab, men ikke på de ankerpunkter og flugtlinjer, som ofte ligger til grund for og præger den enkeltes bestemte måder at fremstille sig selv og sin hverdag på. Jeg vil udfolde dette punkt de analytiske kapitler.

Det ovenstående sammensatte metodologiske udgangspunkt har implikationer for de valg, jeg har truffet i forhold til metodadesign og udførelse. Jeg befinder mig i denne forbindelse inden for feltet af kvalitative metoder, som kan siges at være kendetegnet af et fokus på den enkeltes hverdag og det miljø, han/hun lever i (Smith et al. 1995, Denzin & Lincoln 2000). Inden for dette bredere felt har jeg foretaget specifikke metodiske valg i forhold til konkrete fremgangsmåder og teknikker.

Jeg har valgt primært at udføre interviews og deltagerobservationer. Grunden til, at jeg anvender forskellige metoder, er for at sikre, at det f.eks. ikke kun er den verbaliserede interaktion, der bliver udgangspunkt for analyserne, og dermed punkt 2 i ovenstående liste, hvilket ofte er tilfældet, hvis man f.eks. udelukkende anvender interviews. Det er, efter min mening vigtigt, at der også er rum for at kunne inddrage og tage udgangspunkt i de non-verbale, kropslige positioneringsmuligheder og de spatiale dimensioner af mulighederne for at deltage i forskellige foreninger og fællesskaber. Af denne grund inddrager jeg deltagerobservationer af forskelligartede arrangementer, møder og fora samt observationer af internetsider, så som foreningernes hjemmesider, debatfora og mailinglister. Det empiriske feltarbejde er blevet udført i perioden august 2006 til december 2008. Hver metode er præget af særlige valg, forholdsregler og refleksioner i forhold til feltet, hvilket jeg nu vil komme ind på.

Det kvalitative interview

Et af de overordnede kendetegn ved det kvalitative interview er, at der er tale om en målrettet samtale. Intervieweren har en særlig dagsorden og et bestemt emne og spørgsmål, som han/hun ønsker at udforske. For mit vedkommende er det særligt hverdagslivet og selvforståelsen som muslim, der

er i fokus i forhold til den enkeltes positioneringer i religiøse fællesskaber. Jeg forstår i denne forbindelse interviewsituationen som en magtrelationel og dynamisk kontekst, hvor interviewer har mere at sige i forhold til bestemmelse af emne, spørgsmål og strukturering af rammen for interviewet. Interviewsituationen er på denne måde en særlig konstrueret setting (Fog 1994, Schultz 2006) og interviewet en særlig konstruktion (Denzin 2001), hvor både den, der interviewer, og den, der interviewes deltager i et magtrelationelt konstruerende forhold (Potter & Wetherell 1995). Interviewet skal således opfattes som "an active text, a site where meaning is created and performed" (Denzin 2001, s. 25).

En af de måder, hvorpå det er muligt at begrebssette og forstå interviewet som en konstruktionsproces, er gennem et narrativt perspektiv, da det muliggør en forståelse af interviewet som fortælling(er). Jeg vil således nu komme ind på, hvad jeg forstår ved et narrativt perspektiv, og hvordan det konkret præger min interviewtilgang.

De multiple fortællinger i interviewfortællingen

Grundlaget for, at jeg inddrager et narrativt perspektiv og dermed ser interviewsammenhængen som et rum for konstruktion af multiple fortællinger, er at finde i det diskursive og magtrelationelle fokus, som kendetegner min videnskabsteoretiske og socialpsykologiske optik. Jeg vil gerne indfange tilblivelser og hverdagsfortællinger på niveauet af det levede liv, og en af de metoder, hvorigennem det er muligt, er et kvalitativt interview, der er tunet ind på at indfange den enkeltes forskelligartede italesættelser af sig selv og sin hverdag.

Der er forskellige måder at gribe et narrativt perspektiv an på rent metodisk, hvilket hænger sammen med måden, hvorpå man teoretisk begrebsliggør et narrativ. Jeg har i mit tidligere arbejde rettet fokus på de teoretiske sammenhænge mellem diskurs, positionering og narrativ (Khawaja 2005), hvor narrativ kan konceptualiseres som en af de sproglige måder, hvorpå den enkelte positionerer sig selv og andre.

Da man kan mene og henvide til meget, når man siger fortælling eller narrativ, vil jeg tydeliggøre, at jeg i denne sammenhæng ikke skelner mellem "narrativ" og "fortælling", og at jeg afgrænser mit fokus til fortællinger, der er forbundet med selvkonstruktion, hvilket hos nogle teoretikere kaldes for "narratives of the self" eller "selfnarratives" (Polkinghorne 1988, van Langenhove & Harré 1993, Gergen 1994, se også Khawaja 2005). Det vil sige, at jeg retter fokus på: "stories that serve as a critical means by which we make ourselves intelligible

within the social world” (Gergen & Gergen 1988 citeret i van Langenhove & Harré 1993, s. 92).

Jeg forstår i denne forbindelse narrativet på en bred måde, og som ikke altid forbundet med et bestemt plot, sekventielt handlingsforløb eller en bestemt position, som helt, offer osv. (F.eks. Bruner 1990/1996, McAdams 1993). Fortællinger behøver ikke at følge en bestemt temporal eller kronologisk struktur, hvilket forskeren Lincoln Denzin (2001) også kommer ind på. Han ser interviewet som en performativ konstruktion og taler i denne forbindelse om en opløsning af et helhedspræget og kronologisk struktureret koncept om fortællingen. Han anvender i stedet begrebet ”narrative collage”:

“Narrative collage fractures time, speakers leap forward and backward in time. Time is not linear, it is not attached to causal sequences, to ‘fixed landmarks in orderly progression’ (Dillard, 1982: 21). Time, space and character are flattened out. The intervals between temporal moments can be collapsed in an instant” (Denzin 2001, s. 29).

Collage-metaforen belyser på interessant vis det produktive ved at anvende et decentraliseret begreb om narrativet, idet det bliver muligt at se på de enkelte interviews som sammensat af multiple, intersekerende og forskudte fortællinger (se også Gubrium & Holstein 1998). Man kan på den anden side anføre, at en så decentraliseret forståelse af fortællingen fører til et meget uafgrænset og uklart begreb om fortælling. Det er på sin vis rigtigt, hvis man antager et analytisk fokus, der i højere grad retter sig mod at rammesætte end at skabe og indfange multiple linjer af tilblivelser. Det er hertil også muligt at sige, at et decentraliseret fokus ikke er det samme som et ufokuseret fokus, og at det ikke er ensbetydende med, at fortællinger ikke følger nogen som helst strukturelle konventioner. Fortællinger følger gældende diskursive konventioner for meningsfuld fortælling (Gergen 1994) og er derudover forbundet med konkrete kontekstuelle og spatiale muligheder for at kunne fremstå som legitimt og acceptabelt subjekt- et punkt som Anthias arbejder med. Anthias fremhæver forcen ved at arbejde med et narrativt perspektiv, da det åbner for et fokus på konstruktioner af lokaliserede og situerede fortællinger (Anthias 2002). Anthias arbejder i denne forbindelse med ”narratives of location” (ibid.) og tager også udgangspunkt i et bredt og sammensat begreb om fortællinger. Fortællinger må ud fra et sådant fokus ses som grundlæggende forbundet med den enkeltes positioneringer i bestemte kontekster. Fortællinger er i denne sammenhæng et af midlerne til at performe sig selv og fremstille bestemte, men samtidig multiple versioner af sig selv og sin hverdag. Ved at anvende fortællinger som italesatte bevægelser af lokal tilblivelse og selvkonstruktion, er det således samtidig muligt at rette fokus på den spatiale dimension af forskellige tilblivelsesprocesser. Dette

perspektiv kan i særlig grad sige noget om belonging og konstruktionen af muslimskhed, hvilket netop er en af hovedopmærksomhederne i nærværende afhandling.

Fortællinger kan således fremstå som decentraliserede, lokale og bevægelige italesættelser, som nogle gange kan fremstå som fragmenter af eller helheder af en overordnet fortællingslinje, andre gange som mindre brudstykker af selvkonstruktion, men som ikke desto mindre er forbundet med bredere og tilgængelige diskurser og normativiteter.

Det magtrelationelle interview

Der er hertil et magtrelationelt aspekt forbundet med mit fokus på fortællinger. Bestemte fortællinger opnår mere eller mindre legitimitet og sandhedseffekt og de kan fortælles på forskellige måder, afhængigt af hvilke subjektpositioner man har adgang til. Forskeren Sherene Razack (1998) skriver i denne forbindelse at "storytelling" er et væsentligt oppositionelt redskab i forhold til etablerede videns- og sandhedsdiskurser, idet fortællinger på forskellig vis kan åbne op for et fokus på, hvordan noget gøres til legitim og acceptabel viden. Som Razack (1998) skriver, er det vigtigt at være opmærksom på, at "Those whose stories are believed have the power to create fact" (s. 39). Ved at rette fokus på de diskursive flugtlinjer, som fortællingerne trækker på og væver sammen, er det muligt at synliggøre de magtrelationelle forhold, som almindeligvis forbliver tavse og usynlige, men som ikke desto mindre præger gældende andetgørende processer (se også Bhabha 1996). Razack vender i denne forbindelse særligt fokus på, hvordan minoriserede gruppers fortællinger bliver modtaget, og inddrager forskeren Trinh-Min-Ha's spørgsmål om, "Can the Man hear it the way she means it?" (citeret hos Razack 1998, s. 40). Det inspirerer mig til at stille et lignende spørgsmål i forhold til gruppen af religiøst minoriserede; kan man blive hørt og set, sådan som man gerne vil høres og ses? Hvordan er det muligt, og hvilke strategier udvikler man for at dette kan muliggøres? Det er nogle af de spørgsmål, der ligger som baggrund for mine analytiske foki. Den magtrelationelle kontekst, som interviewet udgør, sætter på denne måde også særlige rammer for, hvad der kan fortælles og på hvilke måder.

Det magtrelationelle fokus er også relevant i forhold til forståelsen af forholdet mellem interviewer og interviewdeltagere, dvs. de muslimske unge. Interviewet er en særlig magtrelationel sammenhæng, som muliggør bestemte diskursive åbninger og lukninger af positionerings- og subjektiveringsbevægelser for både den, der interviewes og den, der

interviewer (Kvale 2005). Der er i denne forbindelse i grunden tale om et asymmetrisk magtforhold (ibid), men det er ikke et magtforhold, som entydigt er defineret af forskeren som magthavende og de udforskede som magtesløse. Et sådant dikotomisk perspektiv på magtrelationen er særligt problematisk, hvis man tager udgangspunkt i minoriserede grupper og subjekter, da man således kan risikere at understøtte og opretholde de diskursive antagelser og magtrelationelle strukturer, som man egentlig har til hensigt at dekonstruere eller synliggøre. På denne måde kan man være med til metodisk at reproducere marginalisering og magtesløshed. Det er væsentligt at se mere nuanceret og dynamisk på magtens effekter i interviewsammenhængen og dermed se magten som forbundet med de relationelle samspil og modspil, som gøres mulig qua de forskellige kategoriale positioneringer, som interviewpersonen og interviewerens kan indtage.

Min positionering som interviewer kan i denne forbindelse ikke blot siges at være defineret af at være den magthavende og passive lytter (Hyden 2000) eller som "narrative depositories or passive receptors" (Gubrium & Holstein 1998, s. 181). Det er væsentligt at være opmærksom på, at forskeren:

"collaborate in both the whats and hows of narrative practice, invoking cultural meanings and expectations and supplying biographical particulars of their own, all in relation to the local auspices of narration" (ibid.).

Der er således tale om en gensidig om end magtrelationelt struktureret relation, hvor interviewdeltagernes fortællinger udgør grundlaget for interviewets gang og indhold *i samspil* med interviewerens fortællinger og kropsmarkerede tilstedeværelse.

For netop at tydeliggøre denne grundantagelse om interviewet og forskningen som en gensidigt konstruerende proces, har jeg valgt at omtale de subjekter, der har taget del i forskningsprojektet som **forskningsdeltagere** eller **interviewdeltagere**. På denne måde er det mit håb både i feltarbejdet og den efterfølgende formidling at synliggøre forskningsarbejdet som en interrelationel proces. Om forskerens medkonstruerende betydning vil jeg komme nærmere ind på i kapitlet om forskerpositionering, men her gøre tydeligt, at jeg i min tilgang til interviewene har været meget bevidst om det magtrelationelle rum, som interviewkonteksten kan siges at udgøre ved at tydeliggøre min egen positionering og forsøge at give rum for forskningsdeltagernes fortællinger.

Livsformsinterviewet

Udover det narrative perspektiv som en overordnet ramme omkring udførelsen og forståelsen af interviewet har jeg ladet mig inspirere af konkrete retoriske teknikker og spørgemåder fra livsformsinterviewet (Haavind 1987, Andenæs 1991). Livsformsinterviewet er en særlig interviewform, som retter fokus på at indfange den enkeltes hverdag fra morgen til aften og som i dets oprindelige design er indrettet til at kunne indfange så mange detaljer og livsnære beskrivelser som muligt. Et eksempel er Agnes Andenæs' (1991) forskningsarbejde med livsformsinterviews af børn, hvor hun har fulgt børn i deres hverdagslige aktiviteter (se også Haavind 1987, Kousholt 2005). Jeg har ikke fulgt mine forskningsdeltagere fra morgen til aften, men i stedet bedt dem om at give en udførlig beskrivelse af deres dag. Jeg anvender således et mere løst struktureret format for livsformsinterviewet, som er tilpasset det narrative fokus på, hvordan den enkelte fortæller sig selv og sin hverdag frem (se også Khawaja 2001). Livsformsinterviewet kan siges at være et af de konkrete midler til at fremme hverdagsnære og konkrete fortællinger.

For at kunne rumme både de narrative og livsformsinterviewets teknikker, har jeg valgt at arbejde med semistrukturerede interviews. Semistrukturerede interviews giver øget fleksibilitet til at tune mig ind på interviewdeltagerens udtalelser og positioneringsbevægelser, da det er muligt at justere interviewets spørgsmål, retning og temaer undervejs i interviewprocessen (Kvale 1994, Smith 1995). Jeg vil nu komme nærmere ind på min semistrukturering af interviewet.

Det semistrukturerede interview og interviewguiden

Ved interviewets begyndelse gør jeg en del ud af at gentage¹² og generelt beskrive forskningsprojektet og dets fokus på unge muslimer i religiøse fællesskaber, og jeg understreger i denne forbindelse særligt, at jeg ønsker at lade det enkelte subjekt selv komme til orde og at lade hans/hendes fortællinger være forgrund i en tid, hvor der tales meget **om** og i mindre grad **med** unge muslimer. Jeg gentager i denne sammenhæng også de etiske hensyn i forhold til krav om anonymitet og beskyttelse af personlige oplysninger i interviewene. Det har i denne forbindelse også været vigtigt for

¹² Der er tale om gentagelse, da hver interviewdeltager har modtaget et informationsbrev, hvor jeg oplyser om mit projekt, formål, min metode og de etiske hensyn, jeg tager. Jeg vælger at gentage disse oplysninger i interviewsettingen som del af en form for briefing og klarhed over rammerne for interviewet (Kvale 1994, Fog 1994).

mig tidligt i interviewet at tydeliggøre, at det er helt acceptabelt, hvis man ikke ønsker at svare på et spørgsmål eller komme ind på et bestemt emne. Jeg fortæller også, at den enkelte vil få tilsendt interviewtransskriptionerne. Jeg tydeliggør i denne sammenhæng, at jeg ikke vil anvende interviewtransskriptionen, før udskriften er blevet godkendt af den interviewede. Jeg er i denne forbindelse åben for, at den enkelte kan rette, slette og ændre i transskriptionen. På den måde har det været min intention at arbejde med interviewet som en konstruktionsproces, der foretages i samspil med interviewdeltageren. Man kan anfægte, at ændringer i transskriptionen efter interviewet vil ændre på interviewet og ikke vil præsentere et "autentisk" billede af den interviewede, men med mit udgangspunkt i interviewet og forskningsprocessen som en socialt medieret og konstrueret/konstruerende proces, giver det ikke mening at operere med en antagelse af, at det sagte ord er endeligt og absolut (Grubium & Holstein 1998, Denzin 2001). Det sagte ord i interviewene er netop kun udtryk for bestemte konstruktioner i bevægelse, som momentvis fikses i mine transskriptioner og analyser. Derudover har det været af betydning for mig, at de interviewede oplevede at have medindflydelse på, hvilke af deres ord og fortællinger, der gengives. Jeg har således respekteret, at enkelte interviewpersoner har villet slette eller ændre bestemte dele.

Interviewguiden er struktureret om følgende punkter:

- Selvpræsentation
- Beskrivelse af hverdag
- Selvdefinition
- Aktiviteter/engagement i muslimske foreninger/fællesskaber
- Betydning af religiøst tilhørsforhold og praksis
- Brug af og betydning af internettet
- Fremtidsscenario

Interviewene tager afsæt i en selvpræsentation, hvor jeg beder den enkelte om at præsentere sig som var det første gang vi mødtes. Fokus på selvpræsentation efterfølges af tematisk strukturerede spørgsmål, som følger de diskursive fortællingslinjer, der kommer til udtryk i selvpræsentationen. Selvpræsentationen anvendes således som basis for at kunne spørge videre til de kategoriale positioneringer, kontekster og subjektpositioner, som den interviewede initielt aktualiserer. På denne måde har det været mit forsøg at undgå at begrænse og definere spændvidden af de kategorier og positioneringer, som den enkelte definerer sig selv ud fra. Jeg spørger hertil til

et typisk dagsforløb i henhold til livsformsinterview-teknikken, og til hvad der er vigtigt for den enkelte i hans/hendes hverdag. Derudover spørger jeg om, hvorvidt man deltager i religiøse foreninger eller fællesskaber, af enten formaliseret eller uformaliseret art, og hvorfor og hvilken betydning det har for den enkelte. Da jeg tidligere har haft erfaring med, at det kan være vanskeligt i interviews at konkretisere de hverdagslige gørelser af muslimskhed og religiøsitet, har jeg været opmærksom på at udvikle specifikt konkretiserende spørgsmål. Hvis vedkommende f.eks. definerer sig som muslim, spørger jeg således konkret ind til religiøsiteten i hverdagen, ved at stille spørgsmål som: ”Hvis jeg var en flue på væggen i dit liv, hvordan ville jeg kunne se, at du er muslim?”. Dette spørgsmål afføder en del specifikke og forskelligartede beskrivelser, og det giver også indsigt i konstruktionen af muslimskheder i forhold til den enkeltes forståelse af, hvad det vil sige at blive til og synliggøre sig som muslim. For yderligere at fremme konkrete og situerede fortællinger anvender jeg også ofte teknikken om eksemplificering, hvor jeg beder interviewdeltageren om at uddybe det sagte med konkrete eksempler (Søndergaard 1996). Jeg har hertil i videst muligt omfang forsøgt at anvende hv-spørgsmål og at skabe rum for fri fortælling, ud fra en forståelse af at ”one needs conversational “space” if one is to tell an extended story” (Gubrium & Holstein 1998, s. 176).

Dette rum for fortællinger kan også siges at blive fremmet af livsformsinterviewets format, hvor der spørges åbent, men stadig meget konkret til interviewdeltagerens dagsforløb og hverdag.

Jeg spørger afslutningsvist ind til internettets betydning i hverdagen for at få indsigt i teknologiens hverdagslige betydning for religiøs praksis og selvkonstruktion, samt mere specifikt til selvforståelse og –definition. Internettet er interessant at inddrage som fokus, da det kan sige noget om processer af opbrud, deterritorialisering og bevægelse i forhold til konstruktionen af belonging og fælleshed. Jeg anvender også fremtidsbilleder, i den forstand at jeg spørger ind til, hvor den enkelte ser sig selv og sit liv om fem år. Fremtidsscenarioet er inkluderet for at få indblik i den enkeltes livsplaner og konstruktioner af belonging i forhold til f.eks. planer om at blive i Danmark eller at rejse og slå sig ned et andet sted. Interviewguiden er kun anvendt vejledende, og det er sjældent, at et interview har fulgt interviewguidens struktur. Jeg har i denne forbindelse fulgt en mere ad hoc-agtig tilgang, med fokus på at lade interviewdeltagerens italesættelser og fortællinger være udgangspunkt for den videre udspørgen og samtale.

Interviewene

Jeg har foretaget 17 enkeltpersons interview og et enkelt gruppeinterview. Interviewene varer tidsmæssigt 1-1.5 time og har fundet sted mange forskellige steder. Jeg har ladet den enkelte interviewdeltager afgøre tid og sted for på denne måde at sikre, at der er tale om kontekster, som den interviewede kender og føler sig tryk ved. Størstedelen af interviewene er blevet udført på forskellige studiesteder - så som kantiner og ubrugte lokaler på interviewdeltagerens studiested - eller på det nærmeste universitet for de unge, som ikke studerede. Nogle af interviewene er blevet udført hjemme hos interviewdeltageren, mens gruppeinterviewet er blevet udført i den kontekst, som er samlingssted for de unge, jeg har interviewet. Alle interviews er blevet optaget på lydfil med de interviewedes accept og er blevet transkriberet efterfølgende. To af interviewene var ikke mulige at transskribere pga. dårlig lyd kvalitet. De resterende interviews er blevet transskriberet i deres helhed, og jeg har i denne forbindelse lagt vægt på ordret transskription, med mindst mulige ændringer i det sagte. Formålet med dette er at forsøge at opretholde en åbenhed i forhold til forskellige læsninger af det sagte og bibeholde et blik for talesprogets kompleksitet og for det konstruerende samspil mellem den interviewedes og mine italesættelser (O'Connell & Kowal 1995). Jeg har hertil taget noter i den grad, det har været muligt under interviewet. Noterne har særligt været rettet mod situationen, interaktionen og den non-verbale fysiske, spatiale og kropslige dimension af interviewsammenhængen. Jeg har hertil anvendt notetagningen til at signalere og underbygge min interesse for det, der siges. Jeg har undladt at notere, når jeg fornemmede, at det var en hindring for kontakten og den frie kommunikation i interviewsituationen. At notere samtidigt med, at man samtaler, kan f.eks. indebære, at interviewdeltageren holder pauser og venter på, at jeg skriver færdigt, og det kan mere generelt medføre, at han/hun er mere opmærksom på, hvad jeg noterer.

Interviewene har en næsten ligelig fordeling af subjekter med henholdsvis maskuline og feminine kropstegn. De interviewede unge har derudover forskellige etniske baggrunde og tilgange til islam og er tilknyttet forskellige religiøse fællesskaber. Ambitionen har været at inkludere en bredde og forskellighed i kategoriale tilhørsforhold og positioneringsmuligheder. Det handler i denne sammenhæng mindre om repræsentativitet og generalisering, og mere om muligheden for at kunne indfange diversitet og kompleksiteten af det levede liv (Søndergaard 1996, Staunæs 2007).

Her følger en overordnet oversigt over de udførte interviews:

Otte kvindeligt kropsmarkerede muslimske subjekter:

Hadia (20 år), Jannat (19 år), Miriam (24 år), Noor (35 år), Sabeen (22 år), Zakia (21 år), Assia (24 år), Nesrin (27 år).

Ni mandligt kropsmarkerede muslimske subjekter:

Asad (28 år), Zahid (36 år), Mads (35 år), Azam (36 år), Ahmed (26 år), Mahmud (25 år), Yakoub (28 år), Saqib (27 år), Arsalan (26 år).

Medlemmer af Muslimer i Dialog: 4 (Asad, Zahid, Hadia, Jannat)

Medlemmer af Forum
for Kritiske Muslimer: 4 (Miriam, Mads, Azam, Noor)

Medlemmer af UngeMuslimer-
Gruppen: 4 (Ahmed, Sabeen, Zakia,
Mahmud)

Medlemmer af foreningen Salam: 2 (Zakia, Sabeen)
(Der er overlap imellem de sidste to foreninger)

Associeret med, men ikke medlem af en
eller flere af de ovenstående foreninger: 5 (Assia, Nesrin, Yakoub,
Saqib, Arsalan)

Fokusgruppeinterviewet

Jeg har hertil udført et enkelt gruppeinterview med seks kvindeligt kropsmarkerede muslimer i alderen 17-30 år, som alle på den ene eller anden måde er associeret med Vesterbro Moské og de religiøse aktiviteter, der finder sted der. Baggrunden for dette interview er, at jeg som en af de første kontekster, jeg deltog i, var til et iftar (åbning af fasten) arrangement kun for kvinder i forbindelse med fastemåned i Vesterbro Moské. Her faldt jeg i snak med nogle af deltagerne og præsenterede mit projekt for nogle af de piger, der var til stede. De viste stor interesse for at deltage, og det blev indgangen til etableringen af settingen for et gruppeinterview. Gruppeinterviewet kan siges at være fokuseret (Merton 1987, se også Frey & Fontana 1991, Kitzinger 1994)¹³ ved at være centreret om unge muslimers

¹³ For en teoretisk diskussion og skelnen mellem fokuserede gruppeinterviews og fokusgruppeinterview se Merton, R. (1987)

gørelser af fællesskab, belonging og subjektivitet. Det er således omdrejningspunktet for interviewet, men jeg tager i denne sammenhæng udgangspunkt i den enkeltes fortællinger om sig selv og sit hverdagsliv, og jeg spørger hertil ind til deres associationer til hinanden og til moskéen. Der er tale om en gruppe, som kender hinanden fra andre sammenhænge, og som ikke kun opretholder kontakt med hinanden i forbindelse med deres religiøse deltagelse i moskéens forskellige aktiviteter, men ligeledes dyrker et socialt netværk.

I den begyndende fase af det empiriske arbejde har jeg stillet mig mere åbent over for forskellige interviewformer og deltagerobservations-kontekster, som en del af eksploringen af det empiriske og metodiske landskab. Fokusgruppeinterviewet kan siges at være en del af denne initielle eksplorerende bestræbelse. Jeg har således kun udført et enkelt gruppeinterview, da jeg i min bearbejdning af interviewet for det første blev opmærksom på, hvor vanskeligt det efterfølgende er at indfange interaktionerne imellem interviewdeltagerne på en meningsfuld måde, idet mange non-verbale blikke, tegn og generelt kommunikative midler går tabt. Det gør sig for så vidt også gældende i et enkeltpersonsinterview, men her er tempoet for samtalen og interaktionen i et format, der er let at genkende og huske (Watts & Ebutt 1987). Derudover er en væsentligere grund, at jeg i højere grad anvendte gruppeinterviewet med fokus på deltagerens selvfortællinger, og dermed havde jeg mindre analytisk fokus på interaktionerne imellem de unge, hvilket kan siges at være et af hovedformålene med at anvende gruppeinterviewet som metode (ibid., Kitzinger 1994). Jeg har således udført en pragmatisk og metodologisk afgrænsende bevægelse efter dette første gruppeinterview, da formatet for enkeltpersonsinterviews, efter min mening er lige så, hvis ikke mere relevant til at indfange den enkeltes stemme og konstruktion af sig selv og sin hverdag. Retrospektivt ville jeg ønske, at jeg havde udforsket gruppeinterviewet mere, og evt. havde udført flere gruppeinterviews med færre deltagere, hvilket højst sandsynligt ville have ført til interviews med bedre mulighed for at følge med i kommunikationsflowet. Flere gruppeinterviews ville rent teoretisk og analytisk også kunne åbne op for et blik på forhandlingerne af muslimskhed, fælleshed og subjektivitet interviewdeltagerne imellem.

I gruppeinterviewet deltager: Nida (30 år), Kiran (17 år), Mamoona (29 år), Saima (28 år), Sadaf (24 år) og Rida (19 år). Interviewet foretages i kvindernes afdeling af moskéen, hvor vi sidder i et stort fælles bederum. I den ene ende

af salen sidder en gruppe børn og får koranundervisning. Vi sidder på gulvet i den anden ende af salen i en rundkreds, og der er baggrundsstøj fra koranlæsningen, men vi har stadig mulighed for at sidde ”privat”, idet der ikke er nogen, der kan høre, hvad vi taler om. Interviewet varer lidt over to timer. I dette interview tager jeg udgangspunkt i den ovenfor beskrevne semistrukturerede interviewguide med temaerne om hverdag, selvforståelse og -præsentation, deltagelse i religiøse foreninger og fremtidsscenario. Jeg sætter hertil fokus på forskelle og ligheder imellem interviewdeltagernes forskellige fortællinger og positioneringer.

Deltagerobservation som positionerende deltagelse

Interviewet er grundlæggende rettet mod de verbaliserede positioneringer og gørelser af sig selv og kan på denne måde kritiseres for at være:

”circumscribed by the limits of language, and the problematic of re-inscribing the very discourses of subjectification that it seeks to trouble” (Bryson et al. 2006, s. 797).

Det er således ikke muligt ved interviews alene at få indsigt i de forskellige kropslige og situerede måder, det er muligt at blive til som ung muslim. Her er det nødvendigt at inddrage metoder, der kan indfange kroppe, som bevæger sig i og mellem tider og kontekster. Jeg har af denne årsag også valgt at foretage deltagerobservationer i de organisationer og foreninger, som jeg har fået adgang til. Det er i denne forbindelse vigtigt at være opmærksom på, at jeg anlægger et deltagerperspektiv. Deltagerperspektivet handler i denne forbindelse om at forhandle og på sin vis nedbryde distinktionen mellem observeret/observerende (Wright & Nelson 1995, Hasse 2000), hvilket kan siges at basere sig på et objekt-subjekt forhold mellem undersøgelsesdeltagere og undersøger. Det gælder i stedet om at tage udgangspunkt i forskningsrelationen som et dynamisk forhold, hvor jeg kan indgå som deltager ligesom alle andre, men med andre forudsætninger og mål. Ved deltager mener jeg, at jeg er underlagt og præget af de positioneringsmuligheder, som gør sig gældende i de bestemte kontekster i feltet. Ved at deltage får jeg mulighed for førstehåndsindsigt i feltets forskellige diskursive, kropslige og spatiale subjektiveringslandskaber. Jeg ser i denne forbindelse deltagelse som grundlæggende forbundet med begrebet om positionering, hvilket også kommer til udtryk i antropologen Cathrine Hasse’s (2000) arbejde:

*”Uanset hvor neutralt og distanceret vi opfatter vores tilstedeværelse indgår feltarbejdere altid som deltager i et socialt rum, hvor vi fortolkes af og tolker, de øvrige tilstedeværende. Vi indtager med andre ord positioner, der gør en forskel i forhold til hvorledes vi opfatter det ”samme” fysiske rum. Disse positioner giver os et bestemt blik på verden, vi ser fra et ”somenwhere”, og det er min pointe, at vi kan indtage forskellige positioner, men at vi **altid** deltager positioneret.”* (s. 43).

Man kan således anføre, at ”deltagerobservation” måske ikke er det mest korrekte ord til at beskrive min deltagelse i feltets forskellige kontekster, idet jeg ikke indtager en distanceret og observerende position i forhold til et bestemt felt eller objekt. Af denne grund mener jeg, at det er mere dækkende at kalde mine bevægelser i feltet for positionerende deltagelse. Hasse arbejder med begrebet ”positioneret deltagerobservation”, hvilket inspirerer mig, med udgangspunkt i min optik, til at tale om ”positionerende deltagelse”. Med ”positionerende deltagelse” er det muligt at indfange forskersubjektets multiple positioneringsbevægelser og på denne måde komme udover observationsbegrebets objektgørende implikationer.

Den positionerende deltagelse er i denne sammenhæng tænkt som en ”embodied” deltagelse (Wright & Nelson 1995), hvor jeg indgår i feltets positioneringsmuligheder og lærer de synlige og mindre synlige grænser og normativitetsstyre(n)de handlinger og muligheder at kende. Man kan i denne forbindelse anføre, at denne form for positionerende deltagelse ikke adskiller sig fra andre sammenhænge uden for en forskningsmæssig kontekst, og det vil jeg medgive. Der er i grunden ikke forskel på processen med at afkode, anvende og reproducere de muligheder for positionering og tilblivelse, som gør sig gældende i en bestemt kontekst, i forhold til de diskursive og kropslige selvfølgeligheder og muligheder, der præger forskningsfeltets forskellige kontekster.

Dog er der den forskel, at jeg i forskningssammenhængen positionerer mig som forsker, hvilket i sig selv indebærer nogle bestemte diskursive konventioner og forventninger, og som dermed også præger min interesse for deltagelse i de forskellige kontekster, jeg har været ude i. Det er i denne forbindelse muligt at beskrive min positionerende deltagelse som en form for ”deep hanging out”, som Staunæs & Søndergaard (2005) beskriver som en bestemt måde at være til stede i et et felt, hvor man er tunet ind på at opnå adgang til og føling med hverdagens selvfølgeligheder, problemer og spørgsmål. I nogle kontekster gør jeg det tydeligt, at jeg deltager som forskersubjekt. I andre kontekster er der ikke mulighed for at tydeliggøre positioneringen, så som ved større debatarrangementer, hvor jeg er en del af tilhørerskaren, og hvor det vil bryde muligheden for at kunne hænge ud og

være en del af kontekstens selvfølgelige og naturlige deltagelses- og positioneringsrammer.

En anden forskel, mellem den hverdagslige positionering og den forskningsrelaterede positionerende deltagelse, er, at forskerpositioneringen, som grundet i dekonstruktionen af forskeren som den objektive og distancerede observatør, fordrer en øget selvrefleksiv opmærksomhed. Min positionerende deltagelse kan således siges at være kendetegnet af at være en reflekteret og selvkritisk form for positionerings- og subjektiveringsbevægelse, hvilket hænger sammen med mine forskningsmæssige kriterier om en opmærksomhed på de forskellige "somewhere's", jeg trækker på og er med til at skabe.

En stor fordel ved at anlægge en deltagerpositionerende tilgang er, at jeg i interviewene kan trække på fælles referencerammer og oplevelser i forhold til interviewdeltageren. Det skaber ofte bedre kontakt og et fælles udgangspunkt i relationen til interviewdeltageren. Jeg har således kunnet spørge mere direkte og konkret ind til f.eks. bestemte arrangementer og personer. Omvendt har interviewene kunnet give mig relevant information om de foreninger, jeg har været ude i og de multiple og interrelaterede sammenhænge, der gør sig gældende mellem forskellige religiøse foreninger og deres aktiviteter. Jeg har således lagt ud med at foretage positionerende deltagelse og har derefter udført interviews og positionerende deltagelse sideløbende med hinanden. Den positionerende deltagelse rækker dog også ind i det virtuelle og internetmedierede univers, hvilket jeg nu vil komme nærmere ind på.

Positionerende deltagelse i de virtuelle kontekster

Det er interessant at se nærmere på, hvordan det er muligt metodisk at forholde sig til positionerende deltagelse på internettet, for der er tale om et anderledes rum, andre tidsforhold og kontekster på cyberspace. Jeg har i denne forbindelse fulgt med på forskellige islamiske foreningers hjemmesider, observeret forskellige emner blive taget op på forskellige debatfora, så som islamisk.dk og shiaonline.dk og er medlem af mailinglisten DFC, som står for Danmarks Forenede Cybermuslimer. Mailinglisten DFC fungerer ved, at man melder sig ind på hjemmesiden www.islam.dk, hvor éns tilmelding først skal godkendes, hvorefter man modtager de indlæg, medlemmer skriver. Formålet med listen beskrives bl.a. som:

"Danmarks Forenede Cybermuslimer" - DFC - er en mailingliste, som har til formål at gøre det nemt for både muslimer og ikke-muslimer at drøfte emner vedr. Islam på Internettet" (www.islam.dk).

Mailinglisten er til muslimer, men ikke-muslimer kan også melde sig til, men de får status som gæstemedlemmer. Jeg har i min tilmelding gjort det tydeligt, at jeg deltager med baggrund i mit projekt, men jeg har forholdt mig passiv i DFC i den forstand, at jeg ikke har deltaget aktivt i de forskellige debatter, og ikke har kommenteret de indlæg, der sendes ind. Størstedelen af diskussionerne baserer sig på personlige meninger og viden om islam. Generelt har jeg anvendt de forskellige fora og hjemmesider til at holde mig opdateret om, hvad der aktuelt foregår i foreningerne og i den samfundsmæssige debat omkring islam og muslimer i Danmark. Det kan beskrives som en form for ikke-synliggjort positionerende deltagelse, hvor jeg har holdt mig i baggrunden. Det er meget lettere at gøre på internettet, da man ofte skal gøre en konkret og aktiv synliggørende handling, så som logge på, kommentere eller skrive indlæg (Paccagnella 2006). Jeg har valgt denne positionering af bl.a. etiske årsager, da grænserne for informeret samtykke, fortrolighed og anonymitet ofte er meget utydelige på internettet (King 1996, Eysenbach & Till 2001). Det gælder også grænserne mellem det private og det offentlige (ibid. Flicker et al. 2004), hvilket fordrer en særlig bevågenhed i forhold til, hvilke informationer man gør brug af i forskningen. Jeg har i denne forbindelse kun anvendt informationsmateriale, som tydeligvis er rettet mod den almene offentlighed. Det gælder f.eks. foreningernes beskrivelser af deres formål og baggrund på deres hjemmesider. Jeg har således undgået at inddrage enkeltpersoners indlæg eller spørgsmål på eksempelvis islamisk.dk eller på DFC, da det oftest ikke er skrevet med den tanke, at det vil blive brugt i en forskningssammenhæng. Det handler således om at opretholde og ikke overskride de eksisterende net-etiketter (Coomber 1997), som eksisterer mere eller mindre tydeligt i internettets forskellige kontekster.

Jeg har på denne måde forsøgt at undgå at gøre foraerne og mailinglisten til virtuelle "fishbowls" og dermed forstyrre deres status som kontekster, hvor man antager, at man frit kan diskutere, uden at man bliver overvåget eller udsat for et udforskende blik (King 1996, Eysenbach & Till 2001). Dette har jeg været særligt opmærksomhed på, da jeg i mine initiale kontakter med foreningerne og interesserede unge muslimer, ofte blev spurgt om jeg var journalist. Deres attitude syntes at ændre sig, da jeg tydeliggjorde min forskerpositionering og mit formål med at studere unge muslimer. Det kan tolkes som udtryk for, at de unge muslimer, som deltager aktivt i muslimske foreninger og fællesskaber, er præget af en mistænksomhed og årvågenhed i forhold til, hvad deres ord kan blive brugt til. Man kan i denne sammenhæng tale om risikoen for mediemæssig fordrejning, manipulation og misrepræsentation. Jeg har i denne forbindelse som nævnt brugt en del tid på

at tydeliggøre mit forskningsprojekts formål og intention, både i informationsbreve, den direkte kontakt med potentielle forskningsdeltagere og i min virtuelle omgang på internettet.

Den ikke-synliggjorte positionerende deltagelse er dog ganske anderledes defineret i de tilfælde, hvor jeg har opretholdt kontakten til interviewpersonerne på Facebook. Her er jeg trådt frem som subjekt på en anden måde, og har kunnet relatere mig til de interviewedes hverdag og selvfremstillinger. Her kan man også sige, at deltagelsesbetingelserne umiddelbart er mere sammenlignelige, da forskningsdeltagerne har samme mulighed for at følge med i mit liv via min profil, som jeg har i forhold til dem. Der ligger naturligvis en del valg forbundet med, hvad og hvor meget man synliggør på sin profil, og jeg har desværre ikke haft ressourcer til at inkludere Facebook-universets relationer i analyserne, men det kan tænkes som et væsentligt og relevant skridt videre i forhold til en undersøgelse af konstruktioner af belonging, muslimskhed og fælleshed. Facebook kan i denne forbindelse også siges at være et middel til at kunne opretholde de kontakter, jeg har etableret, hvilket betyder, at forskningsdeltagelsen fra deres side ikke blot er begrænset til 1-2 timers interview. Der er tale om løbende kontakt og mulighed for dialog. Det fordrer på den anden side også en åbenhed fra min side i forhold til forhandlingen af de udflydende grænser imellem deltager og observatør (Stacey 1988). I Facebook-universet bliver grænserne for min forskerpositionering mere utydelig. Selvom jeg relaterer mig til forskningsdeltagerne på grundlag af mit projekt, er det i denne sammenhæng interessant at diskutere, hvorvidt det overhovedet er muligt at tale om klare grænser for éns forskerpositionering, for er man ikke altid deltagende og til stede, ikke kun som forsker, men også kønnet, kropsligt subjektiveret, socialt, religiøst og etnisk kategoriseret subjekt. Internettet har således åbnet op for andre måder at positionere mig på og få indblik i forskningsfeltets forskellige virtuelle kontekster, hvilket har været brugbart i forhold til en nærmere forståelse af de rhizomatisk strukturerede gørelser af muslimskhed, fællesskab og belonging.

Opsummering

De fem punkter, som jeg indledningsvist opstillede som retningsvisende for mit metodologiske udgangspunkt, hænger sammen med de konkrete metoder og teknikker, som jeg tager i anvendelse i det empiriske arbejde.

Punkt 1, som handler om et fokus på det levede liv, kan siges at være forbundet med mit valg af felt og min empiriske tilgang, hvor jeg generelt vælger empirinære metoder, hvor jeg får direkte kontakt med de subjekter, der skaber og skabes i/af feltet. Det kan sammenholdes med mit videnskabsteoretiske fokus på det hverdags- og subjektnære niveau af tilblivelse, fællesskab og selvkonstruktion, som jeg bl.a. var inde på i forrige kapitel. Et fokus på sprogets og diskursens betydning, som udtrykkes i punkt 2, er en gennemgående opmærksomhed i afhandlingen, og det kommer særligt til udtryk i form af valg af det kvalitative interview som en af de centrale metodiske tilgange. Det ses også i forhold til den narrative forståelse af interviewet som sammensat af multiple fortællinger. En grundlæggende forståelse af virkeligheden og forskningen som interdependente processer, som det ses i punkt 3, kan siges særligt at komme til udtryk i forhold til mit fokus på en selvrefleksiv og selvkritisk forskerpositionering og på definitionen af forskningsprocessen som en virkelighedskonstruerende proces. Dette er relateret til mit metateoretiske afsæt i en gentænkning af videnskab, sandhed og objektivitet. Punkt 4, der handler om et fokus på individer og ikke på statistiske variable, er forbundet med min ambition om et kvalitativt og livsnært forskningsfokus, hvor spørgsmålet om repræsentativitet og generaliserbarhed erstattes af et empirisk fokus, som er i stand til at indfange variabilitet, kompleksitet og forskellighed. Det handler således i højere grad om at kunne gå i dybden med bestemte tilblivelsesbevægelser, i stedet for at inddrage så mange subjekter eller kontekster som muligt. I forhold til det femte punkt, som jeg selv tilføjer, og som drejer sig om et fokus på krop og kontekst, er den positionerende deltagelse en af ruterne ind til en mere situeret, spatial og kropslig indfaldsvinkel til spørgsmålet om, hvordan det er muligt at blive til som ung muslim, og hvordan de unge skaber og skabes af de religiøse fællesskaber, de tager del i.

Metodologisk stringens handler som nævnt, om at skabe sammenhængende forbindelser mellem forskningens forskellige nivauer af metateori, metodevalg, empiri og analytiske greb. I denne del af afhandlingen har jeg tydeliggjort sammenhænge mellem det metodologiske, videnskabsteoretiske og metodiske niveau. Jeg vil i det følgende inddrage det analytiske niveau og således se nærmere på mine analytiske ambitioner.

Kapitel 4

Analysestrategier og læsninger

*”Man skriver altid for at give liv,
for at frigøre livet der, hvor det holdes fanget,
for at aftegne flugtlinjer”*

Gilles Deleuze¹⁴

Min analytiske tilgang kan overordnet beskrives som informeret af dekonstruerende og destabiliserende strategier (Foucault 1972/1982, Søndergaard 1996/2000a, Staunæs 2004/2007). Jeg arbejder i denne forbindelse ud fra et fokus på det partikulære og subjekt-nære niveau i forhold til et fokus på at indfange og åbne op for hverdagslivets og fortællingernes kompleksitet, mangfoldighed og bevægelse. Dette hverdags- og subjekt-nære fokus kan siges at være et af midlerne til at bryde med og synliggøre eksisterende diskursive antagelser og sandhedskonstruktioner (Abu-Lughod 1991, Narayan 1993), idet man ved at tage udgangspunkt i bestemte og partikulære situationer, kontekster og de magtrelationer, som præger disse (Griffin & Phoenix 1994), kan belyse tilblivelsesprocessernes kompleksitet og bevægelighed. Forskeren Patti Lather (2007a) kommer også ind på, at en ”nærhed” (closeness) til subjekters hverdagslige liv og forståelser er af central betydning for muligheden for at udføre en udforskende og udfordrende metodologisk bevægelse, der kan læse imod, med og i forhold til grænserne for, hvad vi kan vide (s. 37). Det er således min analytiske ambition at arbejde med en åbenhed over for forstyrrelser, ryk, kontraster og rod (Staunæs 2007), der kan føre til en mangfoldiggørelse og nuancering af vores blik på unge muslimer og muslimske fællesskaber.

Foucault (2005) skriver generelt om sin analytiske tilgang:

¹⁴ (Deleuze citeret i Tygstrup 2001, s. 274).

"Jeg vil kun acceptere de helheder, som historien tilbyder mig, for straks at drage dem i tvivl: for at opløse dem og finde ud af, om man kan sætte dem sammen igen på en rimelig måde; for at vide, om man ikke skal genskabe nogle andre; for på ny at indplacere dem i et videre rum..." (s. 69).

Man kan tale om, at Foucault fremstiller en uendelig analytisk proces, som går ud på at sætte fokus på og destabilisere det, som umiddelbart tages for givet, og videre destabilisere sin egen og andres konstruktion af dette, for at bevæge sig mod nye og alternative fortællinger. Der er tale om en konstant konstruktions- og dekonstruktionsproces, som på et mere specifikt og hverdagsnært niveau kan beskrives som en analyse, der konstant tager højde for "relationality and positionality" (Lather 2007a, s. 158). Der er dog et interessant paradoks knyttet til denne måde at arbejde med analyse på, for ambitionen om at indfange processer, relationer og bevægelser indebærer samtidig en forhandling af, hvordan det er muligt at fremstille disse flux uden samtidig at fastfryse og stabilisere dem? (ibid.). Dette er et paradoks, som vil komme til syne i mine analyser, men rent analysestrategisk handler det om at være åben for ikke at vide (Lather 2007b) - for at være usikker på, hvor forskningsprocessen kan føre én hen, i kombination med en kritisk og reflekterende tilgang. Spivak siger herom, at dekonstruktion grundlæggende handler om, at "think against ourselves" (Spivak 1993, citeret hos Lather 2007b, s. 275)¹⁵, hvilket kan sammenholdes med en opmærksomhed på de "somewhere's", der virker definerende for éns foki, og som skaber bestemte virkelighedsversioner og blikke. En opmærksomhed, der er gennemgående for min forskningsoptik.

Søndergaard (2000a) kalder denne opmærksomhed for destabiliserende strategier, hvor det handler om at kunne indfange magtens multiple bevægelser og være i stand til at indfange kompleksitet og flertydighed. Mere konkret i forhold til mit fokus handler det således ikke om at finde frem til den "reelle sandhed" bag de unges fortællinger og positioneringer, men snarere om at undersøge de måder, de handler og fortæller sig selv frem på, i forhold til de diskurser, flugtlinjer og positioneringer, der aktualiseres og ekskluderes. Foucault (2005) skriver herom:

"...det drejer sig om at gribe ytringen i dens hændelses snæverhed og særegenhed; at bestemme betingelserne for dens eksistens, mere præcist at fastsætte dens grænser, etablere dens korrelationer med andre ytringer, som kan være forbundet med den; at vise hvilke andre former for fremsigelser, den udelukker. Man søger ikke neden under det, som er åbenbart,

¹⁵ Samme form for opmærksomhed kommer til udtryk hos Abu-Lughod (1991), som ud fra sit antropologiske udgangspunkt taler om vigtigheden af at skrive imod kultur, og dermed essentialistiske og absolutiske forståelser af kultur, identitet og belonging.

den halvtanse sludren fra en anden diskurs; man bør bise, hvorfor den ikke kunne være andet, end den var, i hvilken henseende den udelukker alle andre, hvordan den iblandt de andre og i forhold til dem indtager en plads, som ingen andre kan udfylde” (s. 71).

Dette citat centrerer sig om den sproglige og diskursive ytring, som er brugbar i forhold til mit narrative fokus, men jeg vil hertil tilføje et fokus på de unges måder at komme til syne på og deltage i forskellige kontekster, samt på foreningskonteksternes spatiale organisering af subjektiverings- og positioneringsmuligheder. På denne måde inddrager jeg også det førnævnte fokus på den kropsligt-materielle og spatiale dimension af tilblivelsesprocesserne.

Min analytiske ambition går således grundlæggende på at problematisere, forstyrre og gennem nye forståelser at åbne op for alternative perspektiver på mulige konstruktioner af virkeligheden - og i denne forbindelse hele tiden være i bevægelse. Det vil sige at kunne rykke sig i sit analytiske og teoretiske blik og på denne måde samtidig rykke feltet (Deleuze 1990, s. 11).

Analytiske snit og læsninger

Med disse grundantagelser in mente har jeg valgt at udføre og strukturere analysen om forskellige analytiske læsninger. Med læsning mener jeg et bestemt fokuseret snit i det empiriske materiale. Læsning skal ses som udtryk for en situeret tolkning og virkelighedskonstruktion på grundlag af et bestemt blik, og dermed teoretisk og begrebsligt ”somewhere”. Jeg foretager således forskellige læsninger med forskellige foki for at fremhæve forskellige perspektiver og aspekter af de unges fortællinger. Brugen af læsning som begreb skal også ses i sammenhæng med min metateoretiske opmærksomhed på sproget og italesættelsen som konstruerende bevægelser, men det betyder ikke, at læsningen kun er forbeholdt de unges italesættelser. Man kan tale om en privilegering af en sprogligt fokuseret metafor for min analytiske metode, men det betyder ikke, at læsningerne ikke er rettet mod de unges kropslige positioneringsbevægelser i forskellige kontekster og disse konteksters kategoriale og spatiale mulighedsrum. Læsningerne skal heller ikke ses som udtryk for, at jeg kun udsætter ét objekt for multiple læsninger. Det kommer for eksempel til udtryk hos forskeren Rambo Ronai, (1999, citeret i Maclure 2003), som i sin forskning om kvindelige strippere skriver flere versioner frem af et af hendes forskersubjekter, Kitty. Kitty fremstilles således på forskellige måder som f.eks. ”den vulgære luder”, ”den stærke feminist”, som et ”offer” for kvindeundertrykkende diskurser, og som en ”forretningskvinde”, der ved hvad hun vil (ibid. s. 129-130). Ronais arbejde

kan siges at være udtryk for forskellige læsninger, men mine analytiske læsninger går på tværs af forskellige forskersubjekter, fortællinger, begreber og teoretiske nedslagspunkter. Der er således ikke tale om, at jeg kun holder mig til ét forskningssubjekt eller begreb, som udsættes for forskellige læsninger, men derimod en bevægelse frem og nogle gange tilbage i forhold til udvælgelse af forskellige tendenser og begrebslige fokuspunkter i det empiriske materiale. Det er i denne forbindelse vigtigt ikke at betragte de analytiske læsninger som færdige og lukkede analyser. De skal derimod ses som åbne, momentvist stabiliserede analytiske flugtlinjer, som eksplorerer, udvides, begrænses og uddybes i de videre læsninger. Denne måde at arbejde med analysen baserer sig på min ambition om at være åben for, hvor analyserne kan føre mig hen, hvilket implicerer at kunne retænke og dekonstruere de punkter, jeg tror, jeg når frem til, for på denne måde at bevæge analysen videre frem til nye steder (Lather 2007a/2007b, se også Deleuze 1990, s. 104). Læsningerne skal således ikke betragtes som lineære og progressive analytiske skridt, men derimod som forskellige snit, der udføres i det empiriske materiale ud fra forskellige foki. De analytiske læsninger er i denne forbindelse ikke kun centreret om empirien, men er samtidig relateret til teoretisk begrebsudvikling, og på denne måde er den teoretiske og den empiriske udforskning og analyse sammenvævede (Spivak 1993).

Konkret analysestrategisk læser jeg materialet igennem flere gange, hvor jeg laver den første analytiske bevægelse, der baserer sig på identifikation og diskussion af umiddelbare diskursive mønstre og bevægelser. Første læsning går f.eks. ud på, hvordan kategorien muslim italesættes, næste læsning går ud på at læse imod mit eget analytiske snit og se på perspektiver, jeg ikke formår at indfange i første omgang. Det handler også om at læse med et intersektionelt perspektiv, og jeg læser f.eks. kategorien muslim op imod og med andre kategorier så som uddannelse og køn. Den tredje læsning går på tværs af de kategorier og positioneringsbevægelser, der er fremanalyseret ved f.eks. at inddrage andre teoretiske perspektiver og ved at arbejde videre med de begreber, jeg tager udgangspunkt i. På denne måde arbejder jeg mig frem og tilbage mellem forskellige analytiske læsninger, og forsøger således konstant at udfordre og læse videre på de eksisterende læsninger.

Denne analysestrategi er udviklet både af praktiske såvel som metodologiske grunde. Praktisk fordi det har været svært på én gang at holde fokus på alle de aspekter, som jeg gerne vil have i spil i analysen. Jeg har således set det som vigtigt i de forskellige læsninger at træffe valg om, hvad der skal være forgrund, og hvad der skal være baggrund i mit analytiske fokus, og jeg har i de efterfølgende læsninger evt. ændret dette forgrunds-/baggrundsforhold.

Metodologisk har jeg på denne måde kunnet sikre mig en form for systematik, og samtidig muligheden for på destabiliserende vis at kunne læse imod mig selv og materialet. På et vist plan handler det om analytisk at kunne skabe rod i den orden, jeg qua min akademiske opdragelse har tendens til at skabe i materialet. Mine første læsninger og analyser har således været præget af at skabe orden og det har til dels også været styret af mine egne selvfølgheder og indforståetheder, mens de næste læsninger handler om at rode op i disse og søge efter nye og alternative mønstre og flugtlinjer. Dette, mener jeg, har været nødvendigt at gøre set i forhold til, at jeg i forskningsprocessen ofte er blevet positioneret og har positioneret mig i en kategorial sammehed med mine forskningsdeltagere. Det har således været nødvendigt at skabe en analytisk distance i den nærhed og sammehed, som mange af interviewene og de positionerende deltagelser har været præget af. Jeg vil komme nærmere ind på dette i kapitlet om forskerpositionering, men her fremhæve at det analytiske arbejde også har handlet om at lege med og imod nærhed og distance og om at kunne bevæge mig frem og tilbage mellem rod og orden.

Min analysestrategi har i denne forbindelse været præget af en dobbelthed. Jeg har på det empiriske niveau rettet fokus på de unges måder at forstå sig selv og deres hverdag på - herunder deres måder at kategorisere, positionere og fortælle sig selv frem på. På det teoretisk analytiske niveau har jeg samtidig rettet fokus på, hvordan det eksisterende felt teoretisk konceptualiserer og formår at indfange disse processer, og hvordan det er muligt at tænke udover disse og arbejde henimod nye perspektiver og begrebsliggørelser af muslimskhed, fællesskab og belonging. Det hænger sammen med min tosidede ambition om teoretisk begrebslig udvikling i sammenhæng med empirisk udfoldelse og analyse (Spivak 1993, Lather 2007b). Hvert kapitel i afhandlingen er således mere eller mindre delt op i en teoretisk og en empirisk analyse, som i mine øjne ikke kan eksistere uafhængigt af hinanden. De to analytiske praksisser er sammenhængende og båret af hinanden, og det er meningen, at de to niveauer af empirisk og teoretisk analyse skal informere og rykke ved hinanden.

Min analytiske fremgangsmetode er også dobbeltrettet forstået på den måde, at jeg hele tiden både har øje for dekonstruktionen og samtidig de rekonstruerende elementer, som kommer til syne i de unges fortællinger og gørelser af sig selv. Det vil sige deres forhandlinger af momenter og punkter af stabilitet, permanens og essens. Dette vil blive mere tydeligt i de analytiske læsninger.

Overordnet har jeg opdelt læsningerne i tre større dele, som hver især repræsenterer et bredt fokus på tilblivelse i forhold til henholdsvis et fokus på fællesskab, subjektiveringsbevægelser og belonging. Man kan i denne forbindelse tale om en forgrunds-/baggrundsforhandling af min multiaksiale opmærksomhed, hvor jeg i den første del tager udgangspunkt i *fællesskabsbegrebet* og de unges deltagelse i religiøse fællesheder, mens jeg i den anden del gør *subjektiveringsbevægelser* til forgrund og dermed centrerer min opmærksomhed på de unges selvfortællinger. I den sidste del forsøger jeg at sammenholde fællesgørelse og subjektiveringsbevægelser i et fokus på *belonging og konstruktionen af hjem*.

Jeg vil nu komme ind på den første del af analysen og dermed de analytiske læsninger, der gør fælleshed til forgrund.

Kapitel 5

Fællesskab som fællesgørelse

*I. I say I am. I say I am somebody.
Somebody because--because you--you make me--somebody,
Because--because you are part of
Because you--you share the--the Somebodiness of me.*

Ruby Dee¹⁶

Min ambition med at arbejde med fællesskabsbegrebet er på den ene side at teste og udfordre rammerne og fleksibiliteten inden for det poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske felt i forhold til at kunne tænke fællesskab. Spørgsmålet går på, om og hvordan det er muligt at tænke fællesskab med poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske briller? På den anden side handler det om på samme tid at forsøge at udvide disse rammer og nytænke og fremtænke det, som allerede ligger som tænkningspotentialer og tankeredskaber inden for dette metateoretiske univers. Det er en bevægelse, der trækker i mange retninger - indefra og ud samt tilbage og frem. Jeg må søge ud for at orientere mig og forstå, hvordan det er muligt at tænke fællesskab som dynamisk og foranderlig proces og tilbage i forhold til, hvordan fællesskab er blevet tænkt i mere klassisk form.

Fællesskab som begreb figurerer nemlig ikke som et centralt begreb inden for den socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske socialpsykologi. Det er faktisk meget vanskeligt at finde litteratur om emnet. Der er skrevet en del om betydningen af relationer, om grænsekonstruktioner og -figurer, inklusion og eksklusion samt andetgørelse (Gergen 1994, Phoenix 2001, Davies 2001a, Staunæs 2007) men næsten ingenting om fællesskab. Det kan siges at være et problem, at en potentiel definition af, hvad fællesskab er inden for dette metateoretiske perspektiv, er bestemt af, hvad det ikke er, dvs. det som ikke

¹⁶ Uddrag af et digt af forfatter, filmskuespillerinde og civil rights forkæmper, Ruby Dee

inkluderes. Når vi bevæger os inden for et felt med fokus på det magtrelationelle, kontekstuelle og subjektets tilblivelse, er det på sin vis tankevækkende, at man ikke i så høj grad retter blikket mod fællesskab, idet det rummer et fokus på relationer, magt og tilblivelse.

I den litteratur, jeg har søgt om fællesskab, er jeg stødt på to tendenser, som forsimplet kan beskrives som enten en forståelse af fællesskab som et meget abstrakt fænomen (f.eks. Wetherell et al. 2007), eller som et meget specifikt subjektnært og situationelt begreb (f.eks. Davies 1990b, Kofoed 2004). Førstnævnte ses f.eks. repræsenteret i Margaret Wetherell, Michelynn Laflèche & Robert Berkeleys (2007) bog "Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion", som de har redigeret, men hvor det ikke nogetsteds tydeligt fremtræder, hvordan community defineres. Community synes her i højere grad at dække over nærmiljø, og de forskellige bidragsydere i bogen synes mere at være optaget af lokale positioneringer og andetgørelsesprocesser (f.eks. Brah 2007, Clarke et al. 2007). Den sidstnævnte tendens til en subjektnær og meget situeret begrebsliggørelse af fællesskabet ses repræsenteret hos bl.a. Bronwyn Davies (1990b) i hendes analyser af agency og desire blandt skolebørn, og hos Jette Kofoed (2004), som i sin afhandling "Elevpli. Inklusions- og eksklusionsprocesser blandt børn i skolen", retter fokus på elevers tilblivelsesmuligheder i den danske folkeskole. Kofoed ser bl.a. på udspændtheden mellem individualitet og fællesskab, som udgør en af de centrale tre analytiske akser, hun kaster sin opmærksomhed på. Her er der ikke tale om fællesskab som en generaliseret størrelse, men snarere om et fokus på den meget konkrete kontekst, hvori den dynamiske og komplekse relation mellem individualitet og fællesskab kommer til syne (Kofoed 2004, s. 56). Kofoed (2004) opererer med betegnelsen "det kollektive vi-subjekt" (s. 116/s. 284), men hun afholder sig fra at sige noget nærmere om, hvor fællesheden skabes. Fællesheden forbindes med diskursive disciplineringsprocesser og -handlinger, og det fremhæves, at fællesheden og fortællingen om "det kollektive vi-subjekt", kommer til udtryk i hendes interviews med eleverne, men at det ikke nødvendigvis er der, fællesheden skabes:

"Jeg hævder altså ikke, at jeg kan udpege fælleshedens skabelsespunkt, men at det er muligt at aflæse og identificere tilblivelser og forskelssætninger empirisk" (ibid. s. 285).

Kofoed udfører nogle meget tankevækkende analyser af særlige kontekstnære praksisser, men man savner samtidig en forståelse af, hvordan kollektivitet og fællesskab egentlig forstås og bliver til. Hos Davies er fokus rettet mod forholdet mellem det enkelte subjekt og "collectivities" (Davies, 1990b) og i mindre grad på selve fællesskaberne. Hun går ikke i dybden med, hvad

”collectivity” er. Begrebet anvendes snarere som forklaringsbaggrund for subjektiveringsprocessen og udviklingen af agency (ibid.). Spørgsmålet er, om det er muligt at operere med fællesskab på et subjektnært niveau uden at reducere det til det noget subjektivt? Man kan nemlig tale om en risiko for, at man med et subjekt- og kontekstnært perspektiv reducerer det fælles til blot et slags biprodukt af allerede identificerede diskursive processer så som disciplinering og normalisering? På den anden side er det modsatte spørgsmål lige så relevant - nemlig om det er muligt at arbejde med fællesskab som begreb, uden at gøre det til en abstrakt og given størrelse?

Dette er min initielle undren og udfordring; at være i stand til at kunne arbejde med fællesskab som begreb, på en hverken subjektivistisk eller abstraktgørende/overindividualiserende måde. For at kunne komme frem til, hvorvidt det er muligt, har jeg set mig nødsaget til at afsøge, hvordan andre relaterede teoriretninger og fagfelter har arbejdet med og defineret fællesskab. Min ambition i dette kapitel er således tosidet. Jeg vil gerne udforske det teoretiske grundlag for at tænke fællesskab inden for en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk ramme, og i samspil med dette - som det næste skridt - inddrage min empiri og analysere de komplekse processer, hvorigennem fællesskaber bliver til, konstrueres og anvendes. Kapitlet er således struktureret om simultane teoretisk-begrebslige og empirisk-analytiske bevægelser.

Teoretiske landskabsmålinger, udgrænsninger og mødepunkter

Fællesskab er på ingen måde et uudforsket begreb inden for det socialpsykologiske felt - snarere tværtimod. Ferdinand Tönnies’ klassisk sociologiske formulering af den basale skelen imellem Gemeinschaft og Gesellschaft fra 1887 repræsenterer en af rødderne for tænkningen vedrørende fællesskab. Hos Tönnies står fællesskabet (Gemeinschaft) for idéen om det nære, emotionelle og ægte fællesskab i modsætning til samfundet (Gesellschaft) (Rønsbo 2004, s. 39, Bauman 2001, s. 9). I nogle sammenhænge har man oversat Gesellschaft til ”selskab” (Falk 1996 s. 58), som i højere grad konnoterer den enkelte, som én der vælger en bestemt association til eller fra i forhold til bestemt interesse og formål. Det står i modsætning til det naturlige og indre fællesskab til sine egne, som ligger i Gemeinschaft-begrebet (ibid. s. 59). Hos Tönnies er fællesskabet således kendetegnet af en underliggende, ureflekteret og naturlig fælles forståelse. Det

er denne fælles forståelse, som ligger til grund for, at man føler, at man hører til, hvilket sociologen Zygmunt Bauman (2001) beskriver således:

"...that understanding 'is there', ready-made and ready to use - so that we understand each other 'without words' and never need to ask, apprehensively, 'what do you mean'. The kind of understanding on which community rests precedes all agreements and disagreements" (s. 10).

Fællesskab betegner en gruppering i en bredere og abstrakt samfundsmæssig kontekst, og på denne måde udgrænser den en særlig fysisk og social kontekst, der er relationelt omsluttet og defineret. I Tönnies' egne ord fremtræder Gemeinschaft i denne forbindelse som:

"Al fortrolig, hjemmefølt, eksklusiv sameksistens bliver forstået gennem fællesskab (...) I fællesskab med sine egne befinder man sig fra fødslen af forbundet gennem alskens ve og vel..." (Tönnies 1972, s. 3-4, citeret i Falk 1996, s. 58).

Fællesskabet repræsenterer i modsætning til Gesellschaft de nære bånd, og det er i høj grad dette man ser repræsenteret i de fleste anvendelser af fællesskabsbegrebet i dag (f.eks. Berliner 2004, Wetherell et al. 2007). Man kan således tale om en bestemt diskursiv konstruktion og brug af fællesskab som et begreb, der kan betegne en særlig form for "god", "nær" og "tæt" social organisering, der relationelt og socialt er afgrænset i forhold til det bredere samfund, man er en del af (Alexander 2007). Man kan f.eks. tale om "det danske samfund", men det er noget andet at tale om "det danske fællesskab". Det klassiske fællesskabsbegreb kan således siges at konnotere nogle særlige diskursive betydninger, der relaterer sig til idealet om den "rette" og "gode" måde at leve på (Bauman 2001, s. 2). Tönnies fremhæver selv at, "Gemeinschaft er den vedvarende og ægte måde at leve sammen på, Gesellschaft er kun en forbigående og skinbarlig" (Tönnies 1972, s. 5 citeret i Falk 1996, s. 63). Fællesskab repræsenterer på denne måde samhørighed, solidaritet, lighed og et følelsesmæssigt tilhørsforhold (Falk 1996, s. 59, Rønsbo 2004, Nissen in press. s. 44). Et fokus på "det danske fællesskab" kan derfor siges at indebære et fokus på det, der binder "os" sammen som et folk, hvorimod et fokus på "det danske samfund", i højere grad synes at være forbundet med en opmærksomhed på systemet, den bredere samfundsmæssige struktur og institutionelle opbygning¹⁷.

Tönnies giver os en forståelse af fællesskab, som er anvendelig, og som kan overføres til mange forskellige kontekster. Hans forståelse har således

¹⁷ Man kan sige, at denne forskel i betydning ikke kun konnoteres anderledes pga., at der er tale om enten "fællesskab" eller "samfund", men at det også er forbundet med kategorien "dansk". Det er interessant at se, hvorvidt "det muslimske fællesskab" eller "det muslimske samfund" vil give samme associationer.

gennemsyret megen af den eksisterende socialforskning og vores almene forståelse af, hvad et fællesskab er¹⁸, men hvis jeg skal se på muligheden for at anvende denne klassiske sociologiske forståelse ud fra mit socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske udgangspunkt, er der dog en del problemer, der træder i forgrunden.

Et af problemerne er, at Tönnies' fællesskabsforståelse ikke rummer grundforståelsen af, at sociale relationer og grupperinger må ses som processuelle. Selvom Gesellschaft som selskab rummer et fokus på konflikt og konstruktionen af forskellige alliancer, så er Gemeinschaft-begrebets grundlæggende forståelse af en naturlig og prægiven fælleshed, som ligger i idéen om den fælles forståelse og den naturlige gensidighed (Falk 1996), udtryk for en meget idealistisk tilgang. Denne idealforståelse kommer også til udtryk hos Bauman (2001), som arbejder videre med Tönnies' Gemeinschaft-forståelse. Hos Bauman ses en forståelse af, at det ideelle fællesskab er tabt for os, og at vi ikke har mulighed for at genvinde det (2001), selvom vi hele tiden forsøger at skabe noget, der ligner det. Han omtaler fællesskabet som "Paradise lost" (ibid. s. 3). Bauman (2001) opererer herudover med en skelnen mellem community som det imaginære, forestillede ideal om samhørighed, enshed og harmoni, mens det reelle realiserede fællesskab, som på ingen måde kan leve op til idealet om community, kaldes for collectivity¹⁹ (ibid. s. 4). I forhold til min opmærksomhed på de nævnte religiøse foreninger og organisationer giver det ikke mening at tage udgangspunkt i en sådan skelnen, idet jeg grundlæggende ikke skelner mellem det reelle og det imaginære. Et poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk fokus på fællesskab implicerer, at fællesskab som udgangspunkt ses som konstrueret, imaginært og processuelt. Dette er et perspektiv, som Benedict Anderson er gået i dybden med (1983).

¹⁸ Det er i denne forbindelse interessant, at Carsten Østerlund i sin undersøgelse (se også Østerlund & Carlile 2005) viser, at 85 % af de artikler, der arbejder med socialpraksis-teoretiske definitioner af fællesskab, egentlig opererer med en forståelse af fællesskabet som prædefineret homogent, harmonisk og uforanderligt (i Lave 2008. s. 290).

¹⁹ Morten Nissen opererer også med en skelnen imellem collectivity og community, men denne skelnen baserer sig på en tanke om, at community repræsenterer det brede og generaliserede koncept, hvorunder der kan være mange forskellige slags collectivities (Nissen, in press,s.46). Det danske ord for fællesskab kan i denne sammenhæng siges at være dækkende for både det nære og det fjerne, samt den mere formaliserede eller uformaliserede sociale organisering.

Anderson kan siges at repræsentere en anderledes og nyere stemme om fællesskabet inden for socialvidenskaben. I hans banebrydende bog "Imagined Communities" (1983) fremlægger han en historisk analyse af nationalisme og introducerer her idéen om det nationale fællesskab som idémæssigt og diskursivt konstrueret. Andersons fokus er anderledes end Baumans og Tönnies', idet han ikke tager udgangspunkt i, at der er et bestemt ideal-fællesskab, som er mere autentisk og rigtigt. Det handler snarere om at sætte fokus på de samfundsmæssige processer, der muliggør tilblivelsen af et nationalt fællesskab. Dette fokus er meget på linje med den poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske opmærksomhed på tilblivelse og konstruktion. Ud fra denne optik må man altså se fællesskabet i dets ikke-essens - dvs. som en process, og ikke som noget der er tabt (Paradise lost), men derimod som noget, der konstant forhandles, tabes og vindes.

Derudover kan man med poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske briller også fremhæve det problematiske ved, at Tönnies og Bauman behandler fællesskab på et niveau, hvor det fremstår som et overindividuel fænomen, der eksisterer som en prægiven enhed. Man taler om fællesskab isoleret fra de konkrete kontekster, hvori fællesskaber opstår og opretholdes. Tönnies' udprægede universalistiske og ontologiske fokus på fællesskab er på denne måde vanskeligt at forene med det epistemologiske perspektiv, der er kendetegnende for den poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske tilgang. Det samme kan siges om Baumans tilgang, som også i høj grad baserer sig på en forståelse af fællesskabets væsen og prægivne eksistens, og som ikke tager stilling til spørgsmålet om, hvordan fællesskab bliver til som et fænomen, vi overhovedet kan tale om. Man kan i denne forbindelse anføre, at det ikke er en fair anklage, eftersom jeg her forsøger at trække et bredere sociologisk fokus ind over min socialpsykologiske opmærksomhed på det subjekt- og hverdagsnære, men ikke desto mindre hjælper denne bevægelse mig med at fokusere min optik på fællesskabet.

En fællesskabsforståelse inden for min optik må således kunne rumme et processuelt udgangspunkt, hvor opmærksomheden er rettet på konstruktionen af fællesskab, og hvor fællesskabets eksistens ikke kan tages for givet som mere "ægte", "god" eller "naturlig". Det er måske muligt at gå i denne mere procesuelle retning ved at fokusere min opmærksomhed på nyere teorifelters arbejde med fællesskabsbegrebet. Jeg har således set nærmere på mere beslægtede teoritraditioner og jeg vil i denne forbindelse komme ind på social praksisteori.

Det dynamiske fællesskab

Ved social praksisteori mener jeg de forskellige teoretiske perspektiver, som bl.a. kommer til udtryk i situeret læringsteori (f.eks. Lave & Wenger 1991, Lave 2008) og den danske udvikling af kritisk psykologi (f.eks. Dreier 1994, Mørck 2006). Social praksisteori har rødder i den historisk dialektiske materialisme og har været præget af et centralt fokus på subjektets første persons perspektiv og sammenhængen mellem handling og praksis (Holzkamp 1985, Dreier 1994, Jartoft 1996, Mørck 2006). Teorifeltet kan siges at være præget af en lang og frugtbar tradition for at forsøge at forstå, udvikle og begrebssette fællesskabet på en processuel og dynamisk måde ud fra et konkret og subjektnært perspektiv (Lave & Wenger 1991, Nissen 2004, Østerlund & Carlile 2005, Mørck 2006). Man har i denne forbindelse arbejdet meget konkret med fællesskabsbegrebet, bl.a. som en ramme for forståelsen af subjektets deltagelses- og handlemuligheder. Det er i denne forbindelse en grundidé, at subjektivitet formes og bliver til via den enkeltes deltagelse i bestemte fællesskaber (Lave & Wenger 1991, Dreier 1994, Nissen in press). Jean Laves og Etienne Wengers populære begreb "communities of practice" (1991) blev f.eks. netop udviklet for at kunne bevæge sig væk fra abstrakte og universalistiske forståelser af fællesskaber (Lave 2008) og i stedet kunne arbejde hen imod et mere konkret, situeret og processuelt begreb, der er i stand til at indfange at "people are mutually engaged in doing things together" (s. 285). Det er handlingen - dét der gøres - der således er i fokus for denne dynamiske konceptualisering af fællesskabet. Ifølge Lave & Wenger (2003. in Mørck 2006, s. 16) udgør et praksisfællesskab: "et virksomhedssystem, hvor deltagerne har en fælles forståelse af, hvad de laver, og hvad det betyder for deres liv og for deres fællesskaber". Den "fælles forståelse" er her central, og man kan til dels se linjer tilbage til Tönnies' definition af fællesskabet som kendetegnet af en fælles og naturlig forståelse. Forskeren Line Lerche Mørck (2006) arbejder dog videre med denne fællesskabsforståelse og uddyber i denne forbindelse, at et praksisfællesskab: *"er kendetegnet ved at være samlet om en praksis med et fælles indhold, med særlige måder at gøre tingene på, særlige måder at tale om det, man laver (jargon), og uskrevne regler for hvad der anses som hhv. legitime og illegitime væremåder"*. (s. 16)

Mørck videreudvikler dette perspektiv i forhold til hendes definition og anvendelse af grænsfællesskabet, hvor hun forsøger at indfange de forskelle og forandringer, der finder sted over tid i forhold til forskellige subjekters forskellige livsbaner og kontekstuelle muligheder. Hun retter i denne forbindelse fokus på, hvad det er for nogle handlinger, og hvilken konkret praksis, der kan skabe et fælles indhold. Med social praksisteoretiske briller

kan man således sige, at der åbnes for en optik, hvor det er muligt at se fællesskabet som konkret og situeret og med fokus på subjektets tilblivelse via disse fællesskaber. Der er således nogle relevante perspektiver i dette teoriunivers, som kan sammenholdes med et poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk udgangspunkt, men det kræver lidt oversættelsesarbejde.

Hvis man f.eks. skal forsøge at oversætte ovenstående citat fra Mørck (2006) i et poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk sprog, kan man tale om fællesskab som defineret af, at der er en fælles diskursiv ramme for, hvad der sanktioneres som legitimt, rigtigt og sandt, og at disse diskurser er med til at definere særlige positioneringsmuligheder for de subjekter, der deltager i fællesskabet. Særlige positioneringer og subjektpositioner kan i denne forbindelse siges at være forbundet med større eller mindre mulighed for inklusion eller eksklusion og første- eller andetgørelse.

Så vidt så godt, men denne oversættelse er ikke helt uproblematisk. Det er nemlig et væsentligt forhold, at social praksisteori er præget af et dialektisk materialistisk og ontologisk realistisk videnskabsteoretisk ståsted, som er anderledes, og som på nogle punkter står i modsætning til poststrukturalismens og socialkonstruktionismens relativistiske og epistemologiske udgangspunkt. Denne forskel har implikationer for, hvordan man grundlæggende opererer med fællesskabsbegrebet. I Mørcks praksisfællesskabsdefinition og i min oversættelse er der eksempelvis en stor forskel i de begreber, der anvendes, og disse begrebers forankring i forskellige videnskabsteoretiske paradigmer. I og med at jeg introducerer begreber som diskurs og positionering, er fokus rettet mod bevægelige, relationelle og til dels ustadige processer, hvor det kan være vanskeligt at udsige noget om, hvorvidt der nødvendigvis er tale om én fælles forståelse i og af fællesskabet. Der er snarere tale om mange forskellige diskurser og dermed angiveligt mange forskellige fælles forståelser, der trækkes på og konstrueres løbende²⁰. Dette er også noget, jeg har kunnet observere i mine deltagerobservationer og interviews. De unge muslimer, jeg har interviewet, og de foreninger, jeg har set på, er ikke entydigt afgrænsede og definerbare. De unge indgår i og lader sig definere af mange forskellige fællesskaber, og disse fællesskaber er omvendt præget af mange forskellige diskurser og subjektiveringstilbud. Jeg

²⁰ Det er bl.a. noget som Torben Elgaard Jensen (2004) kommer frem til i hans analyse af et netværks kontor i en dansk virksomhed.

"The idea of identities, solidly planted in a social world, is thus challenged at United Spaces. It seems that individuals emerge in a rather messy borderland between many different communities, that themselves are ambiguously defined" (s.17).

vil komme nærmere ind på dette i mine analytiske læsninger, men det siger noget om, at ”det fælles” må antages at være i konstant forhandling. Det er ikke for at sige, at den kritisk psykologiske og situerede læringsteoretiske forståelsesramme ikke har øje for dette procesuelle og foranderlige, for det er i høj grad et fundamentalt fokus for denne teoretiske ramme. Det kommer bl.a. til udtryk hos Mørck (2006), som retter fokus på de forskellige måder, fællesskab bruges og bliver del af subjektets livsbaner, men min pointe er her at belyse, at der er en væsentlig forskel i det videnskabsteoretiske udgangspunkt. Udgangspunktet for et poststrukturalistisk ståsted er ikke antagelsen om, at der må eksistere en fælleshed, eller at der kan eksistere en eller flere fælles forståelse(r). Det epistemologiske udgangspunkt fordrer derimod en nysgerrighed over for præmisserne for, at noget kan opfattes som en fælles forståelse og dermed præmisserne for, at noget overhovedet kan kaldes for et fællesskab. Det er bl.a. her, at man må sige, at vandene skiller for henholdsvis den social praksisteoretiske og den poststrukturalistiske/socialkonstruktionistiske forståelsesramme. Inklusion og eksklusion - eller fuldgyltig deltager eller illegitim deltager - er ikke noget, man bliver som resultat af fællesskabets eksistens som bestemt realiserbar enhed. Det må snarere ses som en del af fællesskabets tilblivelsesproces. Med poststrukturalismens og socialkonstruktionismens fokus på magtrelationer, subjektivering og diskurser er det altså vanskeligt at opfatte fællesskabet som et fænomen ude i verden, som vi som udgangspunkt kan forholde os til.

Fællesskab og subjektivitet – interpellation og subjektivering

Vandene imellem den social praksisteoretiske og poststrukturalistiske/socialkonstruktionistiske tilgang er dog ikke så klart adskilte. Det er måske mere korrekt at sige, at der er tale om mudret vand imellem de to tilgange, idet det er vanskeligt blot at definere forskellene mellem dem som en simpel kontrast mellem et nominalistisk/relativistisk og et realistisk udgangspunkt. En central tanke i det social praksisteoretiske univers, som i høj grad er relevant for min tænkning af fællesskabet, er f.eks. forståelsen af, at subjektet bliver til gennem hans/hendes deltagelse i fællesskaber. Det peger hen imod en central konceptualisering af fællesskabets interdependente forhold til den enkelte og muligheden for at tænke imod en overindividuel begrebsætning af fællesskabet.

Dette perspektiv på det konstruerende forhold mellem subjekt og fællesskab kommer særligt til udtryk hos socialpsykologen Morten Nissen (2004), som

taler om de forskellige måder, hvorpå subjekt og fællesskab spiller sammen. Nissen taler i denne forbindelse om interPELLerende fællesskaber (2004/2005) og kommer ind på, hvordan interPELLation er forbundet med fællesskab:

"Når fællesskaber definerer sig selv ideologisk, bekræfter man sig selv og hinanden i, hvad man altid allerede har været, paradoksalt nok især ved at opstille en vision. Visionen er så tilpas abstrakt, at den, ligesom en horisont, hele tiden forskubber sig ved mødet med den virkelighed, der viser konturer, som man ikke havde forventet. Herved opstår ideologiens grundparadoks, at ingen helt ved hvad det er, der definerer fællesskabet og dets deltagere, men alle har alligevel en opfattelse af, hvordan det (igen) kan blive til det, som det i sandhed er" (Nissen 2004, s. 110).

Dette perspektiv baseres på en videreudvikling af den marxistiske filosof Louis Althusser (1983) begreb om interPELLation. Grundtanken er, at subjektet bliver til gennem en allerede eksisterende ideologisk praksis, der kan præge den enkelte som et allerede eksisterende subjekt (Althusser 1983, s. 52, Nissen 2004). Det giver i denne forbindelse mening, at Foucault var studerende hos Althusser, for man kan i høj grad spore samme grundtanke i Foucaults begreb om subjektivering, selvom der hos Foucault er tale om et anderledes fokus på det diskursive som grundlag for subjektets tilblivelse. Althusser og Foucault er altså fælles om en forståelse af, at subjektet ikke er en præ-eksisterende enhed, og at det bliver til gennem en dobbeltproces. Subjektet bliver til qua den praktisk-materielle ideologiske praksis, hvis man tager udgangspunkt i Althusser eller qua de eksisterende diskurser med udgangspunkt i Foucault. Forholdet mellem ideologi og subjekt defineres f.eks. på følgende måde hos Althusser (1983):

"subjektkategorien er konstitutiv for enhver ideologi, men i samme nu tilføjer vi, at subjektkategorien kun er konstitutiv for enhver ideologi for så vidt som enhver ideologi har til funktion (hvad der definerer den) at "konstituere" konkrete individer som subjekter" (s.49).

Dette er en definition, som ikke ligger så langt fra Foucaults konceptualisering af subjektivering som et dobbeltforhold mellem på den ene side at være underkastet de allerede eksisterende diskurser, mens det på den anden side netop er qua den enkeltes anvendelse af diskurserne, at de opretholdes og rekonstitueres, og at den enkelte bliver til som bestemt subjekt (Foucault 1977/1994, Khawaja 2005). Der er således en del lighedspunkter mellem interPELLation og subjektivering, og det er f.eks. muligt

at se Bronwyn Davies anvende interpellation som et centralt begreb i hendes arbejde med kategorisering og desire (Davies 1990a)²¹.

På den anden side er det ikke helt uproblematisk blot at bruge interpellationsbegrebet inden for et socialkonstruktionistisk og poststrukturalistisk begrebsunivers. Interpellation er nemlig i høj grad bundet til en konkret "materielt forankret og ideologisk proces" (Mørck 2006, s. 19). Det grunder i begrebets rødder i Althusser's strukturelt marxistiske ambition om at undersøge "objektive strukturer" (Månson 1996, s. 145) og reproduktionen af gældende produktionsforhold- og betingelser (Althusser 1983). Forståelsen af ideologi er hertil baseret på to teser, som går på, at ideologi skal forstås som grundlæggende materialistisk og som evigt gældende (ibid.). Ideologi repræsenterer individers "imaginære forhold til deres reelle eksistensbetingelser" (ibid. s. 41), men selve dette forhold er "udstyret med en materiel eksistens" (ibid. s. 45). Det materielle ligger i ideologiens forankring i konkrete handlinger, ritualer og praksisser. De diskursive subjektiveringsmuligheder, sådan som de tænkes hos Foucault, kan også være konkrete og ideologiske, men de er også mere end det. Tesen om ideologi som grundlæggende materiel og som evigt gældende er således på nogle måder vanskelig at overføre i min optik, hvor man ikke skelner mellem det imaginære og det reelle i forhold til det materielle. Det historiske perspektiv på ideologien eller de eksisterende diskurser er hertil heller ikke begrænset til klassesamfundets historie, sådan som det fremtræder hos Althusser (Frandsen et al. 1983). Derudover har Foucault fremsat tre kritikpunkter i forhold til den historisk materialistiske forståelse af ideologi, som for det første går ud på, at ideologi oftest kommer til at stå i modsætning til idéen om "den store sandhed" og "den reelle virkelighed", og at man således opererer med et koncept om, at noget er mere eller mindre sandt (ibid. s. 95-96). Hos Foucault og følgelig i mit poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiv handler det som sagt ikke om at se på, hvad der er sandt, men snarere at se på sandhedseffekter i forhold til de måder, diskurserne virker på (Foucault 1977, Frandsen et al. 1983). For det andet er det ifølge Foucault nødvendigt, at ideologien henviser til et subjekt, og for det tredje anfører han, at det er et problem, at ideologien står i en sekundær position i forhold til et fokus på reproduktionen af de gældende produktionsforhold og

²¹ "Rather it is through the discursive and interactive practices - not generated in the first instance by any one person - that we are interpellated into the collective and through which we become speaking subjects. We take the words we speak to be our own at the same time that they speak us into existence" (Davies 1990a, s. 503).

klassekampen (Frandsen et al. 1983, s. 87)²². Foucault ser ideologierne, oversat til diskurserne, som det primære hvorfra magt, reproduktion af eksisterende praksisser og modstand må forstås (Foucault 1972/1977). Det første og det tredje kritikpunkt er efter min mening stadig væsentlige at tage højde for i forhold til brugen af interpellationsbegrebet, men det andet punkt, mener jeg, Althusser i høj grad selv har fokus på. Althusser sammenholder ideologi og subjekt og skriver at, ”der findes kun ideologi ved subjektet og for subjekter” (Althusser 1983, s. 49). Han får netop gennem interpellation præciseret den ideologiske proces, hvorved et individ bliver til som et bestemt slags subjekt. Det problematiske ligger således hovedsageligt i, at interpellationsbegrebet er indlejret i en historisk materialistisk ramme, hvorfor jeg mener, det i min optik er mere brugbart at tage udgangspunkt i subjektiveringsbegrebet. Ved således at anvende subjektivering frem for interpellation, er det muligt at komme udover en videnskabsteoretisk kontrast imellem Althusserens genlæsning af marxismen og Foucaults videreudvikling af denne i en poststrukturalistisk retning.

Derudover er der et andet interessant element ved interpellationsbegrebet, som går ud på at den enkelte bliver præjet, og at den enkelte således kan genkende sig som den, der bliver præjet. Eksemplet med politimanden, der kalder på én, og at man følgelig giver sig selv til kende (ibid. s. 52), siger noget om, at interpellationsbegrebet baserer sig på forståelsen af, at man bliver tiltalt - at der bliver gjort noget ved én - og at man responderer på dette ved at genkende sig selv, og som resultat bliver til som den person, man adresseres som. Subjektiveringsbegrebet rummer dette perspektiv, men fremhæver også de mere kropslige og mindre synlige måder, hvorpå den enkelte gøres til subjekt, og hvor den enkelte ikke altid genkender sig selv som én, der er præjet - f.eks. den arkitektoniske struktur af en institution som f.eks. fængslet og normaliserende blikke (Foucault 1977, Khawaja & Mørck 2009). Man kan naturligvis diskutere, om der i disse tilfælde ikke stadig er tale om præjning, for præjning behøver ikke at være så specifik og konkret, men dette fokus synes at være mindre tydeligt til stede hos Althusser. Den kropslige dimension er generelt i mindre grad i fokus, hvilket er endnu en begrundelse for, at jeg mener, at det er væsentligt at inddrage et poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk perspektiv på fællesskabet som en proces, der også er bundet til krop, tid og kontekst (f.eks. Davies 2000b,

²² Frandsen et al. (1983) påpeger, at Foucaults tre kritikpunkter retter sig imod en ”vis marxisme”.

Cromby 2005). Dette vil blive yderligere uddybet senere i mine analytiske læsninger.

Begge processer, interpellation og subjektivering kan dog kritiseres for, i dets klassiske form, at have mere fokus på ”den der præjer” - dvs. de overliggende diskurser eller ideologiske praksisser - hvor den enkelte fremstår som mindre autonom. Spørgsmålet er, om man kan vælge at blive til som et andet slags subjekt end den, man bliver subjektiveret eller præjet som? Det er et tautologisk spørgsmål, da selve begrebet subjektivering og interpellation indikerer en form for underkastelse i forhold til den gældende ideologiske eller diskursive praksis. Foucault råder dog på sin vis bod på dette top-down og diskurs-deterministiske perspektiv (Heede 1992, Lindgren 1996, Deleuze 1990) i den sidste del af sit forfatterskab, hvor han i højere grad ser på subjektets muligheder for subjektivering og modstand (f.eks. Foucault 2008), hvilket jeg vil komme ind på i forhold til begrebet agency i kapitel 6.

Et fokus på interpellationsbegrebet hjælper mig med at skærpe min forståelse af sammenhængen mellem subjekt og fællesskab, og oversættelsen fra interpellation til subjektivering muliggør i denne forbindelse, at subjektivering tænkes frem som et centralt ankerpunkt i min konceptualisering af fællesskabet som proces. Jeg vælger derfor primært at anvende subjektivering i forhold til en nærmere forståelse af fællesskabet.

Det epistemologiske og det ontologiske fællesskabsbegreb

Risikoen ved at anlægge et udpræget subjektiveringsfokus på fællesskabets konstruktion er dog, at man kan gå i retning af en subjektivistisk fællesskabsdefinition, hvor det ikke er muligt at hæve sig op over det subjektnære fokus. Selvom subjektivering er en proces, der baserer sig på overordnede diskurser og magtrelationelle disciplineringsstrategier, er det muligt med socialpsykologiske briller at gå i den teoretiske fælde, hvor fællesskab egentlig blot bliver et spørgsmål om subjektivering.

Her mener jeg, at det social praksisteoretiske begreb om fællesskab kan noget særligt. Det er i stand til at bevæge sig mellem det overindividuelle og det subjektive niveau i forståelsen af fællesskab, idet fokus ligger på praksis - det som sker. Det er måske derfor, det er muligt i Mørcks (2006) forskning blandt gadeplansarbejdere i København, at se begrebet ”kollektive vi”, mens man hos Kofoed ser begrebet ”det kollektive vi-subjekt” (2004). ”Det kollektive vi” konnoterer fællesskabet som ”afhængigt” af den subjektive deltagelse, men det er ikke reduceret til det. ”Det kollektive vi-subjekt” er til sammenligning et begreb om fællesskab, der meget konkret er bundet til

subjektet og den konkrete positioneringssammenhæng. Et begreb om fællesskab bør dog også kunne belyse dét, som går ud over den enkeltes konkrete subjektiverings- og positioneringsbevægelser, og det bør efter min mening være muligt ud fra en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk optik. Det er interessant at se nærmere på dette, og på hvordan det således er muligt at arbejde med begge niveauer - det subjektive; subjektiveringsbevægelserne i de konkrete kontekster, som de enkelte subjekter positionerer sig i, og samtidig det bredere niveau; hvordan fællesskaber opstår, som noget vi kan definere, tale om og have med at gøre. Muligheden for at tale om fællesskab som eksisterende udover og i samspil med subjektet er forbundet med en bredere diskussion om et epistemologisk kontra ontologisk udgangspunkt, som jeg nu vil komme nærmere ind på.

Det særlige, som kendetegner kritisk psykologisk og situeret læringsteoris begrebssætning af fællesskabet, er, at man har villet se på fællesskaber som særlige eksisterende enheder i verden og samtidig har villet fremhæve fællesskaber som dynamiske og processuelle størrelser (Lave & Wenger 1991, Nissen 2004, Mørck 2006). Selvom man er optaget af at definere fællesskabet på en dynamisk måde, og man retter fokus mod, hvordan fællesskaber bliver til, har man som udgangspunkt en forståelse af, at fællesskaber eksisterer i sig selv²³. De har en ontologisk eksistens. Lave (2008) er i sit nyeste arbejde dog gået i en lidt anden retning, eller man kan sige, at hun i højere grad betoner den epistemologiske optik, idet hun fremhæver, at 'communities of practice' ikke skal ses som en teori om et bestemt slags fællesskab, men snarere som en bestemt optik på fællesskab. "It is a way of looking, not a thing to look for" (s. 290), og hun skriver videre:

"It is clearer to me now than it was then, that the object is to ask how communities of practice are produced, and since 'how' is in many ways the question of 'what', what contradictory practices are produced (...) Just what complex practice is under production?" (s. 291).

Hun kommer dog på denne måde udenom at tage stilling til den sociale praksisforsknings lange tradition for at arbejde ontologisk med fællesskabsbegrebet. Spørgsmålet er nemlig, hvorvidt man ser på fællesskabet som et bestemt fænomen, der har en væren i verden (ontologisk perspektiv), eller om man ser fællesskab som en særlig måde at organisere og skabe viden i verden (epistemologisk perspektiv) og om det er muligt med udgangspunkt i min optik at rumme begge perspektiver? Skal man vælge side, eller kan man nøjes med at hælde mere eller mindre til den ene eller den anden lejr?

²³ Nissen videreudvikler det dialektiske perspektiv, som ligger i den social praksisteoretiske tradition og taler i denne forbindelse både om fællesskaber i sig selv og for sig selv (in press).

Jeg foreslår ikke at have svaret på dette spørgsmål, men det er en opmærksomhed, jeg gerne vil trække videre ind i mit arbejde med at begrebs sætte fællesskabet ud fra poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske briller. Spørgsmålet er nemlig relateret til et dybere filosofisk spørgsmål om, hvorvidt man overhovedet kan tale om konstruktionen af noget, uden at antage at dette noget eksisterer og har en væren? Den italienske filosof Giorgio Agamben (1999) spørger således:

"how is it possible to speak without sup-posing, without hypo-thesizing and subjectifying that about which one speaks?" (s. 33).

Poststrukturalismens og socialkonstruktionismens epistemologiske opmærksomhed kan i denne sammenhæng kritiseres for ikke at kunne sige noget om tilblivelsen som produkt. Det er ikke muligt at sige noget konkret om det "noget", der skabes? I forhold til mit fokus handler det således om, hvordan det er muligt at tale om fællesskabet, som noget der eksisterer, uden at gå i retning af Tönnies' ontologiske ståsted, hvor fællesskab repræsenterer en universel, given og overindividuel enhed. Mere konkret kan jeg stille spørgsmålet om, hvordan jeg overhovedet kan sige, at der er tale om fællesskaber i forhold til de muslimske foreninger og kontekster, jeg har deltaget i? Der må være "noget" ude i verden, som jeg antager eksisterer, og som jeg kan identificere - men jeg tænker i denne forbindelse, at det er muligt at konceptualisere dette "noget" som i konstant bevægelse og under konstruktion. Med dette nærmer jeg mig spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at operere med en dynamisk og processuel ontologi om fællesskabet. Et bud på at dette er muligt se hos Agamben (1993), som i sin bog "The Coming Community" udvikler en forståelse af fællesskabet, som hverken en "essence or an existence" (s. 27), men snarere:

*"not a being that is **in** this or that mode, but a being that is **its** mode of being (...) such a being is neither accidental nor necessary, but is, so to speak, **continually engendered from its own manner**"* (ibid. s. 27).

Agamben placerer sig på denne måde ontologisk i forhold til grundidéen om, at essensen (*what something is*) ligger i den enkeltes eksistens (*that something is*), og den enkeltes eksistens er altid in becoming - dvs. altid under tilblivelse (Agamben, 1993, s. 97, og s. 99, Agamben 1999, s. 33). Agamben kan således bruges til at besvare spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at sige noget om fællesskab i sig selv fra et videnskabsteoretisk ståsted, der er præget af en epistemologisk og anti-essentialistisk opmærksomhed på fællesskabets konstruktion. Hos Agamben er det nemlig muligt at se et bud på en meget dynamisk, processuel og ikke-essentialistisk tilgang til fællesskaber. Ifølge kønsforskeren Judith Butler, fremstiller Agamben fællesskabet:

"as a kind of linguistic belonging that moves beyond identity and universality (...) This is a moving and disruptive work that brings what is most dynamic in ontological thought to bear on what is most difficult to think about: contemporary forms of sociality" (i Agamben, 1993).

Denne form for tilgang til fællesskabet kan integreres i en forståelse af, hvad fællesskabet er for en størrelse, og Agamben bidrager i denne forbindelse netop med en forståelse af, hvordan noget kan være defineret af sin tilbliven. Dvs. hvordan noget er kendetegnet af altid at være i processen af at blive til, og det er denne bevægelse, som i sig selv kan siges at være definerende for, hvad det er, man taler om, når man siger fællesskab. Dette fokus på tilblivelse i forhold til fællesskab kan sammenholdes med Deleuzes opmærksomhed på de konstante og flerrettede rhizomatiske tilblivelser. På denne måde er jeg kommet nærmere en forståelse af fællesskabet som en proces i sig selv og nærmere muligheden for at arbejde med både et fokus på fællesskabet i sig selv og fællesskabets konstruktion. Det vil jeg vende tilbage til senere, og jeg vil nu lave den sidste detour i det socialpsykologiske landskab for at indfange en anden socialpsykologisk teoriretning, der arbejder med fællesskabet.

Community psykologi

Et teoretisk felt, som i nogle versioner tager udgangspunkt i en poststrukturalistisk og diskursorienteret tilgang til fællesskaber, er community psykologi (Berliner & Refby 2004, s. 19). Community psykologi dækker over en helhedsorienteret, situeret og kontekstualiseret tilgang til det enkelte subjekt. Målet er at bevæge sig væk fra personaliserede fremstillinger til forståelser, der tager udgangspunkt i "person-in-context" (Kristensen 2004, s. 58) - og på denne måde ændre eksisterende diskurser, kategoriseringer og positioneringstilbud (Berliner & Refby 2004). Community psykologi bidrager således med et perspektiv på, hvordan det er muligt at gå uden om den fornævnte teoretiske fælde, hvor fællesskab reduceres til subjektivering. Tilgangen er præget af en dynamisk men samtidig pragmatisk interventionsrettet tilgang, og på denne måde bidrager community psykologi med et handlingsorienteret perspektiv på, hvordan det er muligt praktisk at gøre noget for den enkelte i hans/hendes konkrete livssammenhæng. Det ligger som en grundidé, at subjekt og objekt ikke er på forhånd definerede størrelser, men at der er tale om konstruktionsprocesser, hvor materielle, sociale og diskursive netværk og kræfter spiller sammen (ibid.). Det er muligt at tænke videre på dette på det begrebslige niveau i forhold til et fokus på, hvilke konsekvenser en sådan grundforståelse af subjekt og objekt har for,

hvordan man kan konceptualisere fællesskab som begreb. Det er dog ikke helt let at overføre eller oversætte dette teoretiske perspektiv, idet begrebet fællesskab ofte står som en uklart defineret størrelse.

"...det er ikke entydigt, hvordan community psykologys grundbegreb fællesskab forstås: som et psykologisk redskab eller som genstanden for forandring" (ibid. s. 30).

Hvad, der definerer community, er altså ikke det centrale fokus, hvilket sandsynligvis hænger sammen med, at der er tale om en meget pragmatisk og handlingsorienteret tilgang. Det handler om intervention og i mindre grad om teoretisk begrebsudvikling. Det handler om forandring af diskurser og muligheder for positionering i konkrete kontekster gennem depersonaliserede og fællesskabsrettede interventionstiltag - og således ikke nødvendigvis om forandring af, hvad det vil sige at tænke fællesskab. Psykologen Jacob Cornett (2003) præsenterer dog begrebet "fællesskabende community psykologi" (s. 85) i forhold til hans fokus på recovery begrebet i socialpsykiatrien, hvilket peger henimod opmærksomheden på fællesskabet som en proces. Han taler i denne sammenhæng om fællesskaber som "subjektiveringsmaskiner" (s. 88) og påpeger sammenhængen mellem subjektivering og fællesskab, hvilket som nævnt er meget relevant for mit perspektiv.

Man kan dog hertil spørge, hvorvidt det overhovedet er muligt at oversætte community, som anvendes meget bredt inden for den engelsksprogede litteratur, og som community psykologien har taget til sig, med fællesskab? Community-begrebet kan dække over en lang række forskellige sammenhænge, som kan strække sig fra et afgrænset geografisk område, til et bestemt folk eller til en særlig afgrænset institutionel kontekst (Kristensen 2004, s. 58, Alexander 2007, s. 121). På denne måde kan man sige, at det engelske begreb ikke let lader sig oversætte til det mere specifikke danske begreb fællesskab. Det bliver fremhævet af socialpsykologen Ole Steen Kristensen (2004) i hans pointe om, at "der synes at ligge mere end fællesskab i begrebet community, idet interessen knytter sig til sociale mønstre, der skaber menneskers interaktion med hinanden" (s. 59).

Den community psykologiske tilgang fremhæver dog et meget væsentligt aspekt, udover dets fokus på sammenhængen mellem subjektivering og fællesskab, som jeg mener kan bæres videre i min optik, nemlig at fællesskabet er en social praksis (Rønsbo 2004, s. 47), idet "Fællesskaber udgør konkrete historiske processer" (ibid. s. 50). Fællesskaber kan således overordnet forstås som en social/diskursiv og historisk proces. Det er derfor ikke muligt endegyldigt at definere, hvad et fællesskab er, eftersom det ændrer sig,

ligesom praksis ændrer sig i forhold til de gældende diskursive og sociale forhold.

I sammenhæng med de perspektiver, der er blevet belyst ved et fokus på den social praksisteoretiske forståelse af fællesskabet og den videnskabsteoretiske diskussion og inddragelsen af community psykologi, er det nu muligt for mig mere specifikt at sige noget om, hvordan jeg tænker fællesskab i en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk ramme.

Fællesskabet som fællesgørende bevægelser

Ud fra ovenstående teoretiske diskussioner er det muligt at sammendrage fire centrale opmærksomheder, som kan ses som en slags udgrænsning og opsummering af min egen positionering i forhold til forståelsen af fællesskab.

1. Fællesskab som proces - bevægelighed
2. Fællesskab som noget man kan tale om, og som noget der konstant forhandles
3. Fællesskab som grundlæggende forbundet med subjektivering.
4. Fællesskab som hverken overindividuel eller subjektiv

Jeg vil komme nærmere ind på disse punkter i det følgende og på denne måde eksplorere nye dimensioner i forståelsen af fællesskab som begreb.

Fælleshed og fællesgørelse

Spørgsmålet er, om "fællesskab" er i stand til at rumme de fire ovenstående opmærksomheder? Er begrebet i stand til at indfange det processuelle, eller er fællesskabsbegrebet i sig selv indlejret i en essentialistisk, statisk og reduktionistisk forståelsesramme?

Jeg har i denne forbindelse været inspireret af antropologen Birgitta Frellos arbejde med "overskridelsesbegreber" (Frello 2006/2007/2008). Overskridelsesbegreber dækker over begreber, der bruges til at indfange, hvad der er på spil, når etablerede kategorier overskrides. Eksempler på sådanne begreber er f.eks. "transnationalitet", "kompleksitet", "in-between" og "hybriditet" (Frello 2006). Frello har arbejdet med hybriditet som et overskridelsesbegreb, og hun har rettet et dekonstruerende fokus på naturliggjorte kategorier som nation og race (f.eks. Frello 2007). Inspireret af dette fokus, er det efter min mening muligt at tænke fællesskab som et overskridelsesbegreb. På denne måde er det i højere grad muligt at rette fokus på fællesskab, som noget bevægeligt og overskridende i sig selv i henhold til

Agambens forståelse af fællesskabet som konstant "in becoming". Deleuze (1990) taler i denne forbindelse om, at det er væsentligt, at begreber ikke ses som betegnelser for essenser, men snarere som udtryk for hændelser, bevægelser og processer (s. 35). Jeg ønsker af denne linje at videreudvikle et begreb om fællesskab, der kan indfange de diskursive bevægelser, som muliggør, at man kan tale om noget som fællesskab.

"...concepts don't, first of all, turn up ready-made, they don't pre-exist: you have to invent, create concepts, and this involves just as much creation and invention as you find in art and science" (ibid. s. 36).

Det handler således om at arbejde med et begreb, der skaber bevægelse og som selv er i bevægelse, hvilket Deleuze kalder for "intellectually mobile concepts" (ibid. s. 122). Deleuze kan tænkes sammen med Frello, idet hans grundperspektiv er rettet mod bevægelse og foranderlighed. Fordelen ved at tænke bevægelse som metafor i forhold til blot overskridelse er, at bevægelse som sådan ikke nødvendigvis har en bestemt retning, hvilket man kan sige, at overskridelse har. Overskridelsesbegrebet kan siges at være kendetegnet af at have en retning *fra* noget, men ikke en specifik retning mod noget. På denne baggrund er det muligt at konceptualisere fællesskabet som en bevægelse i sig selv. Det vil sige, at jeg tænker fællesskabet som en bevægelse, der gives forskellig form og i forskellige magtrelationelle kontekster bliver synlig/ikke-synlig og legitim/ikke-legitim. Ved at tænke fællesskab som en rhizomatisk bevægelse, kan man sige, at jeg er i gang med at dekonstruere og overskride, hvordan det er muligt at tænke fællesskab.

Det næste skridt, som er væsentligt at tage, er at overføre bevægelsesmetaforikken fuldt ud og således tale om fællesskab som "fællesgørelser" og "fællesheder"²⁴. Begrebet fælleshed konnoterer en momentvis samhed, som i det næste moment kan blive til noget andet, mens fællesgørende indfanger det bevægelige, processuelle og konstruerende aspekt. Hvis man tænker fællesskab med dette in mente, bliver fællesskabsbegrebet ikke så meget dækkende for en bestemt afgrænset enhed ude i verden, der skal afdækkes, men snarere nogle særlige diskursive bevægelser, der samler sig på bestemte måder i bestemte momenter, og som nogle gange gives mere fast form (f.eks. formaliserede deltagelsesbetingelser ved f.eks. generalforsamlinger) og andre gange mere flydende (f.eks. netbaserede fora) form. Det handler altså ikke om at se på fællesskabets

²⁴Se også Krøjer (2003), som i sin afhandling arbejder med "fælleshed" som et mere relationelt begreb i forhold til "fællesskab" og Kofoed (2004), der også anvender "fælleshed" i sine analyser af "det kollektive vi-subjekt".

oprindelse, men om at se på dets konstruktion her og nu i forskellige produktive kontekster.

Man kan dog stille kritisk spørgsmålstegn ved, hvorvidt dette fokus egentlig er alt for flydende og abstrakt? Er det overhovedet muligt at sige noget konkret om konstruktionen af fællesskab, hvis det er bevægelserne og flugtlinjerne, man forsøger at følge, og hvordan er det muligt at beskrive en bevægelse uden på den ene eller anden måde at fastfryse denne? Dette er igen et bredere filosofisk spørgsmål, som vanskeligt lader sig besvare entydigt, men det er ikke desto mindre relevant at have for øje for ikke at forsvinde i et kosmos af flydende og bevægelige diskursiveringer. Jeg mener, at det i denne forbindelse er vigtigt at tænke Deleuzes bevægelsesmetaforik sammen med Agamben, idet de begge retter fokus på tilblivelsesprocesser og foranderlighed, men hvor Deleuze kan siges at repræsentere et udpræget epistemologisk perspektiv, repræsenterer Agamben en radikaliseret dynamisk og processuel ontologisk tilgang. Ved at trække på begge teoretikers forståelser i forhold til min begrebssættelse af fællesskabet er det muligt at balancere opmærksomheden på, på den ene side at kunne tale om fællesskab i sig selv og på den anden side at tale om fællesskab som konstant i bevægelse, konstruktion og under forhandling. Ved at integrere de to perspektiver skabes det ontologiske og det epistemologiske fokus altså ikke som modstridende kræfter, men derimod som interdependente og komplementære²⁵, og det bliver muligt at kunne forstå *fællesgørelses-bevægelsen som netop en momentvis fastfrysning af noget, der altid er under konstruktion*. Den dikotomiske konceptualisering mellem ontologi og epistemologi opløses således i en forståelse af fællesheden og subjektiviteten som en altid potentiel og tilblivende proces af materiel, kropslig og diskursiv tilblivelse. Dette perspektiv kan sammenholdes med en post-konstruktionistisk tænkning. Kønsforskeren Nina Lykke (2008) anvender begrebet post-konstruktionisme til at betegne nyere perspektiver inden for det kønsteoretiske felt, der f.eks. udvider forståelsen af, hvordan krop, materialitet og subjektivitet bliver til og gøres i simultane og multiple processer (f.eks. Barad 1998/2003). Jeg mener, at det er muligt generelt at anvende dette begreb om post-konstruktionisme og her overføre det til min teoretisering af og refleksion over fællesgørelse,

²⁵ Opløsningen af et ontologisk og et epistemologisk udgangspunkt er noget, som særligt forskeren Karen Barad har arbejdet med i et forsøg på at sammentænke diskurs/materialitet og krop/bevidsthed som simultane og sammenhængende processer (Barad 1998, Barad 2003, Lykke 2008, Juelskjær 2009). Hun udvikler i denne forbindelse begreberne ”epistem-onto-logi” eller ”onto-epistem-ologi” (Barad 1998, s. 120, Barad 2003, s. 829, se også Lykke 2008, s. 149).

idet det viser henimod en potentiel begrebslig og teoretisk overskridende bevægelse i min analyse. Jeg vil tage spørgsmålet om post-konstruktionisme op igen senere i analysen.

Den situerede og subjektiverende fællesgørelse

Det er i forlængelse heraf vigtigt at medtænke tid og kontekst i forhold til fællesgørelsen. Dvs. fællesgørelsens situerethed (se også Nissen in press, s. 70). En fællesgørelse er en bevægelse i særlig tid og kontekst, og det er et væsentligt perspektiv at medtænke for ikke at tænke fællesskabsbegrebet som et helt abstrakt fænomen. Den fællesgørende bevægelse bliver til i en særlig kontekst, hvor der er særlige muligheder for at gøre fælleshed og for at blive til som subjekt. I forhold til mit fokus på de muslimske foreninger er det f.eks. væsentligt at tage højde for, hvilke slags lokale og nogle gange translokale lokationer, der skabes i de forskellige arrangementer og møder, der afholdes, og hvordan de unges aktiviteter i disse foreninger kan være fællesgørende på måder, som overskrider tid, sted og rum, via f.eks. internettet. Betydningen af den tidslige og kontekstuelle organisering er noget, som Foucault særligt har arbejdet med i sit fokus på den disciplinære magts forskellige former og udtryk. Her bliver eksempelvis panoptikon i fængslet med dets bestemte organisering udtryk for særlige subjektiveringsmuligheder og hertil særlige fællesgørelser, idet fangerne gøres til en bestemt gruppe - en bestemt formelig masse (Foucault 1977, Nissen in press, s. 48). Også ud fra dette perspektiv bliver det tydeligt, at subjektivering grundlæggende er forbundet med fællesgørelse. Fællesskaber kan siges at blive til via den enkeltes subjektivering, og omvendt er den enkelte i stand til at subjektivere sig via de fællesskaber, han/hun positionerer sig i og igennem (f.eks. Davies 1990b, Khan 2007). Foucault rettede særligt i den sidste del af sit forfatterskab fokus på subjektiveringsprocesser historisk set, i det græske og det kristne univers, og så på subjektivering på et individuelt og et kollektivt niveau (Deleuze, 1990, s. 151). Hvis man går tilbage til poststrukturalismens rødder hos Foucault og til dels også Deleuze er det altså muligt at se et fokus på fællesgørende bevægelser i forhold til, hvordan f.eks. ”de indsatte” eller ”de gale” etableres som bestemte fællesheder og subjekter.

Det er dog som nævnt vigtigt ikke blot at antage, at subjektivering som begreb også kan dække over fælleshed og konstruktionen af denne. Fællesgørende bevægelser og subjektiveringsbevægelser er interdependente, men ikke ens og det er derfor vigtigt at arbejde videre med fællesskabsbegrebet inden for en poststrukturalistisk og

socialkonstruktionistisk ramme for at komme ud over og videre med, hvad det vil sige at være del af en fælleshed, hvad der skaber fællesheder, og hvordan det er muligt at identificere noget som en fællesgørende bevægelse.

Mit bevægelsesfokus på fællesskab som begreb implicerer konkret i mit forskningsarbejde, at jeg har bevæget mig fra en mere afgrænset opmærksomhed på de udvalgte foreninger til et decentraliseret fokus på foreningerne. Da jeg startede mit feltarbejde lagde jeg ud med at ville undersøge bestemte foreninger, særligt Muslimer i Dialog, Forum for Kritiske Muslimer og UngeMuslimer-Gruppen, men gennem mødet med den virkelighed, som de unge deltager i, og via det teoretiske arbejde med fællesskabet som begreb, er det blevet mere tydeligt for mig, at jeg vanskeligt kan definere disse foreninger som afgrænsede fællesheder. For det første fordi foreningerne er knyttet til andre foreninger, initiativer og positioneringskontekster. F.eks. er UngeMuslimer-Gruppen relateret til foreningen Salam, som består af unge kvindelige shia-muslimer. De unge kvinder er også medlemmer af UngeMuslimer-Gruppen, men har samtidig skabt deres egen kontekst for fællesgørelse, som bl.a. viser sig ved, at de har deres egen hjemmeside og derudover har separate tiltag og arrangementer (www.salam.nu). Forum for Kritiske Muslimer er heller ikke blot en ensartet og afgrænset enhed. De har f.eks. kvinderådgivningen, som fungerer under Forum for Kritiske Muslimer, men som består af en bestemt samling af mere eller mindre aktive kvindelige medlemmer i foreningen. De har deres egen særlige interesse og et bestemt engagement investeret, som går på tværs og/eller er sammenflettet med foreningens øvrige aktiviteter. Muslimer i Dialog er på samme måde forbundet med f.eks. Muslimernes Fællesråd og andre organer og tiltag.

Den anden årsag er, at mange af de unge deltager i mange forskellige foreninger og dermed skaber fælleshed på forskellige måder via deres forskelligartede positioneringer i disse foreninger. Fællesgørelsen er således oftest ikke afgrænset til en bestemt forening, men går mange gange på tværs af forskellige foreninger og mere eller mindre formaliserede kontekster. Et eksempel er den 27-årige Saqib, som i sin fortælling om sig selv og sin hverdag sammenholder sit engagement i Muslimer i Dialog med hans engagement i Muslim Student Association på hans studiested, som han samtidig ser som sammenhængende med hans forsøg på at tage i moskeen hver fredag for at bede. Der er forskellige fællesgørende og subjektiverende bevægelser på spil i hans positioneringer, som går på tværs af de kontekster og fællesheder, han nævner. Saqibs og generelt de interviewede unges gørelser af muslimskhed, belonging og fælleshed finder altså sted på mange forskellige

måder i de forskellige foreningskontekster, og det skaber forskellige subjektiverings- og fællesgørelsesmuligheder, som går på tværs af foreningerne. Jeg vil komme nærmere ind på dette i de analytiske læsninger. Mit fokus har således flyttet sig gradvist fra at se på foreningerne som udtryk for fællesskaber til at se på de dynamiske flugtlinjer, bevægelser og retninger, som fællesgørelserne følger.

Fælleshed, desire og belonging

Jeg er på denne måde kommet nærmere en afgrænsning af, hvordan det er muligt at tænke fællesskab inden for en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk forståelsesramme, hvor nøglen synes at være fællesskab som fællesgørende bevægelse. De fire punkter; 1. fællesskab som proces - bevægelighed, 2. fællesskab som noget man kan tale om, og som noget der konstant forhandles, 3. fællesskab som grundlæggende forbundet med subjektivering og 4. fællesskab som hverken overindividuet eller subjektivt, forklarer dog ikke, hvorfor nogle unge vælger at associere sig med én og ikke en anden forening, og hvorfor fællesgørelsen formes om nogle særlige bevægelser og rettigheder. For at kunne besvare dette er det nødvendigt at inddrage et femte punkt i min konceptualisering af fællesskab som fællesgørelse. Dette punkt drejer sig om inddragelsen af en emotionel, spatial og kropslig dimension, som svarer til mit metodologiske og videnskabsteoretiske fokus på kropslighed og spatialitet.

Forskeren Rosalyn Diprose (2008) fremhæver, at fælleshed grundlæggende må forstås som et spørgsmål om belonging. Det er i denne forbindelse vigtigt at se belonging som ikke blot en reflekteret, forhandlet og meget bevidst proces, men derimod som del af en præ-refleksiv og i grunden kropslig tilblivelse (s. 37). Hun trækker på en fænomenologisk og ontologisk forståelsesramme og skriver, at "community as an open sense of belonging together to places, is prereflective and is built and undone through affective bodies" (s. 36). Kontekst, krop og affekt er af afgørende betydning i denne forbindelse, og hun vender sig bort fra ideer om decentraliseret identitet og fælleshed. Diprose gør i denne forbindelse opmærksom på nogle væsentlige aspekter ved konceptualiseringen af fælleshed ved at accentuere et begreb om belonging, der grundlæggende er affektbetonet, situeret og kropsligt indlejret, hvilket kan siges at være grundet i hendes fænomenologiske og udprægede ontologiske udgangspunkt. Samme udgangspunkt er dog problematisk, idet det virker som om, hun opererer med en modsætning mellem, at noget er affektivt, præ-refleksivt og kropsligt og at noget defineres som diskursivt

(ibid. s .41). Det kan betragtes som en meget typisk forståelse af modsætningen mellem et fænomenologisk og et konstruktionistisk/poststrukturalistisk udgangspunkt. Det er dog også muligt at tænke det kropslige, det prærefleksive og det emotionelle ind som dele af en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk optik. Man kan naturligvis ikke helt overføre koncepterne uden at det kræver, at man genlæser dem og tænker dem ind i et poststrukturalistisk perspektiv, hvilket allerede er gjort, idet affektivitet i form af desire, longing (Davies 1990a, Butler 1999, Søndergaard 2002a) og kropslighed (Foucault 1977, Butler 1999, Davies 2000b) ikke er ukendte eller uudviklede koncepter i dette videnskabsteoretiske univers. Foucault har i sit forfatterskab også rettet fokus på den kropslige dimension af subjektiverings- og disciplineringsprocesser (Foucault 1977), og der er ikke nogen form for lukkethed per se for, at et diskursivt perspektiv ikke kan anerkende, at der kan være processer på spil, som ikke er reflekterede, sprogliggjorte og åbne for forhandling.

Ud fra min optik er krop ikke en naturlig, tavs og given biologisk størrelse, men diskursivt medieret og grundlæggende forbundet med de magtrelationelle muligheder for at blive til som bestemt subjekt²⁶. Et sådant fokus på kropslighed er f.eks. muligt at se hos Davies, der ser på en kropsliggjort og kontekstuel måde at tale sig selv og sit liv frem på gennem en videreudvikling af Frigga Haugs (1992) kollektive memory work metode. Metoden retter sig mod at fremme den enkeltes "embodied" fortællinger (Davies 2000b, s. 43) på en måde, der åbner op for, at man kan tale om éns personlige oplevelser som kollektive, kropslige og situerede²⁷. Forskellen på denne tilgang til de følelsesmæssige og kropslige kræfter i forhold til Diproses er, at disse kræfter ikke antages at være dækkende for en indre naturlig og reel essens, men at de snarere konstrueres som del af vores sociale og diskursive narrativer om os selv og verden. Et centralt begreb i denne forståelsesramme er desire, som må kobles til forståelsen af belonging og dermed forståelsen af fællesgørelse som en bevægelse.

Med desirebegrebet trækker jeg på Judith Butlers (1999), Dorte Marie Søndergaards (2002a) og Bronwyn Davies' (2000b) arbejde med

²⁶ "In effect, bodies are physical field sites upon which the world inscribes itself - places to which others come and make their difference, places like any other place - localised and with continuously negotiated boundaries and subregions" (Nast, 1998, s. 95 I. Davies 2000b, s. 40)

²⁷ Man kan i denne forbindelse forstå kollektiv memory work som en i grunden fællesgørende metode, der via den enkeltes fortælling af sig selv, fremmer en opmærksomhed på éns fællesgørende, kropslige og kontekstuelle tilblivelse.

at indfange det emotionelle aspekt ved subjektiveringsbevægelser. Det handler om at forstå subjektiveringens rettedhed. Davies skriver om desire:

"Desire goes beyond rationality, and, to a large extent, is part of the mysterious, the poetic, the ineffable - in a realm not readily pinned down with words, not readily amenable to logic and rationality (Pearce 1989)" (Davies 1990a, s. 501).

Desire kan i sig selv ikke siges at have en forhåndsbestemt retning og form (Butler 1999) og det er et tomt begreb, for så vidt det ikke er rettet mod noget. Desire i forhold til fællesgørelse går ofte i retning af desire for at høre til og blive genkendt og anerkendt i fællesheden, også kaldet "longing for belonging" (Davies 2000b, Brah 2007, se også Yuval-Davies 2006, Diprose 2008). Jeg vælger ikke at oversætte belonging, da det er vanskeligt at oversætte med begrebet "tilhøre". Belonging indeholder "longing", som kan siges at dække over den følelsesmæssige dimension af at længes efter noget - at have en desire for noget. Denne dimension er ikke på samme måde til stede i begrebet "at tilhøre", hvorfor jeg primært anvender "belonging" som begreb. Poststrukturalismen og social konstruktionismen er blevet kritiseret for at underminere og fordreje den emotionelle dimension i en rationalistisk retning med deres udprægede fokus på det sproglige og det diskursive (Diprose 2008). Kritikken er gået på, at man taler om den emotionelle dimension, men at den skrives ind i en refleksiv og rationel subjektforståelse. Man kan dog sige, at det ikke udelukkende er det rationelle subjekt, som poststrukturalismen og socialkonstruktionismen taler til og om (Butler 1999, Davies 2000b), selvom det ofte er der, det umiddelbare fokus implicit synes at være placeret.

Jeg mener på linje med Davies, at et kombineret fokus på desire i forhold til den kropslige dimension kan være med til at fastholde et fokus på, at desire og longing ikke blot er sprogliggjorte, bevidste og italesatte bevægelser, men at de er kropsligt-materielt indlejrede og oplevede (Davies 1990a).

Man kan i denne forbindelse diskutere, hvorvidt der er forskel på belonging og desire. De to begreber er udviklet i forskellige teorifelter. Belonging ses særligt udviklet inden for socialantropologisk og postkolonial forskning (Brah 1996, Yuval-Davies 2006, Anthias 2009), hvor desire særligt er udviklet inden for en teoretisk dimension af poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver (Davies 1990a, Davies 2000b, Butler 1999, Søndergaard 2002a). Det er dog ikke en hindring for at kunne anvende dem i forhold til hinanden. Begge begreber betegner et "drive" og en længsel efter noget, som er uopnåeligt. På denne måde er de to begreber forenelige, sådan som det f.eks. kommer til udtryk hos Davies (2000b). For mig at se handler det grundlæggende om at arbejde ud fra grundforståelsen om, at

diskurser også i høj grad er følelsesmæssigt og kropsligt investerede. Et aspekt, som jeg mener, der er behov for i højere grad at inkorporere i en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk tilgang.

Kropslighed og desire er således noget, jeg kan arbejde videre med inden for rammerne af min optik på fællesskab som fællesgørelse og belonging som et væsentligt kropsligt, spatialt og emotionelt aspekt af den fællesgørende proces²⁸. Belonging skal i denne forbindelse ikke konceptualiseres som ensidigt forbundet med bestemte kontekster, nationer og steder, men derimod som en bevægelse fra og til, frem og tilbage og på tværs af forskellige fællesgørende og subjektiverende kategorier, subjektpositioner og kontekster (Gilroy 1993, Anthias 1998b, Kalra et al. 2005).

For at vende tilbage til Diprose, som sammenholder belonging og fælleshed, er der et andet problem ved hendes tilgang, som er væsentligt at inddrage. Hun har ikke fokus på, at det ikke kun er kontekster, som er af betydning for oplevelsen af, hvor man hører til, men at det også kan være ideologier, religiøse bevægelser og dermed bredere idéstrømninger, som man kan associere sig med og skabe belonging og fælleshed omkring. Davies inddrager heller ikke et fokus på disse mere abstrakte og nogle gange translokale bevægelser i sine analyser af subjektivering. Hendes opmærksomhed er ligesom Diprose på situerethed og den enkeltes "longing for belonging" til bestemte steder, men belonging og fællesgørelse er ikke kun forbundet med "space" (Diprose 2008) eller "landscape" (Davies 2000b). Det er muligt at se blandt mange af de unge muslimer, jeg har interviewet. Deres fortællinger om belonging medieres på mange niveauer, i forhold til mange positioneringer, tider og kontekster og på mange forskellige måder. Religion - her Islam - og kategorien muslimskhed, figurerer i denne sammenhæng som centrale ankerpunkter for konstruktionen af fælleshed og belonging, hvilket jeg vil komme nærmere ind på i de analytiske læsninger.

Diproses og Davies' fokus på kropsligheden, den emotionelle og spatiale dynamik i begrebet om belonging er, noget, jeg tager til mig og sammenholder med min optik på fællesskabet som fællesgørelse. Belonging tænkes i denne sammenhæng ind som del af en mere processuel og dynamisk forståelse af fællesskabet som fællesgørende bevægelser. Belonging og desire kan altså siges at åbne op for det fællesgørende - dvs. spørgsmålet om, hvad det er, der gør, at man konstruerer en fælleshed om noget, og at man ser sig selv og oplever sig som tilhørende en bestemt fælleshed.

²⁸ Senere i afhandlingen vil det blive tydeligt, hvordan desire og belonging også i høj grad væves ind som væsentlige tråde i de unges fortællinger om hjem, tilhørssted og selvforståelse.

Så langt så godt, men hvordan hænger det sammen med de unge muslimers fortællinger og de positionerende deltagelser, jeg har gjort mig? Hvis man ser på, hvordan fællesskaber bliver til som bevægelser, bliver man nødt til at se på de praksisser, diskurser og positioneringer, der skaber fælleshed, og som subjektiverer de enkelte deltagere til en særlig form for fælleshed. Jeg vil således i højere grad trække empirien ind og se på, hvordan fællesskab konstrueres i de unges fortællinger og praksis. Før jeg går videre, vil jeg tage tråden op fra tidligere vedrørende mit empiriske fokus på organiserede muslimer - nu set i forhold til min begrebslige udvikling af konceptet om fælleshed og fællesgørelse.

Fællesgørelse som overskridende bevægelse

Jeg var tidligere inde på, at man kan sætte kritisk fokus på, at jeg retter opmærksomheden mod foreninger og dermed unge, som på den ene eller anden måde er aktive og associeret i en synliggørelse af islam. Forskeren Nadia Jeldtoft (2008) argumenterer i samme linje for, at det er vigtigt at undersøge og forske i den gruppe muslimer, som ikke er organiserede eller engagerede i en forening eller religiøs association. Forskning om muslimer er nemlig i høj grad præget af, at de velreflekterede, veluddannede og aktive muslimer står i forgrunden, hvilket betyder, at mange af de muslimer, som ikke er aktive, og som lever med islam uden nødvendigvis at reflektere bevidst over det, ikke får mulighed for at få deres stemme hørt. Jeg er enig i Jeldtofts kritik og mener, at det er væsentligt som forsker at muliggøre en diversitet af stemmer - både de der ofte høres og de, der næsten aldrig bliver hørt. Der ligger nemlig en forskningsmæssig fælde i, at man lytter til de subjekter, der gerne vil høres. Der kan også være risiko for, at man mister blikket for hverdagslivet som muslim og i højere grad retter fokus mod den organiserede, strukturerede og institutionaliserede side af livet som muslim. Jeg begyndte som nævnt også projektet med et fokus på de organiserede muslimer, da mit fokus var rettet mod de etablerede foreninger og det mere klassiske fællesskabsbegreb. I og med at mit teoretiske fokus er flyttet fra fællesskab til fællesgørende bevægelser er mit empiriske fokus også flyttet til ikke kun at inkludere de interviewpersoner, der er meget aktive medlemmer i de forskellige foreninger. Jeg har således mere generelt inddraget unge, jeg er stødt på, som ikke er medlemmer, som kun nogle gange deltager aktivt i organiserede aktiviteter, eller som endnu ikke har besluttet sig for at blive medlemmer. Jeg har forsøgt at se på bevægelserne og ikke specifikt på, om der er tale om organiserede eller ikke-organiserede unge muslimer, og jeg

lader det således ikke, som hos Jeldtoft (2008) være et kriterium for min inklusion af dem som forskningsdeltagere. En af grundene til dette, er at jeg mener, at det er muligt at rette fokus på hverdagsliv og multiple stemmer, uanset om man ser på organiserede eller ikke-organiserede muslimer. Der kan være tale om forskellige slags hverdage, men diversiteten er ikke afhængig af denne overordnede skelnen mellem de unge, der er organiserede og de, der ikke er organiserede. Diversiteten i måder at gøre muslimskhed på i forhold til konstruktioner af fælleshed, belonging og subjektivering må antages at gøre sig gældende for begge grupperinger. Grænserne mellem disse grupperinger kan hertil også siges at være vage og de kan være vanskelig at determinere, eftersom det er muligt at være organiseret og samtidig ikke-organiseret på forskellige måder. Man kan være organiseret i og deltagende i et muslimsk fællesskab og kun nogle gange deltage i andre foreningers aktiviteter som f.eks. MID, hvis de aktiviteter krydser eller grænser op til éns desire og interesse.

Spørgsmålet er også, om det er muligt at være komplet ikke-organiseret? Er man ikke på den ene eller anden måde altid involveret i en form for organiseret socialt samvær? Skolen eller familien kan f.eks. ses som organiserede sammenhænge. Spørgsmålet om, hvilke forskningsdeltagere jeg inddrager, afhænger således også i høj grad af, hvordan man definerer, hvad det vil sige at være organiseret. Det teoretiske perspektiv om fællesgørelse som proces og bevægelse kan således anskues som overskridende af distinktionen mellem organiseret og ikke-organiseret.

Jeg vil nu rette fokus på de analytiske læsninger, som alle har fællesgørelse som omdrejningspunkt, dog med forskellige dimensioner for øje.

1. Læsning

“Identificerings-”diskurs - om subjektivering og fællesgørelse

*I am a Muslim
And God I praise
For all his blessings
My voice I raise
In one God I believe
No equal has He
Lord of the universe
Compassionate to me (...)
Islam is my religion
Preaches good deeds
Mercy and Kindness
To the right path it leads
Upon all humanity
God showers his grace
Regardless of colour
Nationality or race
Through working together
Our hopes increase
Anonym*

En af de måder, det er muligt at følge fællesgørelses-bevægelserne på blandt de unge muslimer, jeg har interviewet, er ved at se på deres fortællinger om at tage del i en muslimsk forening. En af de centrale diskurser, der kommer til udtryk i denne sammenhæng, er en diskurs om ”identificering”²⁹. Det kommer f.eks. til udtryk hos Nesrin, som er 27 år, medlem af MID og som arbejder som socialrådgiver. Hun fortæller:

”Der er... jo, jeg ved, at der er et parti, der hedder Hizb-ut-Tahrir, og så ved jeg, at der er noget, der hedder Demokratiske Muslimer. Men jeg synes at – hvis vi tager de to – så er de sådan meget, at de, at det... det... de er meget ude i kanten, de er meget polariserede, de er meget... ekstreme. Både på den gode og på den dårlige måde. Og der synes jeg, at MID er mere harmonisk og befinder sig måske i midten af de to foreninger. Noget jeg kan identificere mig med”.

²⁹ Jeg trækker i denne forbindelse i videst muligt omfang på begreber og ord, som de unge selv anvender i interviewene.

Den fællesgørende bevægelse ligger i, at hun konstruerer en sammehed mellem på den ene side MID og på den anden side sig selv. Associationen til MID er i denne forbindelse med til at underbygge hendes selvpræsentation og selvforståelse. Hun fremhæver i denne forbindelse ”det harmoniske” som det afgørende ved MID og bliver simultant til som et harmonisøgende subjekt. Der er således tale om et grundlæggende samspil mellem den fællesgørende og den subjektiverende bevægelse.

Måden, hvorpå de fleste unge fortæller om deres deltagelse og engagement i de forskellige foreninger, er præget af denne form for ”identificerings-diskurs”. Man søger hen til de kontekster, man oplever, at man kan ”identificere” sig med - dvs. der hvor man kan skabe en sammehed med foreningens budskab og arbejde. Det hænger sammen med belonging - dvs. ikke blot den reflekterede og italesatte konstruktion af sammehed og fælleshed med bestemte foreninger, men også den kropslige oplevelse af at kunne være til stede og bare ”være sig selv”. Noor, som er 35 år og medlem af Forum for Kritiske Muslimer, fortæller f.eks. om baggrunden for sit engagement i foreningen:

”Men samtidig med det opdagede jeg, at det er et forum, hvor jeg kan være mig selv. Fordi Wakf³⁰, det ville ikke være mig, det tror jeg ikke, det ville være for firkantet for mig at komme derude. Altså, jeg følte jeg kunne ånde og være mig selv, og der var en respekt og en interesse for folk, der også interesser sig for tassawuf³¹ og andre typer muslimer også, hvad enten man er mere eller mindre praktiserende, men man synes, man er muslim, ikke?”.

Her kan man tale om, at belonging bliver fortalt frem gennem en fortælling om at skabe fælleshed og sammehed i en bestemt kontekst og i forhold til en bestemt forening, hvor man kan være fælles om at være muslimer, uanset om ”man er mere eller mindre praktiserende”. Det afgørende er at finde en fællesgørende sammenhæng, som ”er hende”, som det f.eks. kommer til udtryk, når hun siger, at ”Wakf det ville ikke være mig, det tror jeg ikke”. Man kan her tale om dobbeltbevægelsen af på den ene side at lade sig selv komme til udtryk i fællesheden, og på den anden side at lade fællesheden udtrykke det subjekt, man mener, man er. Hun skaber en sammehed mellem ”mig” og foreningen, og det handler i denne sammenhæng om oplevelsen af at være i en kontekst, hvor man både kropsligt og i mere overført forstand kan ”ånde”.

³⁰ Wakf er navnet for ”Det islamiske trossamfund i Danmark”, som har base i København, og som har mange forskellige aktiviteter så som koranundervisning og generel undervisning i islam. For mere information se deres hjemmeside www.wakf.com

³¹ Tassawuf står for en spirituel søgen i islam og repræsenterer en særlig gren i de mange forskellige islamiske praksisser og grupperinger.

Belonging kan på denne måde siges at være en central diskursiv forestilling, som kan knyttes sammen med "identificeringsdiskursen". Man kan i denne forbindelse tale om en fællesgørelsesbevægelse, som baserer sig på den simultane proces af at blive genkendt som bestemt subjekt ved den samtidige genkendelse af en bestemt form for fælleshed.

Recognition og potentialitet i fællesheden

Nissen kommer ud fra sit perspektiv på interPELLerende fællesskaber også ind på, at konstruktionen af fællesskab i høj grad er forbundet med dét at blive genkendt i forhold til fællesskabet.

"Recognition constitutes as unique the collective to which the recognizing and the recognized belong, and this mediates one's recognition of her Self in the Other (...) taking part in the collective's practice of recognizing herself, as unique and universal, the participant is hailed as subject. As both Other to the collective and part of it, the subject is constituted in a contradiction" (Nissen in press. s. 81)

Jeg vil her knytte en kort bemærkning til begrebet "recognition", som på engelsk både dækker over genkendelse og anerkendelse. Det er vanskeligt at finde et tilsvarende ord på dansk, som kan indfange begge disse betydninger. Begge betydninger er vigtige på hver sin måde, idet genkendelse ikke altid kan siges at indfange det magtrelationale aspekt, som ligger i processen af at blive accepteret og anerkendt. Det handler nemlig ikke blot om at blive genkendt i sin fællesgørelse og herigennem blive til som subjekt, det handler også især om at blive genkendt som et acceptabelt og anerkendt subjekt. I citatet fra Nissen anvendes recognition, og man kan her opfange en mere fænomenologisk orienteret fællesskabsforståelse via interPELLationsbegrebet og ideen om det unikke og singulære subjekt³². Ved at oversætte interPELLation med subjektivering er det muligt at sige, at de unge ved at positionere sig i forhold til fælleshedens diskursive subjektiveringstilbud konstruerer sig som særlige subjekter ved at blive genkendt/anerkendt og ved at positionere sig som både en del af og som adskilt fra denne særlige fællesgørelse. Dobbeltbevægelsen og modsætningen mellem på den ene side at blive til som

³² Det er bl.a. en tankefigur som Jean-Luc Nancy (1991) arbejder med i hans forståelse af community som et samspil imellem "uniqueness" og den enkeltes tilbøjelighed til at associere sig med andre (se også i Diprose 2008). Unikheden ved den enkelte fortælles frem som et træk ved den enkelte, men mit metateoretiske perspektiv fordrer, at idéen om unikheden må ses som en diskursiv forestilling, som bl.a. baserer sig på historiske diskurser fra oplysningstiden og liberalismen i forhold til konstruktionen af det unikke og frie individ (Rose 1998).

unikt subjekt og på den anden side at blive til som anden er særlig fremtrædende i de unges fortællinger. På den ene side fremhæver de sig selv som autonome selvvalgende subjekter, og på den anden side bliver de netop til som subjekter ved fællesgørende at associere sig med en bestemt forening. I fællesgørelsen ligger således subjektivering og omvendt. Nissen udtrykker det på meget slående vis:

"The subject is attached to the abstract possibility of a position that is both foundational and potential – always-already the subject she must strive to become." (ibid. s. 81)

Det fører mig hen til potentialiteten i subjektiveringsbevægelsen. Potentialitet er et begreb, som særligt Agamben arbejder med (1993/1999), og det kan bruges til at skærpe et fokus på, at i enhver subjektivering ligger potentialet for fællesgørelse og omvendt. I og med at man fremstiller sig som tilhørende en særlig fælleshed, fremstiller man sig på en og samme gang som unik, særlig og som forbundet med noget, der går ud over en selv. Der er tale om et komplekst samspil mellem andetgørelse og genkendelse og mellem samhed og unikhed. Denne tilgang siger noget grundlæggende om, at subjektivitet og social praksis er sammenhængende, som processer af fællesgørelse gennem subjektivering og som subjektivering gennem fællesgørelse. De er på ingen måde uafhængige, men grundlæggende afhængige af hinanden.

Den fællesgørende subjektivering

Et eksempel på, hvor forbundne disse to bevægelser er, ses blandt andet hos den 20-årige Hadia, som er aktivt medlem af Muslimer i Dialog og universitetsstuderende. Jeg spørger hende om, hvorfor hun er medlem af MID og ikke nogle af de andre muslimske foreninger, og hun svarer:

"Man kan sige det, at i starten af mit første år i gymnasiet, der var jeg en ung person, som gerne ville have et tilhørssted inden for det muslimske fællesskab i København. Og der, der... lugtede jeg til de forskellige grupperinger, som der jo er, inden i, altså i København. Inden for de forskellige moskeer og foreninger, men så kom jeg så frem til, at det ikke lige var mig pga. de holdninger og fremgangsmåder, de havde inden for islam. Så altså, det var ikke rart, og jeg tænkte, at det kunne ikke være islam, som de ligesom præsenterede, fordi jeg følte, at det var meget hårdt og meget ekstremt, som jeg ikke kunne forholde mig til personligt eller ud fra den viden, jeg havde i forvejen omkring, hvordan islam virkelig var. Så tænkte jeg, der er noget galt der, men så søgte jeg så andre steder, og så kom jeg frem til Muslimer i Dialog."

Hadia fortæller her en personlig søgen frem, hvor desiren er rettet mod at finde et "tilhørssted". Hendes fortælling kan beskrives som en

subjektiveringsfortælling, som går igennem de forskellige slags fællesheder, hun potentielt kan skabe en belongning til. Ord som ”det var ikke rart” og ”jeg følte, det var meget hårdt” konnoterer i denne forbindelse desiren i hendes fortælling om longing for belongning. Hendes longing kan siges at gå ud på at finde frem til et sted, hvor hun kan føle sig til rette - særligt i forhold til hendes forståelse af, hvad islam ”i virkeligheden” er. Man kan her tale om en diskursiv konstruktion af en mere eller mindre ”rigtig” form for islam, som hun søger at kunne genkende sig selv i. Hun slår sig endeligt ned i Muslimer i Dialog, men det er på basis af en længere udgrænsning af mulige måder at skabe fælleshed om islam og det at være muslim på. Igen ses det komplekse samspil mellem andethed og sammehed, og hvor det afgørende for, hvor fællesheden endeligt konstrueres, baserer sig på en oplevelse af belongning. Denne oplevelse er forbundet med de subjektiverings- og positioneringstilbud, der gør sig gældende for hende i de respektive foreninger, hun har været ude i, og dermed med den måde foreningerne mere generelt præsenterer sig selv og mere konkret skaber bestemte muligheder for positionering og genkendelse.

Her synes MIDs åbne og favnende tilgang at være af betydning. Hadia har ikke kunnet genkende sig selv og sin forståelse af, hvad islam er i andre foreninger og sammenhænge, som bl.a. beskrives som ”ekstreme” eller ”hårde”³³. MID lægger til sammenligning en moderat linje for deres arbejde. F.eks. fortæller en af foreningens centrale medlemmer, den 36-årige Zahid, at: *”MID er en muslimsk organisation, men den favner bredt, fordi man ikke kun kan blive medlem, hvis man går med hijab³⁴ eller har skæg - men det betyder også, at vi har alle typer, fra den meget ekstreme salafi³⁵ til den moderate muslim”*.

Det kommer også til udtryk på foreningens hjemmeside, hvor MID præsenterer sig på følgende måde:

”Foreningen henvender sig til alle muslimer uagtet hvilket etnisk tilhørsforhold man har (...) Vi indbyder alle, i særdeleshed unge, uanset alder, uddannelse og køn til at tage aktivt del i foreningens arbejde” (<http://www.m-i-d.dk/default.asp?side=formaal>).

MID præsenterer sig diskursivt som en forening for alle muslimer og tilbyder således et bredt positioneringsrum for dets medlemmer og deltagere, hvilket

³³ Hos den 35-årige Noor udtrykkes de fællesgørelses- og subjektiveringstilbud, som hun andetgør som ”firkantet” og ”ikke mig”.

³⁴ Hijab står for tildækning på arabisk og anvendes ofte til at beskrive den hovedbeklædning (ofte i form af tørklæde), som mange kvindeligt kropsmarkerede muslimske unge anvender.

³⁵ Salafisme kan betegnes som en mere ortodoks og regelrettet muslimsk retning inden for sunni-islam, hvor man forsøger at efterleve tidlige muslimske generationers (særligt de tre første generationers) udøvelse og praksis af islam.

er definerende for Hadas fællesgørelses- og subjektiveringsmuligheder. De diskurser, som definerer og reproducerer en særlig fælleshed, er nemlig de samme diskurser, som det enkelte subjekt trækker på og positionerer sig i forhold til. Jeg vil komme nærmere ind på MIDs diskursive selvpræsentation senere i dette kapitel.

En sufi-muslimsk fællesgørelse

Det er muligt at se samme søgen efter fælleshed hos den 28-årige Yakoub, som fortæller, hvordan han i perioden efter, at han konverterede til Islam, søgte svar på, hvad det vil sige at være muslim.

”Hvad kan man sige, jeg tog sådan slaviske rundt til alle de forskellige kulturelle foreninger, hvad kan man sige, og moskéforeninger og trossamfund og besøgte dem. Og gik til deres (...) i starten der havde jeg undervisning flere forskellige steder, jeg satte det op mod hinanden og - jeg tog både til de pakistanske miljøer og til de arabiske og de nordafrikanske og - jeg tog faktisk rundt til alt, hvad jeg kunne finde, for ligesom at prøve at finde ud af, hvad det var for en størrelse, jeg var... jeg, ja, altså islam var, og hvor jeg ligesom selv følte, jeg hørte til...”³⁶

De etablerede organisationer og foreninger bliver en form for gateway for Yakoub i forhold til at afdække, hvad det vil sige at være ”muslim”, og til at komme nærmere, hvem han kan blive til som muslim. Det handler om at finde ud af, hvem han er, og hvor han hører til, og det er interessant, at det i dette citat er muligt at se, hvordan de to spørgsmål og diskursive flugtlinjer uløseligt bindes sammen. Han fortæller, at han prøvede at finde ud af, ”hvad det var for en størrelse, jeg var”, og siger straks derefter ”jeg, ja altså islam, var”. Hans vej til at ”finde sig selv” går gennem de forskellige foreninger, og hans søgen ender det sted, hvor han føler han hører til - dvs. hvor han kan skabe en sammehed med og belongning til de forskellige mulige fællesgørelser og subjektiveringstilbud. Yakoub fortæller videre om de forskellige foreninger:

”altså der er utrolig meget, der er utrolig stor, der er en utrolig stor diversitet, og der er meget sådan forskel på, hvad de tager frem som værende det vigtigste i religionen, eller hvordan de definerer islam - det er der meget stor forskel på”.

Afsøgningen af de forskellige potentielle fællesheder, som er mere eller mindre religiøst, nationalt og kulturelt definerede, fører Yakoub til en subjektposition som muslim, som han definerer på følgende måde:

”Altså jo, jeg kan nok bredest definere det som, at jeg er en sunni-muslim, der følger en af de fire retsskoler, ikke? Jeg forsøger at være det, man kalder en traditionel muslim. Så jeg følger en retsskole. Jeg følger en af de to skoler inden for, ja, det man kalder Aqida på arabisk, ikke. Troslære, eller... Og jeg følger også en skole i, inden for det, man kalder tassawuf, det er sufisme.”

Sufisme kan kaldes for islamisk mysticisme, og retningen repræsenterer en spirituel tilgang til islam. Yakoub får her fremstillet sig selv som netop en særlig slags muslim, qua den sammehed han konstruerer med den bredere sunni-islamiske gruppering, og herunder mere specifikt den fælleshed, han etablerer og dyrker i forhold til en bestemt sufi-gruppe³⁷:

”...den brede tradition følger jeg nok. Og jeg hører ikke til, specielt, altså jeg...i noget trossamfund eller i nogen forening. Men jeg kommer forskellige steder, jeg kommer til fredagsbøn forskellige steder, og jeg er aktiv i forskellige foreninger alt efter, hvad det er for et arrangement, der skal stables på benene. Og så har jeg også en specifik tilknytning til en gruppe, som jeg... som jeg mødes med, som er en gruppe, der hedder Shabdilli gruppen³⁸. Som er en, eller, det... For at gøre en lang historie kort, det er en tradition inden for islam, traditionel islam, som man kalder Tareeqa-traditionen, og det er... den har så forskellige grene og én af de grene, den hedder så Darqawi Shabdilli-grenen. Og den har jeg så knyttet mig til.

I: Og det er en del af tassawuf-delen, eller?

Y: Ja, det kan man sige. Jamen, det er det. Og det, der befinder jeg mig. Hvis jeg hører til noget sted, så er det der, selvfølgelig.”

Hans fællesgørende bevægelser i forhold til subjektpositionen muslim er således spredte, men samtidig centraliseret omkring en fælleshed om Shabdilli-gruppen. Man kan i denne forbindelse tale om konstruktioner af fællesheder inden for fællesheder. Det vil sige, at der skabes mere specifikke og afgrænsede fællesheder og belongings inden for den bredere fællesgørende bevægelse, Yakoub etablerer med ”traditionel islam, i forhold til tilknytningen til ”Tareeqa”-traditionen og ”Darqawi Shabdilli- grenen”. Man kan altså tale om simultane og multirettede fællesgørende bevægelser. Det er i denne forbindelse interessant, at han selvfølgelig gør, at det er i sufi-fællesheden, han

³⁷ Sammehed og fælleshed er to forskellige, men interrelaterede begreber. Man kan godt skabe fælleshed, uden at der behøver at være tale om sammehed. Min brug af sammehed er i denne forbindelse mere forbundet med identificeringsdiskursen og med konstruktionen af en spejling imellem sig selv og andre, eller imellem sig selv og en bestemt forening eller fælleshed. Sammeheden kan således være grundlaget for konstruktionen af en fællesgørende subjektiveringsbevægelse.

³⁸ Shadilli er en bredere sufi-orden, som særligt er udbredt i Nordafrika. Der er flere forskellige undergrupperinger i denne orden, og Yakoub tilhører i denne forbindelse Darqawi-grenen.

”befinder sig” og hører til, hvilket kan siges at være udtryk for, at oplevelsen af belonging ofte investeres med en form for naturlighed (Davies 2000b). Det vil jeg komme nærmere ind på senere, og her i højere grad rette opmærksomheden mod, at Yakoubs subjektiverende bevægelse gennem forskellige potentielle fællesgørelser åbner op for et fokus på muligheden for at skabe og blive skabt af simultane, men forskellige fællesheder i forskellige kontekster og på forskellige måder. Hvor jeg i denne læsning har set nærmere på, hvordan fællesgørelse og subjektivering grundlæggende synes at være forbundne i forhold til den enkeltes desire for belonging og recognition, vil jeg i den følgende læsning gå mere i dybden med de forskellige retninger og kontekster, som fællesgørelserne kan orientere sig mod.

Opsummering

I denne læsning tydeliggøres det grundlæggende interdependente forhold mellem subjektivering og fællesgørelse ud fra et fokus på de unges fortællinger om, at de søger hen til de foreningskontekster, som de oplever, de kan ”identificere” sig med. ”Identificerings”-diskursen er særligt fremtrædende og synes at være forbundet med en desire for genkendelse og anerkendelse i de fællesheder, den enkelte unge skaber sammehed med. Det hænger sammen med belonging - dvs. ikke blot den reflekterede og italesatte konstruktion af sammehed og fælleshed med bestemte foreninger, men også den kropslige oplevelse af at kunne være til stede og bare ”være sig selv”. Det bliver i denne forbindelse også tydeligt, at der kan være forskellige og flerrettede måder at skabe fælleshed på, hvor man kan associere sig med flere fællesgørende bevægelser på én gang. De forskellige fællesgørelser implicerer i denne forbindelse muligheden for forskellige gørelser af muslimskhed, hvilket jeg vil gå mere i dybden med i næste læsning, hvor jeg retter fokus på multisituerede fællesgørelser.

2. Læsning

Multisituerede fællesgørelser

Mange af de unge, som jeg har interviewet, deltager i forskellige foreninger. Den 24-årige Miriam, som er universitetsstuderende, er forkvinde for Muslim Student Association (MSA) på sit studiested. Samtidig er hun bestyrelsesmedlem i Forum for Kritiske Muslimer, og som noget tredje indgår hun også i sit uddannelsessteds øverste studenterledelse. Hun fortæller:

"Jamen det, der motiverer mig, det er da helt klart- det er da helt klart at få en påvirkning, altså få medindflydelse på de opgaver, som der nu bliver stillet til rådighed."

Man kan sige, at der er en særlig diskursiv forestilling knyttet til denne fællesgørende deltagelse, som går på desiren om "at kunne gøre en forskel", hvilket hos mange af de unge ofte synes at være forbundet med idéen om, at flerheden - dét at man er flere sammen og ikke bare alle mulige slags flere, men flere af "samme slags"- giver mere magt og mulighed for at blive hørt, genkendt og anerkendt. Det kommer f.eks. også til udtryk hos den 28-årige Asad, som er medlem af MID og arbejder i et IT-firma. Han fortæller, om sin baggrund for at blive medlem af MID:

"Men i MID, der følte jeg at, ok, der er mange unge mennesker. Alle havde hver deres mening, selvfølgelig. Men vi kunne blive enige om nogle ting, som var MID's stemme, hvis man kan sige det sådan".

Man kan sige, at det er en bestemt diskurs om, at man står svagere, hvis man står alene, men stærkere, hvis man står sammen om at skabe en fælles stemme. Her kommer det til udtryk som "MID's stemme". Man kan også sige, at det er udtryk for en desire for gennem fællesgørelsen at kunne influere fællesgørelsens bevægelsesretning.

Et mere konkret eksempel på muligheden for at kunne øve en sådan indflydelse ses i Miriams videre fortælling om, hvordan hun gennem sit engagement i MSA får etableret et andagtsrum på sit studie.

"Da jeg startede på første år, der har vi f.eks. - vi havde ingen andagtsrum herude, øhm for de muslimer som beder. Selv gør jeg ikke, men jeg vil stadig gerne arbejde for at mine muslimske medstuderende har et sted, hvor de kan tage hen at bede, så de ikke bliver forhindret i det. Og der har vi simpelthen nu fået et rum på skolen, som vi kan få lov til at indrette, som andagtsrum. Det skal selvfølgelig være et rum, hvor alle kan få lov til at komme ind, dvs. uanset hvilken religiøs baggrund du har, ikke? Men det er bl.a. på det niveau, men det bliver ikke et andagtsrum slash opholdsrum på den måde, at du kan sidde og opholde dig og begynde at undervise i religion, fordi det..."

I: Det er ikke ligesom det, der er formålet?

M: Nej, det må du, altså, det må du finde en anden platform til, og det er derfor jeg bl.a. er gået ind i Forum for Kritiske Muslimer, for at finde den platform der, ikke? For de behov".

Miriam har således været med til at skabe en konkret kontekst for den potentielle religiøse udøvelse og subjektivering som "muslimsk studerende" på sit studiested. Det er i denne forbindelse interessant at bemærke, at dette rum ikke defineres som forbeholdt muslimer, men behovet for at have et sådan andagtsrum er tydeligvis forbundet med de muslimske studerende og deres ønske om have mulighed for at kunne bede på skolen. Muslimskheden

og den religiøse udøvelse fremstilles således på en måde, hvor islam ikke skal privilegeres i forhold til andre religioner.

Andagtsrummet er hertil ikke noget, hun arbejder for at skabe for sig selv, idet hun fortæller, at hun ikke selv beder. Det er noget, hun gør som repræsentant for andre unge muslimske studerende på hendes uddannelsessted. Hun taler i denne forbindelse sig selv frem som del af et ”vi”, der består af muslimske studerende. Ved at positionere sig som repræsentant for denne fælleshed skaber hun således en fælleshed om og muliggørelse af en særlig muslimsk/religiøs praksis. Miriam skaber dog fællesheder forskellige steder ud fra forskellige positioneringer, hvilket tydeliggør, hvordan en multisitueret form for fællesgørelse investeres med forskellige betydninger og desires.

I Forum for Kritiske Muslimer, hvor hun på daværende tidspunkt har været medlem i to et halvt år og bestyrelsesmedlem i to år, finder hun en anden form for ”platform”- som kan siges at være en anderledes platform for subjektivering og fælleshed. Her opfyldes et andet slags ”behov”, og der er således tale om en anden slags fællesgørende bevægelse, end den der er tale om i forhold til MSA. Forskellen baserer sig på, i hvilken retning hendes desire går, hvad hun søger og kan modtage i de forskellige foreninger, og hvordan hun følgelig er i stand til at subjektivere sig i de to kontekster. Hvor hendes positionering i MSA i højere grad kan siges at være båret frem af hendes positionering som ”studerende”, herunder særligt som repræsentant for den fællesgørende kategori ”muslimsk studerende” er hendes positionering i Forum for Kritiske Muslimer i højere grad baseret på et samfundsmæssigt engagement og en personlig investering i at forholde sig til islam. Miriam fortæller videre om sin deltagelse i Forum for Kritiske Muslimer:

”Der har jeg været i to et halvt år, tror jeg nu. Ja. To et halvt år. Så.. og der er det mere politisk og der er det mere religiøst... og der er det simpelt hen, fordi jeg gerne vil have medindflydelse på nogle de aktiviteter, der bliver lavet, ikke? Og så simpelt hen også være med til at debattere de ting, der sker ude i samfundet, mellem danskere og muslimer, ikke? Hvis man skal dele dem sådan op, altså (griner)

I: Ja, men hvad, jeg tænkte på... hvorfor lige Kritiske Muslimer og ikke nogle af de andre muslimske foreninger, der er?

M: det er selvfølgelig et godt spørgsmål, jeg tror, at Kritiske Muslimer, for mig, altså.... for mig vil en forening - en forening skal være åben for alle. Og så nytter det ikke noget, at det er en forening, som siger, at hvis du følger vores præmisser, kan du få lov at være med, hvis du ikke gør, så er du altså udelukket. Muslimer i Dialog, de er også rigtig, rigtig gode til det. Til det med at være åben. Men jeg tror, jeg havde brug for platformen hvor, hvor øhm...

hvor man var mere afslappet. Og meget mere sådan... ja, faktisk mere afslappet, og det var altså lige meget, hvordan du så på religionen, så kunne du få lov til at være med, og hvilken fortolkning du har af det, ikke? Så det var mere derfor, og så også fordi jeg kendte Sherin i forvejen (griner) formanden i forvejen, som introducerede mig til foreningen, ikke, men...

I: Så du kendte hende personligt før, eller hvordan?

M: Ja, men også fordi, at det er en forening, som er utrolig åben overfor alle andre, som ikke har den samme holdning eller mening som formanden, ikke. Jeg tror ikke, der var mere i det. De er meget spirituelle, det er jeg ikke. Og det fungerer fint. Mens at i Muslimer i Dialog, der er man ikke lige så spirituelle, som man er i Forum, eller Forum for Kritiske Muslimer.

Der er mange forskellige kategorier og mulige positioneringer på spil i Miriams fortælling. Man kan f.eks. være spirituel/ikke-spirituel, bedende/ikke-bedende, åben/ikke-åben, og i dette citat træder kategorien ”muslimsk studerende” i mindre grad i forgrunden, idet der ikke er tale om en decideret studenterforening. Man kan sige, at Miriam her positionerer sig i forhold til en overordnet samfundsmæssig og politisk debat ”mellem danskere og muslimer”, hvor hun positionerer sig i forhold til den overordnede positionering som ”muslim”. Mere specifikt i forhold til sit personlige engagement i Forum for Kritiske Muslimer fortæller hun foreningen frem som en kontekst, hvor hun kan være ”afslappet” og være sig selv, fordi der er en åbenhed og tolerance for forskellighed. Hun kender også forkvinden på forhånd, hvilket kan siges at skabe en genkendelighed for hende. I og med at det er disse kvaliteter, hun fremhæver ved Forum for Kritiske Muslimer, får hun positioneret sig som ”en tolerant og åben muslim”, der ikke er spirituelt søgende. Samtidig afgrænser hun sin fællessgørende bevægelse ved at sammenholde og samtidig distancere sig fra den anden forening, hun nævner, Muslimer i Dialog.

I: Så du ved også godt, hvad det er for én, altså hvad det er, de laver i Muslimer i Dialog, og har også været til nogle af deres arrangementer?

M: Ja, det har jeg, jo-jo bl.a. var jeg lige med til ét af deres arrangementer med ham imamen, der hedder Said Shakir, fra Amerika. Virkelig dygtig imam. Jo-jo, så det gør jeg også, det er slet ikke det. Men det andet, det er mere roligt i forhold til mig.

I: Ja, det passer dig bedre?

M: Det passer mig simpelthen bare bedre.

Igen er det muligt at se ”identificerings”-diskursen på spil, hvor Miriam her bliver til som et særligt unikt subjekt ved på den ene side at skabe en sammehed mellem sig selv og foreningen Forum for Kritiske Muslimer, og på den anden side skabe en andethed i forhold til andre foreninger og potentielle fællesheder. Det er i denne forbindelse også interessant at bemærke, at hun

kan deltage i arrangementer, som afholdes af Muslimer i Dialog, men hendes medlemskab og engagement er tydeligt forbeholdt Forum for Kritiske Muslimer. Man kan i denne sammenhæng tale om forskellige niveauer af belonging og sammehed, som kan siges at være forbundet med fællesgørende bevægelser, der strækker sig ud over forskellige kontekster.

Den kropsliggjorte og emotionelle fortælling om belonging

Det er i denne forbindelse værd at fremhæve, at Miriam anvender ord som ”afslappet” og ”rolig”, hvilket kan tolkes som udtryk for den følelsesmæssige og kropslige investering og betydning, som konstruktionen af belonging og fælleshed er forbundet med. Det var også muligt at se i Yakoubs fortælling, i forhold til hans italesættelse af det naturlige og selvfølgelige ved, at han har ”knyttet sig til” Shahidilli-gruppen, og hos Hava og Noor som anvender ord som ”rart” og ”at kunne være sig selv” i deres fortællinger om belonging til henholdsvis Forum for Kritiske Muslimer og MID. Det virker som om, der er noget udefinerbart og samtidig selvfølgeligt i mange af de unges fortællinger om, hvor de belonger og skaber fælleshed. Hvad det er, som f.eks. gør Forum for Kritiske Muslimer mere ”roligt” og ”afslappet”, konkretiseres ikke yderligere, og som interviewer kunne (og burde) jeg have spurgt mere ind til dette. Jeg sidder tilbage med fornemmelsen af, at jeg i situationen, og nu efterfølgende ved læsningen og analysen af disse fællesgørelses-fortællinger, møder en ”sådan er det bare”-klods, som er umiddelbar vanskelig at sprogliggøre og specificere. De unges forklaringer på, hvor de føler, de hører til, synes altså at være præget af denne form for implicitte selvfølgeliggjorte ”sådan er det bare”-diskurs, som muligvis baserer sig på, at der er tale om en kropsliggjort og følelsesmæssig forklaringsdiskurs, der i højere grad synes at blive udtrykt mellem linjerne og ikke konkret i det italesatte. Dette er også værd at bemærke i en del af de andre fortællinger, som vil komme i spil i de efterfølgende læsninger.

Translokale og –nationale fællesgørelser

Det er kendetegnende for mange af de unge, at deres fællesgørelser krystalliseres og centraliseres i og på bestemte tidspunkter og kontekster, og at de andre gange bliver mere flydende og overskridende af tid, sted og rum. Yakoubs association med den bredere sufi-fælleshed, Shahdili, er i denne forbindelse et godt eksempel på, hvordan fællesgørelses-bevægelsen kan være translokal, men samtidig meget konkret bundet til den enkeltes hverdagslige

deltagelse og rutiner. Yakoub fortæller mere detaljeret om, hvad det indebærer at være en del af denne fælleshed:

”Jamen, det er... vi er alle sammen tilknyttet til en Sheikh, som er en, hvad kan man sige, vi kalder det også en Murshid, det er sådan en form for vejleder, som er bosat i Jordan, lidt udenfor Amman. Og han har, hvad kan man sige, tilhængere, eller det man kalder Murids - følgere – i stort set hele verden, faktisk. Og primært, måske Europa, USA, men også store dele af Mellemøsten, men også Subkontinentet, Pakistan og Indien, har han også følgere. Og, jamen, altså, så... han giver, altså, han er... selve, selve, hvad kan man sige - altså, han er, han er jo situeret der i Amman, lidt uden for Amman, ikke, så det meste foregår der, men han uploader en - noget undervisning, en Dars, som man kalder det, en gang om ugen. Som de forskellige murids, verden rundt, downloader, og så sætter sig og lytter til, sammen. Og vi har sådan nogle forskellige ritualer i forbindelse med det, som vi også udfører”.

Yakoub mødes med denne gruppe en gang om ugen, hvor de sammen sidder og lytter til de sessioner, der uploades. Der er på denne måde tale om en lokalt situeret, men samtidig translokal fællesgørelsesbevægelse. Hans fortælling belyser de komplekse relationer mellem lokale “her” - som kan være internettets hjemmeside, gruppens møder, hans hverdagslige ritualer - og translokale “der”, som kan være fjerne, men ikke desto mindre vigtige i opretholdelsen af en fælleshed og sammehed omkring en bestemt praksis og selvforståelse som muslim.

Internettet spiller i denne sammenhæng en central rolle for mulighederne for at skabe transnationale³⁹ og –lokale fællesgørelsesbevægelser. Yakoub er f.eks. i stand til at opretholde en forbindelse og sammehed med en sufi Sheikh⁴⁰, som holder til i Jordan, men som har forbindelser og forgreninger mange forskellige steder i verden. Sheikhen udgør i denne sammenhæng et punkt i et bredere rhizomatisk netværk af fællesgørende bevægelser og flugtlinjer. Cyberspace kan i denne forbindelse ses som den virtuelle kontekst for konstruktionen af fælleshed og midlet til at foretage fællesgørende bevægelser,

³⁹ Med transnational henviser jeg til muligheden for at opretholde relationer på tværs af lokale og globale lokationer. Det grunder i begrebet transnationalisme, som bredt kan defineres som; *”multiple ties and interactions linking people or institutions across the borders of nation-states.”* (Vertovec 1999b.)

⁴⁰ Sheikhen hedder Sheikh Nuh Ha Mim Keller. Han er amerikansk født, konvertit og meget lærd inden for islams klassiske tekster og kilder. Hans officielle hjemmeside, som Yakoub også refererer til i citatet er: <http://www.shadhiliteachings.com/>. Man kan derudover læse og lære mere om ham på følgende hjemmesider: <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/default.htm> og http://en.wikipedia.org/wiki/Nuh_Ha_Mim_Keller.

der kan overskride tid, rum og sted (Bhachu 1996, Vertovec 1999a). På denne måde kan man tale om muligheden for deterritorialiserende fællesgørende bevægelser via internettets translokale, og -tidslige form (Vertovec 1999a, Kalra et al. 2005). Det er ofte dette fokus, man associerer med internettet, men det behøver ikke kun at fungere overskridende, men også som et middel til at formidle og fastholde bestemte tidslige rammer og hverdagslige kropsligt rutinerede handlinger. Yakoub fortæller f.eks. videre:

"Så... ja, og så, altså, i - med min hverdag, altså, der er også nogle forskellige ritualer, hvad kan man sige, forbundet til det, udover mine fem daglige bønner, så har, kan man sige os, der følger den her tareeqa og følger den her Sheikh. Vi har nogle ritualer, som vi også prøver at udføre dagligt, vi har en vird, som er en... en form for en... det er, man kalder det en vird, det er noget dhiker man laver.

I: Ibukommelse?

Y: Ibukommelse af Gud og at... sende pris, hvad kan man sige, prisværdige Profeten (saw) og ibukomme hans lære og forskellige ting. Sådan om morgenen om og aftenen, primært.

I: Ok, så når du står op om morgenen, hvad...?

Z: Ja, f.eks. fajr bønnen, ikke, der har vi en vird, vi laver og så har vi også en vird efter asr, eller maghrib⁴¹ eller inden vi går i seng, alt efter hvor travlt, man har det.

I: Ok, er det så på bønne...?

Y: Ja, vi bruger sådan en tasbi, det er sådan er en bønne-kæde, ikke? Man kalder det. Og typisk er der nogle gentagelser af nogle af Guds navne eller en bestemt transmitteret Salawat på Profeten."

Her får man indblik i et liv, hvor religiøsitetens udøvelse er en integreret del af hverdagen. Der er tale om en meget struktureret hverdag, som organiseres i forhold til bl.a. transmitterede handleforskrifter og ritualer. Det kan siges at åbne et blik for, hvordan det virtuelle og det ikke-virtuelle kan smelte sammen i den enkeltes hverdagslige praksis og skabe muligheder for translokale fællesgørende bevægelser.

Yakoub fortæller her om nogle meget rutinerede og kropsligt indlejrede hverdagshandlinger. Det er noget, han udfører og gør, men det er i høj grad forbundet med en fællesgørelse idet, det er noget, som man i gruppen er fælles om at gøre. Hans brug af "vi" til at fortælle om sine hverdagslige handlinger viser hen til denne fællesgørende subjektivering. Han fortæller f.eks., at "vird" og "dhikr" er noget, "vi" gør, hvilket kan beskrives som en **fællesgørende italesættelse af sig selv**. Dvs. at han fortæller sig selv og sin hverdag frem via en fortælling om den fælleshed, han positionerer sig i og

⁴¹ "Fajr"-bønnen er morgenbønnen, som foretages ved solopgang, mens "asr" står for eftermiddagsbønnen og "maghrib" for aftenbønnen, som skal læses ved solnedgang.

bliver subjektiveret igennem. Der er her tale om hverdagslige og kropsligt ritualiserede praksisser, som er forbundet med et ”vi”, som ikke kun er begrænset til hans egen sufi-gruppe i Danmark, men til det bredere og meget spredte fællesgørende Shahdilli-netværk, som eksisterer over hele verden. Man kan i denne forbindelse fremføre, at der er tale om bestemte intersektioner og overskridelser mellem det lokale og det globale. Forskeren Phil Cohen (1996) har skrevet om, hvordan det translokale og det globale intersekter, og han skriver i denne forbindelse:

”...meanwhile the local itself has become a kind of global ”non-place” realm; at stake are identities which transcend their immediate anchorage and become metaphors of membership in imagined communities whose networks of affiliation stretch across fixed boundaries and act at a distance from one side of the world to the other” (s. 76).

Religiositet beskrives i denne forbindelse af mange i den eksisterende litteratur, som en af de centrale kategorier, der mobiliseres i konstruktionen af transnationale relationer og subjektiveringsbevægelser (Appadurai 1996, Gold 2004, Vertovec 2004), og her er det muligt at se et eksempel på, hvordan islam og positioneringen som bestemt slags muslim anvendes i en transnational fællesgørelse. Den fællesgørende bevægelse er således her både en udspændthed i tid, rum og kontekst, og samtidig stærkt forbundet med en sammenhængende selvfremstilling og –forståelse af sig selv, som baserer sig på konkrete hverdagshandlinger og rutiner. Man kan i denne forbindelse tale om en dobbeltbevægelse mellem på den ene side overskridelse af potentielle subjektiveringer gennem en translokal og –national fællesgørelses-bevægelse, og på den anden side konstruktionen af kontinuitet og samhed i positioneringen af sig selv som en særlig slags muslim – her som sufi inspireret muslim.

Yakoub's netværk er meget internationalt grundet og på den måde har det et transnationalt præg, men det er muligt at se multisituerede fællesgørelser, som ikke nødvendigvis har samme tydelige transnationale træk, og som i højere grad synes at være forbundet med deltagelse i forskellige kontekster inden for den samme forening.

Forskellige fællesgørende kontekster inden for samme forening

Den 26-årige Ahmed, som er tandlægestuderende og medstifter af UngeMuslimer-Gruppen fortæller om foreningen, og om hvordan han deltager i forskellige kontekster i forbindelse med gruppens forskellige aktiviteter. Han er involveret i foreningens klub, hvor de mandligt

kropsmarkerede medlemmer mødes to gange om ugen, i de større sociale og religiøse oplysningsarrangementer, som afholdes flere gange om året, og i opretholdelsen af foreningens hjemmeside og debatforum. Hans fællesgørende bevægelse strækker sig således over mange forskellige kontekster - af både virtuel og ikke-virtuel karakter. På denne måde kan man sige, at han positionerer sig og bliver til på forskellige måder i disse forskellige kontekster, som kan siges at tilbyde forskellige muligheder for at gøre sig som subjekt og for at konstruere fælleshed. De ugentlige klubmøder repræsenterer f.eks. et uformelt samlingssted for foreningens mandligt kropsmarkerede medlemmer og er et rum for socialt samvær og hygge. I interviewet med Ahmed spørger jeg ind til foreningens arrangementer, og til hvordan foreningen opstod:

"I: Og er det, var I sådan en lille gruppe venner, som besluttede sig for det eller?

A: Faktisk, ja. Vi var omkring 4-5 stykker. Og vi sådan, vi har fulgtes ad, havde jeg nær sagt. Vi blev forlovet og gift samtidigt og sådan. Og vi, det er så også os, der har siddet i bestyrelsen. Og det er så en fordel i det, at man ikke lader små uenigheder stå i vejen for éns venskab. Og at, så længe man har det venskab, så har man også liv i disse arrangementer. I det at det er disse arrangementer, der holder os sammen og binder os til hinanden og, kan man sige, får os til at mødes oftere.

I: Ok, så det er både sådan socialt, men det er også oplysningsarbejde?

A: Ja, klart. Altså vi har jo alle sammen interesse i at give fra os. At få de unge til at få interesse i islam og forstå islam rigtigt. Og fokusere på uddannelse, og, hvad hedder det, ja, at give noget positivt til samfundet".

Her ses igen diskursen om og desiren for at gøre en forskel og gøre noget "positivt sammen" på et samfundsmæssigt plan. Fællesheden her er bundet sammen af et fælles mål om oplysning om islam til den yngre generation af muslimer samt af mere personlige venskabsrelationer. Det er herudover interessant, at denne fælleshed om f.eks. de ugentlige klubmøder og den mindre venskabsgruppe har maskulint fortegn, selvom det ikke tydeliggøres her i citatet. Klubmøderne arrangeres for unge mænd, mens der er separate arrangementer af lignende art for de kvindeligt kropsmarkerede subjekter i foreningen. Den kønnede konstruktion af fælleshed går således på tværs af foreningens aktiviteter, hvilket jeg vil komme nærmere ind på senere.

I forhold til Ahmeds andre fællesgørende positioneringer kan man sige, at de større arrangementer er rettet mod at oplyse om islam og skabe større bevidsthed om væsentlige religiøse spørgsmål og begivenheder. Her er Ahmed i stand til at deltage som arrangør, som bidragsyder og som videnskilde. Foreningens hjemmeside fungerer som rum for at samle mange forskellige unge, og der er tale om et mere uforpligtende medlemskab, idet

alle kan blive medlem af f.eks. debatforummet. Her fungerer Ahmed som moderator, der skal sikre, at debatten holder sig inden for nogle bestemte etiske rammer. Internettet kan i denne sammenhæng siges at fungere som konteksten for en translokal positionering og fælleshed.

Man kan således sige, at Ahmeds fællesgørende bevægelser er centraliseret omkring deltagelsen i en og samme forening, UngeMuslimer-Gruppen, men de baserer sig på forskelligartede positioneringer i forskellige kontekstuelle rammer. Dette er en tendens, som er synlig blandt mange af de unge, jeg har interviewet. Deres fællesgørende desire strækker sig over forskellige fællesgørende aktiviteter inden for en bredere foreningsramme. Man kan i denne forbindelse tale om multisituerede fællesgørelser inden for en overordnet fællesgørende bevægelse. Positioneringen som medlem eller deltager i en bestemt forening er således ikke lig med én bestemt subjektposition og én bestemt fælleshed. Der er derimod tale om et komplekst samspil mellem forskellige kategoriale, kontekstuelle og mere eller mindre lokale og transnationale bevægelser.

Opsummering

De tre fortællinger, jeg har fokuseret på i denne læsning, viser hen imod tre forskellige måder at fremstille multisituerede fællesgørelser.

1. Muligheden for at skabe fælleshed i og gennem forskellige foreninger og fællesgørende kontekster (Miriams fortælling).
2. Muligheden for at skabe fælleshed både i forskellige foreninger og i forskellige fællesgørende kontekster på en transnational og translokal måde (Yakoubs fortælling).
3. Muligheden for at deltage i forskellige fællesgørende kontekster inden for den samme forenings fællesgørende ramme (Ahmeds fortælling).

Det, der binder disse forskellige bevægelser sammen, er en longing for belonging og desire for at kunne genkende sig selv og blive til som anerkendt subjekt i de fællesgørende tilbud, som de forskellige foreninger tilbyder. Jeg vil nu vende fokus på de brud og destabiliserende punkter, der kan pege mod denne læsning og fortælling, som jeg indtil nu har skabt om fællesgørelse, belonging og desire.

3. Læsning

Modbevægende fællesgørelser

Det er vigtigt at rette fokus på de brud, der er i fortællingerne om sammehed og fælleshed. Det er nemlig ikke altid muligt at skabe sammehed, og det er på samme måde heller ikke muligt at skabe fællesgørelse med alle slags foreninger eller fællesheds-tilbud.

Diskursive modfigurer

Her er det interessant at kaste et blik på, hvordan de unge ofte anvender og nævner Hizb-ut-Tahrir i interviewene. Hizb-ut-Tahrir synes at figurere i mange af de interviews, jeg har udført, selvom det ikke har været mit fokus, og selvom jeg ikke har haft held med at interviewe nogen, som på nuværende tidspunkt er associeret med dem. F.eks. fortæller den 28-årige Asad:

"Øhm, fordi, når man hører muslimer i Danmark, synes jeg, så er det sådan mere, så er det islamisk trossamfund, f.eks. - det er én stemme. Og så har du Hizb-ut-Tahrir på den anden side også. Og det er ikke mig, altså (griner)".

Det virker i denne forbindelse, som om Hizb-ut-Tahrir fungerer som en andetheds-figur. En figur man kan udgrænse og definere sig selv i forhold til. Han siger i denne forbindelse "det er ikke mig, altså" og griner, hvilket kan tolkes som udtryk for en andetgørende positionering af Hizb-ut-Tahrir som potentiel kontekst for konstruktion af fælleshed og belonging. Hizb-ut-Tahrir repræsenterer på denne måde for mange af de interviewede det, som de ikke kan skabe sammehed med eller forlige sig med. Hos den 29-årige Mamoon, som arbejder som ejendomsadministrator, og som ikke er tilknyttet en bestemt forening, kommer italesættelsen af Hizb-ut-Tahrir til udtryk på følgende måde:

"jeg synes, det er også, jeg ved ikke, at det er så min holdning til Hizb-ut-Tahrir, og uden at jeg har studeret nærmere hvad de - så synes jeg altså, de vildleder os - de har jo også nogle rabiate holdninger".

Hizb-ut-Tahrir kommer her til at fremstå som "vildledende" og "rabiater", og hermed konstrueres de som en i grunden uforenelig og andetgjort potentiel fælleshed. Man kan altså tale om, at Hizb-ut-Tahrir hos nogle af de unge skabes som en ultimativ andetgjort figur, som kan siges at følge den mere generelle diskurs, der eksisterer i samfundet og medierne, hvor Hizb-ut-Tahrir ofte fremstår som en farlig, anti-demokratisk og "anti-dansk" organisation (f.eks. Baunø 2008, Berlingske Tidende 2008, Koue 2008, Halskov 2005). På et mere generelt plan kan de unges distancerende og

andetgørende italesættelse af Hizb-ut-Tahrir altså ses som udtryk for, at de forholder sig til og taler op imod en bredere diskurs om radikalisering og islam, hvor Hizb-ut-Tahrir ofte præsenteres som en del af den anti-vestlige religiøsitet i Danmark.

I Asads og Mamoonas fortællinger, ligesom hos mange af de andre interviewede unge, synes Hizb-ut-Tahrir således at repræsentere en potentiel fællesgørelse, der kan føre til eksklusion og andetgørelse. Eller sagt på anden vis repræsenterer Hizb-ut-Tahrir en potentiel positionering som ”muslim”, der er alt for andetgørende. Det gælder også dem, som tidligere har været en del af organisationen, som f.eks. den 27-årige socialrådgiver, Nesrin. Dominerende forklaringsfortællinger og diskurser i forhold til distanceringen til Hizb-ut-Tahrir som potentielt fællesgørelses- og subjektiveringskontekst synes i denne forbindelse at gå i retning af ”det er ikke mig”, ”de er for ekstreme eller hårde”, ”det er ikke islam” osv. Den 22-årige Sabeen, som er universitetsstuderende og hovedansvarlig for foreningen Salam og deres hjemmeside, www.salam.nu, kommer i sin fortælling også ind på Hizb-ut-Tahrir:

”Og det var der, hvor vi begyndte at, mig og et par, nogle piger, vi lavede en forening, en hjemmeside, om islam på dansk. Forskellen var mellem os og andre muslimer, andre muslimske retninger, altså i islam. Shia-muslimer er meget mere moderate end sunni-muslimer, altså hvad angår holdninger og ekstremisme, hvis man kan kalde det sådan. I shia-islam, der har vi mere værdier, altså der har vi ikke så meget, altså en ikke-muslim skal respekteres, en ikke-muslim behøver ikke at være min fjende. USA er ikke nødvendigvis min fjende. Hvis...altså, bare fordi han er amerikaner eller bare fordi - altså, vi skelner mellem forskellige ting, og det gør det nemmere for os at ligesom leve i Danmark, end f.eks. den der forening, Hizb-ut-Tahrir, der har travlt med at etablere en khilafah-stat. Det har vi ikke”.

Foreningens aktiviteter samler sig primært om at opretholde hjemmesiden ved at oversætte og skrive tekster til hjemmesiden www.salam.nu. Hun fortæller i denne forbindelse foreningen frem som en særlig shia-muslimsk hjemmeside, ved at distancere den fra sunni-muslimske foreninger, særligt Hizb-ut-Tahrir. Det er interessant at se, at hun definerer sin egen positionering og forening ved på den ene side at udgrænse sig i forhold til andre muslimske foreninger, som hovedsageligt er sunni-muslimske, og ved på den anden side at anvende det mest ekstreme og næsten abjektgjorte eksempel, Hizb-ut-Tahrir. Ved at anvende Hizb-ut-Tahrir som en diskursiv modfigur får hun tydeliggjort sin egen fællesgørende bevægelse. Hizb-ut-Tahrir figurerer således som dét, man kan benævne ”the constitutive outside” (Diprose 2008, s. 31). Dvs. det andet, som fungerer som konstituerende for

fremstillingen af, hvem man er, og dermed hvem og hvad man kan skabe fælleshed med.

Der synes at ligge to sammenvævede bevægelser i de unges afstandstagende positionering og fællesgørelse i forhold til Hizb-ut-Tahrir. På den ene side fortæller de unge, at de ikke kan genkende den version af islam, som Hizb-ut-Tahrir præsenterer, og at de ikke kan skabe en sammehed med denne. Det vil sige, at der er tale om en positioneringsbevægelse, som kan beskrives som negerende af en potentiel andetgjort eller abjektgjort muslimsk fælleshed. På den anden side handler det om en desire for at blive genkendt af andre som legitimt subjekt. I forhold til spørgsmålet om recognition kan man sige, at det handler om at kunne forhandle en anerkendelig og genkendelig position (se også Gergen 1994, Søndergaard 1996). Det handler om at positionere sig på måder, hvor man kan blive til og blive set som et værdigt, acceptabelt og forståeligt subjekt, hvilket bl.a. kommer til udtryk i Butlers (1999) begreb om "intelligibility" (s. xxii). Der er flere betydninger på spil her. På det helt grundlæggende niveau handler det om at kunne positionere sig som genkendelig og forståelig, hvilket kan beskrives som en desire for intelligibility. På et andet niveau handler det om at kunne blive genkendt som en acceptabel og legitim form for intelligibility. Det er ikke nok at fremstå som intelligibelt subjekt. Det er også vigtigt at kunne fremstille sig som tilhørende en legitim form for fælleshed. Disse processer er forbundne og bundet sammen af en desire for at belonge, og det er i denne forbindelse muligt at anføre, at belonging som bevægelse og proces netop kan skabes, når det er muligt at sammenholde sin fællesgørende positionering med en legitim og intelligibel subjektiveringsbevægelse.

I forhold til de unge kan man på denne baggrund mere specifikt tale om et samspil mellem subjektivering og fællesgørelse på en måde, hvor ens fællesgørelse skal gå igennem foreninger og fællesheder, som ikke repræsenterer en for anderledes eller ekstrem form for muslimskhed, idet det åbner for muligheden for at blive positioneret som ikke-intelligibelt og -acceptabelt subjekt. Man kan sige, at Hizb-ut-Tahrir i denne forbindelse repræsenterer en form for muslimskhed, som man ikke kan skabe fælleshed *med* - dvs. dét som man ikke kan skabe intelligibility og legitimitet med. Samtidig repræsenterer organisationen dét, som man kan skabe fælleshed *igennem* - det vil sige, at Hizb-ut-Tahrir som modfigur kan bevæge fællesheden og ens subjektiveringsbevægelse i en særlig desired retning.

Modgørende fællesgørelser og desire for belonging

Det er også muligt at se andre modbevægende fællesgørelser blandt de unge, og de er ikke altid forbundet med diskursive modfigurer, der konstrueres på basis af fællesheder som f.eks. Hizb-ut-Tahrir. Det er vigtigt i denne forbindelse at være opmærksom på, at det at deltage i en forening og skabe et tilhørssted også er forpligtende og krævende. At kunne genkende sig selv i en bestemt forenings formål og arbejde er forbundet med bestemte subjektiveringstilbud, og det er ikke altid, at man kan forlige sig med disse, og det er ikke altid, at man kan skabe en sammehed eller har lyst til at lade sig begrænse af de positioneringsmuligheder, der gør sig gældende. Hadia, som er aktivt medlem af Muslimer i Dialog, fortæller f.eks., at hun ikke har et bestemt tilhørssted, selvom hun ønsker at have et:

”Og mht. det, der har jeg også fået en masse kritik fra muslimske brødre og søstre⁴², som ligesom har prikket mig på skulderen og sagt ”dan dig et tilhørssted, ikke, et sted hvor du kan være, fordi det har man brug for og blabla.” Og det ved jeg også godt, men jeg føler ikke, at jeg har fundet den, udover MID. Fordi de grupperinger, som allerede eksisterer, de har allerede, altså kvinderne, eller det gælder vel måske også for brødrene, det ved jeg så ikke. Men især er det gældende for kvinderne, at de ikke er så meget for at have udefrakommende. Jo, måske kan de hilse, men jeg føler ikke, at der er den varme, at tage imod, som man forventer, eller som man ønsker inderligt.

I: Så det er sådan lidt lukkede miljøer?

H: Ja, fordi de er dannet i forvejen, og de kender hinanden, og hvis man så, hvis en udefrakommende så forsøger at være en del af det fællesskab, jamen så er der måske nogle ting, som man skal igennem, eller nogle ideer og nogle holdninger, som lige skal implementeres, som måske ikke passer til ens personlighed eller til ens egen verden. Så det er så også en af grundene til, at jeg ikke har en bestemt moské eller et bestemt sted, hvor jeg opholder mig.”

Her ses ”identificerings-” og fællesgørelsesdiskursen italesat på en anden måde, idet fokus her synes at være på de aspekter, som går imod, eller som kan komplicere muligheden for at skabe fælleshed og sammehed. Hadia konstruerer her et andetgjort forhold mellem sig selv - sin egen ”personlighed” og ”egen verden” - og andre potentielle foreninger og fællesheder. Det siger også noget om, hvordan hver forenings aktiviteter, arrangementer og handlinger er præget af særlige tilbud om fælleshed, som må genkendes og hertil accepteres af den enkelte, før han/hun kan

⁴² ”Brødre og søstre” er en meget almindelig og respektfuld måde at tiltale andre personer af det samme eller modsatte køn blandt muslimer. Det bunder i den islamiske ide om, at alle muslimer er bundet sammen i et større fællesskab af broder- og søsterskab.

genkendes, og hertil ønsker at blive genkendt som en del af fællesheden. Jeg vil komme nærmere ind på de forskellige foreningers diskursive profileringer men her rette fokus på Hadias italesættelse af andre unge muslimers krav om, at hun skal danne ”et tilhørssted” i en bestemt forening. Det virker, som om dét at belonge og høre til et bestemt sted er en nødvendighed - noget ”man har brug for”, og der synes således at være tale om en underliggende diskursiv konstruktion af fælleshed og belonging som et normativt behov. Det er måske en forudsætning for at kunne blive genkendt af andre unge muslimer som intelligibelt og legitimt subjekt. I Hadias fortælling ses et pres om at skabe fælleshed, som hos hende udtrykkes ved en søgen efter kontekster, hvor hun kan få ”den varme” velkomst og genkendelse, som hun ”inderligt ønsker”. Hun fremstiller her en inderlighed i sin desire for at skabe fællesgørelse og belonging. Én af grundene til, at hun ender med at vælge at være aktiv i MID er, at hun oplever, at der er plads til, at man kan være muslim på forskellige måder.

”...ja. Man kan få lov til at komme med den bagage, man ligesom har fået med sig fra alle mulige andre steder, eller som man selv har lavet. Og så kan man eventuelt vælge eller fravælge det, man har lyst til, ikke? Men der... det er ikke så hårdt. Og ekstremt, det der, altså. Så... det er derfor, jeg så har valgt at gøre en forskel, for mig selv, for samfundet generelt, via MID, på forskellige planer, tror jeg”.

Her ses igen italesættelsen af diskursen om at ville gøre en forskel og øve indflydelse via et engagement i en bestemt fælleshed. For Hadia gælder det om både at kunne gøre en forskel for sig selv og for samfundet generelt ”via MID” - og denne sidste sætning antyder fint subjektiveringens og fælleshedens interdependente relation. Konstruktionen af fælleshed og sammehed med MID er midlet til at kunne gøre en forskel for hende selv, og omvendt er den forskel, hun gør for sig selv, forbundet med et fællesgørende engagement i foreningen. Man kan ydermere mere generelt sige, at fællesgørelsen her forsøges konstrueret på hendes egne præmisser, hvor der ikke er tale om en bestemt fastlåst og på forhånd defineret subjektposition, som hun skal opfylde, idet hun italesætter, at hun har muligheden for at ”vælge og fravælge”, det hun har lyst til. De fleste af de unge betoner denne mulighed. Det var også muligt at se i citatet fra interviewene med Miriam og Noor, hvor de begge fremhæver vigtigheden af det åbne miljø i Forum for Kritiske Muslimer.

Det frie valg om fælleshed og belonging

Man kan i denne forbindelse tale om en underliggende diskurs om ikke at ville lade sig entydigt definere af fællesheden. Det handler tværtimod om at kunne bruge fællesheden til at gøre en forskel - til at få en stemme, men uden at miste sin egen stemme og fornemmelsen af, hvem man er. De unge synes at forhandle konstruktionen af subjektivitet og fælleshed på en måde, hvor de fremstår som autonome, selvvalgende og frit handlende individer. Friheden til at vælge at være del af en bestemt fælleshed kan i denne forbindelse siges at hænge sammen med individcentrerede og (neo)liberalistiske diskurser om at ville skabe sig selv på sine egne præmisser (Rose 1998/1999, Razack 1998, 30-31). Man kan dog også vende diskursen om og se den anden bevægelse, som ligger heri, nemlig at fællesheden muliggør disse valg hos de enkelte subjekter. De enkelte foreninger, som f.eks. MID, udgør en samling af forskellige fællesgørende og subjektiverende bevægelser baseret på mangfoldige kategoriale og spatiale positioneringstendenser og -muligheder. Bestemte fællesheder kan således muliggøre bestemte konstruktioner af frihed og autonomi. Diskursen om "det frie valg", der umiddelbart synes at virke ind på fællesgørelsen, må på denne måde ses i lyset af hvilke betingelser, der gør sig gældende for overhovedet at tænke fælleshed og subjektivitet. Ofte er disse betingelser ikke særligt synlige, hvilket er et punkt forskeren Lisa Lowe (2006) skriver om i forhold til sit studie af imperialismen og desiren for frihed: *"The affirmation of the desire for freedom is so inhabited by the forgetting of its conditions of possibility, that every narrative articulation of freedom is haunted by its burial, by the evidence of forgetting..."* (s. 206).

Betingelserne for at tænke frihed i forhold til de unge, jeg har interviewet, kan i denne sammenhæng ses som funderet i de fællesheder, de tager del i og er med til at konstruere og forhandle, men dette aspekt er altså mere tavs i de unges fortællinger. De unge, jeg har interviewet, fremhæver i høj grad en eklektisk tilgang, egen autonomi samt åbenheden og tolerancen i de forskellige foreningsrammer som synlige forklarings- og argumentationspunkter for deres fællesgørende positioneringer - og kommer i mindre grad ind på, hvad der skaber og muliggør denne desire for frihed.

Det kan på et andet niveau relateres til, at religiøsitet og islam ofte kontrasteres med autonomi og selvstyring (Jensen 2008). Idéen om, at man er religiøs, og at man vedkender sig, at man belongs til en særlig religiøs fælleshed, er forbundet med den diskursive forestilling om, at man er underlagt nogle ydre regler, doktriner og dogmer. Islam fremstår i denne forbindelse ofte som en meget dogmatisk religion, som står i kontrast til det vestlige individualistiske, progressive og demokratiske system (ibid.). De

unges fremhævelse af friheden til at vælge kan også ses i sammenhæng med disse diskursive forestillinger. Eklekticismen og autonomien kan således ses som en del af en fællesgørelse, som på den ene side går imod den diskursive forestilling om religiøsitet og islam som autoritær og autonomifrarøvende kraft, og som på den anden side reproducerer og bygger videre på de etablerede liberalistiske tankefigurer om autonomi og frihed. Der er således tale om en magtrelationel dobbelthed i den fællesgørende bevægelse mellem på den ene side diskursen om frihed og autonomi, som på den anden side er skabt af en søgen efter fælleshed og sammehed. Dette er et vigtigt aspekt for at kunne forstå den grundlæggende interdependente relation mellem fælleshed og subjektivitet, og spørgsmålet om hvordan de to bevægelser - subjektivering og fællesgørelse - møder hinanden, interseker og skaber nye mulighedsrum for at blive til som subjekt - i denne sammenhæng for at blive til som legitimt og intelligibelt muslimsk subjekt.

Når fællesgørelse og subjektivering interseker i de unges fortællinger, er det forbundet med desiren for at høre til, som ofte bliver talt frem som en personligt drevet søgen. Belonging konstrueres således i intersektionerne af fællesgørende og subjektiverende bevægelser, og man kan i denne forbindelse tale om, at det handler om at belonge og skabe genkendelighed på en måde, som ikke overskrider grænserne for genkendelighed. Det kan føres hen til spørgsmålet om at kunne blive til som et legitimt og intelligibelt subjekt, og det er her muligt at anføre, at der er tale om genkendelighed på to niveauer. Det handler for det første om at kunne blive genkendt som legitimt, intelligibelt subjekt - som et menneske, der er i stand til at navigere og anvende de diskurser, der gør sig gældende i den aktuelle samfundsmæssige kontekst. For det andet handler det samtidig om at blive anerkendt som et ikke alt for andetgjort/abjektivgjort subjekt. Det kan i denne forbindelse anføres, at dét at fortælle om sig selv som deltagende og engageret i et muslimsk fællesskab, implicerer en andetgørende positionering, idet kategorien muslim ofte tænkes og fremstilles som værende i ultimativ modsætning til kategorien ”dansk” (Hervik 1999, Hervik 2004, Jensen 2008). Det kommer også til udtryk hos de unge, og det handler således om at skabe en positionering, som er genkendelig og mulig at anerkende ved at trække på accepterede liberalistiske samfundsdiskurser om det selvvalgende, demokratiske og autonome subjekt. Diskursen om det frie og autonome subjekt må altså også tænkes ind i denne ramme. De unge taler således et acceptabelt og genkendeligt sprog, som kan siges at være med til at underbygge en andetgørende positionering, som ikke bliver for andetgørende.

Intersektionen mellem subjektivering og fællesgørelse i forhold til kategorien muslim skaber således særlige bevægelsesretninger. Man kan betragte det som et udtryk for, hvordan de dominerende samfundsmæssige individcentrerede og liberalistiske diskurser præger den enkelte i hans/hendes fællesgørende subjektivering, og som i denne sammenhæng spiller ind på spillet imellem samhed og andethed. Konstruktionen af belonging er således ikke kun forbundet med en individualiseret søgen, men ligeledes med de fællesgørende flugtlinjer og ankerpunkter, som muliggør italesættelsen af belonging. Belonging som begreb kan således med dette fokus siges at blive rykket fra en mere traditionel personaliseret forståelseslinje til en decentraliseret desireforståelse, som knytter sig til forskellige intersektioner og linjer af fællesgørelse og subjektivering. Dette punkt vil yderligere blive elaboreret i de næste kapitler, hvor jeg vil gå mere i dybden med subjektiveringsbevægelser og belonging.

Opsummering

Denne læsning viser, at konstruktionen af fælleshed og samhed er gennemskåret af komplekse forhandlinger af andethed og samhed, og at belonging dermed er en proces, der går på tværs af og er formet af mange forskellige diskursive flugtlinjer. Det er således muligt at se anvendelser af diskursive modfigurer og udgrænsninger af særlige former for muslimskheder i form af f.eks. Hizb-ut-Tahrir. Belonging er således ikke kun forbundet med de fællesheder, som man oplever, at man kan genkende sig selv i, men også de, hvor man oplever det modsatte, hvilket eksempelvis bliver tydeligt i Hadias fortælling.

En anden form for modgørende bevægelse ses i forhandlingerne af frihed og valget af, hvilke former for fællesheder, man gerne vil engagere sig i. Hvor de unge på den ene side konstruerer sig selv og deres valg som udtryk for frihed, autonomi og selvstømmelse, er det på den anden side samtidig forbundet med særlige liberalistiske diskurser om det selvvalgende individ, og med en særlig måde at forhandle en muslimsk fællesgørelse, idet muslimskhed ofte forbindes med manglende autonomi. Denne læsning viser således, at der er forskellige niveauer af forhandling af intelligibilitet, som er forbundet med forhandlinger af en ikke alt for andetgjort eller abjektgjort fælleshed og muslimskhed.

Jeg vil nu i højere grad rette fokus på de forskellige diskurser, der kommer til udtryk, og som virker definerende for de forskellige foreninger, de unge deltager i.

4. Læsning

Foreningsdiskurser og forskellige tilbud om fælleshed

De nævnte liberalistiske og individcentrerede diskurser skal ikke kun ses som udtryk for generelle og abstrakte samfundsmæssige diskurser. De kommer også mere specifikt og konkret til udtryk i mange af de foreninger, som de unge positionerer sig i og igennem.

Den individcentrerede diskurs

Den individcentrerede diskurs kommer f.eks. særligt tydeligt til udtryk i Forum for Kritiske Muslimer, som i sit manifest og på forsiden af deres hjemmeside tiltaler det enkelte potentielle medlem meget direkte og således fremhæver, at dette er en forening, hvor den enkelte står i centrum (www.kritiskemuslimer.dk).

" Dette er et forum for dig som søger Gud, for dig som er søgende, for dig som savner et fællesskab baseret på ligeværdighed, hengivenhed og plads til forskellighed. Til dig som er progressiv, og som er åben for, at forskellige principper kan sameksistere. Til dig som er ydmyg. Som ikke ønsker at monopolisere sandheden, men forsøger at reflektere denne ved at være et godt eksempel og LYS for andre. For dig som ikke dommer. Men som drømmer om at forsones det uforsonlige. For dig som betragter alle mennesker som dine brødre og søstre uanset religion eller nationalitet".

Der er flere niveauer i italesættelsen af denne tilsyneladende individcentrerede diskurs og måde at tale til den enkelte, og for at kunne få indblik i disse vil jeg her uddrage de ord og begreber, som efter min mening er særligt interessante i forhold til en analyse af, hvilke diskurser der synes at være på spil. Der er for det første de bredere let genkendelige og familiære begreber om "ligeværdighed" og "plads til forskellighed", der leder min opmærksomhed hen på grundlæggende liberalistiske, demokratiske og humanistiske diskurser om "frihed, lighed og broderskab". Manifestet appellerer således til en etableret og genkendelig diskursiv forståelse af den rette måde at "sameksistere" på, på basis af bredere etiske og politiske diskurser. Det er f.eks. muligt at se samme termer og sprog komme til udtryk og blive formuleret i f.eks. den amerikanske uafhængighedserklæring og FN's menneskerettighedserklæring. På den anden side er det muligt at se, at der er andre diskurser på spil, som manifesterer sig ved udtryk og begreber som "hengivenhed", "ydmyg", at være "LYS for andre", der kan beskrives som

udtryk for mere religiøst og spirituelt indlejrede diskurser. Hengivenhed og ydmyghed er f.eks. termer, som er særligt centrale i kristendommens univers og også inden for islam. Disse spirituelle diskurser ses i sammenhæng med en fremhævelse af bestemte kvaliteter ved det enkelte subjekt, som f.eks. ikke at ville "monopolisere sandheden", at kunne "reflektere", at være én, som "ikke dømmes og én som "drømmer om at forsone det uforsonelige". Man kan sige, at der her konstrueres en særlig subjektposition ved bl.a. at trække på diskurser om det reflekterende, søgende og åbne subjekt. Det er en særlig konstruktion af et unikt subjekt, som er forbundet med en invitation til en bestemt slags fælleshed. En fælleshed, som synes at være præget af den diskursive forestilling om et broder-/søsterskab og en sameksistens, der kan overskride religiøse og nationale skel. Denne form for fællesgørende bevægelse udtrykkes særligt i sidste sætning af citatet, som er præget af en universaliserende diskurs om mellemmenneskelig fælleshed.

Manifestet⁴³, som jeg her kun har taget et meget lille uddrag af, er vævet sammen af forskellige diskursive bevægelser, som på den ene side fremhæver den enkelte som unik og på den anden side fremhæver en fælleshed, der kan rumme alle former for unikheder og forskelle. Forum for Kritiske Muslimer tager på denne måde udgangspunkt i den enkelte og taler direkte til "dig", men det er samtidig også et tilbud om en særlig slags fælleshed, hvor netop "du" kan indlemmes. Ved at kombinere og forhandle forskellige genkendelige strømninger, så som liberalistiske, demokratiske, religiøse og spirituelle diskurser i et fælles udtryk, får Forum for Kritiske Muslimer italesat sig selv som en særlig forening, der appellerer til et bestemt slags unikt subjekt.

Man kan hertil overveje, hvad det betyder, at der er tale om et konkret formuleret manifest. Et manifest anvendes ofte netop til at "manifestere" særlige definerende grundprincipper for en bestemt retning, tænkning eller ideologi. Hos Forum for Kritiske Muslimer kan man se, at deres manifest anvendes til at præsentere foreningen på hjemmesiden, men i mine positionerende deltagelse i foreningen er det blevet tydeligt for mig, at manifestet også bruges som en slags folder til potentielle interesserede og nye medlemmer. Det udgør på denne måde foreningens italesatte ansigt udadtil og repræsenterer det, som foreningen står for, og som potentielt medlem er det en implicit forudsætning, at man på et eller andet plan er enig med manifestets indhold. Det er interessant, at en af de foreninger, som umiddelbart tydeligst lægger op til, at man kan diskutere og reflektere, også er

⁴³ Manifestet består af fire hoveddele med overskrifterne "Fornuft, Fornylse, Kritik, Mangfoldighed" (<http://www.kritiskemuslimer.dk/muslimskmanifest.asp#fornuft>).

den der til sammenligning med de andre foreninger, jeg har set på, tydeligst arbejder på et fælles manifest. Det siger noget om, at konstruktionen af sammehed ikke er lig med konstruktionen af fælleshed. Manifestet repræsenterer således ikke kun den fælleshed, der tilbydes i foreningen, men repræsenterer også de enkelte subjekter, der oplever at kunne genkende sig selv i manifestets sprog.

Diskursen om muslimskhed som fælleshed

Muslimer i Dialog har ikke et manifest, men en beskrivelse af sig selv og foreningens formål på sin hjemmeside. Hvor manifestet findes på forsiden af Forum for Kritiske Muslimers hjemmeside, er MIDs formål og beskrivelse noget, man skal søge efter på forsiden. MIDs forside er i stedet forbeholdt annonceringer af nye aktiviteter, tilbud og initiativer (www.mid.dk). Om foreningens formål står der:

”Foreningen henvender sig til alle muslimer uagtet hvilket etnisk tilhørsforhold man har. Den søger at opnå sine formål ved at motivere muslimer til at tilegne sig islamisk viden samt viden om samfundsforholdene, med henblik på at udvikle egenskaber som medmenneskelighed og næstekærlighed - vigtige forudsætninger for en god samfundsborger”. (<http://www.m-i-d.dk/default.asp?side=formaal>).

Hvor sproget på Forum for Kritiske Muslimers hjemmeside i højere grad har et personligt og følelsesbetonet præg, ses her et mere formaliseret sprog. Man kan i denne forbindelse tale om et særligt ”forenings-sprog”, som kan genkendes fra mange andre foreningssammenhænge i dets formaliserede og professionelle udtryk. Danmark er kendt for at være et af de lande, som har det mest organiserede og strukturerede foreningsliv⁴⁴, og ofte forbindes det at være del af det etablerede foreningsliv med at være en aktiv medborger i samfundet (se f.eks. Rasmussen 2008). I forhold til etnisk minoriserede er deltagelse i foreningslivet ofte forbundet med diskursive idealer om integration, medborgerskab og inklusion.

Udtryksmåden er på denne måde umiddelbart forskellig i de to foreninger, men på den anden side trækker de begge på nogle af de samme diskursive tendenser. MIDs anvendelse af ord som ”medmenneskelighed og næstekærlighed” og ”god samfundsborger” kan vise hen til sammenvævningen af forskellige liberalistiske, demokratiske og politiske diskurser i sammenhæng med mere religiøst og spirituelt betonedes diskurser.

⁴⁴ Religion er på samme måde meget organiseret og formaliseret i Danmark repræsenteret ved den danske folkekirke.

Begge foreninger anvender således genkendelige, bredt anvendte og legitime diskursive termer til at fremstille sig selv. Det kan ses som et led i at gøre foreningerne genkendelige som intelligible potentielle fællesheder.

Forskellen imellem Forum for Kritiske Muslimer og MID, udover den sproglige udtryksmåde, er dog, at MID mere konkret ”henvender sig til alle muslimer”. Muslimskheden gøres mere tydeligt til forgrund i MID, og de religiøse flugtlinjer, der trækkes på i MIDs målbeskrivelser, kan mere direkte forbindes med islam. Det handler f.eks. om at ”tilegne sig islamisk viden om samfundsforholdene”, og på hjemmesiden har MID også formuleret en ”religiøs profil”:

”MID er som organisation stiftet med afsæt i sunni Islam, som det forstås i overensstemmelse med de fire store sunni-skoler: Hanafi, Maliki, Shafi'i og Hanbali”.
(<http://www.m-i-d.dk/default.asp?side=baggrund>).

Der tales på denne måde en særlig muslimskhed frem. Det er i denne forbindelse interessant, at det er positioneringen ”muslim”, der gives fællesgørende og universaliserende betydning, idet foreningen henvender sig til alle muslimer, ”uagtet hvilket etnisk tilhørsforhold man har”. Åbenheden og overskridelsen af nationale og etniske forskelle sker således på basis af fremhævelsen af muslimskheden som den fællesgørende kraft, mens det hos Forum for Kritiske Muslimer i højere grad synes at være baseret på en universaliserende diskurs om, at vi alle er mennesker. Denne analyse skal på ingen måde ses som udtryk for, at den ene forening er mere eller mindre ”muslimsk” eller ”islamisk” end den anden. Det handler snarere om at rette fokus på, hvilke måder og i hvilke retninger fællesgørelsesbevægelserne tager form og gives udtryk. Hvor muslimskheden mere direkte gøres til fællesgørelsens centrale bevægelsesakse hos MID, tales der i Forum for Kritiske muslimer mere generelt til et bestemt slags subjekt. I afsnittet ”Mangfoldighed” står f.eks.:

”Vi arbejder for en anerkendelse af alternative koranfortolkninger og religiøs mangfoldighed. Rummelighed, respekt og tolerance er kodeordene. Vi er ikke repræsentative for Danmarks muslimer og ønsker heller ikke at være det”.
(<http://www.kritiskemuslimer.dk/muslimskmanifest.asp#fornuft>).

MID positionerer sig i modsætning hertil i højere grad som et talerør for muslimer i Danmark og synes at påtage sig ansvaret for at skulle repræsentere islam i det danske samfund. Det kommer f.eks. til udtryk i følgende beskrivelse af baggrunden for MID på hjemmesiden.

”Foreningen ”Muslimer i Dialog” blev stiftet den 12. oktober 2003 af personer med muslimsk baggrund og har som sit primære formål at fremme dialogen mellem muslimer og muslimer imellem, ved at understøtte en rationel og videnskabelig form for religionsforståelse,

hvor der tages afsæt i varetagelsen af den muslimske minoritets interesser i Danmark. Det tilsigtes at skabe respekt, samhørighed og solidaritet blandt de respektive muslimske foreninger. En anden dimension af dialogen er, at foreningen ønsker en mere respektfyldt og ligeværdig dialog med de danske omgivelser, herunder etnisk danske foreninger og kristne repræsentanter. Formålet er at skabe en harmonisk og gensidig integration, hvor nøgleordene er tolerance og fredelig sameksistens". (<http://www.m-i-d.dk/default.asp?side=baggrund>).

Hvis man sammenholder de to citater, og mere generelt de to foreningers selvpræsentationer på deres respektive hjemmesider, er det muligt at se, at mange af de samme ord anvendes; ”rummelighed”, ”respekt”, ”tolerance” og ”sameksistens”, hvilket som sagt kan ses som udtryk for, at de trækker på de samme samfundsmæssigt genkendelige diskurser. De anvendes dog på forskellige måder og intersektes på forskellig vis. Subjektpositionen ”muslim” er særligt fremtrædende og definerende for fællesheden hos MID, mens det videbegærlige, rationelle og refleksive subjekt i højere grad gøres til fællesgørelsens centrale akse hos Forum for Kritiske Muslimer. De muligheder, man gives for at blive til som subjekt i Forum for Kritiske Muslimer og i MID, synes umiddelbart at være forskellige, selvom de begge på hver deres måde trækker på de samme slags diskurser. Begge foreninger tilbyder således fælleshed, men på forskellige måder. Sproget og tonen hos Forum for Kritiske Muslimer fremhæver et personligt engagement og valg, og at man vedkender sig det idémæssige grundlag via manifestet. Muslimer i Dialog har til sammenligning mere fokus på, hvad foreningen kan tilbyde, og dermed er de mere engagerede i at beskrive foreningens mål, aktiviteter og handlinger. Deres tilbud om fælleshed baserer sig på en præsentation af deres forening og dermed af de potentielle fællesgørelser, som man kan blive en del af, hvorimod Forum for Kritiske Muslimer formulerer deres tilbud ved at præsentere det slags subjekt, foreningen tiltaler, og som man potentielt kan blive til. Man kan i simpel form sige, at der er tale om en modsætning mellem at gøre subjektet til forgrund i forhold til fællesheden (Forum for Kritiske Muslimer) eller at gøre fællesheden til forgrund i forhold til subjektet (MID). Jeg vil i den følgende læsning komme nærmere ind på disse forskellige tilbud om fællesgørelse ved at rette fokus på foreningernes konkrete tilbud om spatiale og kropslige positioneringsmuligheder.

Opsummering

Et fokus på foreningernes italesatte ansigter udadtil, viser, at der er forskellige måder at skabe fælleshed og sammehed på, som er forbundet med forskellige

tilbud om fællesgørelse og subjektivering. De forskellige tilbud om fællesgørelse er i denne sammenhæng vævet sammen af diskursive flugtlinjer, der trækker på og forhandler forskellige religiøst/spirituelt betonede begreber med bredere samfundsmæssige liberalistiske og humanistiske diskurser. Der er i denne forbindelse forskel på, om man retter fokus på et bestemt slags subjekt, der er åben for refleksion, hengivenhed og en rationel tilgang (Forum for Kritiske Muslimer), eller om man i højere grad tager udgangspunkt i, hvilken form for fælleshed og bestemt form for muslimskhed man som forening kan tilbyde (MID). Læsningen viser således forskellige konstruktioner af muslimskhed og fælleshed.

5. Læsning

Situerede og kropslige positioneringer

...Levi got off his stop and switched his music back on. At the exit to the T he looked around him. The district was busy. How strange it was to see streets where everybody was black! It was like a homecoming, except he'd never known this home, And yet they all hurried past him as if he were a local - nobody looked at him twice...

Zadie Smith⁴⁵

Jeg vil komme nærmere ind på forskellen mellem enten at gøre subjekt eller fælleshed til forgrund ved at fokusere på de konkrete spatiale og kropslige muligheder for at positionere sig i de to foreningers kontekster. Et eksempel er måden, hvorpå arrangementer så som den årlige generalforsamling finder sted i de to foreninger. Begge foreninger følger i denne forbindelse den almene forskrift for afholdelse af generalforsamlinger, med valg af bestyrelse, formandens beretning, fremlæggelse af regnskab og valg af formand, men rammerne og positioneringsmulighederne er forskellige. MID har f.eks. afholdt sine generalforsamlinger i lokaler i Valby Kulturhus og i Islamisk Kristent Studieceter på Nørrebro, mens generalforsamlingerne hos Forum for Kritiske Muslimer er blevet afholdt hjemme hos nogle af foreningens kernemedlemmer. Det samme gør sig gældende for nogle af de koranmøder, der afholdes i Forum for Kritiske Muslimer. I begge kontekster i Forum for Kritiske Muslimer har jeg kunnet observere, at det er muligt for bestyrelsesmedlemmerne eller andre deltagere at tage deres børn med, og at de kan blive passet af familiemedlemmer, som også er med til mødet. De

⁴⁵ Fra romanen, "On Beauty" af Zadie Smith (2005, s. 356).

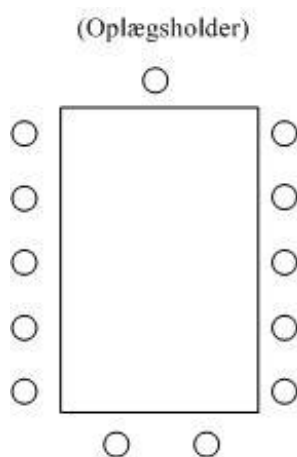
fleste, som deltager i møderne kender hinanden fra andre sammenhænge. På denne måde er der i højere grad tale om en personlig og hjemlig form for atmosfære, som synes mindre formaliseret end den praksis, der er mulig at se og deltage i, i MID. Det kommer f.eks. til udtryk i denne situationsskildring fra et koranmøde i Forum for Kritiske Muslimer, hvor der holdes oplæg af forfatteren Amer Majid, som har skrevet bogen "Sendebudet" (Majid 2004). Mødet foregår i næstforkvindens hjem.

Situationsbeskrivelse:

Vi sidder i spisestuen rundt om spisebordet. Der er 13 personer i alt, eksklusive to børn. Sherin har sin lille søn med, som sidder på hendes skød. Amer Majid har også sin dreng med, som bliver passet af hans kone, der også sidder ved bordet. Jeg sidder for enden af bordet. Størstedelen af de deltagende subjekter har en anden etnisk baggrund end dansk, og synes aldersmæssigt at være i 20'erne til midten af 30'erne.

Der er serveret te, kaffe, vand, frugt, slik og kage. Stemningen er hyggelig og hjemlig. Alle virker til at kende hinanden. Amer Majid har været til flere af foreningens koranmøder, og er derfor et kendt ansigt for mange af dem. Majid holder sit oplæg, og der er plads til at stille spørgsmål og diskutere undervejs. Der er også afsat tid af til spørgsmål, diskussion og generelle kommentarer til slut (9/2-08)

Situationsrids:



Forum for Kritiske Muslimers praksis lægger umiddelbart op til en mere personlig og familiær form for interaktion, som baserer sig på, at det er muligt at inddrage forskellige sfærer af sit liv i deltagelsen i foreningen, som f.eks. børn, eget hjem og andre familierelationer. Den enkelte står på denne måde i centrum som bestemt subjekt med bestemte behov og livsvilkår.

Deltagelsen i MID synes derimod at være baseret på en foreningspraksis, som lægger op til en mere formaliseret og professionel positionering. Det er yderst sjældent, man ser medbragte børn til de forskellige programmer, jeg har været med til i MID. Denne form for positioneringskontekst kan siges at være præget af en diskursiv opdeling mellem ”det offentlige” og ”det private”, som på sin vis overskrides og forhandles i Forum for Kritiske Muslimer.

Den uformaliserede og kønnede fællesgørelse

Man kan sige, at jeg således har konstrueret en fortælling om to foreninger og deres forskellige fællesgørende kontekster, men det er vigtigt at udfordre denne fortælling og se nærmere på brud og modbevægelser. Det er i denne forbindelse værd at være opmærksom på, at jeg som forskersubjekt får adgang til nogle bestemte kontekster og fællesgørelser. MIDs medlemmer fortæller nemlig om en mere uformaliseret fælleshed, men denne fælleshed synes at være gennemskåret af de kønnede tilblivelsesmuligheder og er i mindre grad tydelig ved de organiserede arrangementer. Et eksempel, på hvordan fællesgørelsesbevægelser i praksis kommer til udtryk i MID, er følgende uddrag af en situationsbeskrivelse fra et seminar om ”Islam og ægteskab”, som blev afholdt i Vesterbro Kulturhus d. 10. maj 2008.

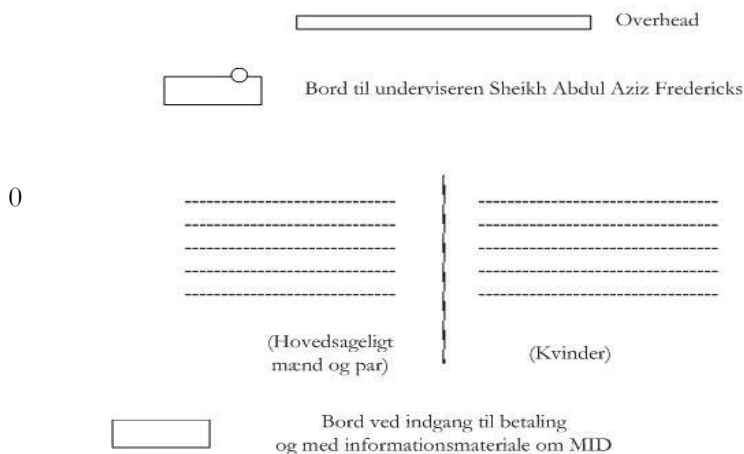
Situationsskildring:

Det er strålende solskin og temperaturen er oppe over de 25 grader - og så er det dagen for Karneval i byen. Vesterbro Kulturhus er omgivet af festudklædte mennesker, der har gjort sig klar til at deltage i karneval. Der er en umiddelbar stærk kontrast imellem de letpåkledte og farverige samba-klædte subjekter, der gør sig klar til karneval, og de deltagere, som kommer for at tage del i MIDs seminar om ægteskab. Sidstnævnte gruppe er generelt tildækkende klædt på, og mange af de kvindeligt kropsmarkerede deltagere er klædt i lange kjoler og bærer hijab.

Der er adgangsbillet for ikke medlemmer, og der er et bord ved indgangen til salen, hvor man kan betale. Stolene er sat op i to adskilte rækker, og salen er i overvejende grad kønsopdelt.

Der er ca. 100-120 mennesker i salen - majoriteten er kvindeligt kropsmarkede og unge, som i overvejende grad har placeret sig i højre side af salen. Par bliver henvist til at sidde i venstre side, hvor også de fleste unge med maskuline kropstegn har placeret sig.

Situationsribs:



Her ses en kontekst, hvor det er muligt at medbringe sin partner, og hvor emnet for seminaret rækker ind i den familiære og intime sfære af den enkeltes liv, men måden emnet tages op på, og måden, det kropsligt er muligt at være til stede og positionere sig på, er styret af en formaliseret struktur. Konteksten gives form som et seminar, og de tilstedeværende subjekter får således implicit tildelt positionen ”studerende/kursister”. Der er hertil nogle klare kropslige måder, det er muligt at positionere sig på i dette solskinsfyldte rum, og det er som forskersubjekt vigtigt at orientere sig korrekt i forhold til, hvilken praksis der gør sig gældende. Jeg vil gå mere i dybden med dette i kapitlet om forskerpositionering, men her fremhæve den kønnede strukturering og organisering som er af central betydning for, hvilke subjektiverings- og fællesgørelsesmuligheder der gør sig gældende. Størstedelen af de arrangementer, der afholdes i de forskellige foreninger, jeg har besøgt, har været præget af en eller anden form for rumlig opdeling i en mere eller mindre maskulin eller feminin kropsmarkeret del. Det er et gennemgående træk ved de arrangementer, der afholdes i MID. Sociologen Meredith McGuire (2008) fremhæver på basis af sine mange års studier af menneskers hverdagslige religiøsitet:

”Religious groups (in the broadest sense of the term) may be social contexts in which people find an audience that affirms the gender roles they perform” (s.165).

I min optik er det muligt at oversætte hendes begreb om kønsrolle og i stedet tale om positionering. Det er således muligt at se disse fællesgørende sammenhænge som kontekster for bestemte magtrelationelle gørelser og intersektioner af køn og muslimskhed. Den kønnede opdeling ved dette

arrangement og andre lignende arrangementer er hertil forbundet med muligheden for at skabe mere uformelle fællesgørelsesbevægelser inden for den bredere formaliserede fælleshed, som arrangementet lægger op til. Mange af ”søstrene” kender hinanden fra andre sammenhænge eller opnår et nært samarbejde via deres engagement i foreningen, og de skaber i denne forbindelse fællesgørende bevægelser, der rækker ud over MIDs mere formaliserede sammenkomster. Hadia fortæller f.eks.:

”Det er igen, vi laver forskellige arrangementer, som vi mødes til. Eller hvis man lige har lyst til at lave et eller andet indbyrdes, danne en eller anden aktivitet, så kontakter man hinanden, f.eks. for nogle måneder siden, så var vi, altså... En gruppe tøser som havde lært hinanden via MID, på forskellige måder, under et arrangement eller til turene der, jamen, så holdt vi kontakten. Fordi dem havde man noget tilfælles med, de kunne give noget til én, man kunne udvikle sig via dem. Hvor vi tog ud at skøjte og rideture og... det var sådan forskellige ting”.

Igen ses bevægelsen i retning af at konstruere fællesheder inden for den bredere fælleshed, som foreningen tilbyder, og det peger henimod de mange forskellige fællesgørelser, som foreningen muliggør. For Hadia er der tale om en fælleshed med ”tøserne” - med de andre ”søstre” fra foreningen - som har været aktive sammen med hende om bestemte aktiviteter eller arrangementer i foreningen. Man kan således tale om en kønnet fællesgørelse, der trækker på foreningens andre fællesgørende kontekster. Saqib, som er medlem af Muslimer i Dialog, fortæller også om den mere uformelle fællesgørelse, som samarbejdet i MID åbner for blandt de maskulint kropsmarkerede medlemmer. Han fortæller f.eks. om, hvordan han blev involveret i MID:

”...så begyndte jeg faktisk at deltage til nogle af MIDs møder. Og der fik jeg faktisk mulighed for at lave sådan en uddannelsesmesse... altså vi var, vi fik sådan en stand i Nørrebrohallen. Og der var vi 2-4 stykker. bl.a. Arsalan, hvor vi kom i kontakt med andre uddannelsesledere. Målgruppen var folk, der stod til at skifte fra 9.-10. klasse, om de skulle have en håndværkermæssig uddannelse, eller om de skulle på teknisk skole, eller om de skulle have en gymnasial uddannelse. Og det syntes jeg var rigtig, rigtig fedt. Og så begyndte jeg faktisk at fokusere lidt mere på MID, deltog i nogle af deres islamkurser. Så fik man så et anderledes netværk, men hele tiden der har man haft behov for, man vil gerne, man vil gerne sådan yde noget for den gruppe, man tilhører i samfundet, men samtidig vil man gerne søge noget viden”.

Saqib fortæller her om, at hans engagement i MID har flere mål; at få mere viden og gøre en forskel, men samtidig skabe og opdyrke et netværk, som går på tværs af MID, og som i sin bevægelse strækker sig fra det formaliserede arbejde inden for MIDs kontekst til det mere uformaliserede og private netværk. F.eks. nævner han Arsalan, som han studerer sammen med, og som

jeg også har interviewet. De har sammen med nogle andre unge maskulint kropsmarkerede subjekter dannet et mere uformelt venskabsnetværk, hvor de mødes en gang om måneden, spiser middag sammen og diskuterer en artikel med et religiøst eller samfundsrelevant emne. MID åbner således op for de mere uformelle, private og hjemlige fællesgørelsesbevægelser, men der er tale om en kønnet bevægelse, som rækker udover og videre ind i foreningens organiserede arrangementer og aktiviteter. Det personlige netværk og fællesgørelsen i og igennem den mere private sfære dyrkes og opbygges via foreningsarbejdet og den bredere formaliserede fælleshed. Man kan således tale om transgørende fællesgørelser, der retter sig ind og ud over foreningen, og på denne måde reproducerer og konstruerer nye fællesgørelses- og subjektiveringsmuligheder.

Hos UngeMuslimer-Gruppen er der også i høj grad tale om en kønnet opdeling af foreningens aktiviteter. Her er aktiviteterne som sagt opdelt i forskellige tilbud for henholdsvis ”brødre” og ”søstre”, hvor de kvindeligt kropsmarkerede medlemmer mødes hver fredag og de mandligt kropsmarkerede medlemmer ses hver torsdag i en mere uformel klubramme. Denne form for kønnet strukturering af positioneringsmulighederne i de respektive foreninger kommer i mindre grad til udtryk hos Forum for Kritiske Muslimer. Deres koranmøder kan have forskellig form, men oftest er der tale om en mindre kreds, der mødes, og som allerede kender hinanden. Der er ikke en klar kønnet opdeling af rummet, og det samme kan siges om de debatarrangementer, der afholdes i Forum for Kritiske Muslimer. Derudover er det værd at bemærke, at den etniske og religiøse sammensætning også synes at være forskellig. I Forum for Kritiske Muslimer er der ofte en blandet skare af muslimer og ikke-muslimer, etnisk majoriserede og minoriserede, hvorimod de forskellige større arrangementer, som MID og UngeMuslimer-Gruppen afholder, i højere grad synes at være præget af unge muslimers deltagelse. Der synes at være åbenhed for, at alle kan deltage uanset nationalt og etnisk tilhørsforhold, men oftest er de etniske danskere, jeg har set deltage i MID, konverterede muslimer. På denne måde er det positioneringen som muslim, der synes at være den centrale subjektposition, der krydser andre forskelssættende kategorier. Det kan føres tilbage til de diskursive subjektiverings- og fællesgørelsesmuligheder, som de forskellige foreninger åbner og lukker for via deres selvpræsentationer. Hvis jeg igen skal tage fat på MID og Forum for Kritiske Muslimer, kan man sige, at hvor MID mere tydeligt henvender sig til muslimer og ikke yderligere specificerer, hvilken slags muslim eller nationalt eller etnisk tilhørsforhold, der er tale om, har Forum for Kritiske Muslimer på trods af foreningens navn

ikke på samme måde en klar profilering af deres medlemmers religiøse kategorimedlemskab. Det åbner for forskellige spatiale måder at skabe fælleshed på, som kommer til udtryk i de to foreningers arrangementer og programmer.

Topologiske views og fællesgørelsesbevægelser i momenter

Som det er muligt at se i mine situationsskildringer, anvender jeg det, som jeg kalder ”situationsrids”, som kan defineres som *topologiske views*. Med dette mener jeg, forsimplede visuelle fremstillinger af positioneringskonteksten. Jeg er i denne forbindelse inspireret af ANT-teoretikeren John Laws (1997) udvikling af topologibegrebet, som han har arbejdet med, bl.a. i samarbejde med Annemarie Mol (Law & Mol 2000). Han retter fokus på, at spatiale kontekster må tænkes som bevægelige og relationelle og dermed ikke som givne og faste størrelser. Kontekster må altså betragtes som under konstant konstruktion og forandring.

*”Topology concerns itself with spatiality, and in particular with the attributes of the spatial which secure continuity for objects as they are displaced through a space. The important point here is that **spatiality is not given**. It is not fixed, a part of the order of things. Instead it comes in various **forms**”* (Law 1997, s. 4).

Jeg sammenholder dette ANT-inspirerede fokus på en bevægelig spatialitet med min anvendelse af et dynamisk deleuziansk kontekstbegreb, og jeg arbejder således ud fra en forståelse af kontekst og spatialitet som organiseret i multiple og komplekse subjektiverings- og fællesgørende flugtlinjer. Jeg vil senere komme ind på lokation, men her fokusere min opmærksomhed på at gå i dybden med flere topologiske og spatiale views over de tilblivelser, som de forskellige fællesheder muliggør.

Et eksempel på de forskellige måder, de forskellige foreninger åbner for bestemte muligheder for kropslig fællesgørelse og subjektivering ses ved en nærmere analyse af to debatarrangementer, som MID og Forum for Kritiske Muslimer afholder, med en tidligere Hizb-ut-Tahrir repræsentant, Majid Nawaz. Majid Nawaz har nu etableret en anden forening, ved navn The Quilliam Foundation (www.quilliamfoundation.org), som arbejder for at modarbejde radikaliserende tendenser, herunder Hizb-ut-Tahrir (se også Berlingske Tidende 2007, Relster 2008, Agaård 2009). Han bliver således inviteret i de to foreningers forskellige fora på to forskellige tidspunkter.

Jeg vil nedenfor præsentere min noterede situationsskildring og topologiske view fra den paneldebat, der blev afholdt i MIDs regi i december 2007.

Paneldebat d. 9 december 2007

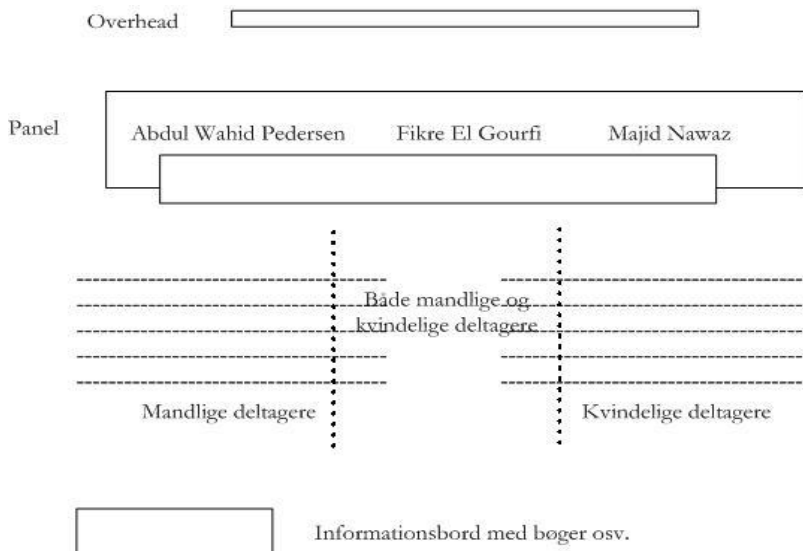
”Muslimer og deres engagement i samfundet”

(<http://www.m-i-d.dk/default.asp?side=aktiviteter&id=122>)

Majid Nawaz og Abdul Wahid Pedersen sidder i panelet og Fikre El Gourfi er ordstyrer.

Billetten koster 50 kr, og skal bestilles online på forhånd.

Arrangementet foregår på Østerbro, Hjørninggade i salen i Charlottenhaven.



Debatten afholdes i en meget stor og flot sal, hvor der er plads til 150-160 personer. 50-60 personer sidder i salen i en næsten ligelig fordeling af maskulint og feminint kropsmarkerede subjekter, og størstedelen har sat sig kønsopdelt. De kvindeligt kropsmarkerede har primært placeret sig i højre side af tilhørerpladserne, mens der er en overvægt af det modsatte køn i den venstre side.

Størstedelen af de tilstedeværende har anden etnisk baggrund end dansk og er unge. Mange af kvinderne har hijab og abaya⁴⁶ på. Jeg har placeret mig midt i salen, men i højre side. Abdul Wahid Pedersen er imam og konvertit og har en etnisk dansk baggrund. Han fungerer som en af MIDs kernemedlemmer og drivkrafter. Fikre El Gourfi er medlem af MID.

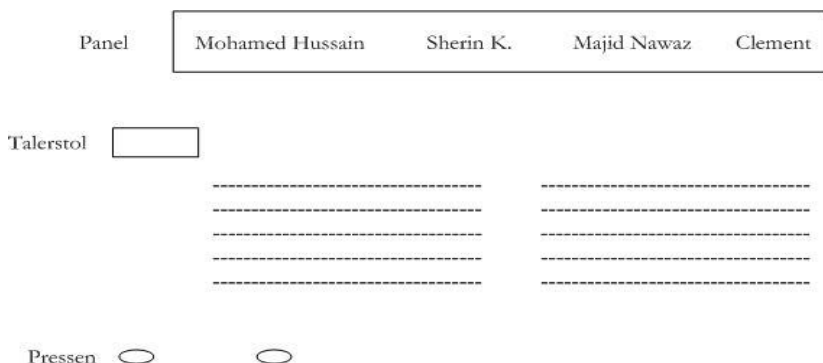
⁴⁶ Abaya betegner den løse kjoleagtige klædning, som mange muslimske kvindeligt kropsmarkerede subjekter bærer for at tildække kroppens former.

Det topologiske rids danner et overblik over en fastfrysning af en bestemt fællesgørende bevægelse. Det vil sige en bestemt måde at tænke ”fælles arrangement” - her paneldebat - i foreningen. Der er i denne forbindelse en særlig udtalt måde at agere og positionere sig på, på den korrekte og intelligible måde i denne fælleshed. For at kunne blive til som acceptabelt og legitimt subjekt og tage del i fællesgørelsesbevægelsen uden at bryde med denne, må man afkode de gældende positioneringsmuligheder.

I det topologiske view er det muligt at se, at salen og dermed rummet er opdelt således, at der er to dele, som i overvejende grad er kvindeligt og mandligt kropsmarkeret, og mellem disse kønnede og afgrænsede dele af rummet er der en mere ”blandet zone” - enten yderst mod midtergangen imellem de to stolekolonner eller bagerst i salen. Der er således ikke tale om en helt ufleksibel struktur. Man kan i denne sammenhæng tale om en særlig religiøs diskurs om adskillelse af kønnene, som her manifesteres kontekstuel. Kontekstens spatiale organisering signalerer ligeledes en særlig måde rent topologisk og kropsligt at skabe muligheder for fællesgørelse. Når de unge, jeg har interviewet, således fortæller, at de eksempelvis passer bedst ind i en bestemt forening, som f.eks. Miriam, der fortæller, at hun synes Forum for Kritiske Muslimer er mere ”afslappet”, eller Hadia, som fortæller, at det er ”rart” i MID, er det også udtryk for disse afkodninger. Oplevelsen af belonging må altså knyttes sammen med denne mere konkrete, kropslige og spatiale dimension af at blive til og være en del af en bestemt fællesgørende bevægelse.

Nogle måneder senere afholder Forum for Kritiske Muslimer et debatmøde med Majid Nawaz:

Debatmøde i Forum for Kritiske Muslimer, d. 4. april 2007 i Vartov, Indre København.



Der er adgangsbillet, og Noor, som er en af de medlemmer, jeg har interviewet, står ved indgangen for at tage imod billetter. Vi hilser varmt på hinanden. Jeg går ind i salen som er ret fyldt og sætter mig yderst i højre side, midt imellem de to stolekolonner, hvor jeg har et godt overblik over salen og panelet. Ca. 100 mennesker er til stede.

Majoriteten af tilhørerne består af etniske danskere, og der er en meget stor aldersspredning og mange forskellige slags personer. Demografisk er der tale om forskellige aldre, køn og sociale klasser. Størstedelen synes dog umiddelbart at være veluddannede, ”journalist eller lærer/professortyper” samt studerende. Der synes at være en tendens til, at størstedelen af de etnisk danske deltagere har placeret sig i højre side af salen, men det er svært at sige, om det er tilfældigt, fordi der generelt er en overvægt af etnisk majoriserede subjekter i salen. TV2 og DR1 er til stede bagerst i lokalet. En fotograf går rundt og tager billeder, også nærbilleder af paneldeltagerne. Man har en fornemmelse af, at dette er et meget vigtigt møde, idet der er mediedækning og Clement, som er en populær tv-vært og journalist, er ordstyrer og tovholder. Mohamed Hussain og Majid Nawaz er begge repræsentanter for The Quilliam Foundation, som har rødder i London og de er begge tidligere Hizb-ut-Tahrir medlemmer, og taler nu imod Hizb-ut-Tahrirs metoder og ideologi.

Det moment af fællesgørelse, som her fastfryses i den topologiske oversigt, ligner umiddelbart MIDs i den spatiale struktur, med et panel og opstilling af stolerækker. Indholdsmæssigt tales der begge steder om vigtigheden af at være opmærksom på radikaliserende kræfter i samfundet, og hvordan det er muligt at leve som muslim i vesten. Der er således umiddelbart tale om det samme fokus på behovet for at diskutere afradikalisering, men de to kontekster tager sig forskelligt ud, idet de udfyldes forskelligt og åbner for forskellige fællesgørende og subjektiverende bevægelser. Hos Forum for Kritiske Muslimer ses en anden deltagerskare, som er mere blandet, hvis man ser på intersektioner af køn, etnicitet og religiøsitet. Hovedparten af deltagerne er etnisk danske og ikke-muslimer, som synes at være interesserede i at vide mere om radikalisering og islam, hvilket de spørger om, der kommer fra salen i den sidste del af debatarrangementet, afspejler.

At kunne blive til som subjekt i dette arrangement og dermed som en del af den fællesgørende bevægelse som Forum for Kritiske Muslimer skaber, er i mindre grad bundet til subjektpositionen som muslim. Fællesgørelsen synes i højere grad at være forbundet med en særlig form for nysgerrighed og åbenhed, og det kan også tænkes, at der er tale om andre kategorier, som virker fællesgørende i denne sammenhæng, så som uddannelsesbaggrund og

social status. Det er f.eks. generelt gældende i Forum for Kritiske Muslimer, at de tiltrækker og selv består af højt uddannede individer. Foreningen kan på denne måde siges at repræsentere en særlig akademisk klasse, og det er også denne klasse, som primært deltager, bliver sat i spil og kommer til syne i foreningens arrangementer. Det er også muligt at se i dette debatarrangement. Man kan i denne forbindelse anføre, at manifestet, som jeg var inde på tidligere, ligeledes er italesat af og til en særlig social klasse og et særligt akademisk, reflekterende, uddannet og videnssøgende subjekt.

Det er dog generelt gældende for de foreninger, som jeg har set på, at de består af veluddannede unge. Foreningerne tiltrækker en særlig gruppe af unge, hvilket jeg tidligere har gjort opmærksom på. MID har f.eks. også en stor gruppe af unge, som er under uddannelse eller er færdiguddannede - og ofte er der tale om længere videregående uddannelser - men dette punkt synes ikke at være lige så fremtrædende en del af deres selvpræsentation, diskursive retorik og aktiviteter. De anvender f.eks. ikke i så udpræget grad et akademisk sprog og niveau på deres hjemmeside, og der synes at være et forsøg på at nå alle grupper af unge muslimer, hvilket kommer til udtryk i deres forskellige aktiviteter. Deres nyeste projekt hedder f.eks. ”Vi tager et ansvar- hele vejen rundt” som går ud på at få unge muslimer til at engagere sig i samfundsrelevante events, så som at rydde op og gøre gaderne rene (www.m-i-d.dk, www.tagetansvar.dk, Politiken 2009, Fyens Stiftstidende 2009). De forsøger herudover at tiltrække og engagere de helt unge, som måske ikke er i gang med en uddannelse gennem f.eks. storfester og koncerter (ibid). Det fællesgørende kan således have forskellige fortegn, og bevægelserne i en fællesgørende retning kan være forbundet med forskellige kategoriale markører og positioneringsmuligheder. Som man kan se, er disse bevægelser også i høj grad forbundet med bestemte spatiale, topologiske og kropslige fællesgørelsesbevægelser. Det er muligt at skabe særlige fællesgørende bevægelser qua den måde et bestemt rum og arrangement organiseres og struktureres. Det er i denne forbindelse relevant at se på, hvilken betydning internettet som fællesgørende mulighedskontekst har i forhold til de kategorier, der gøres til centrale akser i de unges fællesgørelser, hvilket jeg vil komme ind på i den næste læsning.

Opsummering

Jeg har i denne læsning zoomet ind på spatiale struktureringer og konstruktioner af fælleshed og muslimskhed og således set nærmere på, hvordan henholdsvis Muslimer i Dialog og Forum for Kritiske Muslimer

skaber bestemte muligheder for positionering og fællesgørelse. Jeg har i denne forbindelse anvendt topologiske views fra to specifikke debatarrangementer og set på hvilke former for fællesheder, der skabes rum for, og hvilke slags subjektpositioner disse kontekstuelle struktureringer åbner op for. Konstruktionen af belonging og desiren for fælleshed skal således også ses i dets spatiale og kropslige indlejrethed. Det er i denne forbindelse relevant at have øje for intersektionerne af ikke kun religiøsitet og køn, og dermed den synlige kønnede opdeling af bestemte kontekster, men også betydningen af andre kategoriale intersektioner så som social baggrund og uddannelsesniveau. Jeg vil nu udvide det spatiale fokus yderligere ved at rette min opmærksomhed mod internettet som fællesgørende kontekst.

6. Læsning

Transgørende og fællesgørende bevægelser på internettet

Det er muligt at tale om anderledes muligheder for at skabe fællesgørende bevægelser på internettet. Ahmed fortæller f.eks. om UngeMuslimer-Gruppens forum på internettet Shiaonline, (<http://www.shiaonline.dk/forum/portal.php>).

"Og, altså, vores forum er blevet kæmpestort taget i betragtning af, at det startede for kun 2-3 år siden, der er medlemmer - 1500-1600 mennesker, hvis ikke mere. Jeg har ikke fulgt med her på det sidste. Og der kommer jo forskellige nationaliteter osv., og danskere såvel som ikke-danskere og muslimer som ikke-muslimer. Og folk deltager aktivt, fordi at de mener, at der er plads til dem, og at de kan deltage og de kan bidrage og... Og det er jo det, der er fedt, ikke, at man kan dele meninger osv."

Og han fortæller videre om foreningens hjemmeside:

*"Den, der hedder shiaonline, det er shiitter der står for hjemmesiden, ikke? Og vi prøver jo at skabe plads til alle, og der er også plads til **alle**, og der kan diskuteres mellem himmel og jord. Og folk bruger det også meget flittigt. Altså, som sagt, det er jo alle nationaliteter, ikke? (uklart) og danskere og ikke-muslimer"*

Man kan her tale om konstruktionen og anvendelsen af en virtuel kontekst for fællesgørelse, som åbner for fællesgørelser, som ikke er begrænset af eller styret af ens nationale, religiøse eller etniske positionering. Alle kan umiddelbart tage del i og give sig selv til kende. Det er samtidig en positionering, som ikke er begrænset af tid, sted og rum. Virtualiteten

muliggør på denne måde translokale, –nationale bevægelser og multikategoriale fællesgørende bevægelser (Costigan 1999, s. xxii).

Man kan i denne forbindelse stille kritisk spørgsmålstejn ved, hvorvidt der overhovedet er tale om fællesgørelse, når et subjekt deltager i et internetforum? Er der tale om en oplevelse af belonging til dette forum? Deltagelsen i et internetforum kan antage mange forskellige betydninger, men et centralt punkt er medlemskab. For at være en del af Shiaonline og således kunne besvare og sætte nye indlæg ind samt kommentere andre personers indlæg, er det vigtigt, at man melder sig ind. I denne bevægelse kan man sige, at der impliceres en tilhørskonstruktion til forummet, og dermed en fællesgørelse, som er virtuelt baseret. Der er f.eks. en del informationer, man ikke har adgang til, før man er tilmeldt og dermed bliver genkendt og anerkendt som én, der belongs til forummet.

I forhold til Ahmeds beskrivelse, kan Shiaonline altså ses som en virtuel kontekst for konstruktionen af fælleshed, og herunder for forhandlinger af samhed og andethed. Man behøver ikke at være enig for at være medlem, men man kan have et fælles udgangspunkt i forhold til en interesse i at forstå islam og opnå mere viden.

Det er i denne forbindelse interessant, at de sociale relationer, som binder foreningen sammen, går på tværs af de netbaserede medlemmer og de medlemmer, som deltager i foreningens møder. Der er en forskel mellem den internetbaserede fællesgørende bevægelse og de fællesheder, der er etableret for de faste medlemmer, som bl.a. er ugentlige og forbundet med konkret ikke-virtuel og kropslig deltagelse. Der er et overlap, men der er også et vakuum forstået på den måde, at det ikke er alle, der deltager i forummet, som kommer til arrangementerne og dermed bryder virtualiteten. Man kan omvendt sige, at det højst sandsynligt ikke er alle, som deltager i de ugentlige og månedlige aktiviteter i foreningen, som er medlemmer på debatforummet (selvom antallet nok er større). Der er således overskridende forbindelser mellem on-line og off-line (Kendall 1999) konteksterne for fællesgørelse, hvorfor det er muligt at sige, at virtualiteten er forbundet med muligheden for at positionere sig i en translokalt og transnationalt defineret fællesgørelsesbevægelse. Det er f.eks. ikke nødvendigt at være til stede i landet for at kunne deltage i forummet, og det er f.eks. heller ikke vigtigt, at man nødvendigvis er til stede på samme tid. Man kan forhandle og positionere sig forskudt i forhold til hinanden - forskudt forstået geografisk og tidsmæssigt - selvom der er tale om det samme forum. Man kan f.eks. lægge et indlæg ind på siden om et bestemt emne, og derefter kan andre medlemmer på sitet læse det, besvare det eller ignorere det. Derudover kan man tale om forskudte

positioneringer og kategorier, idet fællesgørelserne ikke behøver at være bundet til kategorier som danskhed/ikke-danskhed og muslim/ikke-muslim, eftersom positioneringsmulighederne på internettet og på forummet ikke nødvendigvis implicerer, at man tydeliggør sit etniske, religiøse eller nationale tilhørsforhold. Det er hertil også muligt ikke at give til kende, om man er mandligt eller kvindeligt kropsmarkeret, hvilket åbner op for en umiddelbar ”afkropslig” subjektiveringsmulighed.

På denne måde åbner sådanne internetbaserede fora generelt op for nye muligheder for fællesgørelse og subjektivering ved multiple muligheder for selvpræsentation og selvfremsættelse. På ét plan er det muligt at overskride tid, sted og kontekst, og på et andet plan er det muligt at overskride, forhandle og skabe nye betydninger i forhold til gældende kategorier og subjektpositioner. Jeg ser således fora som Shiaonline som transnationale, -lokale og -kategoriale sociale kontekster. Der findes en del andre fora, som definerer sig religiøst og herunder som islamiske, som f.eks. www.islamforum.dk, www.islamic.dk, www.islamdebat.dk. Der er herudover forskellige mailgrupper, hvoraf DFC er en af de mest udbredte. En af de centrale moderatorer for www.islam.dk og mailinglisten DFC er imamen Fatih Alev (www.alev.dk), som er den nuværende formand for MID, hvilket siger noget om, hvor interrelaterede de forskellige aktiviteter og tiltag er, og hvordan de forskellige subjektiveringsbevægelser interseker og kombinerer virtuelle og ikke-virtuelle kontekster, hvis man overhovedet kan tale om en sådan opdeling⁴⁷. Det er således muligt overordnet set at tale om fællesgørelser i bevægelse og konstant reproduktion.

Forhandlinger af muslimskheder på internettet

For at komme tilbage til Ahmed og hans fortælling om UngeMuslimer-Gruppen bliver det tydeligt i hans fortælling, at han på forskellig vis er engageret i de forskellige internetsider, som foreningen er ansvarlig for. UngeMuslimer-Gruppen er associeret med otte hjemmesider, som behandler forskellige emner og tager sig af forskellige behov. De fleste af disse hjemmesider er dedikeret til udbredelse af oplysning om shia-islam, hvad enten det er shia-islam overordnet set (www.shiaislam.dk), om Profetens

⁴⁷ En mere uddybende analyse af disse hjemmesider, hvordan de bruges, hvilke forskellige subjektpositioner, der tages op, forhandles og fællesgøres, kan være et skridt videre fra denne analyse, men det har desværre ikke været inden for projektets rækkevidde at udføre en sådan udforskning. En internetbaseret analyse kræver efter min mening et selvstændigt projekt.

familie og slægt (www.islamdk.dk) eller om de historiske begivenheder, der har betydning i shia-islam (www.ashura.dk). UngeMuslimer-Gruppen er således meget aktive på internettet, og deres aktiviteter synes særligt at være samlet om målet om at udbrede mere viden og på denne måde præsentere og repræsentere den shiitiske islam i Danmark. Der er i denne forbindelse forskellige kategorier og forskelssættende betydninger på spil. Ahmed fortæller i detaljer om forummet, da jeg spørger om, hvem der deltager i det:

"A: Vores hjemmeside? Ja, størstedelen er jo shia-muslimer.

I: De er shia-muslimer, ok. Fint. Og hvordan er det med, med unge som er shia og sunni, altså er der en - er der en interaktion, eller er det mere som om at det er separate grupper?

A: Ja, altså... hovedsageligt er alle muslimer jo moderate, ikke?

I: Mmm...

A: Men det er jo desværre sådan, at det altid er de radikale muslimer, der har mikrofonen. Jeg ved ikke hvordan, men det er en kendsgerning. Så om det er de radikale shia-muslimer, eller om det er de radikale sunni-muslimer, der har mikrofonen, så er det dem, der har mikrofonen under alle omstændigheder. Men generelt er det jo sådan, at muslimer indbyrdes har jo ikke nogen problemer sammen. Altså, Irak har jo... er det jo store dele sunni-muslimer, lige så ledes som der er store dele shia-muslimer. Og de har jo levet sammen...Og de har jo levet sammen i mange århundreder, ikke? Og det har jo kørt sådan nogenlunde godt, der er jo ikke nogle problemer som sådan. Og ligeledes med Libanon osv. Man lever jo tit side om side, og man har jo ikke problemer med hinanden som sådan, jo. Vi lever sammen som mennesker, ikke? Også det at man har jo, man har jo Profetens budskab, med at man er søskende i islam, osv., osv... Men der er selvfølgelig dialoger og debatter osv., vi har også et underforum, der hedder sunni-dialog, ikke?"

Ahmed opererede med en skelnen mellem "danskere" og "ikke-danskere", og "ikke-muslimer og "muslimer" i forrige citat, men han uddyber ikke hvilke slags muslimer og hvilke andre forskelssættende kategorier, der er på spil. Forummet hedder f.eks. Shiaonline, og betyder det så, at alle de muslimer, der deltager, er shia-muslimer? Det syntes at være et tavst punkt i Ahmeds fortælling, hvorfor jeg spørger mere ind til det i dette interviewuddrag. Man kan undre sig over, hvorfor den shia-muslimske positionering i mindre grad tydeliggøres og italesættes. Måske er det, fordi den virker selvfølgelig og given for Ahmed i og med, at han positionerer sig som shia-muslim, og fordi han er engageret i foreninger og kontekster, som definerer sig som shia-muslimske. Det kan også hænge sammen med, at han i fortællingen er engageret i at skabe en fælleshed og sammmehed ud fra subjektpositionen "muslim", og i mindre grad som bestemt slags muslim (shia-muslim). Det er i denne forbindelse interessant at se, at det overordnede skel, som jeg introducerer

mellem shia- og sunni-muslimer opløses i hans fortælling om det bredere muslimske broderskab.

Kategorien muslim bliver således gjort til overkategori, der skaber en fælleshed på tværs af shia- og sunnikategorierne. Der skelnes i stedet mellem ”moderate” og ”radikale” muslimer. Det siger noget om, hvordan muslimskheden kan forhandles på forskellige måder, og hvordan religiøsitet kan anvendes som en magtfuld fællesgørende kategori. Det kan sammenholdes med forestillingen om den muslimske ummah, som en transnational og transetnisk, -kulturel og -racial fællesgørende bevægelse, hvilket jeg vil komme nærmere ind på senere. Jeg vil i det næste gerne dvæle lidt mere ved spørgsmålet om, hvordan nogle bestemte kategoriale nedslagspunkter bliver centrale i fællesgørelsernes flugtlinjer.

Opsummering

Internettet kan udforskes som et særligt virtuelt rum for konstruktionen af muslimskhed, fælleshed og belonging, idet debatfora og mailinglister skaber muligheder for positioneringer, der kan overskride tid, sted og rum. De virtuelle kontekster åbner i denne sammenhæng også op for forskellige forhandlinger af kropslighed i form af synliggørelse eller ikke-synliggørelse af kategoriale kropstegn, og for forskellige spatialiteter i form af offline og online positioneringer, der kan gå på tværs af eller køre parallelt med andre fællesgørende tilbud. Et fokus på internettet fører således til en skærpet opmærksomhed på multipelt situerede muligheder for at gøre kategorien muslimskhed i forhold til mulighederne for decentraliserede belongings til forskellige foraer, mailinglister og andre virtuelle positioneringsrum.

7. Læsning

Fællesgørelsesbevægelsernes centrale akser

*I am Malaysian Pakistani and Somali and Arab:
I am Turk and Irani and native of the Maldives:
My home is in Paris, Berlin, London;
in Mexico City, Port-of-Spain, Durban;
in Karachi, Zagazig or Kuala Lumpur (...)
You will know me becuae I am your brother
and in a real and forceful sense I am*

*a part of you, dependent on you as you are
dependent on me...as rocks in a city wall...
round as the ancient wall of Baghdad.
I am Egyptian and Tunisian and Syrian:
I am Berber and Kurd; Fulani and Nausherwani
and Pawenda; I am Maliki, Hanafi, Hanbali, and Shafii:
all these I am, for I am your brother (...)
You will know me and I will know you
for we are real brothers; and I am of
one place as I am of another...as much a
part of one as the other; the lover
of all lands where I can listen to the
call of the muezzin coming over the night,
or hear the beat of a single Muslim heart.
Arshad⁴⁸*

Igennem de forskellige læsninger, jeg har foretaget, er det et gennemgående træk, at subjektpositionen muslim ofte gives primær betydning. Spørgsmålet er hvorfor? Dette spørgsmål er forbundet med det grundlæggende spørgsmål om, hvad der skaber mulighed for en fællesgørende bevægelse? Som jeg tidligere har været inde på, synes drivkraften at være en desire for at belonge, men denne desire er bundet sammen med forskellige kategoriale forhandlinger og positioneringer. Her synes særligt subjektpositionen ”muslim” og kategorien religiøsitet at stå stærkt. ”Muslim” optræder f.eks. i navnene på næsten alle de foreninger, som de unge, jeg har interviewet, deltager i, f.eks. Muslim Student Association, UngeMuslimer-Gruppen, Forum for Kritiske Muslimer og Muslimer i Dialog. På denne måde bliver ”muslim” umiddelbart en **fælleskaldende kategori**, som både virker definerende for foreningerne og for de subjekter, der søger ind i dem. Jeg anvender her ordet ”fælleskaldende”, og med det mener jeg kategorier, der kan kalde til fælleshed, dvs. at særlige kategorier investeres med en særlig betydning og gives magt som fællesgørende flugtlinje. ”Muslim” synes at være en sådan fælleskaldende flugtlinje hos mange af de unge, jeg interviewer. Det skal også ses i lyset af, at religiøsitet som kategori generelt kan beskrives som en magtfuld kategori, som er investeret med historiske, emotionelle og politiske diskurser om den rette måde at leve på. Religiøsitet er relateret til et

⁴⁸ Uddrag af digtet; ”I am your brother, Adam”
(<http://www.jannah.org/articles/poems.html#23>)

spørgsmål om sandhed, tro og overbevisning, som alle kan siges at være potente magtrelationelle konstruktioner.

Muslimskheden som magtfuld fælleskaldende og –gørende kategori fremtræder i størstedelen af de udførte interviews, og er også tydelig i foreningernes positioneringer og selvfrestillinger. F.eks. fortæller Miriam om sit formandskab i Muslim Student Association og herunder om, hvordan de forskellige muslimske studenterforeninger på de forskellige højere læreanstalter samarbejder med hinanden:

”det fungerer også rigtig godt, fordi vi simpelthen igen bare går ind og siger, jamen det der binder os, det er selvfølgelig, at vi er forskellige studenterforeninger med muslimske studerende i, er medlemmer og formændene er muslimer. Altså, simpelthen, vi er bundet til hinanden i den mindste grad, og det er simpelthen bare, at man definerer sig selv som muslim”.

At være ”bundet til hinanden i mindste grad” er i denne forbindelse en meget sigende formulering. Den angiver, at det er den mindste, men samtidig også den mest magtfulde fællesnævner, der drages frem og gøres til central akse i den fællesgørende bevægelse på tværs af de forskellige uddannelsessteder. Subjektpositionen ”muslim” muliggør således her en transgørende fællesgørelse, idet positioneringen overruler andre forskelssættende kategorier så som alder, uddannelsesretning, etnicitet og nationalitet. Den anden fællesgørende kategori, som også kan siges at være på spil, men som ikke på samme måde gøres til forgrund, er positioneringen som ”studerende”, som er særlig relevant at medtænke i forhold til, at der er tale om ”studenterforeninger”. Religiositet som kategori får således primær betydning, men det er ikke en hvilken som helst religiositet. Det er specifikt den muslimske religiositet og positioneringen ”muslimsk studerende”, som fremhæves. Positioneringen som muslim interseker og investeres i denne forbindelse på interessante måder med andre kategorier og positioneringer, og det er i denne forbindelse vigtigt, at fortællingen om muslim som bærende og definerende fællesgørende akse kontesteres og ses i dens komplekse lag og niveauer.

Det er således væsentligt at være opmærksom på, at det ikke nødvendigvis er islam som sådan, der binder de unge sammen, men dét, at de definerer sig og positionerer sig som muslimer. Der er en væsentlig forskel her. Islam viser sig i praksis på forskellige måder, men det er selvdefinitionen som muslim, der skaber muligheden for det fælleskaldende subjektiveringstilbud. Når jeg dykker lidt mere ned i de forskellige interviews, dukker der flere aspekter frem i italesættelsen af den muslimske fællesgørelse, hvilket jeg nu vil komme ind på.

Den ”naturlige” fælleshed

Saqib, som er medlem af MID og aktivt medlem af MSA, taler også positioneringen som muslim frem som en magtfuld fællesgørende kraft. Han fortæller f.eks. om navnet MSA:

”MSA, fordi den hedder Muslim Student Association. Og igen det er en udfordring med, at det skulle være muslimsk. Og vi har også stået fast ved det navn, fordi det er det, der forener os, ellers så er man kurdere, pakistanere, tyrkere, jeg ved ikke hvad. Man det, der er fællesnavneren for os, det er, at vi er muslimer”.

Man kan i denne sammenhæng tale om en særlig fællesgørende muslimskhed, som fungerer som central desire i konstruktionen af sammehed og genkendelighed. De unge synes at søge og fremhæve det, der kan binde dem sammen, og tager i denne forbindelse udgangspunkt i muslimskheden som central kategori. Muslimskheden synes i denne forbindelse at blive investeret med en ”naturlig” fællesskaldende kraft. Der synes at være noget givent, selvfølgeligt og uforklarligt ved den muslimske fælleshed, som kan føres tilbage til min tidligere pointe om, at fortællingerne om belonging synes at være investeret med en oplevelsesmæssig selvfølgelighed og tavshed. Der er f.eks. ikke behov for yderligere at tydeliggøre, hvad der ligger i, at ”vi er muslimer”. Diskursen om den naturlige og selvfølgelige muslimske fælleshed kan også sammenholdes med Tönnies’ klassiske forståelse af den ”naturlige” og ”ægte” fællesskabsfølelse (Falk 1996) og den idealistiske forestilling om ”det naturlige og givne fællesskab”, sådan som det også kommer til udtryk hos Bauman (2001).

Denne konstruktion af fælleshed kan også føres hen til forestillingen om den muslimske ummah, som dækker over idéen om at være forenet om at være muslimer verden over uanset national, etnisk og kulturel baggrund (Johansen 2002, s. 86, Roy 2004, Lassen & Østergaard 2006). Den muslimske ummah er en meget udbredt diskursiv forestilling, som stammer fra Koranen og de tidligste islamiske kilder, og som kan siges at fungere som en imaginær fællesgørende idealforestilling om det forenede muslimske broder-/søsterskab. Muslimskheden og ummah’en konstrueres i denne forbindelse ofte som en ahistorisk, akulturel, naturlig og universel bevægelse (ibid.). Ummah’en kan altså siges at være knyttet til ideen om at gøre muslimskhed på forskellige måder, i forskellige tider og forskellige kontekster, men ud fra en fælleshed i og om islam. Der er på denne måde tale om en i grunden deterritorialiseret og transnational fællesgørende bevægelse, idet ummah’en ikke er bundet til en bestemt kontekst, nation eller sted. Ummah’en indfanger således som begreb på én og samme gang multiplicitet og sammehed og kan siges at være udtryk for en særlig diskurs om ”unity in diversity”. De unge

synes at trække på denne diskursive idealforestilling og konstruktionen af en transnational og -kategorial overskridende fælleshed om islam.

Forskeren Steven Gold (1994/2004) har lavet en del studier af israelsk-jødiske emigranter i vesten og deres transnationale relationer, og han fremhæver i en af sine artikler, at:

"Israeli emigrants increasingly downplay national identities and, instead, emphasize Jewish peoplehood as a means of reconciling their Israeli identity with their presence in the Diaspora" (Gold 2004, s. 335).

Jeg er ikke helt enig i, at man kan tale om en bestemt slags israelsk identitet som et omsluttet og afgrænset fænomen, men begrebet "Jewish peoplehood" (se også Dencik 2005 for "Jewishness") er ikke desto mindre interessant at føre videre i forhold til mit fokus på konstruktionen af muslimskheder, og således forståelsen af at der kan være tale om deterritorialiserede fællesgørende bevægelser, som ikke er bundet til eller begrænset af bestemte nationale, etniske eller kulturelle kategorier og positioneringer. Man kan i denne forbindelse tale om, at diskursen om den naturlige fælleshed som muslimer trækker på den diskursive idé om en **"muslimsk peoplehood"** - en særlig konstruktion af muslimskhed som er investeret med diskurser om naturlig samhørighed og fælleshed. Konstruktionen af fælleshed om at være muslimer kan på dette niveau ses som relateret til konstruktionen af en "natural unity" (McGuire 2008, s. 207). Muslimskheden bliver således en inkluderende kraft, som kan rumme og samtidig overskride forskellige nationale, etniske og kulturelle belongings. Det kan beskrives som en desire for sammehed og fælleshed, men denne desire er samtidig knyttet til en bredere forskelssætning. Idet man skaber fælleshed om at være muslimer, skabes en andethed til dét at være ikke-muslim, og i denne bevægelse konstrueres der noget særligt givent og naturligt ved den muslimske fællesgørelse.

Den religiøst definerede skelnen bliver på denne måde afgørende i konstruktionen af belonging til en deterritorialiserende muslimsk fælleshed. Miriam fortæller f.eks. om, hvorfor hun deltager i MSA, og fortæller:

"Og årsagen til en muslimsk forening, det er nok mere, at jeg kan nok ikke komme udenom, at jeg nok har mere til fælles med de muslimske studerende, end jeg har med almindelige danske studerende. Selvom jeg ser mig meget som dansk og opfatter mig som dansker. Så har jeg selvfølgelig nok mere tilfælles med dem, altså vi kan forstå hinanden, vi forstår den, den... vi forstår hinandens kulturer, og vi forstår det der med at have en anden kultur i Danmark, ikke? Og en anden baggrund. Og jeg tror, at det er det, der gør, at jeg nok mere er der - Og det er jo meget normalt. Altså, folk mødes med, og folk er jo sammen med dem, de kan enes mest med, ikke?"

Miriam taler en særlig diskurs frem om, at man er fælles om at være muslimer, og det synes at blive knyttet sammen med en fælleshed om at have ”en anden kultur i Danmark”. Det er forbundet med, at man har et andet tilhørsforhold til hinanden, når man er etnisk og religiøst minoriseret - et tilhørsforhold, der fortælles frem som en naturlig, indforstået og ubesværet forståelse for hinanden. Den muslimske fællesgørelse er således på mange måder sammenbundet med en generel andetgørende fællesgørelsesbevægelse, som går ud på, at man ”naturligt” er fælles om at være andre i forhold til det majoriserede samfund (se også Canger 2008). Denne ”naturlige” bevægelse synes ikke kun at være relateret til positioneringen som muslim, men også positioneringen som anden og som minoriseret, idet positioneringen som muslim her knyttes sammen med en etnisk eller kulturel andethed. Kulturel andethed sammenholdes med religiøs/muslimsk andethed, som kan siges at være forbundet med en mere generel samfundsmæssig tendens til at opfatte gruppen af etnisk minoriserede som muslimer (se også Singla et al. 2009). Der synes at være tale om en form for diskursiv logik, der sætter lighedstegn mellem de to positioneringer.

Positioneringen som minoriseret og som anden - her fremsat som ”muslimsk studerende” - i forhold til ”almindelige danske studerende” kan siges at være præget af en dobbelt andetgørelse: På den ene side en andetgørelse, som ligger i, at man bliver til som subjekt ved at blive positioneret som unik/anden i ens positionering som del af en bestemt fælleshed. På den anden side en andetgørelse, som er forbundet med, at man bliver til som subjekt i en religiøst defineret fælleshed, som ofte opfattes som værende i kontrast til kategorien ”etnisk dansk”. Man kan i denne forbindelse sige, at kategorien muslim og fællesgørelsen omkring denne ophæver andre forskelle. Spørgsmålet om hvilken forskel, der gør en forskel, bliver her besvaret med, at positionen ”muslim” bliver mest forskelssættende i forhold til, hvordan de unge positioneres og positionerer sig i deres fortællinger.

Den muslimske fællesgørelse med kønnet fortegn

Der er dog flere niveauer i, hvilke kategorier der gøres centrale for fællesgørelsen. Positioneringen ”muslim” synes umiddelbart at være mest fremtrædende hos en del af de unge interviewede, men der er samtidig også andre diskurser og kategorier på spil. Andetheden er ikke kun forbundet med positioneringen som muslim.

Sabeen synes f.eks. også at trække på en særlig diskurs om en naturlig og indforstået fælleshed, men hendes fællesgørelse er ikke begrænset til den religiøse eller etniske kategori:

"Men med en pige der er, der kommer fra der, hvor jeg kommer fra, eller med et etnisk, altså med en anden baggrund, så er det nemmere for hende at forstå mig, selvom hun ikke følger, altså selvom hun ikke er religiøs, selvom hun ikke er politisk aktiv, så er det nemmere for hende at forstå mig og også nemmere for mig at forstå hende. Fordi, altså, vores liv er meget anderledes opfattet i vores land, end danskerne."

Man kan her diskutere, hvorvidt Sabeen med "religiøs" mener praktiserende muslim eller ikke-muslim, men under alle omstændigheder synes hendes italesættelse at basere sig på en særlig diskurs om "det naturlige fællesskab", som konstrueres i modsætning til "danskerne". Denne naturlig- og andetgjorte fællesgørelse er bundet sammen af særlige intersektioner imellem positioneringen som muslim, politisk aktiv, etnisk anden, minoriseret og kvindeligt kropsmarkeret. Den umiddelbare naturlige fælleshed er på denne måde præget af bestemte konstellationer og intersektioner af bl.a. kønnede, religiøse og etniske kategorier. For Sabeen er det "naturlige" f.eks. lige så meget forbundet med, at det er en "pige", hun har noget til fælles med, som at der er tale om en person med en anden etnisk eller national baggrund end dansk.

Den kønnede dimension af "det naturlige muslimske fællesskab" kommer yderligere til udtryk hos Saqib, som fortæller om, hvordan ramadanen skaber en særlig fælles praksis for de studerende på hans uddannelsessted.

"Ramadan måneden, det er en helt speciel oplevelse, jeg ved ikke, hvordan det er på RUC. Men her på skolen, der er man allerede træt efter kl. to, så sidder man bare på sofaen og snakker alle sammen. Man venter jo til man skal hjem, og nogle gange så aftaler man at spise her hos nogle her på skolen, eller også tager man hjem og spiser sammen med familien. Men den der, man har fællesskab, fordi man kan godt (uklart) pga. af, at man er udmattet, og man er smadret i det. Så kan man bedre relatere sig til hinanden. "Hvad så mand, er det hårdt!?" "Altså, det er det mand" - også det der med, at det er noget, der binder en sammen, også de unge drenge nu."

Der er tale om en fællesgørende bevægelse, som er kønnet, og som samtidig også er baseret på positioneringen som studerende. De er ikke kun fælles om at være positionerede som muslimer, men ligeledes om at være trætte og sultne studerende, som er maskulint markerede og unge.

Denne fællesgørende og samtidig kønnede bevægelse omkring muslimskheden som centralt ankerpunkt kan også på interessant vis siges at komme til udtryk, når mange af de unge vælger at omtale hinanden som "bror" eller "søster". Denne diskursive tiltaleform kommer ofte til udtryk og

ses bl.a. i mailudvekslinger på DFC, på debatfora, og i foreningernes forskellige arrangementer og mødeindkaldelser. ”Bror” eller ”søster” betegner sammeheden i en muslimsk fælleshed, som overskrider tid og kontekst, men også alder, social status og etnisk baggrund. På denne måde ledes opmærksomheden hen mod forestillingen om den muslimske ummah. På den anden side er der tale om en diskursiv konnotation, som ikke overskrider køn, da der med ”bror”/”søster” betegnelsen er tale om en tydelig udpegning af henholdsvis de maskuline og de feminine kropsmarkerede subjekter. Muslimskheden italesættes på denne måde med tydelige kønnede fortegn.

Fællesgørelsen med ”sine egne”

Hadia fortæller på samme måde som Saqib om sit studie og desiren for fællesgørelse med ”sine egne”.

*”Bare det, at jeg er på universitetet inden for (nævner studieretning), der **er** ikke nogen med anden etnisk baggrund overhovedet. Selv til 200-300 personers forelæsninger, så er der bare ikke en eneste udover mig. Så...*

I: Hvordan er det, hvordan opleves det?

H: Det er ok, fordi mine altså danske medstuderende, de er søde og rare, og jeg er glad for dem, det er ikke det. Men i sidste ende, så kan man godt savne nogle af sine egne - fællesskab i sidste ende. Nu er det fredag og nu har, vi fik tidligt fri. Størstedelen er i Laden, hvor de får sig en bajer eller et eller andet, hvor jeg føler, at jeg ikke hører til. Der kan jeg, der kan jeg godt savne mine egne. Bare det at lige at hygge sig efter en fredag, så... Men det kan jeg så ikke, men i dag gør jeg! (Der grines)”

Hadia fortæller videre om sin gymnasietid:

”Ja. Man kan mærke det i sidste ende, altså, på mange forskellige måder. Jeg har jo mistet mange af mine, altså i gymnasiet der var jeg ligesom en del af det fællesskab, der var blandt muslimske tøser, hvor vi kunne hygge med hinanden, hvor vi kunne tage ud på café, hvor vi kunne bede nede i kælderen i fællesskab, hvor man lige kunne smutte ind ved siden af, lige snakke i pauserne eller et eller andet. Der kunne jeg godt mærke det fællesskab, hvor man kunne ringe efter skole og... men det er, altså folk har valgt forskellige veje og i sidste ende, så bliver kontakten så reduceret. Og det kan jeg så godt, føle, altså. Så... Der er ikke det store.”

Fællesgørelsen er bundet til konkrete muligheder for fælles praksis og handling, så som at bede i kælderen, hygge med hinanden, og som hos Saqib bare at kunne sidde og hænge ud, trætte og sultne i ramadanmåneden. Det er interessant, at Hadias fortælling tydeligt er præget af desiren for ”at høre til” og fællesheden med ”sine egne”. Hun italesætter i denne forbindelse særlige kontekster, så som ”Laden”, der er forbundet med bestemte vanskeligheder i

forhold til at skabe sammehed og belonging, fordi det ikke er muligt for hende at tage del i den praksis, som efter hendes mening definerer Ladens fællesgørelseskontekst. At drikke "en bajer" er f.eks. ikke en mulighed for hende. Kategorien "egne", som hun i denne forbindelse konstruerer i modsætning hertil, repræsenterer derimod en anden praksis, som er præget af et umiddelbart naturligt, ubesværet og hyggeligt samvær blandt de "muslimske tøser". Man kan i denne forbindelse tale om, at det der er på spil, også handler om forskellige konstruktioner af, hvad det vil sige at gøre ungdoms- og studenterliv. Hendes konstruktion af kategorien "egne" er i denne sammenhæng forbundet med en kønnet fællesgørelse. Det særlige "fællesskab der var blandt muslimske tøser" er således relateret til særlige kategorikonstellationer, som bl.a. baserer sig på en overordnet magtrelationel og kønnet skelnen mellem "sine egne" og de "danske medstuderende".

Man kan således sige, at nogle af de unge på et vist plan synes at italesætte en diskurs om en naturlig fælleshed om dét at være muslimer som forenende kraft, og denne diskurs kan bl.a. siges at trække på idealforestillinger om den muslimske ummah som en ægte og naturlig samhørighed.

Fortællingen om det naturlige fællesskab som muslimer viser sig dog at være forbundet med komplekse flerkategorielle forhandlinger og intersektioner. Det er således en fortælling, der ikke altid holder stik, og det er også muligt at se mere direkte brud på denne hos de unge i forskellige modbevægelser, hvilket jeg vil komme ind på i den næste læsning.

Opsummering

Muslimskhed fremstår som en meget magtfuld og stærk kategori, som investeres med fortællinger om en naturlig, indforstået og let form for interaktion unge muslimer imellem. Den naturliggjorte muslimske fællesgørelse er dog præget af en sammenlæsning af etnisk og religiøs andethed, hvilket betyder, at der ofte er tale om konstruktioner af en fælleshed om at være "andre". Religiøsiteten kan i denne forbindelse siges at underbygge en overordnet etnisk minoriseret positionering. Det skal ses i sammenhæng med diskursen om den islamiske ummah, som præger den naturliggjorte konstruktion af muslimskheden som fælleshed, og som konstruerer en særlig diskursiv fortælling om en "muslimsk peoplehood". Den etniske og religiøse andethed er dog gennemskåret af forskellige kategorier, og her har den kønnede flugtlinje en afgørende betydning for oplevelsen af belonging og konstruktionen af fælleshed. Jeg vil i det følgende

se nærmere på de fortællinger, der bryder med fortællingerne om ”den naturlige fælleshed”.

8. Læsning

Fælleshedens modbevægelser

Den forpligtende fælleshed om at være andre

Assia er 24 år, universitetsstuderende og deltager nogle gange i MIDs arrangementer. Hun trækker også på diskursen om det naturlige fællesskab blandt ”sine egne” - og her viser hun hen til ”muslimer” og ”indvandrere” - men modsat Hadia, Miriam og Saqib fortæller hun denne fælleshed frem på en modgørende facon. For hende er det ”naturlige” problematisk og forpligtende. Hun fortæller, at hun synes, at det er lettere at blive venner med ”indvandrere” og uddyber i denne forbindelse:

”Det er fordi, at når, som indvandrer, når man møder en anden indvandrer, så er man sådan helt oppe at køre, fordi så er det ens egne, man har mødt, ikke? Men så når man har kendt hinanden i et stykke tid, så lige pludselig begynder man at kræve for meget af hinanden, ikke. Og så er det der med at, også det der med at, nå men vi skal holde sammen nu, fordi vi er indvandrere, ikke? Og det kan man ikke sige nej til, fordi at, så er man jo i det- det der med, at man er jo en, altså, hvor man skal holde sammen med hinanden ikke, og man er jo fra det samme sted og sådan noget. Jeg kan bare ikke klare det længere! (griner)”.

Assia italesætter i denne sammenhæng det forpligtende i at skabe en fælleshed om at være andre. Hun synes at beskrive denne kombinerede fælles- og andetgørelse som havende en magt og eskalerende kraft, som det kan være svært at komme ud af. Der synes at være en særlig cirkulær bevægelse på spil i konstruktionen af den andetgørende fællesgørelse, hvor andetheden producerer fællesheden, og fællesheden producerer andetheden. Den andetgørende fælleshed om at være ”indvandrere” eller muslimer bliver her på sin vis italesat, som om den har sit eget liv. Hun siger f.eks. ”at så kan man ikke sige nej til det, for så er man jo med i det”. Der er noget tyngende og forpligtende forbundet til denne bevægelse, og Assia forsøger at bryde ud af den ved i højere grad at have at gøre med sine etnisk danske medstuderende. Assias fortælling viser, at konstruktionen af den ”naturlige” fælleshed om at være muslimske andre har flere lag, og at det er muligt at forhandle og bruge denne diskursive konstruktion til at skabe nye positioneringsmuligheder.

Muslim med dansk fortegn og den transkategoriale bevægelse

Et andet interessant brud på og forhandling af fortællingen om den naturlige fælleshed om at være muslimske andre ses hos MID. Som beskrevet ovenfor synes den muslimske fællesgørelse på mange måder at være forbundet med en intersektion imellem en etnisk og religiøs andetgørende fællesgørelse, men det er ikke sådan i alle kontekster. MID gør f.eks. meget ud af at præsentere sig som en ”dansk muslimsk” forening, og man kan i denne forbindelse tale om et interessant samspil mellem forskellige kategorier og forhandlinger af nye fællesgørelses- og subjektiveringsbevægelser, som forsøger at overskride den nævnte skelnen mellem ”danskhed” og ”muslimskhed”. På deres hjemmeside skriver de f.eks.:

”MID ser det som en væsentlig del af sin opgave, som en dansk muslimsk forening, at arbejde for, at Islam i Danmark forstås ind i en dansk kontekst, uden at der gives køb på de islamiske kerneværdier. Af samme grund er arbejds sproget i foreningen dansk, ligesom foreningens profil i øvrigt er dansk. Det er opfattelsen hos stifterne af og foregangsfolkene i foreningen, at en af de væsentligste processer i forhold til Islam i dagens Danmark netop består i at lade Islam tage form ind i en dansk virkelighed”.

MID taler til og fra en muslimsk subjektposition, sådan som det blev tydeligt i analysen af de forskellige foreningsdiskurser, men det er en subjektposition, der samtidig forsøges udvidet og redefineret i forhold til den diskursive skelnen mellem ”muslim” og ”dansk” (se også Jensen 2008). Zahid, som er medlem af betyrelsen i MID, kommer også ind på intersektionen mellem danskhed og muslimskhed i sin fortælling om, hvilken betydning hans aktive og fremtrædende medlemskab af MID har haft for ham:

”Jeg tror, for mig spiller den, den rolle at der et- der er et alternativt sted og ikke mindst en alternativ stemme i debatten. Det tror jeg for mig er vigtigt. Og en alternativ stemme, der er funderet i Danmark og ser sig selv som værende danskere”.

Zahid italesætter desiren for at blive hørt og få en stemme, og han beskriver i denne forbindelse MID som en alternativ stemme, bl.a. fordi den ”er funderet i Danmark og ser sig selv som værende danskere”. Der er ikke nogen umiddelbar modsætning mellem at se sig selv som ”dansker” og som ”muslim” i hans fortælling, hvorfor det er muligt at tale om en overskridende fællesgørende bevægelse, der på nye måder sammenholder og intersekter etnicitet, nationalitet og religiøsitet. Det kommer også mere konkret til udtryk i den nystiftede Moskéforening, som MID i høj grad er involveret i som

samarbejdspartner⁴⁹. Moskéforeningen arbejder for at etablere et dansksproget islamisk center, der ikke tager udgangspunkt i nationalitet og oprindelsesland. Dette er i kontrast til de allerede etablerede moskéer, hvor størstedelen er opdelt efter kulturelt og etnisk tilhørsforhold (Kühle 2006, Schmidt 2007). Det gør sig særligt gældende i forhold til førstegenerationen af de herboende etnisk minoriserede muslimer, som har opdelt sig i henholdsvis tyrkiske, arabiske og pakistanske moskéer og islamiske centre. Moskéforeningen forsøger at gøre det modsatte. De forsøger at rette fokus på de dansksprogede muslimer og ved at sætte fokus på det danske sprog som det fællesgørende, arbejder de for at skabe et ”dansk islam”. På deres hjemmeside formulerer de denne ambition på følgende vis:

”Moskeforeningen Kbh arbejder for at etablere et islamisk center for fortrinsvis dansktalende muslimer. Der er et stort behov for et islamisk center, hvor fredagsbønnen afvikles på dansk, og som kan være tilholdssted for dansksprogede muslimske foreninger og deres forskelligartede aktiviteter”. (http://www.moskeforeningen.dk/?page_id=3).

På den ene side ses en bevægelse væk fra national og etnisk herkomst og tilknytning, og på den anden side ses et fokus på den danske tilknytning og det danske sprog. Det danske sprog bruges til at ”ophæve” andre skel, og det kan siges at hænge sammen med, at ”det danske” i de fleste sammenhænge udgør det første - det som andetheden defineres i forhold til. På denne måde repræsenterer ”den danske førstehed” en stærk fællesgørende kraft. På den anden side intersektes ”det danske” med en magtfuld andetgørende kategori, nemlig islam og positioneringen som muslim. De to kategorier, der almindeligvis, og som det kom til udtryk i forhold til de unges fortællinger, er defineret af at være i modsætning til hinanden, bliver her kombineret, og i intersektionen skabes en ny kategorikonstellation.

Saqib taler moskéforeningen og den interessante fællesgørelse om en dansk muslimskhed frem på følgende måde:

”Og der hvor jeg kan lide den moskéforening, det er fordi, det er blandet. Det giver mig et fint indtryk af, hvad islam er i dag, hvad islam er på dansk.

I: Hvordan mener du, at det er meget blandet, er det sådan..?

S: Der er mange konvertitter. Altså jeg ser det derinde som et spændende - når jeg ser en muslim, så ser jeg én med tyrkisk baggrund, med arabiske baggrund, pakistansk baggrund. Vi kan stå side om side med hinanden. Udfør det, der er vigtigt og så efterfølgende have et netværk”.

⁴⁹ Moskéforeningen og MIDs samarbejde er et eksempel på, hvor interrelaterede mange af de eksisterende foreninger i København er, og man kan således tale om transgørende fællesgørelser - dvs. fællesgørelser som strækker sig over forskellige foreninger og initiativer.

Saqib italesætter her en interessant vending; ”islam på dansk”, som efterhånden er blevet en del af MIDs diskursive repertoire, og man kan i denne forbindelse tale om et fællesgørende subjektiveringstilbud, der transcenderer etniske, nationale og kulturelle forskelle ved at bringe ”muslimskhed” og ”danskhed” frem som centrale akser i de fællesgørende bevægelser. ”Islam på dansk” kan betegnes som en *transkategorial* bevægelse, idet den udfordrer rammerne for, hvad man forstår som ”dansk” og som ”muslimsk”⁵⁰. Det ultimative andet sammenholdes med det ultimative første, og der skabes en tredje kategori, der forsøger at sprænge rammerne for både dét, vi forbinder med det religiøse andet og det etniske og nationale første. Jeg anvender i denne forbindelse transkategorial som et begreb, der kan indfange de alternative og nyskabende flugtlinjer i fællesgørelsen, og som ses når kategorier intersekter og forhandles på nye og overskridende måder.

Her ses, at de to kategorier, ”dansk” og ”muslim” intersekter på en meget interessant måde, idet den ene kategori så at sige udfordrer den anden og på denne måde skaber en ny betydningskonstellation. Man kan også fristes til at kalde det for en grænsefigurering (Staunæs 2004). Dvs. en positionering og kategorial intersektion, der udfordrer rammerne for, hvad vi kan tænke, og som kræver, at vi indholdsudfylder subjektpositionen ”dansk muslim” på en ny måde, idet den vækker en nysgerrighed i forhold til spørgsmålet om, hvorvidt det er muligt at blive til som dansk og muslim på samme tid (se også Frello 2006). Antropologen Tina Jensen (2008) er netop også opmærksom på denne interessante konstellation i sit studie af konvertitter i Danmark, og med hendes blik er det muligt at definere Moskéforeningen og MID som et liminalt rum for forhandlingen af ”muslimskhed” og ”danskhed”.

“The constitution of this liminal space indicates an assertion on making connections between things that in the public discourse are represented as disconnected, in other words ‘Muslimness’ and ‘Danishness’. New contextualisations of space and identity in relation to being ‘Danish’ are indicated, reflecting new contexts in the Danish landscape” (ibid. s. 407).

Jeg mener, at det er muligt at ”oversætte” og sammenholde et fokus på det liminale og på positioneringen som ”betwixt and between” (Turner 1979), med begrebet transkategoriale flugtlinjer eller bevægelser. Dvs. linjer af tilblivelser, der åbner op for fællesgørelser og subjektiveringer, der kan kontestere, udfordre og udvide etablerede kategorier og positioneringer. Med

⁵⁰ Jeg vil senere i analysen komme ind på transektionelle bevægelser, som er forbundet med begrebet om transkategoriale bevægelser.

dette perspektiv er det ligeledes muligt at se på internettet som et rum, der muliggør forskellige transkategoriale bevægelser.

Opsummering

Man kan i denne læsning komme nærmere, hvad der skal til for at noget får kraft som fællesgørende, og det synes at blive tydeligt, at det hænger sammen med spørgsmålet om, hvilke kategorier, der er investeret med magt og gives magt. Der er i denne sammenhæng noget særegent og tankevækkende ved, at det netop er de kategorier, som almindeligvis antages at være udtryk for det ultimative andet og det ultimative første, der får fælleskaldende magt. Dét der ellers fremstår som det ”naturlige”, ”normale” og givne - ”det danske”- eller omvendt, dét der skal forklares og gøres rede for - ”det muslimske”- intersektet i en ny transkategorial subjektposition; ”dansk muslim”.

Jeg vil nu samle op på dette kapitels forskellige analytiske læsninger i forhold til, hvad de kan fortælle om konstruktionen af fælleshed, muslimskhed og belonging.

Opsamling

Denne del af afhandlingen udgør en af hovedakserne i mit analytiske arbejde, og er uløseligt forbundet med de følgende analytiske kapitler, som i højere grad fokuserer på subjektiveringsbevægelser og belonging. De punkter, jeg har taget op i denne del, vil således blive yderligere elaboreret i de kommende analytiske læsninger. Jeg er i dette kapitel gået bevægelsen fra et teoretisk udforskende blik på sammenhængene mellem fællesgørelse og subjektivering til et fokus på de forskellige måder muslimskhed, belonging og fælleshed konstrueres som transgørende og interdependente processer. Jeg har i denne forbindelse optegnet en bestemt begrebsliggørelse af fællesskabet som fællesgørende baseret på fem centrale punkter, som udgør interdependente, men forskellige dimensioner af et fællesskabsbegreb, der tænkes ind i en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk optik. Det drejer sig om følgende punkter:

1. Fællesskab som proces.
2. Fællesskab som noget man kan tale om, og som noget, der konstant forhandles.
3. Fællesgørelse som grundlæggende forbundet med subjektivering.

4. Fællesgørelse som hverken overindividuel eller subjektiv bevægelse, men begge dele på én og samme gang.
5. Fællesgørelse som kropslig, spatiel og emotionel indlejret proces.

Det første punkt om forståelsen af fællesskab som proces er forbundet med en deleuziansk konceptualisering af fællesskab som bevægelse og Agambens perspektiv på fællesskabet, som defineret af altid at være i processen af at blive til. Fællesgørelser er således præget af multiple og flerrettede konstruktioner af sammehed og andethed. Det viser sig ved de unges forskellige måder at skabe fælleshed på, hvor det f.eks. er muligt at konstruere og positionere sig i multiple og simultane fællesgørende bevægelser inden for samme eller flere foreninger. Punkt 2, om fællesskabet som noget, man kan tale om og som noget, der samtidig konstant forhandles, er et punkt som er forbundet med den teoretiske og analytiske brobygning mellem et dynamisk ontologisk og et epistemologisk ståsted. I de analytiske læsninger viser det sig bl.a. ved et fokus på både fælleshed som en "naturlig" og "given" enhed, og på de modgørende bevægelser, som konstruktionen af den naturlige fælleshed om at være "andre" er forbundet med. Det er således muligt at se, at fællesgørelsen om eksempelvis at være "muslimske andre" baserer sig på forhandlinger og sammenlæsninger af etnisk og religiøs andethed, samt flerkategoriale intersektioner i forhold til f.eks. alder, køn og uddannelsesbaggrund. Brud kommer også til syne, når den naturaliserede fællesgørelse om at være muslimer og etniske andre udfordres af diskursen om at være dansk muslim. Fællesgørelsen omkring dét at være muslim er således en konstant forhandlet bevægelse, som kan gå i mange retninger, og som baserer sig på mange forskellige transkategoriale og kropslige positioneringsmuligheder.

Punkt 3, som udgør en af de centrale opmærksomheder i de analytiske læsninger, og som retter fokus på fællesgørelsens grundlæggende interdependente forhold til subjektivering, viser sig bl.a. ved, hvordan desiren for recognition og legitimitet gennemfarver og går på tværs af de unges fortællinger om de fællesheder, de associerer sig med. Konstruktionen af fælleshed viser sig i denne forbindelse at være uløseligt forbundet med den enkeltes kropslige, emotionelle og spatiale oplevelse af belonging til bestemte konstruktioner af muslimskhed. De analytiske bevægelser er rettet mod at vise, at det ikke er muligt at tænke fællesgørelse uafhængigt af subjektivering, og at der således er tale om interdependente bevægelser.

Punkt 4 om fællesgørelse som en hverken overindividuel eller subjektiv bevægelse er bl.a. forbundet med det analytiske fokus, jeg anlægger, hvor jeg både inddrager foreningernes overordnede diskursive selvfrestillinger og

målbeskrivelser - og de unges gørelser af fælleshed. Fællesgørelserne reduceres således ikke til noget subjektivt og heller ikke til en abstrakt diskursiv bevægelse, idet fællesheden er forbundet med konkrete og hverdagslige gørelser af muslimskhed og fælleshed i sammenhæng med bredere spatiale og diskursive struktureringer af bestemte fællesgørelser. Fællesgørelse som en spatial, kropslig og lokal proces udfordres og gives ny betydning i forhold til fortællingerne om de translokale og -nationale fællesheder og de virtuelle fællesgørelser. Dette er forbundet med det sidste punkt, som er af central betydning for min tænkning om fællesskab som fællesgørelse, nemlig de kropslige, spatiale og emotionelle dimensioner af fællesgørelsesprocessen. Disse dimensioner uddybes via de topologiske views, og mit fokus på begreberne belonging og desire, som kommer til at spille en afgørende rolle i forståelsen af, hvordan de unge orienterer sig i deres søgen efter fællesheder, hvordan de kropsligt har mulighed for at tage del i foreningerne, og hvordan desiren for belonging synes at være den gennemgående tråd, der væver den enkeltes forskelligartede positioneringer sammen.

Desiren for at høre til og blive genkendt/anerkendt viser sig at være en central del af de unges fortællinger. Belonging fremstår i denne forbindelse som en multipel og flerstrengt fællesgørende bevægelse, som bl.a. baserer sig på:

- Desire for genkendelighed og anerkendelse
- Dobbeltbevægelsen af konstruktionen af sammehed og andethed mellem den enkelte og fællesheden, som man associerer sig med
- Positionering som ikke alt for andetgjort subjekt i en fælleshed, der både repræsenterer den enkelte, men samtidig er mere end den enkelte.
- Den kropslige og emotionelle oplevelse af at høre til, som f.eks. kommer til udtryk i en desire for at kunne føle sig tilpas (Miriam), rummet (Noor), velkommen (Hadia) og hørt (Asad).

Longing for belonging er på denne måde grundlæggende forbundet med en desire for fælleshed og genkendelig/anerkendelig subjektivitet. Disse punkter er forbundet med de fem ovenstående punkter om fællesskab som fællesgørelse. Der er tale om interdependente processer, og jeg har udpenslet dem på denne måde for på en forsimplet og samlet måde at kunne fremstille nogle af de analytiske bevægelser, som denne del af analysen har været præget af. Disse punkter har været sammenholdt med en opmærksomhed på at læse imod mig selv, og de forskellige læsninger går således fra den ordnede læsning af fællesgørelse og subjektivering til læsninger, der i stigende grad får øje på

brud og modgørende bevægelser, og som således synliggør, at konstruktionen af fælleshed, muslimskhed og belonging finder sted i mange lag og på forskellige måder. Her spiller internettets multisituerede fællesgørelsesmuligheder og transkategoriale bevægelser en væsentlig rolle.

Jeg når ikke frem til ovenstående forskellige punkter uden at orientere mig, lade mig blive inspireret af og udfordret af eksisterende teoretiske perspektiver på fællesskabet. Jeg er i denne forbindelse selv engageret i en bevægelse, som minder om nogle af de unges, hvor jeg skaber andetheder, sammeheder og brudflader med de eksisterende teoretiske perspektiver og ad denne vej konstruerer en særlig førstehed om min egen metateoretiske optik på, hvordan fællesskab kan tænkes som fællesgørelse i en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk ramme. Det er ikke for at sige, at de andre teorier om fællesskab er mindre betydningsfulde eller abjektgjorte for mit ståsted. Formålet har været at skabe en refleksionsbevægelse og positioneringsbevægelse, hvor det forhåbentligt i stigende grad er blevet tydeligt, hvor jeg selv positionerer mig, og hvordan jeg på dette grundlag tænker fællesskab som fælleshed og fællesgørelse. Jeg er ligesom de unge engageret i at andetgøre nogle perspektiver, skabe sammehed med andre og udforske empirien for at belyse nye perspektiver i min forståelse af fællesheders tilblivelse. Det har i denne forbindelse været en central opmærksomhed hele tiden at overveje, hvad der har kunnet rykke ved mit perspektiv og således, hvor der er brud i fortællingen om fællesheden som proces.

De analytiske læsninger af de unges fortællinger skubber således min konceptualisering af fælleshed et skridt videre ved at konkretisere, hvordan fællesheder kan etableres, konstrueres, udfordres og blive til. Det er muligt at se særlige former for fællesgørende bevægelser, særlige fastfrysninger, men også glidninger og modbevægelser i forhold til de fællesheder, der etableres. Yderligere brud kan indfanges ved, at jeg i det næste kapitel vil gøre subjektiveringsbevægelserne til forgrund i forhold til fællesgørelserne og sætte spotlight på de unges selvfrestillinger- og præsentationer.

Kapitel 6

Subjektiveringsbevægelser

*How is an individual's subjectivity, their idea of who they are,
their particular way of making sense of themselves and of the social world, developed?
How is it that we find the words, the concepts, the ideas, with which to say who we are?
How do we become one who takes up or resists various discursive practices,
who modifies one practice in relation to another -
who chooses between the various positions and practices made available?*

Bronwyn Davies⁵¹

Selvkonstruktion, muslimskhed og belonging

Sociologen Steven Gold (2004) har på grundlag af sine studier af jødiske emigranter i vesten identificeret to generelle forskningsfoki inden for det bredere felt af migrationsforskning. Den første forskningstradition kalder han for "second-generation studies", som centrerer sig om efterkommere af emigranter i vesten, og som retter fokus på, hvordan anden eller tredje generationen tilpasser sig i samfundet og skaber nye identiteter. Det er et fokus, som også i høj grad kan ses inden for den danske forskningstradition. Det ses bl.a. i forhold til undersøgelser af "nydanske" og "andengenerationsindvandrere-unges" identitetsdannelser i det danske samfund i forhold til f.eks. integration og tilpasning i folkeskolen (f.eks. Moldenhawer 2001) og på arbejdsmarkedet (f.eks. Larsen 2000, Mogensen & Matthiessen 2000). Disse studier kan siges at være relevante i forhold til afdækning af et felt og i forhold til mere praksisrelaterede formål, men de kommer efter min mening ofte til kort i forhold til at kunne opnå en mere nuanceret forståelse af, hvad det vil sige at leve i Danmark med forskellige kulturelle, etniske og religiøse tilknytninger. Mange studier synes at være

⁵¹ Davies (1990a, s. 345).

baseret på en grundantagelse om, at det er problematisk at være forbundet med forskellige nationale og etniske baggrunde, idet den enkelte må håndtere splittelse og rodløshed (f.eks. Barth 1975, Berry & Sam 1997). En antagelse som baserer sig på en i grunden essentialistisk og absolutistisk subjekt- og kulturforståelse, der forankrer det enkelte menneske i én kultur, ét sprog og én nation. Som det er muligt at se på basis af de unge, jeg har interviewet, er deres virkelighed, fællesgørelser og positioneringer meget mere flertydige og komplekse. Det er således vigtigt at bevæge sig udover denne forskningsstraditions foki, hvilket ses i den anden gren af forskningsstudier, som Gold kommer ind på, og som er nyere i Danmark. Her rettes der fokus på intersektionalitet, transnationalisme og diasporia. Internationalt, og særligt inden for den britiske forskningskontekst, har der i en årrække været fokus på postkolonialisme og transnationalisme, og der er lavet en del forskning, hvor man har forsøgt at udvikle nye teoretiske perspektiver til at indfange og forstå subjekter, der på den ene eller anden måde har flyttet sig geografisk, eller som lever med emigrationen i et generationelt eller historisk perspektiv (Gilroy 1993, Back 1995, Brah 1996, Kalra et al. 2005).

Det gør sig bl.a. særligt gældende i mange studier af diaspora, som er et begreb, der indfanger og retter fokus på konstruktioner af og muligheden for multiple tilhørssteder, transnationale relationer og oplevelsen af fællesskab herom (Clifford 1994, Brah 1996, Anthias 1998a). Jeg trækker i denne forbindelse på en forståelse af diaspora som et begreb, der ikke kun dækker over geografisk "displacement" og dermed over personer, der lever i en form for eksil-tilværelse, men snarere som et begreb, der er i stand til at indfange det generelle retoriske spørgsmål om, 'hvor man kommer fra?' (f.eks. Radhakrishnan 2003)⁵². I Danmark ser man særligt dette fokus være repræsenteret i antropologiske og sociologiske studier (f.eks. Fog Olwig 2004, Frello 2007, Jeldtoft 2008, Jensen 2006/2008). Det er endnu ikke rigtigt slået igennem inden for det (social)psykologiske felt, hvor man dog ser det repræsenteret hos socialpsykologerne Lars Dencik (2005) og Rashmi Singla (2008/2009)⁵³. Fokus på det transnationale, -lokale og diasporiske subjekt er således endnu ikke en mainstream forskningsopmærksomhed inden for den

⁵² Jeg vil komme nærmere ind på diaspora-begrebet i kapitel 7, hvor jeg vil sammenholde det med mit fokus på belonging.

⁵³ En af de få, som inkorporer diasporiske perspektiver i en psykologisk kontekst, er Rashmi Singla (2009), som bl.a. har arbejdet med et tværgenerationelt perspektiv på unge minoriserede i Danmark. Diaspora ses også anvendt hos Lasse Dencik (f.eks. 2005), som arbejder med begrebet på et bredere sociologisk plan i forhold til at kunne forstå processer af radikaliseret modernitet.

lokale psykologiske arena. Min ambition i denne del af analysen er således at inddrage nogle af disse perspektiver for at udvide og udfordre den gældende forståelses- og begrebshorisont i forhold til unge muslimer. Hvor man kan sige, at man på det psykologiske felt er på begyndelsesfasen i forhold til at inkorporere disse antropologiske, sociologiske og postkoloniale perspektiver, er udviklingen på det internationale forskningsfelt allerede flere skridt fremme, idet mange forskere er begyndt at rette kritisk fokus på sidstnævnte forskningstradition (Bhatia & Ram 2001, Hall 2003, Brah 2007, Anthias 2009). Floya Anthias er et eksempel herpå (2009). Hun anfører, at et fokus på diaspora og transnationalisme ikke per se indebærer, at man kan indfange den kompleksitet og det flux, som præger mange subjekters liv og selvforståelse. Ifølge Anthias har sidstnævnte forskningstradition været præget af et fokus på statiske modeller og essentialistiske kategorier (ibid.). Hendes ambition er at bevæge forskningsfokus et skridt videre ved at inddrage begreber som translokaltitet, –positionalitet og intersektionalitet⁵⁴ og på denne måde tage højde for, at kategorier og kontekster altid er i bevægelse og under konstruktion. Dette fokus er i høj grad i tråd med mit deleuzianske og foucauldianske fokus på flugtlinjer, bevægelser og magtrelationer. Jeg vil komme nærmere ind på disse perspektiver i dette kapitel.

Det er således mit forsøg i denne del af afhandlingen i højere grad at inkorporere de ovenstående nyere perspektiver ud fra mit subjekt-nære og hverdagsnære socialpsykologiske fokus på subjektivering, fællesgørelse og belonging. Som udgangspunkt for at komme ind på de unges selvfortællinger og -konstruktioner, vil jeg tage fat på nogle af de begrebslige perspektiver, som jeg mener er vigtige at udvikle set i lyset af de foregående analytiske læsninger. Det handler i denne forbindelse bl.a. om at se på positionering som udspændt og decentraliseret i momenter af fæstetheder og flydende bevægelser ved at inkorporere et fokus på flugtlinjer og fikseringer af kontekster, kategorier og kroppe. Et fokus på den enkeltes multisituerede og transnationale fællesgørelser fordrer nemlig en udvidelse af eksisterende diskursive forestillinger om det religiøst minoriserede unge subjekt. Jeg vil således indlede med en teoretisk ekskurs i det begrebslige landskab, som jeg har tegnet op indtil nu, og som vil blive yderligere udfordret og destabiliseret i de følgende analytiske læsninger. Jeg vil i denne forbindelse tage udgangspunkt i positionerings- og kontekstbegrebet og i nødvendigheden af

⁵⁴ *The term 'translocational' references the complex nature of positionality faced by those who are at the interplay of a range of locations and dislocations in relation to gender, ethnicity, national belonging, class and racialization*" (Anthias 2009, s. 12).

at udvide rammerne for, hvordan det er muligt at tænke disse begreber i en transgørende retning.

Kontekst og positionering - en teoretisk ekskurs

“The space in which we live, which draws us out of ourselves, in which the erosion of our lives, our time and our history occurs, the space that claws and gnaws at us, is also, in itself, a heterogeneous space. In other words, we do not live in a kind of void, inside of which we could place individuals and things. We do not live inside a void that could be colored with diverse shades of light, we live inside a set of relations that delineates sites which are irreducible to one another and absolutely not superimposable on one another”.

Michel Foucault⁵⁵

Positioneringsbegrebets manglende fokus på kontekst, tid og krop

Et fokus på transkategoriale fællesgørelser i de foregående analytiske læsninger kan i denne del af analysen sammenholdes med transkategoriale positioneringer og subjektiveringsbevægelser. Det fordrer en forståelse af positionering som en dynamisk proces, ikke kun pga. de subjekter, der bevæger sig fra den ene til den anden subjektposition, men ligeledes pga. de spatialt og kropsligt organiserede kontekster, som positioneringerne finder sted i. Dette blev eksempelvis tydeligt i analysen af de topologiske views over de forskellige foreningers fællesgørende tilbud - men det er et punkt som ofte negligeres i mange analyser, hvor positioneringsbegrebet anvendes. Malou Juelskjær (2009) fremsætter i sin afhandling et radikalt blik på forholdet mellem subjektivitet, materialitet og spatialitet, og hun anfører i denne forbindelse, at begreber som positionering og kontekst i grunden implicerer en ”beholder”/”container” metafor (s. 67, se også Juelskjær 2007). Det har betydning for, hvordan subjektets tilblivelse konceptualiseres. Juelskjær (2009) uddyber:

”Når subjektet forstås som decentreret og relationelt, men rummene efterlades som den apriori scene, konstitueringsprocesserne finder sted på, bliver kroppene så alligevel en afgrænset entitet ifht. omgivelserne” (s. 39).

⁵⁵ Foucault 1986, s. 23

I forlængelse heraf er det muligt at anføre, at positioneringsbegrebet implicit kan henvise til en forestilling om subjekter, der bevæger sig på en ubevægelig og konstant scene. Subjekterne bevæger sig, forhandler og relaterer sig til hinanden, men man tager ikke højde for ”scenens” bevægelighed. Det vil sige, hvordan kontekstens materielle, kropslige og spatiale dimensioner spiller sammen med, imod og igennem den enkeltes subjektiverings- og positioneringsbevægelser. Samme kritik er tidligere blevet formuleret inden for det antropologiske felt i forhold til et manglende fokus på betydningen af ”space”, ”lokation” og ”territorialisering” (Gupta & Ferguson 1992, Malkki 1992, Anthias 2002, se også Frello 2008). I forlængelse heraf mener jeg, at det er vigtigt at udvide positionerings- og kontekstbegrebet til at omfatte et fokus på bevægelser - ikke kun subjektets bevægelse, men ligeledes de måder, hvorpå bestemte kropslige og spatiale kontekster konstrueres og bevæges. Dette aspekt bliver mere tydeligt i de analytiske læsninger, jeg foretager i dette kapitel, og i næste kapitel hvor jeg vil gå mere i dybden med konstruktioner af hjem og belonging. Hvor Juelskjær inddrager forskeren Karen Barads (1998) tanker om ”how matter comes to matter” (Barad 2003) i forhold til en sammentænkning og overskridelse af skillelinjerne mellem krop/materialitet/diskurs/tid/sted i sin teoretisering og udfordring af bl.a. positioneringsbegrebet, mener jeg, at mit fokus på foucauldianske og deleuzianske perspektiver er anvendelig til at rykke ved positioneringsbegrebet. Jeg vil hertil inddrage nyere sociologiske og antropologiske perspektiver fra teoretisk grænseoverskridende forskere som Avtar Brah (1996/2007), Anthias (1998/2009) og Frello (2007/2008), idet de yderligere kan bidrage med et fokus på fælleshedens, materialitetens og subjektivitetens konstante intersektioner og bevægeligheder.

Et decentraliseret subjektiveringsbegreb og positionering som flerrettet, kontekstuel og kropslig

Ved at ”læse tilbage” - dvs. gå tilbage til de kilder, som har præget og defineret den socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske anvendelse af positioneringsbegrebet, er det muligt at se kimen til at tænke positionering, kontekst og subjektivering som intersekerende processer. Deleuzes perspektiv på subjektivering som en decentraliseret bevægelse, som ikke behøver at være centreret om et subjekt, er et eksempel på et sådant perspektiv. Delueze (1990) læser f.eks. Foucaults subjektiveringsbegreb på følgende måde:

"I think subjectification has little to do with any subject. It's to do, rather, with an electric or magnetic field, an individuation⁵⁶ taking place through intensities (weak as well as strong ones), it's to do with individuated fields, not persons or identities" (s. 93).

Subjektivering skal således i mindre grad ses som bundet til et subjekt, men derimod som en proces, der er forbundet med forskellige magtrelationelle muligheder og diskursive flugtlinjer, som kan siges at skabe større eller mindre intensiteter, mere eller mindre fleksibilitet, bevægelse og brud i forhold til at kunne blive til som subjekt. Hvis man som jeg sammenholder subjektivering med positionering, fordrer et sådant decentraliseret subjektiveringsbegreb samtidig et revurderet blik på positionering. Positionering kan i denne forbindelse betragtes som én blandt mange subjekttilblivende processer og må ses i sammenhæng med lokale, spatiale og kropslige gørelser. Deleuzes læsning af Foucaults subjektiveringsbegreb inspirerer mig således til at rykke ved positioneringsbegrebets "container-metaforiske" betydning og tænke positionering i samspil med et subjektiveringsbegreb, der retter fokus på multiple og flerrettede bevægelser. Det er således muligt at tænke positionering, som ikke udelukkende forbundet med subjektposition og kategorier, men ligeledes som nært forbundet med magtrelationelt strukturerede kontekster og kroppe (se også Haraway 1988). Dette er et fokus, som er præsent hos Foucault bl.a. i hans analyse af fængslet og straffesystemet i "Discipline and Punishment" (1977), hvor han udfører en kritisk udforskning af, hvordan det er muligt at organisere og forme tid, kontekst og kroppe på bestemte subjekttilblivende måder. Opmærksomheden på det kontekstuelle og kropslige og forholdet imellem disse er også noget, som er muligt at se hos Davies (2000b) i hendes arbejde med positioneringsbegrebet og mere konkret hos Anthias (1998a/2009), som i sine studier af diaspora og migration har udviklet nye perspektiver til at indfange multiple og translokale positioneringsbevægelser. Hun udvikler i denne forbindelse begrebet "translocational positionality", som jeg nu vil komme ind på.

⁵⁶ Individuation skal her ikke forstås som det psykologiske begreb, som man kender fra Jung, hvor det anvendes som udtryk for en form for selvrealisering og udviklingsproces. Det skal snarere ses som udtryk for den proces, hvorigennem man bliver til som bestemt individ.

Positionality eller positionering?

Anthias anvender positionality som et centralt begreb, og det vækker min nysgerrighed i forhold til, hvordan det relaterer sig til positioneringsbegrebet. Anthias (2002) definerer positionality således:

“Positionality refers to placement within a set of relations and practices that implicate identification and ‘performativity’ or action. It combines a reference to social position (as a set of effectivities; as outcome) and social positioning (as a set of practices, actions and meanings); as process. As such, it is an intermediate concept between objectivism and subjectivism, inhabiting a space between social constructionism and approaches that stress agency. Positionality relates to the space at the intersection of structure (as social position/ social effects) and agency (as social positioning/ meaning and practice) (s. 501-502).

Spørgsmålet er, om man skal installere et andet begreb i stedet for positionering, eller om det er muligt at arbejde videre med det? Det hænger sammen med spørgsmålet om, hvor meget man egentlig kan rykke og forstyrre et begreb, uden at man helt ændrer betydningen af det? Man kan sige, at Anthias her foreslår at gøre begge dele. På den ene side holder hun fast i begrebet, men på den anden side ændrer hun det. Hvor positioneringsbegrebet, sådan som jeg anvender det, oprindeligt kan siges at være udviklet i en mere snæver diskursiv socialpsykologisk og samtaleorienteret ramme (Davies & Harré 1990), kan man sige, at positionality refererer til et bredere og mere strukturelt perspektiv på, hvordan den enkelte placerer sig relationelt. Min anvendelse af positioneringsbegrebet ligger tættere op ad Anthias, idet jeg retter fokus på materielle, strukturelle og kropslige aspekter af, hvordan det er muligt at positionere sig i en given kontekst. Anthias synes dog at skelne mellem et processuelt og et strukturelt aspekt af positionering som proces, hvilket jeg ikke mener er relevant i forhold til min metateoretiske optik, der som udgangspunkt betragter både det strukturelle, de enkelte subjektpositioner, praksisser og betydningsstilskrivelser som processuelle. Anthias synes i denne forbindelse at forholde sig til og tale i forhold til en diskussion om en kløft mellem et objektivistisk og subjektivistisk udgangspunkt, der henholdsvis retter fokus på enten agency eller social konstruktion (Anthias 1998b). Jeg arbejder ikke ud fra en sådan diskursiv skelnen og tænker ikke mit metateoretiske udgangspunkt, som baseret på en sådan kløft, hvorfor jeg vægrer mig ved at anvende positionality som begreb. Det gør jeg også, fordi det efter min mening er muligt at tænke agency, krop, struktur og materialitet inden for positioneringsbegrebets rammer (se f.eks. Haraway 1988, Davies 1990b, Butler 1999). Det ses f.eks. inden for mange af de retninger, som positioneringsperspektivet har udviklet sig i; fra et mere konkret

samtalekontekstuel fokus på sproglige positioneringer (Davies & Harré 1990, van Langenhove & Harré 1999), til bredere positioneringsbevægelser i f.eks. institutionelle sammenhænge (Razack 1998, Davies et al. 2001a, Staunæs 2004). Det bliver således mere problematisk at bibeholde positionering som begreb, hvis man tager udgangspunkt i den ”scene-/container”-forståelse, som Juelskjær er inde på - men det er ikke en begrebsliggørelse, som nødvendigvis ligger til grund for begrebets definition hos Davies og Harré (1990). Deres fokus på samtalekonteksten, diskursive fortællinger og konstant ændrende positioneringer i forskellige interrelationelle sammenhænge kan faktisk siges at pege henimod en forståelse af positionering som en kontekstuel og lokal proces. I begrebets oprindelige formulering er det således muligt at se et fokus på diskursernes og konteksternes bevægelighed, men problemet er, at der er mindre fokus på, hvordan disse bevægelser virker ind på positioneringsprocessen. Juelskjærs kritik af positioneringsbegrebet kan således siges at gøre sig gældende for særlige måder at anvende positioneringsbegrebet på. Jeg mener således ikke, at det er en kritik, der generelt kan vendes imod positionering som teoretisk begreb, idet dets formulering og anvendelse indebærer mange forskellige lag og nuancer. Jeg vil nu vende tilbage til Anthias og se nærmere på hendes begreb om translocationality.

Translocationality og et fokus på lokation

Anthias (2002) anvender begrebet translocationality i sammenhæng med positionality og skriver herom:

“The focus on location (and translocation) recognizes the importance of context, the situated nature of claims and attributions and their production in complex and shifting locales. It also recognizes variability with some processes leading to more complex, contradictory and at times dialogical positionalities than others: this is what is meant by the term ‘translocational’. The latter references the complex nature of positionality faced by those who are at the interplay of a range of locations and dislocations in relation to gender, ethnicity, national belonging, class and racialization” (s. 502).

Ved begrebet translokation får man fokus på lokationens betydning for mulighederne for at overskride de måder, man positionerer sig på. Translokation kan således konceptualiseres som et begreb, der kan indfange intersektionerne imellem spatialitet, positionering og kropslighed - dvs. mellem måder at knytte sig til bestemte kontekster samt de subjektpositioner og måder, man ser sig selv på. Der er egentlig tale om en sammentænkning af

et intersektionalitetsperspektiv og et transnationalt/diasporisk fokus, hvilket jeg mener, er yderst frugtbart at bære videre i mine analyser.

Translokation er efter min mening et meget relevant begreb, idet det retter fokus på de transkategoriale og transgørende bevægelser, som mange af de unges fortællinger er præget af. Jeg anvender således translokationsperspektivet til at rette fokus på positionering og subjektivering som en decentraliseret, men samtidig (trans)lokal og transkategorial proces. Jeg tænker i denne forbindelse lokation som et spatialt og tidsligt nedslagspunkt i en bredere konteksts spatiale og kropslige strukturering. Lokation er mere specifikt end f.eks. "sted" og indeholder herudover et fokus på den enkeltes subjektiverende relation til en given konteksts konkrete spatiale organisering. Samme transgørende bevægelse er mulig at se hos Brah (1996), som i sine studier af migranter i England ikke kun ser på, hvordan kategorier intersekter, men ligeledes på, hvordan kategorier virker sammen med, imod og igennem bestemte konstruktioner og betydningstilskrivelser af særlige kontekster og lokationer. På denne måde åbner hun også op for en udvidelse af begrebsliggørelsen af positionering, som ikke kun er forbundet med lokale og tilgængelige diskursive subjektpositioner (Davies & Harré 1990). Med Brahs blik er det altså også muligt at forstå positionering som en decentraliseret proces, der kobler sig til subjektiveringsprocessers multiple transgørende bevægelser.

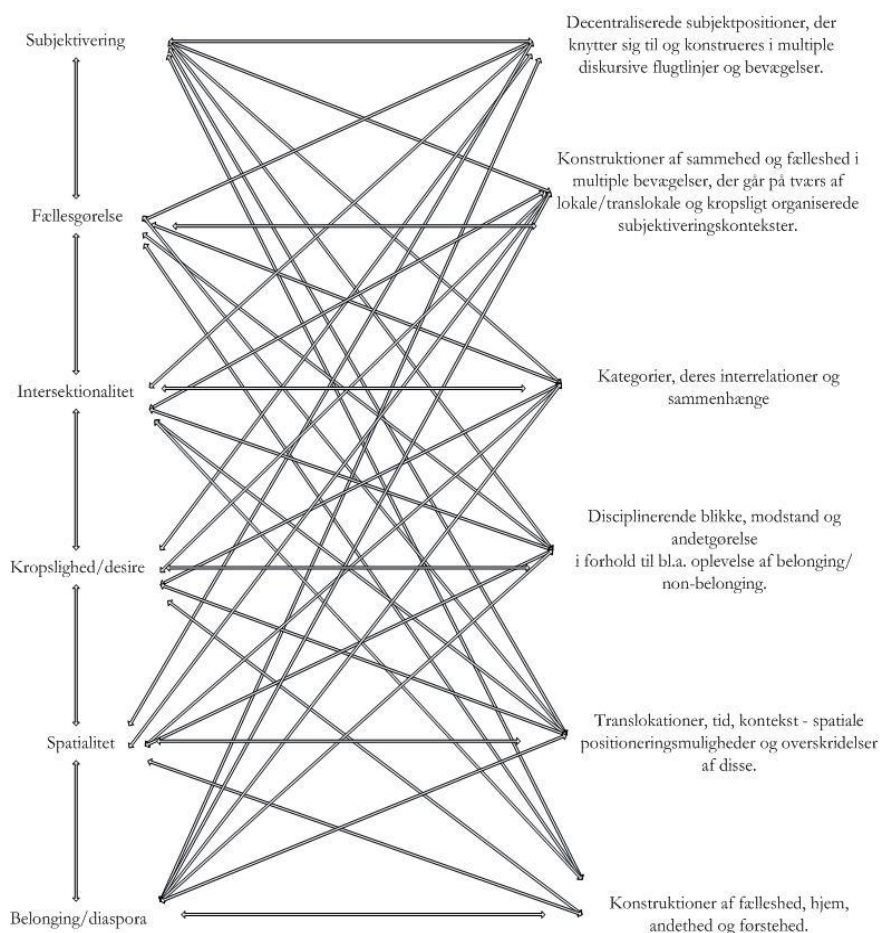
I forhold til Anthias' og Brahs dynamiske perspektiver på relationerne imellem kontekst, kategorier og subjektpositioner er det efter min mening vigtigt at fremhæve den kropslige og desire-rettede orientering, som er lige så relevant at inddrage i forhold til et fokus på (trans)lokale positioneringsbevægelser. Det er noget, som Anthias og Brah ikke kommer ind på, men som er et væsentligt aspekt i forståelsen af, hvad de unge positionerer sig i forhold til, og hvorfor de positionerer sig, som de gør. Desiren for belonging og recognition, som meget tydeligt kom til udtryk i de unges konstruktioner af fællesgørelse og muslimskhed, er i denne forbindelse værd at inddrage som en væsentlig flugtlinje i de unges positioneringsbevægelser og fortællinger om sig selv.

Dét, jeg således gør med positioneringsbegrebet i sammenhæng med kontekstbegrebet er; på den ene side at rykke ved det, ved at inddrage andre teoretiske perspektiver på intersektionalitet og diaspora, og på den anden side en form for rekonstruktion af begrebet ud fra læsninger af eksisterende perspektiver på subjektposition, subjektivering og tilblivelse hos f.eks. Davies & Harré (1990), Foucault (1977/1986) og Deleuze (1990). Denne dobbeltbevægelse af dekonstruktion og rekonstruktion fører efter min

mening til en øget opmærksomhed på, hvordan tilblivelsesprocesser altid er gennemskåret af spatiale, kropslige og lokale forhold. Rent teoretisk er jeg altså ude i flere begrebslige og teoretiske intersektende bevægelser på én gang.

En rhizomatisk arbejdsmodel og begrebet om transseksionalitet

Hvis jeg skal stille disse begrebslige bevægelser op i forhold til afhandlingens andre teoretiske foki, kan jeg på reduktionistisk vis, og for overblikkets skyld, fremstille dem på følgende måde :



Den ovenstående model skal ses som en fastfrysning af mange forskellige bevægelser på én gang, men overordnet kan man se den som udtryk for en sammentænkning af et intersektionalitetsfokus og diasporisk perspektiv på subjektivering, fællesgørelse og belonging. Hver begrebslig overskridelse og bevægelse er i denne forbindelse forbundet med den anden. Denne arbejdsmodel kan i sig selv ses som et rhizom, som et mønster af teoretiske forgreninger og begrebsperspektiver, der er sammenvævede, men som alligevel bevæger sig i forskellige flugtlinjer. Min analyse er struktureret omkring denne rhizomatiske arbejdsmodel, og mine forskellige læsninger skal således ses som forskellige bevægelser frem og tilbage i forhold til modellens landskab af begreber, teoretiske perspektiver og flugtlinjer.

Hvis jeg med denne model in mente ser på positioneringsbegrebet er det altså muligt at se, at positionering kan være intersekeret af andre processer, så som en fællesgørende subjektiveringsbevægelse og diskursive og kropslige bevægelser på tværs af og imellem forskellige kontekster og kategorier. Dèt, der er værd at bemærke, er, at hvert teoretisk og begrebsligt perspektiv kan rykke sig simultant og forskudt i forhold til hinanden. Jeg tager f.eks. udgangspunkt i en deleuziansk læsning af subjektivering, som gensidigt virker ind på mit fokus på kontekst, kropslighed og kategorier, og som også virker ind på forståelsen af fællesgørelse som forbundet med decentraliserede subjektiveringslinjer.

Disse intersekerende begrebslige bevægelser fører mig til en øget opmærksomhed på, at positioneringer og kategorier ikke kun intersekerer med andre kategorier, men ligeledes med bestemte kontekster, imaginære fællesheder og belongings. Derfor er det også vigtigt at udvide fokus på intersektionalitet og i højere grad tænke i transgørende og transkategoriale baner. Det er muligt ved begrebet transsektionalitet.

Intersektionalitet tænkes i den skandinaviske forskningstradition (f.eks. Staunæs 2003, Kofoed 2004, Søndergaard 2005a) som ”de gensidigt interagerende typer af effekter, som flerheden af samtidigt betydningsbærende kategorier kan have i forhold til hinanden” (Søndergaard 2005a, s. 242), og det er også sådan jeg som nævnt tænker og anvender begrebet, men når et intersektionalitets-perspektiv tænkes sammen med et diasporisk eller translokalt/-nationalt perspektiv på kontekst og spatialitet, fører det efter min mening til et behov for en udvidelse af intersektionalitet. Jeg foreslår i denne forbindelse, **transsektionalitet** som begrebsligt værktøj. ”To transect” betyder på engelsk ”to cut across” eller ”dissect transversely”⁵⁷

⁵⁷ (<http://dictionary.reference.com/browse/transect>)

og kan sammenholdes med et fokus på transversale bevægelser. Transversalitet er et begreb, som ofte anvendes i den poststrukturalistiske litteratur (Staunæs 2003, Lykke 2008). Her retter jeg dog fokus på anvendelsen af begrebet transeksionalitet for at synliggøre bevægelsen fra *interseksionalitets*perspektivet. Dermed ikke sagt at transeksionalitet erstatter interseksionalitet som begreb. Der er snarere tale om et supplerende begrebsperspektiv. Hvor jeg tidligere talte om begrebet transkategorial i forhold til en forståelse af fællesgørelsens flerrettede bevægelser og ankerpunkter og nu inkluderer et perspektiv på translokation i henhold til Anthias, er det med transeksionalitets-begrebet muligt at gå et skridt videre, idet det ikke kun handler om overskridelse og reproduktion af bestemte kategorier, men ligeledes om bevægelser, der transgør, overskrider og dermed går på tværs af kategorier, subjektpositioner og lokationer.

Intersektion kan som metafor kritiseres for rent billedligt at afspejle et kryds, hvor forskellige kategorier går på tværs af hinanden og møder hinanden. Et sådant billede er dækkende for, hvor komplekst forskellige kategorier kan spille sammen og imod hinanden, men i mindre grad dække over multiple og transgørende subjektiveringsbevægelser, der ikke kun inkluderer intersektioner imellem forskellige kategorier, men ligeledes forhandlinger og bevægelser på tværs af kontekster, kategorier og subjektpositioner. På denne måde er det muligt at forstå transeksionalitet som et "overskridelsesbegreb" i Frellos termer (2007/2008). Det vil sige et begreb, der udfordrer og bevæger det naturliggjorte. Man kan sige, at jeg med dette fokus forsøger at tænke overskridende om begreberne subjektivering, positionering og belonging både i forhold til hinanden og i forhold til de unges selvfortællinger, hvilket jeg vil komme nærmere ind på i de følgende læsninger. Kvalificering af disse begrebslige bevægelser og den ovenstående model finder således sted i de analytiske læsninger.

Man kan i forhold til modellen og de begrebslige bevægelser vende tilbage til spørgsmålet om et post-konstruktionistisk perspektiv, som jeg var inde på i forhold til fællesgørelse og således stille spørgsmålstegn ved, hvorvidt jeg gennem mine analyser og min begrebsudvikling egentlig bevæger mig fra et socialkonstruktionistisk og poststrukturalistisk udgangspunkt til et post-konstruktionistisk perspektiv, idet jeg eksempelvis tager etablerede socialkonstruktionistiske begreber og termer, som positionering og forsøger at bevæge dem udover deres egne grænser. Bliver begreberne da noget andet? Jeg mener som sagt ikke, at jeg opererer med et helt anderledes positioneringsbegreb, end det som Davies & Harré introducerede i 1990, men jeg forsøger at udvide og udfordre det ved at sammentænke det med

intersektionalitet, spatialitet, kropslighed og en deleuziansk læsning af subjektiveringsbegrebet som flugtlinjer. Denne udvidelse kan siges at være udtryk for en teoretisk bevægelse, der forsøger at udvide rammerne for en konstruktionistisk optik, og dermed kan man have ret i, at jeg analytisk og teoretisk går i en retning af post-socialkonstruktionisme. Man kan sige, at socialkonstruktionismen er en rammeforståelse, og videnskabsteoretisk overskrider jeg ikke radikalt nogle af socialkonstruktionismens grundperspektiver. Det er mere på det konkrete begrebslige niveau, at jeg forsøger at rykke ved og forstyrre eksisterende antagelser og anvendelser af det gældende begrebsapparat. Denne bevægelse blev allerede indledt i forrige analysekapitel med mit fokus på fællesskab som fællesgørelse og i form af den mere overordnede overskridelse og opløsning af det dikotomiske skel mellem et epistemologisk og ontologisk ståsted (Lykke 2008).

På et vist plan kan man sige, at jeg ad denne vej møder den kritik, som socialkonstruktionismen ofte mødes med, og som går ud på, at man ikke forholder sig til konstruktionen af kropslighed og desire, og at man ser på sprog, diskurs og fortælling som uafhængige af konstruktionen af materialitet, lokalitet og bevægelse (Cromby 2005). Med modellen og de analytiske læsninger er det min hensigt at vise de multiple, simultane og rhizomatisk interrelaterede processer af kropslig, diskursiv og kontekstuel tilblivelse.

Jeg er klar over, at dette er en meget teoretisk og abstrakt udredning af mine teoretiske og begrebslige ambitioner, men den ovenfor præsenterede model vil forhåbentligt blive mere tydelig igennem de følgende analytiske læsninger, hvorfor jeg vil kaste mig ud i at inddrage de unges egne ord om, hvordan de forstår sig selv og strukturerer deres hverdag. Jeg har på denne måde her indledningsvist givet et rids over de teoretisk-analytiske bevægelsesretninger jeg har indledt i forrige kapitel, og som jeg vil gå videre med i dette og næste kaptiel. Afhandlingens analyser er således struktureret omkring den præsenterede model, og de forskellige læsninger, som jeg har udført i forhold til de unges selvfortællinger, er nivauvist delt op, så læseren kan følge med i de analytiske refleksionsprocesser, jeg er gået igennem i bevægelserne imellem og på tværs af det empiriske materiale og de teoretiske perspektiver. Det vil således være muligt at se, at jeg gennem læsningerne bevæger mig mere og mere henimod et transsektionelt og translokalt perspektiv. Jeg begynder i denne forbindelse med mine initiale analytiske læsninger, hvor jeg har centreret min opmærksomhed på positioneringen som muslim.

1. Læsning

”Muslimske” positioneringer

Når jeg ser på subjektpositionen muslim, er det forbundet med islam, men det er som tidligere nævnt ikke mit formål at afdække islam som religion, men snarere at se på religiøsitet som en særlig kategori, der kommer til udtryk på bestemte måder i de unges selvfortællinger og praksis. Mine første læsninger af interviewene og det første analytiske snit går på identificering af generelle mønstre, og analytisk zoomer jeg ind på positioneringen som muslim. Jeg kommer i denne forbindelse frem til, at der synes at være to overordnede positioneringstendenser, nemlig ”muslim allerførst” og ”muslim og...”, hvilket jeg kom frem til i mine initiale analyser, som blev udført i 2007, da jeg stadig var i gang med at lave empirisk arbejde (Khawaja 2007). Årsagen til, at jeg har valgt at tage disse initiale læsninger med og ikke har omformet dem, er at synliggøre bevægelserne i den analytiske proces - og de mange niveauer og lag de unges fortællinger kan læses i og fra.

Når jeg kaster et blik på de interviews og samtaler, jeg har haft med unge muslimer, og fokuserer på deres italesættelse af sig selv i forhold til kategorien muslimskhed, synes to hovedtendenser umiddelbart at springe i øjnene. De to tendenser kan ret firkantet opstilles som positioneringsbevægelser, der på den ene side går i retning af en fremhævelse af sig selv som primært muslim, hvor andre kategoriale positioneringsmuligheder stilles i baggrunden. Jeg kalder denne positionering for positioneringen som ”muslim allerførst”. På den anden side ses tendensen til at italesætte subjektpositionen, ”muslim” i sammenhæng med etnisk, kulturelt og nationalt markerede kategorier. Jeg kalder denne bevægelse for positioneringen ”muslim og...”. De to positioneringstendenser skal ikke ses som udtryk for faste og aflukkede positioneringer, men snarere som min fokusering på bestemte flugtlinjer, der kommer til udtryk i de unges fremstillinger. Der er således snarere tale om momentvise snapshots af de unges forskellige selvkonstruerende positioneringsbevægelser.

”Muslim allerførst”

Den første positioneringsbevægelse, hvor religiøsiteten fremhæves som primær markør, kommer til udtryk i udtalelser som ”jeg er først muslim”. Dette er en udtalelse, som ofte italesættes i de unges interviews, og det vækker en nysgerrighed hos mig i forhold til, hvad denne positionering egentlig indebærer. Man kan sige, at udtalelsen implicerer en

subjektiveringsbevægelse, hvor betydningen af et religiøst tilhørsforhold bliver prioriteret frem for eksempelvis positioneringer i forhold til et etnisk eller nationalt tilhørsforhold. Zahid, som arbejder som konsulent og er bestyrelsesmedlem i Muslimer i Dialog, siger f.eks.:

"Jeg synes, at det for mig ret hurtigt har været klart, hvad der har været kulturelt farvet og hvad der har været islamisk(...) men jeg bliver ret hurtigt i gymnasiet bevidst om, at jeg var muslim først, at jeg ikke var pakistaner, og jeg beller ikke var dansker, men at jeg var muslim aller allerførst. Den nationale overbygning så at sige så og ser jeg egentlig ikke som skelsættende".

Zahids fortælling kan tolkes som en aktiv forhandling af de forskellige kategoriale belongings, som han har mulighed for at definere sig ud fra, men det er positioneringen som muslim "aller allerførst", der fortælles frem som den mest betydningsbærende. Med betydningsbærende mener jeg, at positioneringen muslim og kategorien muslimskhed fremhæves som den, der gives mest vægt i hans fortælling om sig selv. Hans fremstilling af betydningen af sit religiøse tilhørsforhold kommer i denne sammenhæng til udtryk ved, at han konstruerer en skelnen mellem de etniske kategorier "pakistaner" og "dansker" i forhold til positioneringen som "muslim". Det etniske og det nationale kommer således til at stå i baggrunden i forhold til hans religiøse selvdefinition. Man kan i denne forbindelse også tale om, at der er en særlig diskurs om religiøsitet på spil, hvor kulturelle, etniske og nationale farvninger ikke tænkes med som en del af, hvad der er "islamisk" (se også Johansen 2002). Jeg spørger Zahid om betydningen af udtalelsen at være "muslim allerførst":

"I: Hvilken betydning har det, at man er muslim først?

Z: Jamen det har den betydning, at uanset hvor man bliver kastet hen i verden, og uanset hvor betændt en stemning nu engang måtte være et bestemt sted, så ved man, man kan drage hen hvor som helst og ens islamiske ballast vil være der. Det kan godt være, at omgivelserne umiddelbart vil virke fremmede, men man har sin islamiske ballast, som er den primære identitet. På den måde er der mange ting, hvor jeg føler mig rodfæstet i Danmark, men hvis jeg for eksempel havnede i Australien, vil jeg også kunne leve der. Der vil være nogle ups and downs, tror jeg, rent socialt, men jeg tror jeg vil (...) kunne finde indpas på en eller anden måde, men jeg vil nok naturligt søge hen imod religiøse muslimske fællesskaber".

Zahid kalder sin religiøse tilknytning til islam for "den primære identitet" og understøtter her igen førstegørelsen af muslimskheden som identitetsbærende kategori. Man kan hertil sige, at en særlig forståelse af det at være muslim tales frem, som noget der muliggør en translokal og -national selvforståelse og tilværelse. Man ledes hen til Malkkis (1992) pointe om vigtigheden af at være

opmærksom på, at selvkonstruktion og tilhørsforhold i en postmoderne og globaliseret virkelighed ikke længere nødvendigvis handler om rødder (roots), men om ruter (routes) (se også Gilroy 1993). Zahid taler her om en oplevelse af at være ”rodfæstet i Danmark”, men positioneringen som muslim er forbundet med muligheden for at løsrive sig fra geografiske, lokale, etniske og kulturelle kontekster - og på denne måde skabe nye ruter i verden. Positioneringen som muslim synes således at få et overnationalt og -individuel præg, hvorfor det er muligt at tale om en transnational selvkonstruktion. Det afgørende nedslagspunkt i subjektiveringsbevægelsen er dog positioneringen som muslim. Zahid kommer i denne forbindelse ind på, at han vil ”søge hen imod religiøse muslimske fællesskaber”, hvis han slår sig ned andre steder i verden, hvilket for ham er ”naturligt”. Der er tale om en særlig selvfølgeliggørelse af denne fællesgørende bevægelse, som kan sammenholdes med den diskursive flugtlinje om den ”naturlige” fælleshed med ”sine egne”, som var mulig at se i forrige kapitel. Zahids søgen henimod religiøse fællesheder kan på denne måde relateres til den diskursive og diasporiske forestilling om, at man som muslim er del af et bredere islamisk fællesskab - udtrykt ved den islamiske ummah (Johansen 2002, s. 86, Roy 2004, Lassen & Østergaard 2006) - og som man kan genfinde og dyrke overalt i verden uanset etnisk, kulturelt og nationalt ophav og tilknytning. Man kan således også tale om en diasporisk subjektiveringsbevægelse her.

I gruppeinterviewet i Vesterbo Moske kommer diskursen om islam som afgørende subjektiverings- og fælleshedsmarkør også til udtryk. Den 28-årige ph.d.-studerende Saima, som ikke er medlem af nogen organisation eller forening, siger f.eks:

”For mit vedkommende så er det vigtigste, det er simpelthen, at jeg er muslim. Nationalitet betyder ikke særlig meget for mig, og samtidig også med, at i religion siger man også, at man ikke skal dyrke nationalisme -, og i virkeligheden er det ikke noget, der betyder særlig meget. Det er et spørgsmål om, hvor man bliver sådan - øh hvad kan man sige - baseret henne og så kan man flytte. Det er derfor vi har den frie vilje, at vi kan flytte, hvor vi har lyst til, og så kan jeg i virkeligheden få et pas i Kina her om et par år, og så er jeg lige pludselig kineser, så det betyder ikke noget. Og det er ikke noget, der burde hæfte én - man burde hæfte sig så meget ved i virkeligheden - altså det er min personlige holdning ikke. Det vigtigste er, at man er muslim... så ved man også, hvad det er, man står for”.

Her er der igen tale om en forståelse af, at nationale og kulturelle tilhørsforhold ikke har betydning i forhold til den enkeltes selvdefinition som muslim, og det fremstilles endda som en del af en bredere forståelse af, hvad det vil sige at være et religiøst menneske. Dét ikke at gå op i nationalitet og ikke at være ”hæftet” af eller bundet af nationalitet eller kultur bliver

definerende for Saimas positionering som muslim. Her ses igen en transnational subjektiveringsbevægelse. Som hos Zahid ses en aktiv forhandling af denne positionering, og hvor man i andre undersøgelser kan se tendensen til at definere sig i forhold til afgrænsede eller hybridiserede kulturelle, etniske og nationale kategorier som f.eks. ”tyrker”, ”pakistaner” eller ”dansk-araber” (f.eks. Mørck 1998, Staunæs 2004), ses her et bevidst fravalg af at definere sig i forhold til disse. Man kan i denne forbindelse mere generelt tale om en tidsmæssig og historisk forskel på, hvilke termer de unge ”andre” vælger at anvende om sig selv, hvilket kan siges at være grundet i samfundsmæssige og internationale forhold så som 11. september 2001 og karikaturtegninge-krisen i Danmark. Hvor de unge ”andre” før blev defineret og definerede sig selv i forhold til deres kulturelle og etniske andethed, er det nu i stigende grad muligt at se, at muslimskheden og dermed religiøsiteten gøres til den primære skelsættende kategori (se også Hervik 2004, Peek 2005). Forskeren Olivier Roy (2004) bemærker samme tendens og skriver herom:

“The new generation of educated, Western born-again Muslims do not want to be Pakistanis or Turks; they want to be Muslims first” (s. 25).

Roy anvender i denne forbindelse begrebet “born again Muslims”, som henviser til de subjekter, som ofte er født muslimer, men som vælger muslimskheden til som unge, som et bevidst og velovervejet valg. Ofte er dette valg forbundet med en distancering til kulturelle og etnificerede versioner af islam, som mange oplever deres forældre er holder fast i. Man kan altså også se denne bevægelse som udtryk for forhandlingen af en kategorial intersektion imellem et generationelt og religiøst aspekt, hvor man diskursivt skelner mellem ”det kulturelle islam”, som forældregenerationen ofte ses som hverver af, og ”det originale/oprindelige” og globale islam, som de unge søger henimod (Vertovec 1999a/2004, Schmidt 2007).

I fravalget af at definere sig som f.eks. ”pakistaner”, ”dansker” eller ”tyrker” er der således tale om en bestemt subjektiveringsstrategi, som kan siges at være forbundet med særlige diskurser om et ”oprindeligt”, ”rent” og ”rigtigt” islam. Man kan her tale om konstruktionen af islam som rensat for etniske, nationale og kulturelle skel (se også Roy 2004, s. 25), og om en subjektiveringsbevægelse som baserer sig på en forståelse af islam som ”a boundary-crossing global faith” (Werbner 1999, s. 24), som man som muslim naturligt er en del af.

Denne diskursive konstruktion af muslimskheden som førstegørende kategori kobles hos Saima interessant nok sammen med diskurser om ”den frie vilje”, hvilket kan læses som udtryk for rationalistiske og liberalistiske diskurser. Der er således, ligesom i analysen af foreningernes fællesgørende diskurser, tale

om at forskellige diskurser intersekter og her spiller sammen i konstruktionen af muslimskheden som den primære og grænseoverskridende markør i subjektiveringsbevægelsen.

En anden meget interessant bevægelse kommer hos Zahid til udtryk ved hans brug af ordet ”rodfæstet”, og hos Saima i hendes anvendelse af ”hæftet”. De bevæger sig begge væk fra denne fæstethed via deres positioneringer som muslimer. Den umiddelbare diskursive modsætning til at være ”rodfæstet” kan siges at være ”rodløs”, men det er et ord, som indebærer en del negative konnotationer (Malkki 1992). Rodfæstet er derimod et ord, som almindeligvis er positivt ladet og umiddelbart sammenligneligt med ord som ”stabil” og ”rolig”. Man kan i denne forbindelse tale om, at Zahid og Saima skaber en alternativ moddiskurs til det at være rodfæstet, idet de ikke fremstiller sig selv som rodløse, men derimod som ”fri fra rødder” og dermed i stand til at leve og slå sig ned hvor som helst i verden. Den moddiskursive bevægelse baserer sig på førstegørelsen af religiøsitet som kategori og muslimskheden som den primære positioneringsmarkør. En subjektiverende flugtlinje, som kan skildres som en bevægelse der går fra roots til routes.

”Muslim og...”

Den anden tendens jeg sporer blandt de interviews, jeg har udført, er en primær positionering som muslim, men denne positionering fokuserer ikke kun på religiøsitet som identitetsbærende kategori, men ligeledes på forskellige kulturelle, etniske og nationale tilhørsforhold, som den enkelte har mulighed for at positionere sig i forhold til. Her står subjektpositionen muslim ikke alene.

Den 30-årige pædagog Nida, som også deltager i grupperinterviewet, og som ikke er medlem af nogen forening, fortæller f.eks.:

”Altså jeg har det sådan, først er jeg muslim, så er jeg pakistaner, og så er jeg også dansk. Jeg kan ikke løbe fra, jeg har også har dansk tankegang - den måde jeg altså - jeg kan ikke løbe fra, jeg er dansker. Jeg kan heller ikke løbe fra, at jeg er pakistaner - det er jeg, det vil jeg altid være. Det vil mine børn også komme til at være - det kan være de bliver mere danske - og danske muslimer, men de vil jo få mine rødder så, uanset hvad - de er begge to - uden de tre ting, så er jeg jo ikke en hel person”.

Nida fremstiller en form for hierarkiserende positionering af sig selv; først muslim, dernæst pakistaner og så dansker. Det er ikke nok at sige ”muslim”. Det er heller ikke nok at sige ”dansker” eller ”pakistaner”. Positioneringen som muslim bliver førstegjort i og med, at hun siger ”først muslim”, men den

har ikke altafgørende og definerende betydning, som det ses hos Zahid og Saima. I Nidas fortælling er det kombinationen af og hendes særlige forhandling af sine etniske, religiøse og nationale belongings, som er dækkende for, hvem hun er. Den religiøse kategori som muslim interseker altså her med positioneringerne ”pakistaner” og ”dansker”. Man kan i denne sammenhæng tale om en multipositionerende og multikategorial selvfremsættelse. Hos Zahid og Saima kan man, som nævnt, se tendensen til at tænke ”routes” (ibid.). Dét at være rodfæstet et bestemt sted, der nationalt eller kulturelt er markeret, bliver i denne sammenhæng konstrueret som en modsætning til deres gørelse af muslimskhed. Hos Nida er det omvendt. Hun bruger den diskursive metafor om ”rødder” i fremsættelsen af sig selv som subjekt. Positioneringen som kun muslim dækker i denne forbindelse ikke hendes måde at forstå sig som ”hel person”. Der er således tale om, at hun trækker på særlige diskurser om ”det hele menneske” og herunder om tilhørssted, belonging og det at stamme fra et bestemt sted. Hun siger videre i interviewet:

”så det synes jeg også er vigtigt - de der rødder - jeg er ikke bare kommet - altså blevet kastet ned. Jeg er muslim, og jeg har mine rødder”.

Rødder kan i denne forbindelse både tænkes at dække hendes tilknytning til Pakistan, hvor hun er født, og det danske samfund, som hun er opvokset i.

Diskursen om rødder kommer ligeledes til udtryk i gruppeinterviewet hos den 29-årige Mamoonah, som arbejder med ejendomsadministration, og som tidligere har været engageret i foreningen OPSA⁵⁸:

”Men personligt opfatter jeg mig selv, og det er ligesom den betegnelse, jeg bruger, når folk spørger, så er jeg muslim med pakistanske rødder opvokset i Danmark. Det er ligesom, det er alle tre ting - der er ikke noget der kan skilles fra - de alle tre ting er med til at forme mig”.

Igen tales subjektpositionen muslim frem i forhold til og i samspil med diskursen om rødder. Både hos Nida og Mamoonah ses en aktiv forhandling af positioneringen som muslim, men denne positionering konstrueres som forbundet med etniske, nationale og kulturelle tilhørsforhold. Det kan på anden vis udtrykkes som, at de på én og samme gang beskriver at være forbundet med flere lokationer og kategorier, der på forskellig vis interseker og er markeret religiøst, etnisk og kulturelt. Det peger også på en diasporisk og transnational fremsættelse af sig selv, i og med at denne fremsættelse

⁵⁸ OPSA står for organisationen for pakistanske studerende og akademikere og er en studenterforening, der arbejder for at skabe bedre dialog mellem det danske samfund og det pakistanske minoritetsmiljø samt mellem de forskellige generationer (1. og 2. generation) inden for det pakistanske miljø i Danmark.

indebærer en overskridelse og forhandling af umiddelbare lokale og globale belongings (Clifford 1994, Kondo 1996, Anthias 1998a, Appadurai 2003). Selvom man kan tale om en bundethed og en belonging til en bestemt national og etnisk kontekst hos Nida og Mamoonah, så er der samtidig også et tværkategorialt og transsektionelt element i deres positioneringsbevægelser, forstået således, at de positionerer sig i forhold til og kombinerer forskellige kontekster og kategorier. Disse forskellige belongings skal ikke nødvendigvis opfattes som grundet i et modsætningsforhold mellem at være tilknyttet noget uden for Danmark og noget inden for Danmark, og følgelig en form for patologisk splittelse eller forvirring i den enkelte (f.eks. Padilla 1980, Berry & Sam 1997, se også Roy 2004, s. 21, Anthias 2009, s. 9 for samme kritik) - men snarere som en aktiv forhandling af egen positionering i forhold til flere lokationer, kontekster og kategorier. Denne transnationale/-lokale bevægelse er dog anderledes, end den som er mulig at spore hos Saima og Zahid, for hos Nida og Mamoonah er det fæstetheden og rødderne, der muliggør bevægelserne mellem de forskellige lokationer og kategorier, hvor det hos Zahid og Saima omvendt er distanceringen fra rodfæstetheden, der skaber potentielle overskridende subjektiveringsbevægelser og -forståelser.

Opsummering

Den initiale analytiske læsning viser to overordnede tendenser i de unges selvfortællinger i forhold til et fokus på deres måder at italesætte kategorien religiøsitet og subjektpositionen muslim på. Det drejer sig om positioneringerne ”muslim allerførst” og ”muslim og...”. I læsningen sammenholdes de to positioneringer i forhold til et fokus på, hvordan de to positioneringstendenser på forskellig vis er baseret på forhandlinger af kategorial belonging, rodløshed og transgørende subjektiveringsbevægelser. Det bliver i denne forbindelse tydeligt, at muslimskhed som kategori kan anvendes til at overskride kontekstuelle og lokale grænser af national, geografisk og etnisk art, men at muslimskheden også modsat kan konstrueres som en sammenvævet kategorikonstellation, der trækker på forskellige nationale og etniske tilhørsforhold. Hvad enten der er tale om et bevidst fravalg af at definere sig i forhold til nationalt eller kulturelt markerede belongings eller det modsatte, så gør valget/fravalget en forskel i forhold til måden, hvorpå man positionerer sig som subjekt. Positioneringen som muslim muliggør således nogle bestemte måder at betydnings sætte nationalitet, etnicitet og religiøsitet og kan både anvendes til at distancere sig fra eller til at overskride disse kategorier.

I forhold til sidstnævnte kan analysen kritiseres for at centrere sig for meget om religiøsitet som kategori. Jeg får ikke i lige så høj grad inddraget og taget højde for betydningen af andre kategorier, der er på spil, og dermed det intersektionelle perspektiv eller betydningen af spatielt og kropsligt organiserede positioneringsmuligheder. Det er et væsentligt fokus, da

“People hold different identities simultaneously and belong to different categorizations depending on context, situation and meaning” (Anthias 2009, s. 10).

Til at begynde med kan det være behjælpeligt at fokusere og zoome ind på positioneringen som muslim, men det er vigtigt at brede fokus ud, idet religiøsitet og muslimskhed altid gennemskæres og formes af og med andre kropslige og spatiale indlejrede kategorier så som køn, alder, uddannelsesbaggrund og etnicitet. Det er på denne måde ikke nok at kaste et blik på positioneringen som muslim som en abstrakt fællesgørende og transnational kategori. Man kan således vende et kritisk blik på denne første læsning, og anføre at jeg delvist overtager det gængse samfundsmæssige og politiserede blik på de unge, hvor jeg ikke ser dem *som subjekter* først, men derimod som muslimer først (Hervik 2004). Der er behov for, at jeg bevæger mit blik videre og således tager konsekvensen af ambitionen om at udfordre og udvide den gængse måde at ville forstå unge muslimske subjekter. Jeg vil derfor i næste læsning inddrage et fokus på flere kategorier. De næste analytiske bevægelser går således ud på gradvist at udvide og arbejde videre med det intersektionelle og transsektionelle snit for at kunne åbne op for et fokus på muslimskhed og belonging som komplekse, sammenvævede og translokale bevægelser.

2. Læsning

Det intersektionelle snit - et skridt videre

I den analytiske læsning ovenfor synes der at fremstå et meget velordnet mønster af to positioneringstendenser, der på forskellig vis retter sig mod en transnational og -lokal subjektiveringsbevægelse. På den ene side ses diskursen om ”roots”, og på den anden side ses ”routes”, men ved et kritisk og dekonstruerende blik på min egen analytiske fortælling bliver det tydeligt, at der er mere på spil end de to positioneringstendenser, og at billedet ikke er så ordnet og entydigt, som man umiddelbart skulle tro.

Bevægelser imellem brud og fikseringer

Man kan eksempelvis sige, at der i udtalelsen og positioneringen ”muslim allerførst” er andre, måske mere tavse, men stadig potentielle positioneringsmuligheder på spil, idet der hentydes til, at der er noget andet, som muslimskheden førstegøres i forhold til. Muslimskheden fremstilles således ikke som et isoleret fænomen, men må ses i dets relationelle sammenhæng i forhold til andre kategoriale og diskursive bevægelser.

Når Zahid f.eks. fremfører, at han ”kan drage hen hvor som helst”, fordi hans ”islamiske ballast vil være der”, og videre siger, at han på mange måder føler sig ”rodfæstet i Danmark” er der tale om en interessant forhandling af diskurserne om at være ”rodfæstet” og at være ”fri fra rødde”. Udtalelsen kan ses som udtryk for en transnational og -lokal subjektiveringsbevægelse og som en bevægelse henimod ”fri fra rødde”, idet han distancerer sig fra nationale og etniske bånd, men man kan også læse mere og andet i denne udtalelse. Der er nemlig samtidig tale om en bevægelse hen imod en stærk religiøs belonging, og hvad man kan kalde en fæstethed. Det kommer til udtryk i hans beskrivelse ”sin islamiske ballast”. Ballast giver associationer til bagage - noget tungtvejende og noget som er akkumuleret over tid, som man kan tage med sig. Man kan i denne forbindelse tale om en diskursiv konstruktion af muligheden for at ”bære sin muslimskhed”. Religiøsiteten og muslimskheden kan således her siges at være det nedslagspunkt, der skaber tyngde i Zahids transnationale og diasporiske subjektiveringsbevægelser. Det kan læses som det punkt, hvorfra han kan skabe subjektiveringslinjer, der gennemskærer forskellige kategorier og kontekster, og det punkt hvorfra antydningen om kontinuitet i selvkonstruktionen gives. Subjektpositionen ”muslim” og dets overnationale, -individuelle og transkategoriale præg må altså ses i sammenhæng med positioneringens samtidige bundethed til muslimskheden som kategori. Den samme bundethed ses i Saimas fortælling, og man kan i denne forbindelse sige, at den moddiskursive bevægelse fra ”rodløs” til ”fri fra rødde” netop skabes gennem denne forhandling af bundethed og bevægelse. Positioneringen ”fri fra rødde” og førstegørelsen af positioneringen som muslim kan siges at virke på grundlag af, at Saima og Zahid på hver sin måde slår rødde og skaber en grundethed i religiøsiteten og deres positioneringer som muslimer. Man kan i denne sammenhæng diskutere, hvorvidt der er tale om en anden måde at slå rødde på, idet rødde ikke er grundet i en bestemt afgrænset jord, geografisk lokation eller en bestemt kontekst, men derimod til en særlig kategori og subjektposition. Jeg vil komme nærmere ind på dette punkt i næste kapitel. Den

moddiskursive konstruktion af at være fri fra rødder behøver altså ikke umiddelbart at implicere en mindre grad af hæftethed og bundethed.

Det samme kan siges i forhold til den fællesgørende subjektiveringsbevægelse af at fortælle sig selv frem som tilhørende en bredere international og global muslimsk ummah. Selvom man kan tale sig selv frem som én, der kan slå sig ned alle steder, så er der tale om en fæstethed i denne bevægelse, hvor man skaber "routes" igennem verden ved på sin vis samtidigt at være funderet i en fælleshed om islam - og således forståelsen af sig selv som forbundet til en bredere muslimsk fælleshed.

Den transgørende subjektiveringsbevægelse virker altså på basis af flere fæstetheder, hvilket peger på det interessante samspil og den konstante dynamiske vekselvirkning mellem punkter af forankring og forandring i de unges fortællinger. Det kan beskrives som en vekselvirkning og interdependens i bevægelserne mellem "routes" og "roots". Dette vil blive tydeligere i de følgende læsninger. Grænserne mellem "roots" og "routes" er på denne måde ikke så klart optegnede, som jeg i min initiale læsning har fremstillet dem som.

Interkategoriale snit og bevægelsestyngder

Det er hertil væsentligt at rette fokus på, at andre kategorier og positioneringer også i høj grad er på spil i de unges italesættelse af sig selv som "muslim og..." eller "muslim allerførst". Andre flugtlinjers bevægelsestyngder er f.eks. forbundet med kategorier som alder, uddannelsesniveau og social baggrund. Særligt uddannelsesniveau og jobposition kan siges at være af betydning for muligheden for at kunne overskride og tænke sig selv frem som et transnationalt subjekt. Zahids yderst velformulerede, veluddannede og polerede profil kan f.eks. siges at muliggøre en subjektiveringsbevægelse, som ikke er afgrænset af kulturelle, etniske og nationale grænser og skel. Hans muligheder for at slå sig ned i udlandet og klare sig er faktisk ret gode, hvis man tager højde for hans job- og uddannelsesprofil. Det samme kan siges i forhold til Saima, som er ph.d.-studerende inden for et forskningsfelt, som internationalt er velanerkendt, og hvor der er brug for forskere med mere viden og ekspertise på et globalt plan. Er hendes transnationale og diasporiske fremstilling af sig selv et resultat af hendes akademiske baggrund og uddannelse eller af hendes religiøse positionering som en muslim, der ikke skal "hæfte" sig ved noget nationalt eller kulturelt? Det intersektionelle perspektiv muliggør, at det ikke bliver et spørgsmål om enten eller, men derimod et spørgsmål om "både og", og det

betoner, hvad intersektionalitet som et teoretisk fokus kan bidrage med. Man har nemlig fra mange sider kritiseret denne tilgang for at være en ”etc.-tilgang”, hvor man i sin analyse af subjektet blot belyser de mange kategorier, den enkelte er præget af som alder, køn, etnicitet *osv.* (Anthias 2009). I min læsning af Deleuze fik jeg dog et klarere syn på, hvad der netop gør intersektionalitet og hertil transsektionalitet brugbar og vigtig. Det er ikke, fordi Deleuze taler om intersektionalitet, men han taler om perspektiver, der tager højde for ”og’et” (Deleuze, 1990, s. 44-45). For ham at se er ”og’et” et væsentligt middel til at åbne op for et blik på multiplicitet og diversitet i forskellige tilblivelsesprocesser. Et fokus på ”og” betyder, at man ikke bare entydigt retter opmærksomheden på forskelle, modsætninger og dialektiske forhold, når man ser på det enkelte subjekt, men på tilblivelse som en proces af og’er. Deleuze (1990) siger herom:

”AND is neither one thing nor the other, it’s always in-between, between two things; it’s the borderline, there is always a border, a line of flight or flow, only we don’t see it, because it’s the least perceptible of things. And yet it’s along this line of flight that things come to pass, becomings evolve, revolutions take shape” (s. 45).

Her kommer Deleuze ind på betydningen af ”flugtlinjer” og taler mere generelt om ”og’et” som væsentligt perspektiv, men jeg trækker det ind her for at underbygge min forståelse og anvendelse af intersektionalitetsperspektivet. Skæringerne mellem forskellige kategorier kan nemlig betragtes som frugtbare, dynamiske rum af ”in-betweenness” – rum for subjektivering og tilblivelse, idet magt netop kommer til udtryk og bliver sat i spil i grænsefladerne (ibid.). Det kan overføres til mit fokus på transsektionalitet og de forskellige rum for ”in-betweenness”, der konstrueres imellem forskellige kategorier, kontekster og subjektpositioner. Man kan således sige, at jeg ved mit fokus på de unges fortællinger forsøger at tydeliggøre disse grænseflader. Det vil mere konkret sige, hvordan den enkelte er skabt af og skaber af multikategoriale og -diskursive subjektiverings- og positioneringsbevægelser, som eksempelvis overskrider tid og kontekst.

Religiøsitet og den måde muslimskheden førstegøres hos f.eks. Saima og Zahid må altså ses i sammenhæng med andre kategorier, så som uddannelsesbaggrund og job. Det skal ses i forhold til det faktum, at jeg har fat på en særlig gruppe af unge mennesker, hvoraf størstedelen er i gang med eller har færdiggjort en højere/længerevarende uddannelse. Det er således en gruppe, som kan beskrives som tilhørende en særlig akademisk klasse. Social klasse spiller altså sammen med og på tværs af uddannelse som kategori, og det er også medvirkende til at skabe særlige muligheder for translokale og -nationale subjektiveringsbevægelser. Både Saima og Zahid er

højtuddannede, besidder eller kan få gode stillinger og tilhører dermed en klasse af privilegerede, veluddannede og akademisk anlagte subjekter. Deres transnationale og diasporiske subjektiveringsbevægelser er således også gennemskåret af deres aktuelle uddannelsesmæssige, sociale og økonomiske positioneringsmuligheder. Sammenhængene mellem en transnational subjektivitet og socioøkonomisk klasse er noget, som bl.a. antropologen Pnina Werbner (1999) har rettet fokus mod. Hun fremhæver vigtigheden af ikke at se på religiøsiteten som den eneste kategori, der muliggør diasporiske belongings og transnationale bevægelser. Det er også vigtigt at rette fokus på, hvordan religiøsiteten spiller sammen med uddannelse og socioøkonomisk baggrund og kan skabe nye muligheder for potentielle transkategoriale flugtlinjer. Roy (2004) kommer også ind på dette og beskriver som nævnt, at en af globaliseringens konsekvenser er en deterritorialiseret og transnational akademisk gruppe, som ikke føler sig bundet til en bestemt nation, men som kan slå sig ned mange forskellige steder (s. 109, se også Gold 2004, s. 351)⁵⁹. Nida og Mamoon er også uddannede. De har begge mellemlange uddannelser bag sig, men deres jobprofiler kan siges at være mindre internationalt anlagte, idet pædagog-jobbet og en stilling inden for ejendomsadministration i højere grad kan siges at være bundet til den danske opdragelses-/uddannelses- og lovkontekst. Det kan tænkes, at det er vanskeligere for dem at forestille sig en fremtid for dem selv i udlandet, bl.a. med den uddannelsesmæssige baggrund og den jobprofil, de positionerer sig i forhold til. Disse kategoriale skel gør også en forskel for, hvordan de fortæller sig selv frem som muslimer. Dermed ikke sagt at den kategoriale overskridende og transnationale subjektiveringsbevægelse udelukkende gør sig gældende for de akademisk uddannede, men uddannelse og job gør ikke desto mindre en forskel i forhold til de muligheder, man har for at positionere sig og tale sig selv frem som subjekt.

Multiple muslimskheder

Et andet meget væsentligt element, som er værd at tage i betragtning, er, at det ikke er muligt at tale om en bestemt, fastlagt eller given forståelse af positioneringen muslim og kategorien religiøsitet. De unge muslimer, jeg har interviewet, har vidt forskellige forståelser af, hvad det vil sige at være

⁵⁹ Man kan dog udover den akademiske klasse også forestille sig, at andre socio-økonomiske klasser, som bl.a. er repræsenterede ved stillinger så som chaffører, håndværkere og servicefag, ligeledes kan have let ved at bevæge sig internationalt, og rejse fra et sted til et andet i søgen efter bedre job og levevilkår.

muslim, og de beskriver og gør deres hverdagslige praksis som muslimer på multiple måder. At sige at man er "muslim allerførst" eller "muslim og..." dækker således ikke over de mange forskellige måder, det er muligt at indholdsudfylde subjektpositionen "muslim". F.eks. er det værd at tage højde for, at muslim kan betyde sunni- eller shiamuslim. Det kan f.eks. betyde sufisme-orienteret og spirituelt søgende muslim, eller rationel, kritisk og refleksionssøgende muslim, og disse forskellige positioneringer kan være forbundet med vidt forskellige hverdagslige praksisser.

McGuire (2008) skriver om den levede hverdagslige religiøsitet og fremhæver: *"At the level of the individual, religion appears to be a multifaceted, often messy and even contradictory amalgam of beliefs and practices...(.) Individuals' lived religion is experienced and expressed in everyday practices - concrete ways of engaging their bodies and emotions in being religious...To understand modern religious lives, we need to try to grasp the complexity, diversity, and fluidity of real individuals' religion-as-practiced..."* (s. 208-211).

Hvis man overfører dette fokus til muslimskhed, er det muligt at sige, at muslimskhed kan gøres på mange forskellige måder; nogle af dem verbaliseres, andre fremtræder i kropslige og ritualiserede handlinger, som særligt kommer til udtryk i den daglige hverdagspraksis. McGuire ser særligt på religiøsitet og den hverdagslige praksis, men jeg mener, det er vigtigt at supplere dette fokus med en opmærksomhed på, at religiøsitet ikke kun fremtræder på multiple måder i den enkeltes hverdagslige deltagelse, men at multipliciteten også impliceres i de unges daglige handlinger og praksis på tværs af forskellige kategorier, kontekster og fællesheder. Det er således vigtigt også at tænke i baner af multipositionaltitet, -lokalitet og belonging, hvilket jeg vil komme nærmere ind på i det følgende.

Zakia, som er 21 år, universitetsstuderende og forkvinde for Foreningen Salam fortæller f.eks. sig selv frem som "kun muslim" på følgende måde, idet hun forklarer, hvor meget islam og religionen fylder i hendes liv.

"Altså, det er lidt svært at sige, fordi det fylder meget. Fordi når man læser, så syntes jeg, at der er meget forskel. Så på den måde fylder det meget, fordi jeg følger ikke sunni- islam, det er shia-islam jeg er. Men når jeg går og definerer mig selv, så siger jeg, at jeg kun er muslim. Så jeg ved godt, at det for mig betyder shia-islam. Men jeg går ikke sådan rigtig og siger, at jeg er shia-muslim".

Selvom Zakia ikke laver en tydelig markering af sig selv som shia-muslim ligger det implicit i hendes positionering af sig selv som muslim. Hun italesætter i denne forbindelse en diskursiv skelnen mellem shia- og sunni-islam og positionerer sig selv i førstnævnte, og det er i denne forbindelse interessant, at hun siger, "det er shia-islam, jeg er". På denne måde skaber

hun en sammehed mellem sig selv og den shia-muslimske retning. I hendes selvpræsentation til andre er det dog mindre vigtigt for hende at skelne imellem sunni- og shia-islam, da det er selve positioneringen som muslim, der er afgørende for hende. Muslimskheden førstegøres således også hos Zakia, men det er en positionering, som gennemskæres af forskellige betydninger. Man kan på samme måde i forhold til f.eks. Zahid sige, at hans førstegørelse af positioneringen muslim baserer sig på en særlig udøvelse og forståelse af religiøsitet og islam. Han er en praktiserende sunni-muslim og i høj grad optaget af at opnå mere viden om de klassiske kilder i islam. Det er herunder bl.a. hans ønske at videreudanne sig inden for den islamiske lære. Den umiddelbare positionering som muslim er altså forbundet med multiple forståelser af, hvad det vil sige at være og gøre sig som muslim.

Hverdagsfortællinger - om de multiple gørelser af muslimskheder

Multipliciteten i gørelsen af muslimskhed kommer også i høj grad til udtryk i den daglige praksis og kropslige gørelse af religiøsitet i form af bestemte rutiner og ritualer. Nogle af de unge står tidligt op om morgenen for at læse morgenbøn og Koranen, andre forsøger at nå de forskellige bønner, når det kan lade sig gøre i løbet af dagen. Hadia fortæller f.eks.

*"Islam er en del af mit liv på forskellige niveauer. Bare det, at jeg f.eks. står op til min første bøn, at jeg gør det, det er islam i sig selv. At jeg går ud hjemmefra, hvor jeg laver - eller hvor jeg undervejs har min perlekrans i lommen og ihukommer Allah eller ærer hans elskede Profet via - med min perlekrans i lommen, mens jeg går væk hjemmefra til universitetet, det er også islam. At jeg hilser på nogle på gaden med Allahs fred, det er også islam. Men jeg sørger for, at jeg ligesom giver tid til den hellige bog, altså Koranen ved, at jeg inden jeg går i seng sørger for at have læst minimum en side, sådan så jeg ligesom har givet tid til min Skabers Bog (...) Så er det inden jeg går i seng, en side minimum, hvor jeg så læser oversættelsen, og så tager jeg måske 3 hadiths⁶⁰ eller 2 hadiths før jeg går i seng hver dag, ikke? Så det bliver en **del** af mit liv, når jeg føler at - eller jeg føler, at jeg kan bruge tid på en hel masse ting, som jeg godt ved ikke vil hjælpe mig i det hinsides. Det er sådan nogle ting, som jeg sætter op for mig selv, som jeg udfører gennem min dagligdag".*

Hadias fortælling afslører et engagement i at gøre islam til en integreret del af hendes hverdag. Hun fortæller, at hun står tidligt op for at læse morgenbønnen og går op i at nå bønnerne på de rette tidspunkter i løbet af

⁶⁰ Hadith er det arabiske ord for beretninger om Profeten Mohammad's (saw) sædvane, dvs. fortællinger om, hvad han gjorde, og hvordan han forholdt sig i forskellige situationer i livet.

dagen. Hvis hun f.eks. sidder i læsegruppe og det er tid til en af dagens fem bønner, siger hun til gruppen, at hun skal have en pause for at kunne læse bønnen. Hun ihukommer også Allah på vej til og fra universitetet ved at have en bedekrans i lommen. Religiositeten væves således ind som en naturlig og central del af hendes hverdagsliv. Der er bestemte kropslige, tidslige og kontekstuelle handlinger knyttet til hendes gørelse af muslimskhed. Hendes hverdag er således som mange af de unge, jeg har interviewet struktureret omkring de fem daglige bønner og bestemte handlinger, der konnoteres religiøst. Yakoubs hverdag er f.eks. også struktureret igennem de fem daglige bønner, men også igennem de ritualer, som er en del af hans fællesgørende deltagelse i den sufi-fælleshed, som han positionerer sig i. Det kom til udtryk i forrige kapitel, hvor det blev tydeligt, at han inkluderer nogle bestemte ritualer som f.eks. ihukommelse af Gud på nogle særlige tidspunkter i løbet af dagen i sammenhæng med de andre, som deltager i hans sufi-orienterede fællesgørelse. Det er i denne forbindelse interessant, at Yakoub i forhold til Hadia i højere grad fremfører en fællesgørende italesættelse af sine hverdagslige religiøst konnoterede handlinger, idet ihukommelse hos ham eksempelvis italesættes som noget ”vi gør”. Hvor Hadia opstiller mål for sig selv i forhold til at læse Koranen og hadiths i løbet af dagen kan man sige, at Yakoubs gørelse af muslimskhed er forbundet med en fællesgørende bevægelse, idet hans religiositet er forbundet med den sufi-muslimske fælleshed og hans transnationale belonging til Sheiken i Amman. Man kan således tale om en fællesgørende og transgørende subjektiveringsbevægelse, som strækker sig henover de konkrete kropslige bevægelser, handlinger og ritualer, som han udfører i dagligdagen.

En del af de interviewede unge, er mindre aktivt praktiserende i deres hverdagslige gørelser af muslimskhed. Miriam fortæller f.eks., at hun ikke betragter sig selv som praktiserende muslim. Hendes definition af sig selv som muslim og som troende beror på en bestemt indstilling til livet og til andre mennesker. Hun fortæller:

”Ja! jeg er muslim og det er jeg simpelthen meget stolt af, men jeg er ikke praktiserende muslim på nogen måder. Men ja, jeg, jeg tror selvfølgelig på Koranen og på vores Profet, på Allah osv. ikke, men... men på nuværende tidspunkt holder jeg det på det niveau. Og vil selvfølgelig gerne i fremtiden, hvis det er muligt for mig inshaAllah⁶¹ at kunne praktisere min religion, ikke?

⁶¹ Insha’Allah betyder ”med Allah’s vilje”, og er en meget alment anvendt term blandt muslimer.

I: *Hvad vil det sige at praktisere religion for dig? Altså, hvad betyder det? Hvad betyder det f.eks. at du ikke praktiserer den?*

M: *Det er faktisk et godt spørgsmål. Fordi det er således, at jeg definerer en praktiserende muslim, som én der i hvert fald beder sin bøn fem gange om dagen. Derudover en person som faster, altså ramadan, som betaler zakat⁶², altså, ja... som tager til hajj⁶³ en gang om året, eller en gang i sit liv, hvis personen kan. Og det er sådan nogle ting, og... det jeg egentlig ikke gør, altså jeg betaler zakat, og jeg vil rigtig, rigtig gerne til hajj en dag, så det jeg egentlig ikke gør på nuværende tidspunkt, det er faktisk at bede fem gange om dagen. Så jeg ved ikke, ellers så synes jeg jo selvfølgelig, at for mig, så er en muslim én som har medfølelse for sine medmennesker, som ikke vil gøre nogen ondt. Og det er sådan jeg ser min religion. Det er sådan en retfærdig person, synes jeg, en muslim ikke. Og det, det er på den måde jeg gør det på. Det eneste jeg ikke gør, hvis du spørger mig, det er faktisk at bede."*

Man kan sige, at hun her opererer med og konstruerer en meget klassisk definition af muslimskhed som defineret af islams fem søjler og hun "måler" sig selv i forhold til disse søjler. De fem søjler består af, trosbekendelsen ("shahada"), de fem bønner, almisser ("zakat"), fasten i ramadanmåneden og pilgrimsfærdens ("hajj"). Her kan man sige, at de fem søjler udtrykker en meget dominerende og magtfuld diskurs om islam og muslimskhed. Islam konstrueres i denne forbindelse som en fast og mere eller mindre universel praksis, som eksisterer ude i verden i en særlig form, og som man kan tage del i. De fem søjler kan i denne forbindelse siges at være del af et traditionelt, veletableret og genkendeligt diskursivt repertoire for definitionen og afgrænsningen af islam, og det er muligt at se, at Miriam her trækker på dette repertoire i sin forhandling af muslimskhed og mere specifikt i forhandlingen af, hvilken slags muslim hun ser sig selv som. Bønnen vægtes i denne forbindelse i høj grad som én af de definerende handlinger i forhold til positioneringen som "praktiserende muslim". Særligt centralt står dog et aspekt af livsholdning i forhold til "medfølelse" og "retfærdighed". Samme tendens synes til en vis grad at komme til udtryk hos den 24-årige Assia. Assia fortæller, at hun ikke beder bøn, selvom hun forsøger at nå dem i løbet af ramadanen, men det, der er vigtigt for hende, er, at være et godt menneske. Saqib fremhæver ligeledes diskursen om at være et godt menneske. Han fortæller om sin hverdag og gørelsen af religiøsitet:

"Jeg tror faktisk min karakter, den mangler en del endnu. Det er ikke den jeg, det er desværre ikke den, jeg kan prale med. Men de få bønner, jeg kan nå i løbet af en dag, det

⁶² Zakat står for almisser, som er en af de fem søjler i Islam, som en muslim bør følge.

⁶³ Hajj står for pilgrimsfærdens til Mekka og Medina i Saudi Arabien, og som enhver muslim bør forsøge at udføre en gang i sit liv.

er nok dem, der måske ville kendetegne - altså i starten ligesom på arbejdet - der er man ikke sikker på, man har ikke den der sehtillid, som man skal have. Men med tiden, når man har fundet ud af, hvordan det er osv., så lærer man systemet at kende. Og i dag der har jeg faktisk ikke, altså jeg plejer at bede på arbejdet, når jeg får mulighed for det, og det er ikke fordi jeg står med sådan et skilt, men der er jo gruppelokaler, der er en hel masse modelokaler. Et af dem kan læses. Altså, og det tager faktisk, altså man behøver jo ikke lave sunnat og nafl⁶⁴ og alt det der. Det er meget meget simpelt. Men det, det kommer an på igen, hvad man gør det til. Altså jeg har faktisk stadig den dag i dag, desværre, jeg kan ikke prale med at jeg beder fem gange, men jeg vil gerne. Kender du det? Inderst inde, jeg tænker sådan, gid jeg havde en hel måned, hvor jeg havde bedt fem bønner. Men du ved, den måned er stadig ikke kommet. Det er bare sådan, man går rundt og tænker, fordi det er nok det måske, der kunne give et eller andet tegn på, at man måske kunne være muslim”.

Hos Saqib ses, i italesættelsen af hans forsøg på at nå de fem bønner og de forskellige måder han i løbet af hverdagen forsøger at skabe rum til dem, en forhandling af muslimskhed i forhold til en travl arbejds hverdag. Det kan læses som en stræben og desire efter at kunne blive til som muslim. Hans italesættelse til sidst i citatet; ”kunne give et eller andet tegn på, at man måske kunne være muslim”, kan læses som et udtryk for denne desire efter en positionering som muslim, der er legitim ikke kun i andres men ligeledes i hans egne øjne. Ligesom hos Miriam er det muligt at se, at forhandlingen af denne positionering gøres op i forhold til en diskurs om bønnen som den centrale gernelse af en legitim og ”rigtig” form for muslimskhed. Man kan i de unges fortællinger således se magtrelationelle forhandlinger af bestemte ”rigtige” og implicit ”forkerte” måder at gøre muslimskhed på. Bønnen italesættes i denne forbindelse, som én af de praksisser og et af de konkrete kropslige ritualer, der kan skabe én som ”rigtig” muslim. Bønnen italesættes både som vigtig hos de unge, der gør islam som en aktiv og integreret del af deres hverdag og hos de unge, som definerer sig som muslimer men ikke positionerer sig som aktivt praktiserende muslimer. Det er i denne forbindelse også muligt at påpege den fællesgørende bevægelse som er forbundet med fremhævelsen af bønnen, idet der synes at være tale om en diskurs om, at det er noget ”alle gør”, og at det er noget, man er fælles om at mene er det rigtige at gøre som muslimer. Diskursen om at være et godt menneske synes til sammenligning i højere grad at være forbundet med et fokus på sig selv og sin ”karakter”, hvorfor man kan tale om en mere individcentreret diskursiv flugtlinje.

⁶⁴ ”Sunnat” og ”nafl” angiver ekstrabønner udover de obligatoriske, som kaldes ”farz”.

Fælles for alle disse forskellige eksempler er, at de forskellige unge alle definerer sig som muslimer - men der er tale om, at denne positionering gøres på forskellige måder, og det er på tværs af, hvorvidt den enkelte positionerer sig som "muslim allerførst" eller "muslim og...". Det er således svært at tale om en adskillelse mellem de to positioneringsbevægelser, og det er også svært at tale om, at der kun er de to bevægelser. Der er mange flere positioneringer på spil i forhold til forskellige kategoriale tilhørsforhold, praksisser og kontekster. Jeg vil i min næste analytiske læsning gå mere i dybden med disse.

Opsummering

Læsningen af de unges konstruktion af muslimskhed må tage forskellige brud og fikseringer i betragtning i forhold til, at fortællingen om de to positioneringstendenser; "muslim allerførst" og "muslim og.." ikke er så entydig. Det er i denne forbindelse væsentligt at inddrage et fokus på, hvordan den transnationale muslimskhed og diskursen om at være "fri for rødder" samtidig er forbundet med en bundethed og hæftethed, som ikke i så høj grad retter sig mod nationale, etniske og geografisk lokaliserede kontekster, men som centrerer sig om kategorien muslim og forestillingen om en muslimsk fælleshed. Det er hertil også vigtigt at tage højde for, at der kan være mange forskellige måder at forstå, hvad det vil sige at være muslim. Man kan i denne forbindelse tale om forskellige kategorier af muslimskhed så som sunni- og shia-muslim men herudover også forskellige hverdagslige og kropslige gørelser af islamisk konnoterede handlinger og rutiner. Her spiller de fem bønner en afgørende rolle i afgrænsningen af den "rette" og "legitime" form for muslimskhed - uanset om man anser sig selv som praktiserende eller ikke aktivt praktiserende muslim. En mere individcentreret diskurs spiller også ind i konstruktionen af muslimskhed, som går i retning af spørgsmålet om, hvorvidt man er et godt menneske. Der er således tale om forskellige kontesterede og intersekterede forhandlinger af forskellige diskurser om, hvad det vil sige at positionere sig som muslim. Denne analytiske læsning åbner således for et bredere og mere kompleksitetssensitivt fokus på de forskellige måder det er muligt at gøre, forhandle og konstruere positioneringen som muslim.

3. Læsning

Selvpræsentationer og decentraliserede snapshots

We are the strangers, the strangers who believe.

We are the strangers, and Allah's Paradise we receive.

We are the strangers who bow not to man nor stone.

We are the strangers, we stand together all alone⁶⁵.

Selvom jeg i mine initiale analyser har zoomet ind på positioneringen som muslim, har jeg i mit empiriske design og arbejde været opmærksom på ikke at lade interviewene centrere sig om denne kategori. Med dette in mente har hvert interview taget udgangspunkt i interviewdeltagerens præsentation af sig selv. Jeg har bedt den enkelte om at præsentere sig for mig som var det første gang vi mødtes for at skabe rum for deres egne ord og italesættelser af sig selv. De første læsninger baserer sig således på interviewdeltagerens mere direkte forhold til positioneringen som muslim, hvilket ofte forekommer længere fremme i interviewene. Jeg vil i modsætning hertil i denne del af analysen trække på den første del af interviewene, hvor interviewdeltageren præsenterer sig for mig og således fokusere på de positioneringer og kategorier, som de selv gør til forgrund i deres selvpræsentationer. Formålet er også på denne måde at decentralisere kategorien muslimskhed og i stedet se på multiple og flerkategoriale flugtlinjer i de unges selvfortællinger.

Selvkonstruerende flugtlinjer

Den måde, de unge initielt vælger at præsentere sig, siger en del om de kategorier, de selv gør til forgrund. Nesrin er medlem af MID, og vi har mødt hinanden en gang tidligere til MIDs generalforsamling, hvor vi faldt i snak og hun udviste interesse for mit projekt. Nesrin præsenterer sig på følgende måde:

"I: ...Men hvis vi siger, at det er helt første gang, at vi mødes og hvis du skulle præsentere dig selv, hvad ville du sige...

N: Så ville jeg sige, at jeg er en 27-årig kvinde.... ugift. Jeg har arabisk baggrund, og sådan nærmere, der er det, der er mine forældre oprindeligt fra Palæstina, men de var nogle af dem, der kom til Danmark i 70'erne de, så jeg er født og opvokset i Danmark. Og så

⁶⁵ Uddrag af digtet, Ghurabaa (The Strangers).

kan jeg sige, at min faglige baggrund er, at jeg er socialrådgiveruddannet og har været uddannet siden starten af 2004, så jeg har sådan lidt forskellige erfaringer, men øh har altid interesseret mig for det sociale arbejde, at arbejde med mennesker”.

Hvilket billede får man af Nesrin, når man læser denne præsentation? Hvad ser man for sig? Det er vanskeligt for mig at forestille mig som udenforstående, da jeg har siddet over for hende i interviewkonteksten og har lært hende at kende, men man kan sige, at hun fremstiller en fortælling om en ung, veluddannet kvinde, som godt kan lide at arbejde med mennesker. Jeg vil vente lidt med at fortælle mere om Nesrin og for nu rette fokus på de diskursive flugtlinjer, der synes at være centrale i hendes selvfremsstilling. Det er nemlig interessant at se, at hun aktualiserer flere forskellige kategorier i præsentationen af sig selv; først og fremmest alder, køn og civilstatus, hvilket synes at følge et meget typisk mønster for selvpræsentation. Dernæst kommer hun ind på etnisk tilhørsforhold og national/historisk baggrund for til sidst at nævne sin uddannelsesmæssige baggrund. Udover, at hun fortæller om sin uddannelsesmæssige baggrund, alder og civilstatus, kommer hun også ind på tre centrale diskursive flugtlinjer, som jeg har set gå igen blandt størstedelen af de unge, jeg har interviewet. Det drejer sig om fortællingerne, om ”hvor man kommer fra”, ”hvor man er født” og ”hvor man er opvokset”, som alle kan siges at være forbundet med et fokus på lokation. Spørgsmålet om ”hvor” synes at være centralt at besvare og gøre rede for hos de unge og synes på mange måder at falde sammen med spørgsmålet om, ”hvem” man er. For at forstå denne positioneringsbevægelse er det væsentligt at trække på den udvidede forståelse af positionering som en spatial, kropslig og flerkategorial bevægelse. Man kan nemlig ikke kun se på positionering som en proces, der implicerer en bevægelse mellem forskelligt definerede subjektpositioner, hvis man vil forstå Nesrins subjektiveringsbevægelser. Det er vigtigt at inddrage et fokus på lokation og tid for som det er muligt at se, er Nesrins selvpræsentation i høj grad forbundet med fortællingerne om, hvor hun er født, opvokset og hvor hun kommer fra. Man kan kalde det for *lokaliserede positioneringer*, som kan sammenholdes med Anthias’ (2009) begreb om translocality og hendes opmærksomhed på at sammentænke et fokus på positionering med et fokus på lokationer:

“...notions of belonging and identity, which may be found in the narratives of migrants and their descendants, are better thought of as ‘narratives of location’ rather than just ‘identity talk’”(s. 13).

De unge taler således om, hvem de er ved at forholde sig til, hvor de er og igennem fortællingen om disse forskellige ”hvor”, positionerer de sig og bliver positioneret som særlige subjekter i og på tværs af forskellige lokationer

og kontekster. Spørgsmålet om ”hvornår” kan også siges at være forbundet med spørgsmålet om ”hvornår” og dermed tidslige relationer og historiske snit, som kommer til udtryk gennem f.eks. fortællingen om forældres ophav. Det kan beskrives som en kronotisk flugtlinje, der retter sig mod en eksplicitering af, hvor mange år man har været i landet, og hvor man er født.

Det ses også hos Miriam, som præsenterer sig på følgende måde:

”Jamen så kan jeg jo starte med at sige, at mit navn er Miriam (...) Og jeg er 24 år gammel. Min...jeg har en tyrkisk-kurdisk baggrund, eller rettere sagt, mine forældre har, ikke? Men jeg er selvfølgelig opvokset - jeg er selvfølgelig født i Tyrkiet, men jeg kom til Danmark som 3-årig, så jeg opvokset her i Danmark. Og så studerer jeg så i øjeblikket her på (nævner udd.sted) , på min overbygning i (nævner udd.retning). Så det er egentlig det, jeg går rundt og laver og så er jeg, som sagt, med i diverse foreninger og foreningsarbejde, ikke?”.

Miriam konstruerer en interessant diskursiv skelnen og aktiv forhandling af sin og sine forældres etniske baggrund. Miriam siger, ”jeg har en tyrkisk-kurdisk baggrund” og korrigerer sig selv og siger ”eller rettere, mine forældre har, ikke?”. Her synes forældrenes historie at spille sammen med hendes egen (se også Lindenmeyer 2001, s. 423), og hvor hun på den ene side synes at positionere sig selv i en sammenhed med sine forældre, positionerer hun sig på den anden side distancerende ved at fremhæve, at det er deres baggrund. Mange af de unge fortæller om, hvornår deres forældre kom til Danmark og om deres etniske og nationale herkomst. Det er interessant, hvordan fortællingen om ens forældre knyttes sammen med ens præsentation af sig selv og man kan i denne sammenhæng tale om intersektioner imellem et historisk, etnisk og generationelt perspektiv, som tilsammen konstruerer en bestemt fortælling om, hvem man er. Miriam selvfølgelig gør i denne forbindelse, hvor hun er født og opvokset og understreger, at hun er ”opvokset her i Danmark”. Der synes at være en forklarende og redegørende undertone i hendes fremhævelse af, at hun kom til landet som 3-årig, hvorfor hun praktisk taget er opvokset i Danmark. Det synes at være vigtigt at tydeliggøre dette, og der synes således at ligge en særlig betydning i denne diskursive flugtlinje. Det kommer også til udtryk hos Asad, der som det første i sin selvpræsentation afklarer, hvor han er født og opvokset:

”A: (rømmer sig) Jeg er født og opvokset her...Øhm...Og, hvad skal man sige, jeg har gået i folkeskole og jeg har gået på HTX, og så er jeg uddannet som datamatiker efterfølgende. Og så er jeg fra Marokko oprindeligt, 28 år, og blev gift sidste år og skal have en søn snart inshaAllah”.

Det er interessant at se nærmere på, hvad der egentlig ligger i Asads udtalelse om, at ”jeg er født og opvokset her”?

Tendensen til at fremhæve ”hvor man kommer fra” skal ikke ses som udtryk for noget, der særligt kendetegner muslimske unge. Det er et spørgsmål, som de fleste forholder sig til og italesætter i deres præsentation af sig selv. Det, som er interessant at undersøge, er, hvilke lokationer italesættes og hvordan. Det er således interessant, at det er sjældent at se aktualiseringer af lokale danske lokationer i selvpræsentationerne. De unge synes i højere grad at trække på lokationer uden for Danmark. Det skal også ses i sammenhæng med, at mange af de unge er vant til at blive spurgt om, hvor de kommer fra og at mange af dem må antages at have et bestemt svar klar i forhold til, hvad de forventer, at man spørger til. Et svar som, ”at jeg kommer fra Gladsaxe eller Vesterbro”, vil i nogle tilfælde være nok, men når det subjekt, der bliver spurgt, har etniske og raciale andre kropstegn vil et sådan svar som oftest ikke kunne besvare de diskursive forventninger og konnotationer, der ligger i spørgsmålet om, ”hvor kommer du fra?”. Her er spørgsmålet om, hvor man ”oprindeligt” kommer fra, dét som man må tage stilling til og besvare, og det er dette svar og disse diskursive forventninger om en anden etnisk oprindelse, som Asad, Nesrin og Miriam synes at tale og legitimere sig selv i forhold til. Det er således muligt at forstå denne flugtlinje, som forbundet med diskurser om retmæssigt tilhørsforhold og belonging og særlige konstruktioner af ”anden oprindelse” og ”mere oprindelige oprindelser”. Man kan i denne forbindelse tale om bestemte forklarings- og legitimeringsdiskurser, hvilket eksempelvis kommer til udtryk i, at Asad fremhæver, hvor han ”oprindeligt” er fra. Hos Miriam ses det ved, at hun siger, at hun eller rettere hendes forældre har ”tyrkisk-kurdisk baggrund” og hos Nesrin i hendes italesættelse af, at hun har ”arabisk baggrund”, hvilket uddybes med at ”mine forældre oprindeligt (er) fra Palæstina”. Der er således tale om en diskursiv modstilling mellem et ”her”, hvor man er født, opvokset og bor og et oprindeligt ”der”, som man ofte er knyttet til via ens forældre. ”Hvor man kommer fra” kan i denne forbindelse ses som forbundet til en fjern og ofte imaginær translokal lokation, mens ”hvor man er født og opvokset” synes at centrere sig om legitimeringen af ens lokale tilhørsforhold i Danmark. De lokaliserede positioneringer spiller således sammen i en translokal og -national subjektiveringsbevægelse. Der kan dog være tale om flere ”her” og ”der” end blot forældres oprindelse og Danmark, hvilket vil blive tydeligere i det følgende.

Fortællinger om at komme til (fra) (ud)landet

Selvpræsentationerne antager oftest en næsten skabelonagtig form, som følger et bestemt narrativt format, der kan siges at komme til udtryk som en fortælling, der gennemløber forskellige lokationer og relationer. Det kommer også til udtryk hos de forskningsdeltagere, der er kommet til landet, og som dermed ikke er født eller opvokset i Danmark. De aktualiserer også de diskursive flugtlinjer om oprindelse, fødested og opvækst, men på andre måder.

Ahmed præsenterer sig eksempelvis ved at tage udgangspunkt i hans fortælling om at komme til Danmark:

"Jeg hedder Ahmed, jeg er 26 og jeg læser til (nævner udd.retning). Jeg er færdig om to måneder. Vi kom til Danmark i 91 som irakiske flygtninge. Og, ja, så har jeg gået her i 5. 6. 7. 8. klasse, 9. og så har jeg taget gymnasium, og så har jeg på startet (nævner udd.sted) lige efter. Jeg er her sammen med mine forældre og søskende, jeg er gift og har en søn".

Ahmeds præsentation kan ses som en beretning om at komme til landet som flygtning og bygge en tilværelse op gennem sine studier, hvilket er et gennemgående træk i hans interview. Man kan i denne præsentation tale om en fællesgørende subjektivering, idet han positionerer sig sig som en del af gruppen af "irakiske flygtninge". Det synes i denne forbindelse også at være vigtigt for ham at tydeliggøre, hvor mange år han har boet i Danmark. Han er ikke født eller vokset op her fra barnsben, men han har haft en del af sin opvækst i de danske skoler. Den sidste sætning hvor han siger, at "jeg er her sammen med mine forældre og søskende" kan også siges at angive en forhandling af et "her" og mange "der". Studierne og skolegangen bliver i denne sammenhæng særligt fremhævet, og man kan sige, at uddannelse som kategori kommer til at stå stærkt i hans selvfremsstilling ligesom hos mange af de andre, jeg har interviewet. Uddannelseskategorien kan i denne forbindelse både siges at være forbundet med den legitimerende fortælling om, hvor mange år han har været i Danmark, og med en fremsstilling af sig selv som en veluddannet og velfungerende person i samfundet.

Betydningen af uddannelse kommer ligeledes til udtryk hos Sabeen, som præsenterer sig på følgende måde:

"Jeg er 22 år og læser (nævner udd.retning) på andet semester på (nævner udd.sted), og jeg kommer fra Irak, Bagdad, oprindeligt, af irakiske forældre. Jeg kommer fra en, altså en meget religiøs familie. Min far har været politiker i et islamisk parti, det er dem, der sidder i regeringen nu i Irak (...). Vi kom fra sådan en lidt over middelfamilie med hensyn til økonomi, og der sendte han os til en privatskole i vores land. Vi har været i Danmark i ca. 8 år. Så det er ikke så meget - lang tid vi har været her. (...) Og der siden jeg var lille,

læste jeg mange bøger og min farfar, han fokuserede også meget på at skulle lære mig arabisk, fordi jeg blev født i Iran, fordi min far flygtede fra Irak, pga. det daværende regime. Og det er der, jeg blev født. Og der lærer man persisk, så lærte min farfar mig arabisk for at kunne læse, altså fordi det er jo ligesom min nationalitet. (...)”

Hos Sabeen ses en selvfremsstilling, der aktualiserer mange forskellige lokationer og kategorier og her synes det ligeledes at være væsentligt for hende at betone og italesætte, hvor mange år hun har været i Danmark. Hun anvender mange forskellige kategorier, så som nationalitet, socioøkonomisk status og etnicitet. Hun italesætter f.eks. ”Irak”, ”arabisk”, ”over middel familie med hensyn til økonomi” i sin fortælling om sig selv og trækker hertil også på diskursen om ”oprindelse” og ”fødested”. Fødested og oprindelse knyttes i denne forbindelse til lokationer uden for Danmark, hvilket hun gør en del ud af at forklare. Sabeens selvfortælling er på denne måde vævet sammen af de nævnte flugtlinjer, der bevæger sig omkring en potentiel legitimering af ens tilstedeværelse i Danmark, forhandling af mange forskellige lokationer og fremhævelsen af ”oprindelse” og ”fødested”. Socioøkonomisk status, uddannelsesbaggrund og hendes families historie gennem Iran, Irak og forbindelserne til persisk og arabisk peger på en multisitueret og translokal subjektiveringsbevægelse. Det gennemgående i hendes fortælling synes at være positioneringen af sig selv som én, der ikke hører til i Danmark. Hun anvender således de legitimerende diskurser om, hvor længe hun har været i landet på en lidt anderledes måde end f.eks. Ahmed, Nesrin og Miriam, idet hun synes at understrege, at hun *ikke* har været i landet længe, og at hun således implicit ikke belongs til dette ”her”, som hun nu lever i. Længere fremme i interviewet siger hun også, at hun betragter sig som fremmed. Sociologen Robin Cohen (2008) skriver meget sigende i forhold til sådanne multipositionerende bevægelser, at ”The tension between an ethnic, a national and a transnational identity is often a creative, enriching one” (s. 7). Hvis man ikke forstår ”tension” som konflikt og i stedet læser det som udtryk for magtrelational forhandling giver det mening i forhold til en person som Sabeen. I Sabeens tilfælde kan man sige, at hun konstruerer en etnisk positionering ved at positionere sig som én, der oprindeligt kommer fra Irak, en national positionering ved at rette fokus på sproget arabisk og en transnational ved at definere sig selv, som én der er forbundet med forskellige tilhørsforhold og kategorier. Man kan i forhold til Cohen tilføje, at Sabeen også konstruerer en socio-økonomisk positionering, der peger på en subjektposition, som én der kommer fra en velstillet familie i Irak, en uddannelsesmæssig positionering, som går ud på, at hun læser på en videregående uddannelsesinstitution, og en generationel og familiebaseret

positionering ved at fremhæve sin fars og farfars indflydelse. Der er således mange intersekerende kategoriale, kronotopiske og kontekstuelle lag i hendes selvpræsentation og som hos Ahmed synes uddannelseskategorien at være af central betydning. Et mere traditionelt fokus på migration og etnicitet udtrykt som Golds ”second generation studies”, som jeg nævnte indledningsvist, ville ikke kunne indfange Sabeens multirettede og -kategoriale selvkonstruktion. Der vil man sandsynligvis i stedet rette fokus på hendes irakiske baggrund sat i forhold til og ofte i modsætning til hendes tilværelse i Danmark.

Det er vigtigt at være opmærksom på, at de unges selvpræsentationer ikke finder sted i et vakuum. De præsenterer sig for mig, og dermed er deres selvpræsentationer også udtryk for den interrelationelle sammenhæng, som interviewet udgør og de positioneringsbevægelser, der muliggøres i dette rum. Det er muligt at diskurserne om fødested, antal år i landet, og hvor man er opvokset særligt aktualiseres i en interviewsituation og mere bredt set i en forskningskontekst, hvor jeg retter fokus på, hvad det vil sige at være ung og muslim. Min kønnede og kropsmarkerede positionering er herudover også af betydning i forhold til hvilke kategorier, der er mere eller mindre tilgængelige. Min måde at præsentere mig selv som forskersubjekt, hvor nogle kategorier tydeliggøres som min uddannelsesmæssige baggrund og kønnethed og hvor andre ikke altid udspecificeres som etnicitet og religiøsitet skal i denne sammenhæng også ses som af betydning for, hvilke kategorier de unge italesætter. Jeg vil komme nærmere ind på dette i den følgende læsning og i kapitlet om forskerpositionering. Jeg vil således nu se på, hvordan de ovenstående bevægelser kommer til udtryk i de unges fortællinger i forhold til synligheden som anden, og på denne måde komme nærmere ind på den kropslige gørelse af og oplevelse af at positionere sig og blive positioneret som muslim.

Opsummering

Denne læsning retter fokus på de forskellige spatiale og kategoriale flugtlinjer, som præger den enkeltes selvpræsentation. Det er i denne forbindelse muligt at se tre væsentlige flugtlinjer, som retter sig mod, ”hvor man kommer fra”, ”hvor man er født” og ”hvor man er opvokset”. Det er interessant, at spørgsmålet om, ”hvor man kommer fra” synes at være meget stærkt forbundet med ”hvem” man er. Disse flugtlinjer er relateret til særlige konstruktioner af fødested, opvækst og ophav og en legitimering af ens belonging til det ”her”, som man i dag er en del af. Analysen viser, at der er mange forskellige ”her” og ”der” på spil i de unges fortællinger, og at der er

tale om komplekse og multipositionerende og -situerede forhandlinger af forskellige lokationer og kategorier. Der er dog i højere grad behov for at rette opmærksomheden på den kropslige dimension og dermed de kropsmarkerede og materielle muligheder for at blive til som bestemt subjekt, hvilket er omdrejningspunktet for følgende analytiske læsning.

4. Læsning

Synliggørelse og usynliggørelse af muslimskheder

Den ovenstående læsning tydeliggør et interessant samspil og mønster i synliggørelsen og italesættelsen af positioneringen som muslim⁶⁶. Grunden til, at det er interessant at se på disse mønstre, er, at måden noget bliver synligt og tales til eksistens er forbundet med spørgsmålet om legitimitet (Frello 2007). Nogle gange nævnes positioneringen som muslim eksplicit i den første præsentation af sig selv og andre gange nævnes den slet ikke. Hvis man ser på de selvpræsentationer, som jeg har draget frem i den foregående læsning er der ingen af dem, der ekspliciterer den religiøse kategori. Deres initielle fortælling om sig selv tager udgangspunkt i andre kategoriale og situerede positioneringer og tilhørsforhold. Det fremstår meget anderledes hos Mads og Yakoub, som begge er konverteret til islam inden for de seneste år. Deres selvpræsentationer tager udgangspunkt i og centrerer sig om den dag, de konverterede til islam. Det er som om, de begynder med at være de subjekter, de forstår sig som i dag fra den dag de sagde ”shahada” (trosbekendelsen) og dermed blev til muslimer. Mads, som er 35 år og medlem af Forum for Kritiske Muslimer præsenterer sig eksempelvis på følgende måde:

”Åh ja, det er jo svært jo. Jamen, jeg hedder jo Mads (nævner efternavn). Hvad hedder det, jeg er jo konverteret til islam d. 29. august sidste år. Inde hos Abdul Wahid Pedersen, det var, hvad hedder det, en søster fra Forum for Kritiske Muslimer, også en konvertit, (nævner hendes navn), der fik etableret samtalen. Og det var så de to endelige vidner, jeg havde med

⁶⁶ For et anderledes men relateret fokus på synlighed/synlighed er det muligt at se nærmere på Renato Rosaldos artikel, ”Ideology, Place, and People without Culture” (1988), hvor hun analyserer (u)synliggørelsen af nogle bestemte kulturer og subjekter i forhold til konstruktioner af særlige ”zones of cultural visibility and invisibility” (s. 78). Det kulturelt andet bliver det synlige mens egen kultur og forskellighed usynliggøres. Hvor Rosaldo taler om kulturel (u)synlighed, er det muligt i forhold til mit fokus at tale om religiøs synlighed og usynlighed i forhold til særligt muslimskhed som forskelsgørende kategori.

(nævner navne på de der var til stede). Det var så min to mandlige vidner. Og, hvad hedder det, ja det var så den dag hvor jeg, hvad hedder det, hvor jeg jo gik fra, jeg gik fra at være ateist til at være muslim. Og ok, jeg havde jo så været i Kritiske Muslimer, havde jeg jo været i et halvt år”.

Der er sat præcis dato for Mads’ tilblivelse som muslim og han fremstiller i denne forbindelse konversionen som en bevægelse fra ”at være ateist til at være muslim”. Denne bevægelse synes at være forbundet med hans fællesgørende deltagelse i Forum for Kritiske Muslimer. Medlemskabet i Forum for Kritiske Muslimer og hans omvendelse er således de to kategoriale punkter, han fremhæver i sin præsentation af sig selv. Flugtlinjerne i fortællingerne om ”hvor man kommer fra”, ”fødested” og ”hvor man er opvokset” er i denne forbindelse ikke så præsentative som hos f.eks. Miriam, Nesrin eller Asad. Man kan således tale om, at der forskellige diskursive flugtlinjer på spil i de unges selvfremstillinger. Yakoub tager, ligesom Mads også centralt udgangspunkt i sin konversion, men han aktualiserer også en del andre kategoriale markører og positioneringer. Han præsenterer sig på følgende måde:

”Ja, men jeg hedder Yakoub og jeg er knapt 28, jeg bliver 28 her om 14 dage. Og jeg sagde Shahada for... ja, det var d. 16. marts i 2003, så jeg har været muslim godt 5 år nu. Og, ja, jeg læser (nævner udd.retning) på 2. semester, (nævner udd.sted). Og før det har jeg læst biologi, men fik aldrig skrevet min bacheloropgave. Ja. Jeg kommer fra provinsen (nævner by) Og ja, jeg er vel sådan en gennemsnitsdansker, som har haft en opvækst i provinsen og gået i folkeskolen der, og gået på en almindelig kommuneskole. Og jeg er vokset op i - sammen med min mor, primært, da mine forældre blev skilt, da jeg var omkring 4 år, hvilket jo også er meget gennemsnitsagtigt, kan man sige”.

Yakoub positionerer sig som muslim som noget af det første og aktualiserer i denne forbindelse en del kategorier og lokationer; alder, religiøsitet (muslim), uddannelse (universitetsstuderende, kommuneskole), lokal baggrund (provinsen), familiebaggrund, (skilsmisse) i samspil med subjektpositionen ”gennemsnitsdansker”. Han konstruerer således et billede af en gennemsnitsdansker med et religiøst andet tilhørsforhold. Yakoub kommer også ind på, hvor han kommer fra og er vokset op henne, og disse flugtlinjer synes at blive koblet til hans bestræbelse på at positionere sig som en ”gennemsnitlig” person. Denne bestræbelse kan tolkes som udtryk for en normaliserende subjektiveringsbevægelse. En bevægelse som kan defineres som en ikke-andetgørende selvfremstilling af sig selv som muslim, idet han sammenholder subjektpositionen ”gennemsnitsdansker” med ”muslim”, hvilket i den almene diskursive samfundskontekst som nævnt vil blive opfattet som to modsatrettede og uforenelige positioner (Hervik 1999, 2004).

Yakoub forhandler dem dog på en måde, hvor begge sameksisterer og væver sig ind i hinanden, hvilket kan sammenholdes med den diskursive kategorikonstellation, ”islam på dansk”, som jeg var inde på i forrige kapitel.

De unges forskellige måder at præsentere sig selv skal ses i sammenhæng med den kropsmarkerede dimension af de unges positioneringer. Hvis jeg mødte Mads på gaden, ville jeg ikke have nogen chance for at gætte, at han er muslim medmindre han selv fortalte det. Yakoub har skæg, men udover det er der intet, der tyder på en ”ydre” kropstegnet muslimskhed, idet skæg på ingen måde er eksklusiv for muslimske mænd. Hvis jeg derimod mødte Nesrin på gaden, ville jeg sandsynligvis skabe mig nogle andre formodninger, og nu vil jeg vende tilbage til det spørgsmål, som jeg stillede indledningsvist i den foregående læsning - nemlig hvilket billede danner man af Nesrin, når man læser hendes selvpræsentation? Jeg kan svare ud fra det billede, jeg dannede af Nesrin, da jeg mødte hende første gang; at hun i sine kropstegn er feminint markeret, etnisk og racialet markeret som anden ved hendes mørke øjne og brune hudfarve og hertil religiøst kropsmarkerer sig ved at bære hijab og abaya. Når jeg tænker på Nesrin, toner hun frem som en smuk, selvsikker, roligt sindet og intelligent kvinde, der bærer sig på, hvad jeg vil beskrive som en meget ærbar og feminin måde. Da jeg sad over for Nesrin i interviewsituationen, og da jeg mødte hende til MIDs generalforsamling, var jeg ikke i tvivl om, at hun positionerer sig som muslim. Kan det forklare, hvorfor hun ikke nævner, at hun er muslim i sin initiale præsentation af sig selv? Hendes ydre kropstegn⁶⁷, forstået som beklædning, signalerer en muslimskhed, som ikke på samme måde kan siges at gøre sig gældende for Mads og Yakoub. Igennem interviewet og hendes fortælling om sig selv og sit hverdagsliv fylder positioneringen som muslim en del. Hendes initiale ikke-italessatte muslimskhed er således meget til syne i resten af interviewet.

Denne ”ikke-italessættelse” må for det første ses i forhold til, at muslimskhed er et synligt fokus i min tilgang til de unge, idet jeg henvender mig til dem og tydeliggør, at mit projekt handler om unge muslimer. For det andet signalerer Nesrin i sin beklædning en muslimskhed, idet hun som nævnt bærer tørklæde og abaya. Det usagte er ofte relateret til det, der tages for givet, og det synes at være et af de tilfælde, hvor muslimskheden ikke behøver at blive forklaret eller verbaliseret, fordi hendes positionering som muslim bl.a. er synliggjort

⁶⁷ Jeg anvender her begrebet ”ydre” i forhold til Søndergaards veletablerede begreb om kropstegn (1996) for at betone de ydre måder vi kan markere os kropsligt via tøj, gestik og beklædning. Jeg mener, at det er muligt at opfatte disse elementer som f.eks. tørklæde, som extensions/udvidelser og forhandlinger af ens kropstegnede subjektiveringsrum- og muligheder.

på mange andre ikke-italetesatte og kropsmarkerede måder. Det forklarer dog ikke, hvorfor Miriam, som også er feminint kropsmarkeret og etnisk/racialt markeret med sin lettere mørke hudfarve, mørke hår og øjne, heller ikke vælger at definere sig som muslim i sin præsentation af sig selv. Eller hvorfor Asad, som umiddelbart heller ikke i sine ydre kropstegn markerer sig som muslim, ikke italesætter religiøsitet i sin selvpræsentation.

Hvis man skal følge den umiddelbare diskursive logik, som blev fremstillet i forhold til Mads' og Yakoubs selvpræsentationer, må den umiddelbart ikke-synlige muslimskhed følges af en eksplicitering af denne. Det er dog væsentligt at være åben for forskellige diskursive logikker og flugtlinjer. Andre kategoriale snit og samspil må altså tages i betragtning, og det peger i retning af en væsentlig flugtlinje i de unges selvfortællinger, som nærmere bestemt handler om en bevægelse, der væver muslimskhed sammen med national og etnisk andethed. Den religiøse andethed impliceres nemlig ofte i den etniske og nationale andethed, der f.eks. hos Nesrin kan være funderet i, at hun definerer sig som araber og som én der kommer fra Palæstina (selvom at det sagtens kan lade sig gøre at være araber eller palæstinenser uden at være muslim). Hos Miriam kan hendes positionering af sig selv og sine forældre som havende tyrkisk-kurdisk baggrund intersektere med hendes positionering som muslim. Miriam kommer ind på dette længere fremme i interviewet, hvor hun forklarer, at de fleste blot antager, at hun er muslim:

"M: ...jeg har aldrig været nødsaget til at fortælle om, jeg er muslim eller ej, men jeg er blevet spurgt - hvis det var at vi har haft en samtale om et eller andet, om noget aktuelt, som var i medierne. Hvor man så spørger om, hvad min holdning er til det. Der giver jeg så selvfølgelig min holdning til udtryk (...) det, jeg vil sige det sådan, at de fleste de antager, at jeg er muslim".

På et mere overordnet plan er det altså muligt at fremføre tendensen til et diskursivt sammenfald mellem muslimskhed og en synlig etnisk andethed. Den etniske andethed, som impliceres i Miriams mørke hår, øjne og hudfarve, konnoterer og relateres således ofte med en religiøs andethed. Hun behøver altså ikke at bære hijab eller abaya, hvilket hun aldrig har gjort, for at blive læst som muslim.

Det er hertil igen væsentligt at være opmærksom på betydningen af min positionering i interviewsituationen og den relation, der etableres og konstrueres imellem forskningsdeltagerne og jeg. Miriam har f.eks. mulighed for at læse mig som indforstået kvindeligt kropsmarkeret muslim, som også umiddelbart etnisk og racialt er markeret som hende med mørke øjne, hår og forældre, som "kommer fra" et andet sted end Danmark. De unge kan positionere mig som én, der har "insider"-viden, og det kan gøre

en forskel for, hvorvidt de synes, at det er væsentligt at eksplicitere deres positioneringer som muslimer. Positioneringen som konverteret muslim kan til sammenligning siges at være en subjektposition, som kræver forklaring og uddybning, idet den religiøse andethed ses repræsenteret og sammensmeltet med den etniske og kulturelle forståelse, og man kan i denne forbindelse tale om en interessant forhandling af etnisk majoriserende og religiøst minoriserende positioneringsbevægelser.

Der synes således at præsentere sig et bestemt mønster i forhold til tavshed eller benævnelse og i denne sammenhæng synliggørelsen og usynliggørelsen af muslimskheder. Foucault har igennem sit forfatterskab været optaget af det synlige - af det disciplinerende blik og det normale (Foucault 1972). Jeg vil komme nærmere ind på dette i næste læsning, men Deleuze fremhæver et meget relevant punkt i hans læsning af dette fokus hos Foucault, som er interessant at inddrage i forhold til de forhandlinger og bevægelser af u-/synliggørelse og tavshed/benævnelse, der kommer til udtryk hos de unge. Deleuze kalder det for et fokus på de komplekse relationer mellem dét, som er muligt at se og dét, som er muligt at sige; "The visible and the utterable" (Deleuze, 1990, s. 107, se også Deleuze 1986, s. 52):

"...rather than any agreement or homology (any consonance) (between the visible and the utterable), you get an endless struggle between what we see and what we can say, brief clutcheings, tussles, captures, because we never say what we see and never see what we say" (Deleuze, 1990, s. 107).

Der er således tale om bestemte forhandlinger af det, vi italesætter og således tydeliggør verbalt og det, som er synligt for os rent visuelt, materielt og kropsligt, men som vi ikke altid italesætter. Det kan overføres til mit fokus på de unges forhandlinger af muslimskhed.

Der, hvor der umiddelbart ikke er anledning til at forbinde den enkeltes kropstegn og beklædning med muslimskhed, italesættes kategorien muslimskhed på den ene eller den anden måde, mens den er tavs i de etnisk minoriserede og herunder hijab- og abayabærende unge kvinders fortællinger. Her er det den umiddelbare synlige kropslige andethed, som bliver genstand for forklaring og legitimering. Det selvfølgeliggjorte er i denne forbindelse positioneringen som muslim. De konverterede unge med etnisk hvide⁶⁸ (danske) kropstegn begynder deres selvpræsentation og deres fortælling om sig selv med den dag og det moment, de sagde shahada. Det er som om deres

⁶⁸ "Hvidhed" og "sorthed" skal ikke blot ses som udtryk for hudfarve, men derimod som udtryk for magtrelationelle hierakiseringsprocesser i forhold til privilegering og synlig-/usynliggørelse af bestemte subjektpositioner fremfor andre (hooks 1992, Kalra et al. 2005, s. 108).

selvfortælling har sin begyndelse og legitimitet der. Omvendt ses i de etnisk minoriserede unges interviews en tendens til at forklare etnisk og national herkomst og deres relation til Danmark i forhold til fortællingerne om ”fødested”, ”hvor man er opvokset”, ”hvor længe man har været i landet” og generelt ”hvor man kommer fra”. Spørgsmålet om ”hvor” er i denne forbindelse mere dominerende, mens det i højere grad synes at være spørgsmålet om ”hvornår”, der rettes fokus på hos Mads og Yakoub. Den kronotopiske og spatiale flugtlinje gøres og intersekter således på forskellige måder i de unges selvfortællinger, hvilket endnu engang viser hen til vigtigheden af at medtænke spatialitet, tid og kropslighed i begrebsliggørelsen af positionering. Den synlige andethed eller førstehed intersekter på interessant vis med italesættelsen af eller tavsheden omkring positioneringen som muslim. Dette fokus er særligt relevant i forhold til de subjekter, hvor den synlige andethed/førstehed er mindre tydelig og mere fleksibel, hvilket jeg nu vil komme ind på.

Transkategoriale og -sektionelle fortællinger

Jeg har i de foregående læsninger set på selvpræsentationer og de diskursive flugtlinjer, der synes at gå igen i de unges subjektiveringsbevægelser. Jeg vil gå videre med dette analytiske snit, men gå i dybden med enkelte selvfortællinger og særligt de fortællinger, som synes at belyse momenter af transkategoriale bevægelser. Det er i disse momenter, at begrebet om transeksionalitet bliver relevant at medtænke og anvende. I forhold til de to tendenser, som jeg oven for nævner i forhold til synliggørelse eller usynliggørelse af muslimskhed, er der en tredje bevægelse eller figur, som kan beskrives som et grænsefigurerende subjekt, der udfordrer den umiddelbare synlighed/usynlighed som muslim.

Noor er et eksempel på dette. Hun har en etnisk dansk mor og en etnisk tyrkisk far og har valgt islam til i sin teenage år. Hun tildækker sit hår, men kan gøre det på alternative måder som f.eks. at gå med hue. Noor præsenterer sig på følgende måde:

”Ja. Jamen, jeg er en halv dansk og halvt tyrkisk kvinde på 35, som øh ... har levet det meste af mit liv i Danmark, kun fem og et halvt år ud af mit 35-årige liv har jeg boet i Tyrkiet, rent faktisk.. Øhm... Og, det sted jeg er i mit liv nu og har været i mange år, der er jeg og prøver at være en praktiserende muslim. Det har jeg valgt og det valgte jeg, da jeg var 17 år gammel. Øh, med en stærk, hvad skal man sige, vægt på den spirituelle vej inden for islam. Den spirituelle videnskab, der findes, om det indre, altså sufisme.(..) Øh, ja, og så er jeg mor, jeg har en datter (smiler)”:

Noor aktiverer mange af de kategorier, som ses hos de andre interviewede unge muslimer som nationalitet, etnicitet, alder, køn og religiøsitet. Disse kategorier italesættes i samspil med, at hun fremhæver det antal år, hun har levet i Danmark og man kan tale om en diskursiv afvejning og legitimering af de fem år, hun har opholdt sig i Tyrkiet sammenlignet med resten af hendes 30-årige liv i Danmark. Hun italesætter sig i denne forbindelse som ”halv dansk og halvt tyrkisk” og trækker således på nationale og etniske kategorier, som sammenholdes med kategorien religiøsitet, idet hun positionerer sig som ”praktiserende muslim”. Hun uddyber denne positionering i forhold til sufismen, som er den ”vej inden for islam” hun har valgt. I modsætning til f.eks. Yakoub der italesætter sig som muslim og som ”gennemsnitsdansker”, ses hos Noor en fremhævelse af et ”dansk”, ”tyrkisk” og ”muslimsk” tilhørsforhold, som hun kan gøre på forskellige måder afhængigt af kontekst og situation. Noors kropstegn er etnisk danske og hvide, men de kan forveksles afhængigt af hendes beklædning og måde at tildække sit hår på. Hun er på sin vis en trickster figur⁶⁹ (Staunæs 2004), der fortæller sig selv frem på en transkategorial facon, idet hun transgør kategorier og bliver til i multiple bevægelser, flugtlinjer og forhandlinger af ”danskhed”, muslimskhed, hvidhed og generelt set ”passendehed”. Det kommer f.eks. også til udtryk i følgende uddrag fra interviewet med Noor:

”Men jeg kan godt blive ked af debatten, der kører, fordi man jo også føler sig dansk. Man føler jo også at man hører til her, ikke? Så hvorfor skal man have sådan en ...ja hvad skal man sige...dårlig energi sendt i ens retning, ikke? Hele tiden...så - men jeg er måske heller ikke den konventionelle, øh... hijab-pige. Jeg går også med hue nogle gange. Jeg er stadigvæk tildækket, altså. For mig er det ikke sådan, at når jeg går ud på gaden, det skal ikke kun være en form - jeg kan godt bøje den og jeg kan også godt tage mit tørklæde af, hvis jeg er nødt til det. Det kan jeg godt”.

Her er et eksempel på, hvordan den konventionelle udtryksform som kvindeligt kropsmarkeret og praktiserende muslim kan bøjes. Det er hertil vigtigt at bemærke, at positionen som ”kvinde” og som ”mor” står meget stærkt i hendes selvpræsentation. Man kan sige, at hun gør kvindelighed og muslimskhed på en særlig transgørende måde, idet hun udvider billedet af den gængse ”hijab-pige”. Jeg vil komme nærmere ind på de forskellige fortællinger om tørklæde i den næste læsning i forhold til de blikke, de unge mødes med, men her se nærmere på, at Noor konstruerer en særlig positionering som ”dansk, muslimsk tørklæde/hue-bærende kvinde”, og at hun dermed transgør

⁶⁹ Søndergaard kalder en sådan figur for et hybridt subjekt (Søndergaard 2002b, s. 200).

kategorier på en måde, hvor hun ikke umiddelbart synes at være begrænset af etniske eller religiøst betonedede gørelser og positioneringer. Man kan i denne forbindelse tale om en transsektionel subjektiveringsbevægelse, hvor hun bevæger sig på tværs af og på grundlag af de forskellige kategorier og subjektpositioner, hun aktiverer i sin fortælling. Noor siger f.eks. længere fremme i interviewet på basis af sin sufi-muslimske praksis og tilgang til livet, at hun ikke lader sig begrænse af kulturelle grænser og skel.

"...men jeg synes at - når man så går ind i arbejdet med sig selv som menneske, så... kigger man også på nogle ting, der fuldstændig transcenderer de der kulturelle begrænsninger. Øhm... f.eks. to be an abd, ikke? An abd of Allah, a slave of Allah. Altså, hvad betyder det? Jamen det betyder, at du ikke kigger på, om du er dansk eller tyrkisk, ikke? Du forholder dig til noget, der er større end hele universet, ikke?"

Hun stiller i denne forbindelse sin positionering som "a slave of Allah" i forgrunden og lader religiøsitet være det afgørende element, men det bliver ligesom hos Zahid et ankerpunkt, hvorfra hun fra kan orientere sig mere bredt. Hvor Zahid i sin "muslim allerførst" positionering kan siges at ville distancere sig fra nationale, etniske og geografiske bånd bevæger Noor sig i begge retninger. På den ene side italesætter hun en transgørende bevægelse baseret på hendes sufi-gørelse af muslimskhed, men på den anden side fremsætter hun flere steder i interviewet en belonging og fæstethed i de nationale og etniske kategorier så som "danskhed" og det "tyrkiske", hvilket transsekter med positionen som mor. Man kan således tale om en transkategorial og flertydig subjektiveringsbevægelse, som baserer sig på mange forskellige simultane og flerrettede situerede og kropsmarkerede positioneringer. Det er i denne sammenhæng muligt at spore, at hun ikke kun forhandler forskellige kategorier, men også forskellige lokationer og kropslige udtryk. I forhold til lokationer, er det således interessant at se på de forskellige "her", hun konstruerer og forhandler. Der er det lokale og translokale "her", hun deler med den gruppe af folk, som følger den samme spirituelle vej inden for islam, som hun gør. Der er det "her", som hun på fællesgørende vis deltager i, i Forum for Kritiske Muslimer, og der det "her", som mere overordnet kan siges at være repræsenteret af det danske samfund. Hun siger f.eks.:

"Men selvfølgelig er der også - jeg er da også farvet af at jeg har levet her mest. Så jeg vil da ikke bare kunne rive alt op med en rod og så tage en udfordring i en anden sammenhæng. Jeg føler mig også hjemme i Danmark, jeg har det godt og er glad for det liv, jeg har her, fordi det er her jeg har fået livet af Allah, ikke? Det er her jeg er blevet placeret. Jeg synes det er, jeg synes også vi har det godt."

Der er således tale om nogle interessante positioneringstendenser hos Noor, som på én og samme gang henviser til en kategori-overskridende men også kategori-opbyggende subjektiveringsbevægelse. Samme dobbeltbevægelse ses hos den 36-årige Azam.

“Human beings of the world”

Azam arbejder som konsulent og er bestyrelsesmedlem i Forum for Kritiske Muslimer. Han præsenterer sig selv på følgende måde:

“I am, of course, I am a Muslim, definitely, and it is because of my origins, which is of Senegal... society. You know Senegal is a Muslim country. If you base that statement upon the distribution of the population with respect to religion. We have 95 % of the population which is Muslim. So...but along the way - and especially when I came to Denmark - it's where I not only became more aware of my religion as a part of my identity, but more willing to be active in making sure that this religion is seen as it really is - truly is...”

Jeg har mødt Azam en gang tidligere til Forum for Kritiske Muslimers generalforsamling, og jeg har derudover set ham til forskellige debatter og arrangementer. Han gør religiøsiteten til primær definitionskategori i hans selvpræsentation og gør det på en måde, hvor han selvfølgeliggør og understreger sin muslimskhed ved brug af ord som ”of course” og ”definitely”. Hans muslimskhed forbindes i denne sammenhæng med hans senegalesiske baggrund. Han kommer i denne forbindelse også ind på, at han efter han kom til Danmark, hvilket han gjorde for 7 år siden, bliver mere bevidst om betydningen af religiøsitet i hans liv. Man kan her postulere, at han i højere grad oplever sig selv som ”den religiøst minoriserede anden” i det danske samfund, og at det fordrer en anden opmærksomhed på sig selv og også skaber en motivation for at arbejde for at synliggøre islam i det rette lys (se også Peek 2005). Det er et vigtigt perspektiv, idet det belyser det relationelle og kontekstuelle aspekt i den enkeltes subjektiveringsbevægelser. Som forskeren Steven Vertovec (2004) fremhæver, så fremmer dét at blive positioneret og positionere sig som etnisk og/eller national anden ”a mode of religious change through heightened self-awareness” (s. 284). Subjektpositionen muslim synes således særligt at få forskelssættende betydning og bliver en mere central del af hans positionering, efter at han kommer til Danmark. Ligesom hos Noor er det hos Azam muligt at se, at han gør nogle positioneringer og kategorier mere eller mindre synlige i forhold til den lokation og kontekst, han befinder sig i. Positioneringen som muslim bliver i interviewsammenhængen en synlig og aktiv del af hans subjektiveringsbevægelse. Det er herudover måske også nødvendigt for ham

at tydeliggøre og selvfølgelig gøre, at han er muslim, da han nævner, at de fleste ikke tror, at han er muslim. De ser hans mørke hudfarve og antager, at han er afro-amerikaner. Azam fortæller herom:

"And I can tell you, nobody ever since I came to Denmark and ever since, you know, Muslims or Islam is one of the hot topics, you know, in debates and whatever discussion. There is nobody who ever pointed out the finger towards me and said, 'This is a Muslim'"

Hans selvpræsentation skal således også ses i forhold til denne ikke-synlige og -genkendte muslimskhed, som han dagligt må navigere i forhold til og som kan føres tilbage til f.eks. Mads' og Yakoubs ikke-synlige muslimskhed. Selvom Azam meget tydeligt definerer sig som muslim og at han nævner dette som noget af det første i hans præsentationen af sig selv, siger han længere fremme i interviewet, at han ikke lader sig begrænse af denne positionering:

"I see myself as a human being of the world (...) I am religious, I am a Muslim but I am not limited by religion neither by being a Muslim".

Hvor Zahid og Noor f.eks. lader religiøsitet være deres ankerpunkt i deres multiple orienteringer mod og forhandlinger af muslimskhed, etnicitet og nationalitet, går Azam et skridt videre, idet han også taler om at overskride positioneringen som muslim. Jeg spørger mere ind til denne "human being of the world"-positionering, og Azam udyber:

"T: So what you say is a very interesting wording of it I think, when you say a human being of the world, what does that mean?"

A: It means that I am not going to be limited by my origins, by my belief, by my political point of views, because as a human being I believe in principles. I would be able to live and to get by wherever human being is. So I am more focused on the possibilities of being a human being with the limitation of being a special kind of human being. So that is why I am saying that I am a human being of the world. And odd enough, one of my colleague actually, he calls me "Azam of the world". It has nothing to do with it, I don't know why he says so, but it is just an indication as to how flexible at least I see myself. Maybe it is not really translated into reality, but that is what I believe".

Denne selvfremsættelse kan ses som endnu en manifestation af Roys beskrivelse af den deterritoriserede og transnationale akademiske gruppe af mennesker (Roy 2004, s. 109, se også Gold 2004). Det var også muligt at se i forhold til Saima og Zahids transnationale og diasporiske positioneringer. Her ses dog, at Azams subjektiveringsbevægelse ikke kun er transgørende i forhold til bestemte lokationer men ligeledes i forhold til bestemte kategorier. Han gør således sig selv på en transsektionel måde. Hvor Zahid eksempelvis lader religiøsitet være det punkt, der kan skabe stabil grund for ham i de forskellige lokationer, han mener, han kan slå sig ned i, er der hos Azam tale

om en anden form for transgørende subjektiveringsbevægelse, idet han går på tværs af religiøsitet, nationalitet og etnicitet. Zahid kan siges at konstruere en diasporisk base i positioneringen som muslim og islam som religion, mens Azam konstruerer verden som sin base og religiøsiteten som en del af hans bevægelser i verden. Azam fortæller yderligere:

"...even if I am a Senegalese, I am not sure that I am gonna be limited by Senegal now. Well, I say that because I am standing here now. Maybe I could have said that I am a Senegalese first 10 or 15 years ago. But I am not going to say it anymore because it does not stand, it doesn't make sense to me. What I am gonna say is 'I am a person of the world who happens to be Muslim, and who likes to know why he is Muslim and gonna find out why he should be pleased to be Muslim'. So it's a process and I think it's going to be this way the rest of my life, unless God finds some graceful action, you know, just put an end to it".

Man ser her forhandlingen af forskellige stabiliserende og bevægelige kategorier i forhold til en "fleksibel" subjektposition som muslim. Han bruger "Senegalese" til at beskrive sig selv, hvilket kan sammenholdes med, at han tidligere i sin selvpræsentation fremhæver, at "han kommer fra" Senegal, men samtidigt overskrider han denne positionering, idet han ikke mener, at den giver mening for ham mere. Han har bevæget sig ud over den nationale og etniske grænsedragning, som positioneringen som "Senegalese" implicerer, og han fremhæver i stedet sin transnationale og transsektionelle positionering som "a human being of the world". Denne transgørende positionering sammenholdes med positioneringen som muslim, men forskellen i forhold til Zahid og Saima er at han ikke begrundet sin orientering ud mod verden og sin translokale og -nationale subjektiveringsbevægelse med, at han er muslim. Dét at han er muslim er en del af hans bredere forståelse af sig selv som en "verdensperson". Azams subjektiveringsbevægelse synes således at basere sig på en anderledes diskursiv forståelse af islam. Islam synes at blive konstrueret som et personligt livsprojekt, som går ud på en evig søgen efter meningen med, hvad det vil sige at være muslim. Det er en tilgang som stemmer overens med Forum for Kritiske Muslimers diskursive profil, der fremhæver den individuelle refleksion og kritiske sans. Hos Azam får man mulighed for at se denne diskurs udtrykt i en personlig og meget individuel desire for at kunne forstå sig selv bedre. Subjektpositionen muslim og den religiøse kategori er således ikke afsluttede og givne ankerpunkter i hans multirettede og transsektionelle subjektiveringsbevægelse - de skal snarere ses som fleksible og bevægelige flugtlinjer, som han kan overskride og/eller reproducere i forskellige kontekster.

Både Azam og Noor taler sig selv frem på transsektionelle måder, og de udvider således vores forståelse af positionering som en multifacetteret bevægelse, der kan gå på tværs af lokationer, tider, kroppe og kategorier. Begge taler muslimskheden frem i deres selvpræsentationer, måske fordi de qua deres transkategoriale positioneringer og muligheden for at læse dem på mange forskellige måder må tydeliggøre, hvordan de positionerer sig. Den kropslige og situerede positionering skal dog også ses i forhold til, hvordan de unge læses af andre, hvilket jeg vil sætte fokus på i den følgende læsning.

Opsummering

Denne analytiske læsning har kastet lys på forskellige forhandlinger af synligheden og usynligheden som muslimsk subjekt, og jeg har i denne forbindelse både rettet fokus på den italesatte og kropslige (u)synliggørelse. Et særligt mønster og en diskursiv logik synes at blive tydelig i denne sammenhæng, som går ud på, at den religiøse andethed oftest italesættes, når den ledsages af en umiddelbar ikke-synlig muslimsk kropsmarkering. Det kommer særligt til udtryk ved de to etnisk danske konvertitter, der begynder deres selvfortællinger med at tydeliggøre positioneringen som muslim. I de etnisk minoriserede unge muslimers selvpræsentationer ses en kompleks forhandling af en etnisk, racial og national kropsmarkeret andethed i samspil med en mere tavs religiøs andethed. Det magtrelationelle spil mellem synliggørelse/usynliggørelse og italesættelse/ikke-italesættelse siger noget om desiren for at fremstå som legitimt og intelligibelt subjekt, og det bliver særligt interessant i forhold til de transsektionelle bevægelser, som er mulige at læse hos Noor og Azam, der qua deres kropstegn og translokale, og -kategoriale positioneringer er i stand til at spille med og imod de gældende diskursive spilleregler. Det er således muligt at se, hvordan imaget af den konventionelle hijab-pige kan bøjes, og hvordan muslimskheden som kategori kan overskrides i forhold til en mere overordnet kosmopolitisk positionering som "a human being of the world". Denne læsning er væsentlig for at kunne vise, at konstruktionen af muslimskhed må ses som intersektet og transsektet af multiple lokationer, kategorier og positioneringer, hvilket peger henimod det næste analytiske fokus, som centrerer sig om, hvordan de muslimske kroppe ses og positioneres.

5. Læsning

Blikkene - kropstegns synligheder, læsninger og lokaliserede positioneringer

"Dirty nigger!" or simply "Look! A Negro!" I came into this world anxious to uncover the meaning of things...and here I am an object among other objects. Locked in this suffocating reification, I appealed to the Other so that his liberating gaze, gliding over my body suddenly smoothed of rough edges, would give me back the lightness of being I had thought I had lost, and taking me out of the world put me back in the world. But just as I get to the other slope I stumble, and the Other fixes me with his gaze, his gestures and attitude, the same way you fix a preparation with a dye. I lose my temper, demand an explanation...Nothing doing. I explode. Here are the fragments put together by another me.

Frantz Fanon (1952)

Jeg vil nu særligt se på de unges italesættelser af, hvordan de oplever at blive set i forskellige kontekster. De unges forhandlinger af synlighed og usynlighed af positioneringen som muslim er nemlig forbundet med, hvordan de bliver set og dermed de blikke, de mødes med i hverdagen. Lokation og kontekst har i denne sammenhæng en væsentlig betydning. At blive set skal i denne forbindelse forstås mere bredt - både som udtryk for, hvordan man konkret bliver set, dvs. hvilket blik man møder, når man f.eks. går ned ad gaden, og som udtryk for, hvordan man forstås. Det vil sige, hvorvidt man bliver genkendt eller anerkendt og i forlængelse heraf, hvilket slags subjekt man skaber og skabes som via de blikke, man mødes med. Den amerikanske forfatter bell hooks (1992) fremhæver netop, at "There is power in looking" (s. 115). Der er magt forbundet med, hvem der kan se på andre og bedømme, vurdere og forvente noget, og hvem der bliver set og oplever sig som sete, synlige og forklaringskrævende (se også Haraway 1988, Brah 1996). At kaste et blik på, hvordan unge muslimer ses, kan således fortælle os noget om de forskellige diskursive flugtlinjer, der gør sig gældende for de unge i forhold til at kunne tale sig frem som legitime og genkendelige subjekter. Det er hertil også ofte i måden, man bliver set, og de måder man møder det blik, at man kan ane og undersøge modstrategier, alternative positioneringer og fællesgørelser. Ved dette fokus på blikke, er jeg således engageret i endnu en analytisk bevægelse hen imod et transsektionelt og translokalt perspektiv på spatiale og kropslige positioneringer.

Fortællinger om mødet med blikke

Det er muligt at se en udpræget opmærksomhed på, hvordan man opfattes og ses hos mange af de unge, jeg har interviewet. F.eks. fortæller den 28-årige Asad følgende, da vi taler om, hvor han føler, at han hører hjemme i verden:

"A: Men jo, jeg føler mig mere hjemme på Nørrebro end hvad jeg f.eks. ville gøre, hvis jeg boede i Gentofte. Altså i Gentofte der har jeg det som om, at der ville de stadig, der ville jeg føle det der andenrangs-blik, men på Nørrebro, der står jeg, du ved, og, og der er ikke nogen, der lægger mærke til dig altså, du går bare, du blander bare ind ikke?."

I: Ja det er rigtigt..

A: Det er sådan, jeg føler mig hjemme i hvert fald...men altså, hvordan skal jeg forklare det, altså f.eks. hvis jeg nu tager til Gentofte, og jeg går en tur med min kone. Jeg kan - man kan næsten fornemme det der, ikke bad, men du kan bare fornemme blikkene, altså selvom de ikke er der måske, men du kan virkelig bare på sådan en mærkelig - det er en mærkelig ting.

I: Så du føler dig set?

A: Ja, jeg føler mig ligesom overvåget. Du kan ikke bare gå så'n og tænke, jamen ved du hvad, jeg er bare mig selv. Selvfølgelig vil man bare være sig selv, men der vil hele tiden være et ydre pres, hvor du tænker, jeg skal behave, jeg skal behave, jeg skal behave, behave".

Asad beskriver her et blik, som man kan definere som andetgørende og overvågende. Han beskriver blikket som et "andenrangs-blik", som kan tolkes som et blik, der af ham opleves som, at han positioneres som "andenrangsborger". Det vil sige, som én der er mindre værd, som ikke passer ind- og som én der dermed skal opføre sig på en bestemt måde. Hans italesættelse vidner også om en meget kropslig oplevelse af at blive overvåget. Det er i denne forbindelse vigtigt at være opmærksom på, at dét at blive bemærket ofte er en mærkbar og konkret kropslig oplevelse, og her er den særligt knyttet til følelsen af at være "hjemme"⁷⁰. Man kan således her se, hvordan fortællingen om belonging intersekter og går på tværs af fortællingen om andetgørende blikke.

Der er stor forskel på, hvordan Asad kan blive til og læst som subjekt i henholdsvis Gentofte og Nørrebro. Nørrebro er kendetegnet af, at "der er ikke nogen, der lægger mærke til dig" og at han bare "blender" ind. Hans umiddelbare synlige ikke-danske andethed i form af mørkere kropstegn bliver ikke synlig på samme måde på Nørrebro, som hvis han er ude og gå en tur i Gentofte. Dét, der er værd at bemærke her, er, Asads udprægede opmærksomhed på at skulle "behave, behave, behave". Det vil sige en

⁷⁰ Oplevelsen af belonging i forhold til hjem, som kan siges at være impliceret i den lokaliserede positionering, er noget jeg vil komme nærmere ind på i næste kapitel.

opmærksomhed på, at han skal opføre sig på en bestemt måde i forhold til ”et ydre pres”. Man kan således tale om, at det er nødvendigt for ham at forhandle sin synlighed på bestemte måder i bestemte lokationer. Samme tendens kommer til udtryk hos Ahmed, som fortæller:

”...men når du går på gaden, det kommer også an på, hvor man går på gaden henne. Og når man tager i byen kommer det an på, hvor man tager i byen henne. Det kommer an på, hvilken biograf du tager hen til. Der er forskel mellem om du tager i Cinemaxx, eller du tager til, skal vi sige... Gloria, eller sådan en biograf. Om du er i en café i byen, eller om du er på en café i Hellerup f.eks., altså folket er... jeg vil ikke sige at folket er anderledes, det er jo ikke det. Men altså, sådan er det, jeg tror sådan er det i hele verden, ikke? At der... at man føler sig... Hvad kan man sige, jeg vil ikke sige, at man føler sig mindre velkommen, men man føler sig, man føler at... altså, man tænker over, at man er i et sted, hvor man andre steder ikke føler - ikke tænker over det overhovedet. Som på Vesterbro og Nørrebro, Østerbro og i byen (...) Eller på Amager, der synes jeg ikke, at det er noget. Men når man flytter sig lidt højere, kan man sige, nordpå – så dukker den følelse op. Ikke at der ligger noget i det, eller at man kan mærke det på folk. Måske kan man nogle gange, men altså, det er ikke noget, man lægger mærke til, men den følelse opstår. Nok fordi man føler, at man er lidt længere væk fra hjemmet af, ikke? (...) ”ok, her har jeg ikke været så meget”. Ja, det er mere det, tror jeg.

I: Så hvad er det for en følelse, du tænker?

A: Jeg tænker, ok, altså. Hm, altså! Jeg ved ikke, jeg kan ikke helt beskrive den, tror jeg. Altså, man føler bare, at man er et sted, som man ikke har været før. Eller at man føler, ok - man tænker mere på den måde, man opfører sig, tror jeg”.

Også her er det tydeligt at se den lokaliserede positionerings betydning i forhold til de mærkbare forskelle mellem at gå ned af gaden i indre København eller på Amager, hvor han har boet det meste af sit liv, eller længere nordpå som f.eks. Hellerup. Der synes at være en særlig diskurs om bestemte ”fredede” lokationer, hvor man kan være til stede uden at skulle være for opmærksom på sig selv og sin adfærd. Disse lokationer kan beskrives som ”egne” områder, hvor man føler sig hjemme, ikke behøver at tænke over sin adfærd og kan være fri for den der bestemte ”følelse”, som ikke er så let at beskrive. Samme bevægelse henimod kontekster, hvor man bare kan høre til, og hvor man har oplevelsen af belonging, var mulig at se i de unges linjer af desires i forhold til deltagelse i fællesgørende foreninger. Som det var muligt at se i forrige kapitel, syntes den kropslige oplevelse af belonging ofte at være ledsaget af en ”sådan er det bare-diskurs”, som umiddelbar er vanskelig konkret at italesætte og uddybe. Hos både Ahmed og Asad er det muligt at fremhæve en lignende besværlighed ved at beskrive den emotionelle og kropsligt indlejrede oplevelse - her dog i forhold til oplevelsen

af "non-belonging", som kan beskrives som momenter af eksklusion, ubehag og "skævhed" ved at kroppen gøres til objekt for andetgørende blikke.

De panoptiske blikke og lokationers transkategorielle bevægelser

Hvis vi teoretisk skal begrebs sætte de blikke, som Ahmed og Asad beskriver, er det muligt at forstå dem nærmere ved at inddrage Foucaults begreb om panopticisme, som er et særligt magtrelationelt system af overvågning og subjektivering (Foucault 1977). Foucault beskrev panoticisme som en bestemt fysisk og social organisering af tid, rum og kontekst, som implicerer en kropsligt indlejret subjektiveringsproces, hvor mennesket gøres til genstand for et normaliserende og disciplinerende blik (ibid. se også Rose 1996/1998). Man kan altså forstå det blik, som de unge mødes med som udtryk for et panoptisk blik, som indebærer en særlig magtrelationel dynamik i forhold til, hvem der positioneres og positionerer sig som den, der kan se og betragte, og hvem der positioneres eller positionerer sig som den, der bliver set og bemærket (Foucault 1977, Diken 1998). Blikkene kan altså forstås som udtryk for en subtil magtrelationel bevægelse, der baserer sig på disciplinerende diskurser, der er rettet mod, at den enkelte skal lære at "conduct" sig selv i forhold til dominerende antagelser om, hvordan man skal "conduct" sig selv (Rose 1996/1998). Dette aspekt ses også i Foucaults (1977) begreb om "governmentality" (Rose 1996). Blikkene kan i denne sammenhæng ses som et middel til en implementering af selvstyrende diskurser - dvs. at man kan opfatte blikkene som udtryk for en af de måder, hvorpå den enkelte lærer at styre sig selv i en bestemt desired retning. Denne desired retning er oftest præget af dominerende diskursive normativiteter og førsteheder, som ofte kommer til udtryk ved de kategorier, der virker som og gøres til mest "normale" og dominerende i en bestemt kontekst. Alle lokationer kan siges at være præget af og defineret af bestemte førsteheder, som skaber og i større eller mindre grad synliggør bestemte andetheder. Et sted som Gentofte, som er præget af en høj socioøkonomisk status, et politisk borgerligt miljø, samt en majorisering af etnisk hvide og danske beboere tegner således et anderledes diskursivt, spatialt og kropsligt positioneringslandskab end Nørrebro, der med sin flerrettede etniske, sociale (klasse-mæssige) og nationale sammensætning kan siges at tilbyde andre muligheder for synliggørelsen af en potentiel religiøs og etnisk kropstegnet andethed. Den kategoriale sammensætning i den ene lokation i forhold til den anden har altså betydning for, hvordan det er muligt gøre sig selv og blive synlig som legitimt

subjekt. Det er i denne forbindelse væsentligt ikke at tale om et enkelt blik, eller om ”blikket” som et universelt og stabilt fænomen, men om forskellige blikke, som de unge kan møde i forskellige lokationer, og som er præget af, gennemskåret af, og skabt af forskellige kategoriale og kontekstuelle inter- og transsektioner. Jeg har derfor valgt at skrive ”blikke” i flertal.

Passendehed, andethed og maskulinitet

Hvis man overfører dette perspektiv til de unges selvfortællinger, kan man beskrive de blikke de møder som disciplinerende og normaliserende blikke. Asad italesætter på meget interessant vis dette disciplinerende element, når han siger, at han skal ”behave, behave behave”. Dvs. at blikket virker på sin vis regulerende i forhold til hans opfattelse af, hvordan han skal opføre sig i den kontekst. Det samme kommer til udtryk hos Ahmed i hans beskrivelse af, at *”man tænker mere på den måde, man opfører sig”*. Hvor Foucaults panoptikon i dets klassiske betydning repræsenterer en konkret fysisk installation af et blik, der måske ikke er så synlig for dem, blikket kastes på (Deleuze 1986, Bogard 1991), er der i forhold til de unge tale om anderledes blikke forstået på den måde, at det ikke altid er tydeligt, hvorfra blikkene vendes mod én. Blikkene har også en mindre klar fysisk fremtræden. Fortællinger om dét at blive set og bemærket synes således at være forbundet med de unges forestillinger om blikket, dets formål og om hvad der ligger bag dets fokus. Governmentality-aspektet, hvor man implicit styres til at styre sig selv synes således at være præsent i de unges fortællinger, hvorfor man kan tale om installeringen af det panoptiske blik i forhold til et blik på sig selv og sin egen adfærd (se også Bogard 1991).

Behovet for at være opmærksom på sig selv og sin adfærd er ikke på samme måde nødvendig for Asad eller Ahmed på Nørrebro eller i Indre by. Man kan ikke tale om et fravær af blikke her, men snarere om, at de i den lokation ikke oplever at blive bemærket på en andetgørende måde, da deres ydre kropstegn ikke stikker ud i den lokations kategoriale landskab. Man kan i denne forbindelse også tale om et bestemt klasseaspekt. Det er ikke kun deres mørkere hår- og hudfarve, som skiller sig ud i f.eks. Gentofte eller Hellerup - der er også andre forhold på spil, som f.eks. forskellig social og klassemæssig baggrund.

Opmærksomheden på sig selv og sin adfærd i nogle lokationer og det manglende behov for at tænke over sig selv og ”bare at kunne være sig selv” i andre lokationer siger noget om, hvor der skal gøres en større eller mindre indsats for at blive til som legitime og genkendelige subjekter. Med Davies’

ord kan man sige, at nogle kontekster kræver en særlig form for "category-maintenance" (Davies et al. 2001a, s. 168). Davies har i høj grad beskæftiget sig med, hvad det vil sige at blive til som et passende subjekt - særligt i forhold til den kønnede tilblivelse - og hun fremhæver, at dét at blive til og blive anerkendt og genkendt som "appropriate, recognisable, valued subjects" ofte indebærer en trættende og smertefuld proces, som hun beskriver som "a struggle to become as we "should be" (ibid.). Denne proces kobler jeg her sammen med de normaliserende og disciplinerende blikke, på hvis basis den enkelte dagligt må forhandle sig selv og blive til som bestemt subjekt.

Asad må således gøre en ekstra indsats i Gentofte i forhold til at kunne positionere sig og blive synlig som et ikke-problematisk subjekt i forhold til et blik, der i nogle kontekster læser en maskulint kropsmarkeret etnisk og religiøs andethed som upassende og skæv. F.eks. er kategorien "ballademager" meget præsent, hvilket kommer til udtryk længere fremme i interviewet med Asad:

"Men jeg har - nogle gange har jeg fornemmelsen, at de ser os egentlig som en andenrangsborger, og hvis man ikke er stærk nok så vil man falde ned i det hul og sige, ok ved du hvad, så går jeg sammen med dem, som render rundt og laver ballade. Men det, det - der sætter jeg min grænse, jeg er bedre end det altså. Hvorfor skal jeg sætte mig ind i den rolle, som I pådutter mig i forvejen lige meget, hvor meget jeg kæmper for min sag, hvis du kan følge med?"

Asad nævner her "det hul", han oplever, at han bliver placeret i sammen med, "dem som render rundt og laver ballade". Han går i denne forbindelse bevidst i den modsatte retning og forsøger en slags modpositionering i forhold til den "rolle" han oplever, at han bliver "påduttet". Mange forskere har påpeget denne tendens til at positionere og betragte unge, etnisk og religiøst andetgjorte og maskulint markerede subjekter som særligt problematiske og som potentielle ballademagere (Khawaja 2001, Staunæs 2004, Gilliam 2006/2008, Mørck 2009). Det kan beskrives som en interseksional kategorikonstellation, der i høj grad præger de diskursivt disciplinerende blikke, som de unge mænd, jeg har interviewet, mødes med. Der er således tale om en magtfuld diskursiv flugtlinje, som de unge kan genkende og vælge at negere og positionere sig oppositionelt i forhold til (Khawaja & Mørck 2009).

Blikkene igennem hooks og Fanons optik

De unges forhandlinger af synligheden som maskulint markerede etniske/religiøse andre kan sammenholdes med studier foretaget om afro-amerikanske mænd i USA. hooks (2004) skriver bl.a. herom at:

” the prize of visibility in the contemporary world of white supremacy is that black male identity be defined in relation to the stereotype whether by embodying it or seeking to be other than it” (s.xii).

Man kan her kritisere hooks for at male et ensidigt og homogent billede af én generel etnisk hvid majoritet og af en generaliseret ”black male identity”. Samme tendens kommer til udtryk hos den ældre postkoloniale tænker Frantz Fanon (1952), som i sin analyse af forholdet mellem ”blackness” og ”whiteness” skriver, at ”there is but one destiny for the black man. And it is white” (s.xiv). Fanon (1952) taler i denne forbindelse om ”the white gaze” (s. 90) på den sorte krop, som beskrives som et konkret kropsligt strukturerende og styrende blik. Blikket medfører en yderst mærkbar opmærksomhed på sig selv og sine handlinger. Fanons analyse tager i denne forbindelse udgangspunkt i det blik, som koloniserede subjekter mødes med. Et blik der implicerer en ikke-genkendelse af den koloniseredes subjektivitet (ibid.). Det er muligt at genkende samme proces i de unges fortællinger om at blive set og deres positioneringer i forhold til blikkenes andetgørelse. Det er således muligt at trække Fanons pointe om ikke-genkendelse ind, idet denne proces kan læses som en form for *de-subjektivering*. Når jeg siger de-subjektivering er det tænkt som et tankeredskab i forhold til at tænke i de diskursive linjer af blikke, som fratager den enkelte hans/hendes umiddelbare mulighed for at kunne blive genkendt som legitimt subjekt. Det kan ses som udtryk for en ekstrem grad af objektgørelse og andetgørelse (se også Ahluwalia 2000). Det er efter min mening muligt at drage Fanons beskrivelser af ”the white gaze” og hans forståelse af dets effekt ind i mit forståelsesunivers på trods af, at han arbejder ud fra et mere psykoanalytisk og fænomenologisk inspireret udgangspunkt. Jeg inddrager ikke hans psykologiske analyse men derimod hans pointe om ikke-genkendelse, som også kan gøre sig gældende inden for et poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk perspektiv (f.eks. Davies et al 2001a). Betydningen af genkendelse og legitimitet er hertil allerede en del af mit analytiske fokus. Fanons analyse er naturligvis grundet i en anden tid og et andet teoretisk udgangspunkt, og han vægter ligesom hooks i højere grad et fokus på maskulinitet og den majoritetsdominante hvidhed/førstehed i forhold til den andetgjorte sorthed, men både hooks og Fanon præsenterer ikke desto mindre nogle interessante forståelsespotentialer i forhold til begrebsliggørelsen af, hvordan eksempelvis etnisk, racial og religiøs andethed

og synlighed spiller sammen med den kønnede førstehed som maskulint markeret. Det er den synlige andethed - det som kan udpeges - "the visible appearance" (Fanon 1952, s. 18), der er afgørende for blikkenes fokus og tyngde. Religiøsiteten er på denne ikke altid lige synlig, men som det var muligt at se i foregående læsning, er den ofte mere tydelig, når der er tale om unge kvindeligt kropsmarkerede subjekter, da de f.eks. i deres beklædning kan markere sig som muslimer. Man kan i denne sammenhæng spørge, hvorvidt unge muslimske kvindeligt kropsmarkerede subjekters tilblivelse kræver en anden form for "category-maintenance" end den, som gør sig gældende for de maskulint markerede muslimer? Sker der noget bestemt, når den etniske og religiøse andethed markeres henholdsvis maskulint eller feminint? Jeg vil således nu kaste et blik på de unge kvindeligt kropsmarkerede subjekters forhandlinger af den synlige muslimskhed.

"Hijab-fortællinger"

*When you look at me
all you can see
Is the scarf that covers my hair
My word you can't hear
Because you're too full of fear,
Mouth gaping, all you do is stare.
You think it's not my own choice,
In your own "liberation" you rejoice.
You're so thankful that you're not me.
think I'm uneducated,
Trapped, oppressed and subjugated.
You're so thankful that you are free.
But Western women you've got it wrong-
You're the weak and i'm the strong ...*
Aisha ⁷¹

Hos de kvindeligt kropsmarkerede unge, som jeg har interviewet, er det muligt at se den samme opmærksomhed på at blive set og være synlig som muslim og anden, som gør sig gældende hos f.eks. Asad og Ahmed. Det ses

⁷¹ Fra digtet "I am a Muslim Woman"
(http://www.themodernreligion.com/poetry/poem_objectdespair.htm#woman)

særligt hos dem, der går med hijab eller på anden vis i deres beklædning og fremtoning signalerer muslimskhed. Den 21-årige Zakia fortæller f.eks.:

"Z: Jeg bor i Nordvest. Så der oplever jeg det ikke så meget kan man sige. Men jeg har engang oplevet at være et sted, hvor jeg er den eneste muslim med tørklæde og det er en mærkelig situation at være i.

I: Hvordan det?

Z: Ja. Først da jeg blev optaget blev jeg optaget på Falkoner gymnasiet.. Og der var jeg den eneste der havde tørklæde, så når jeg gik i gården så, man følte at alle gloede bare. Derfor flyttede jeg til (nævner andet gymnasium). Det var bedre omgivelser (...) Ja, de følger én i alt, hvad man laver. Og så tænker jeg, "Okay". (...) Ja, og man føler ikke at man - jeg ved godt, at jeg går med tørklæde og de andre går ikke for eksempel. Men det er ikke sådan, at man føler, at der bliver sat fokus på det."

Her er lokationerne, udover Nordvest i København, lokaliseret i forskellige gymnasiekontekster. Der rettes i denne forbindelse fokus på de kategoriale sammensætninger, der gør sig gældende i disse kontekster. Nogle gymnaser er ligesom bestemte skoler mere eller mindre "hvide" eller "sorte" (se f.eks. Jyllandsposten 2008). Det vil sige mere eller mindre etnisk, nationalt og religiøst sammensatte og her ses, at Zakia meget tidligt søger væk fra Falkonergården, da hun oplever en mærkbar synlighed der, idet hun oplever at "alle gloede bare". Man kan sige, at hun søger væk fra et andetgørende blik, der særligt retter sig mod hendes "tørklæde".

Denne opmærksomhed på tørklædet kommer også til udtryk hos Nesrin, som både går med hijab og abaya:

*"...man bliver stillet en masse dumme spørgsmål og man skal være stærk for at kunne holde til det. På arbejdet f.eks. en varm sommerdag, der er der mindst 10, der kommer over til mig og siger, "Oh Nesrin har du det ikke varmt?" Og nærmest har medlidenhed med mig ikke? Og man skal virkelig være stærk i sin tro for ikke at bukke under de her kommentarer. "Og hvorfor har du nu strømper på" og "Gud har du også nogle bukser på inde under denne lange kjole", "og **skal** man have denne her lange kjole på", altså jeg tror, at jeg får mindst 1-2 kommentarer om min påklædning på arbejdet **hver** dag.*

I: Ja, det er meget.

N: Det er meget. Det er - og meget ofte er det positive kommentarer, hvor de siger "ih sikke et flot tørklæde du har på i dag", men når det bliver hver dag, så er det faktisk en belastning uanset om det er positive eller negative kommentarer.

I: Ja for du bliver bemærket?

N: Jeg bliver bemærket, ja. Jeg bliver hele tiden skillet ud af mængden... og alle øjne er rettet mod mig og jeg skal hele tiden stå - nej jeg skal hele tiden forsvare tørklædet, hele tiden forsvare islam, og det er ikke særlig rart hele tiden at være i centrum. Det bliver

nærmest en belastning med tiden....Nogle gange har man det bare sådan, kan I ikke bare lade mig være i fred og acceptere mig som jeg er!?”

Den canadiske forsker, Sherene Razack (2004) taler om, at den muslimske kvindes krop er udsat for en ”hyper-visibility” (s. 130) - særligt efter 11. september 2001, hvor muslimer og islam i langt højere grad er i fokus. Nesrins fortælling kan i denne forbindelse siges at være udtryk for denne form for hyper-synlighed. Hun beskriver, hvordan hun skiller sig ud med sit hijab og abaya, og hvordan hun må forhandle en forklaringskrævende positionering.

For de unge kvinder, jeg har interviewet, er det ikke positionen som ”ballademager”, der er i fokus, men snarere positionen som ”undertrykt”, ”domineret” og ”uselvstændig” (se også Khan 1998, Razack 2004). Man kan f.eks. fremhæve, at Nesrin ikke læses af hendes kollegaer som én, der har agency og selvbestemmelse - og dermed positioneres hun som ikke ”rigtig” og fuldgældigt subjekt. Davies (2000a) skriver f.eks. at:

”Individuals who are positioned on the female side of the male/female dualism or on the negative side of any other dualism such as black/white, child/adult, mad/sane are rarely heard as legitimate speakers, are rarely positioned as having agency” (s.68).

Det kommer implicit til udtryk i Nesrins fortælling, da hun fortæller, at hendes kollegaer har ”medlidenhed” med hende. Det er synd for hende, at hun skal gå med tørklæde og være tildækket. De viser deres sympati og nysgerrighed, men for Nesrin opleves det som, at ”alle øjne er rettet mod” hende, og at hun hele tiden skal ”forsvare tørklædet”, hvilket kobles sammen med, at hun skal forsvare islam. Man kan i denne forbindelse tale om et blik, der ikke giver hende lov til ”være i fred”.

Nesrin er i denne forbindelse positioneret som anden i forhold til kategorierne køn, religiøsitet og etnicitet, og derudover er hendes kropslige performance af feminitet og religiøsitet i form af hendes beklædning også andetgjort og skæv. Det kan sammenholdes med forskeren Karin van Nieuwkerk (2004), som ud fra en hollandsk kontekst har set på betydningen og læsningen af tørklædet. Hun kommer i denne forbindelse ind på, at der skabes bestemte diskursive sammenfald i læsningen af tørklædet i forhold til diskursen om kvindeundertrykkelse og demoniseringen af islam som trussel for vesten. Hun fremhæver hertil, at hijab udtrykker en særlig måde at gøre feminitet på, som virker fremmed, upassende og direkte grim i forhold til de dominerende køns- og seksualitetsdiskurser i vesten (ibid.). Hvor man i Danmark har gået igennem en længere historisk kamp for kvinders frigørelse, repræsenterer hijab og abaya for mange det modsatte af denne kamp og den politiske debat har flere gange været præget af meget hede diskussioner om

retten til at bære tørklæde (f.eks. Dittmer 2009, Mygind 2009, Meisner 2008, Mikkelsen & Henriksen 2007)⁷². Man kan således tale om, at der er særlige liberalistiske diskurser om frihed og agency på spil (Rose 1999) i de blikke tørklædet mødes med. Nesrins mange kommentarer om hendes beklædning som, at hun går med strømper og at hun bærer en lang kjole (abaya), vidner om en opmærksomhed på en anden måde at positionere sig som ung og som kvinde. Man kan i denne forbindelse tale om et interessant samspil og intersektionelt forhold imellem køn, alder, seksualitet og religiøsitet i forhold til en første- eller andetgørende positionering. Tørklæde og tildækkende tøj kan ses som udtryk for en ”forkert” måde at gøre femininitet på, idet man udtrykker manglende agency, uskønhed og en umiddelbar asekualiseret fremtoning i en kontekst, hvor eksempelvis seksualisering ses som en ret og som en integreret del af en kvindefrigørende praksis.

Sidstnævnte kobling mellem seksualitet og køn er i denne forbindelse interessant. At nogle af de unge hijab-bærende kvinder forsøger ikke at fremstå som potentielle seksuelle begærsobjekter ved at nedtone og dække deres kropstegn er i mange øjne et forsøg på at nedtone deres femininitet, retten til at være kvinde og at kunne være selvstændig og fri (se også Read & Bartowski 2000, van Nieuwkerk 2004). Det er dog ikke alle unge muslimske og kvindeligt markerede hijab-bærende subjekter, som vælger at dække deres former og gå med løst tøj. Der er mange forskellige gørelser af den synlige muslimske kvindelighed, og det er således også ofte muligt at se tørklædet kombineret med fremhævet ansigtsmake-up, stramtsiddende tøj og høje hæle. Man kan i denne forbindelse tale om brugen af tørklædet som en del af en synliggjort seksualiserende og kønnet performance af ung muslimskhed.

For Nesrin handler det ikke om, at hun ikke er selvstændig eller fri, men om at bære sig selv på en passende måde i forhold til en islamisk diskurs om den ”rette” måde at gøre kvindelighed og seksualitet på (se også Read & Bartowski 2000, Ghazal & Bartkowski 2000). Det gælder i denne sammenhæng om ikke at fremføre sig på en måde, hvor man kan gøres til objekt for et seksualiseret og begærsrettet blik. Man kan på sin vis sige, at kvindeligheden skal fremtones fremfor seksualiteten. Det kommer også til

⁷² Denne debat gør sig dog ikke kun gældende i en vestlig kontekst, men kommer også til udtryk i andre sammenhænge, som f.eks. i mange mellemøstlige lande, hvor tørklædet også tages op som udtryk for en form for frihedsberøvende og kvindebegrænsende praksis. Her sammenholdes tørklædet ikke nødvendigvis med konstruktionen af den religiøse anden, men med den mere generelle konstruktion af den undertrykte og dominerede kvinde (Ghazal & Bartkowski 2000, Mahmood 2005, Khafagy 2008).

udtryk i det følgende interview uddrag, hvor Nesrin fortæller om sit valg om at tage tørklædet på, da hun var ca. 20 år gammel. Det var et bevidst valg fra hendes side og en stor forandring og udfordring for hende.

"N: Det var rigtig, rigtig hårdt, altså. Der var tit, hvor jeg sådan tænkte, nej, nu smider jeg det her tørklæde, nu vil jeg gerne have mit liv tilbage. Jeg var meget, meget splittet. Men med tiden styrkede det mig mere og mere.

I: Ok, ja. Hvad fik dig til at beholde det på? Hvad var det der...

N: Jeg ved jo, at det er det rigtige, altså, så tager jeg udgangspunkt i islam. Jeg ved, at det er noget, man skal gøre som muslimsk kvinde. Og det, altså, man må bare bide det i sig. Og dagen i dag, der har jeg det også sådan, at når det er sommer og det er dejligt varmt, og man kan se, at alle andre piger går i dejligt sommertøj og... så har man jo stadigvæk lyst til at smide det. Men altså, jeg er jo overbevist om, at det er det rigtige, jeg gør. Så jeg reflekterer ikke mere over det, udover at jeg ved, at jeg har lysten, og det lægger jeg aldrig skjul på. Og jeg siger også tit til de piger, der overvejer at tage tørklædet på, jeg siger til dem, "I skal aldrig tro, at det, det, at det bliver... øh... rigtig fedt at have tørklædet på". For det, man skal virkelig være stærk for at beholde det på. Især et sted som i Danmark".

Det er for Nesrin meget tydeligt, at den "rigtige" måde at gebærde sig på og klæde sig på er at bære tørklæde, og man kan også ane en moddiskursiv konstruktion af, hvad det vil sige at gøre ungdom og kvindelighed, som intersekter med religiøsitet og desiren for at gøre "det rette", hvilket umiddelbart virker uigenkendeligt og skævt i den almene hverdagskontekst, som f.eks. Nesrins arbejdsplads. Man kan hertil også tale om, at hun aktualiserer en alternativ diskursiv konstruktion af dét at være en "stærk muslimsk kvinde", som står som en modfigur til konstruktionen af stereotypen om den svage og dominerede tørklædebærende kvinde. Nesrin positionerer sig som et "stærkt" subjekt, og denne styrke fortælles frem som forbundet med hendes vedholdenhed i forhold til at gå med tørklæde - noget der i den almene offentlighed almindeligvis antages at være udtryk for en svaghed forhold til at kunne gøre op med kvindeundertrykkende diskurser og praksisser. Det er således muligt at tale om forskellige diskurser om den rette måde at gøre feminitet og religiøsitet på. Man kan i henhold til diskussionen om synliggørelse og usynliggørelse af muslimskhed tale om en særlig forhandling af synlig- og usynliggørelse af kvindelige og seksualiserede kropstegn som langt hår og kropsformer - og dermed en forhandling som i høj grad synes at være rettet mod, hvordan kroppen skal fremstå og komme til syne i det offentlige rum. Hvis man ser tilbage på min skildring af Nesrin, talte jeg hende frem som en intelligent, smuk, selvstændig kvinde, som bærer sig selv på en meget "ærbar" måde. Måden, hun bærer sig på, dvs. måden hun kropsligt og fysisk vælger at synliggøre sig selv i det offentlige rum, er i høj

grad relateret til hendes beklædning, men herudover også hendes kropsholdning, gestik og måde at sidde og gå på. Der er således flere aspekter forbundet med dét at bære abaya og hijab, hvilket også kommer til udtryk i interviewet med Noor.

Noor går med hijab men ikke abaya, og hun fortæller om, hvordan hun altid har været opmærksom på sin beklædning og sin måde at fremstå på, hvilket har gjort sig gældende på tværs af de situationer og perioder, hvor hun enten har eller ikke har gået med tørklæde.

"...dengang jeg ikke gik med tørklæde, der havde jeg også nogle grænser, jeg satte for mig selv. Jeg havde altid opsat hår, og jeg havde altid tøj på, der ikke frembavede formerne for meget, altså jeg spillede ikke så meget på udseende, selvom vi alle sammen er forfængelige, så synes jeg der skulle ligesom – det var ikke udslået hår og masser af makeup og sådan meget kropsnære ting..."

På den ene side kan man tale om en indsats for at nedtone og på sin vis usynliggøre sine feminint og seksuelt markerede kropstegn, men på den anden side kan man sige, at denne usynliggørelse synliggør en særlig femininiseret subjektposition - en særlig måde at blive til som kvinde og som muslim. Man behøver ikke at være seksualiseret i sin adfærd eller sin beklædning, men man kan omvendt også sige, at tildækningen signalerer seksualitet og femininitet, og at der dermed er tale om en stærkere kobling mellem de to kategorier. Det ikke-synliggjorte kan nemlig være lige så præsent og magtfuldt som det synliggjorte.

Spørgsmålet om, hvorvidt man synliggør eller skjuler sin skønhed og kvindelighed er også noget, som Sabeen kommer ind på. Sabeen bærer hijab, men ikke abaya, og hun fortæller om, hvordan det er vanskeligt for hende at tydeliggøre sine grænser og gøre kvindelighed på en religiøs overensstemmende måde i hverdagen på hendes uddannelsesinstitution.

"Ja, jeg kom i Danmark i 8. klasse, og så 9. og så gik jeg på HTX i 3 år og så fortsatte jeg her på (navner udd.sted). Og så, der møder man forskellige holdninger, og der føler du et pres, altså et stort pres. Fordi, for det første, der er utrolig mange nydelser her. F.eks. hvorfor skal jeg gå med tørklæde, når jeg kan være smukkere uden tørklædet, fordi her går piger uden tørklæde. Hvorfor skal jeg gøre, hvorfor skal jeg bede, når jeg kan se andre, der ikke gør det (...) Du bliver spurgt, hvorfor er du muslim og hvorfor går du med tørklæde, hvorfor er du shia-muslim. En sunni spørger mig, hvorfor er du shia, en dansker spørger mig, hvorfor er du muslim, én spørger mig, hvordan er arabere, altså det er forskelligt. (...) Nogle gange bliver det ubehageligt for mig at høre nogle ting, fra drengene, f.eks. de ved ikke, hvor deres grænser går. Jeg kan ikke... Altså, jeg synes ikke jeg kan være bekendt hele tiden at gå hen og sige, du må ikke snakke om det der, og du må ikke røre ved mig, du må ikke gøre det der, du må ikke gøre dat. Du må ikke sige til mig, du er smuk, du

må ikke sige til mig skal vi gå - f.eks. der har været nogle fyre, der f.eks. har inviteret mig ud, jeg sagde nej tak osv. osv., at jeg ikke må. Men det er jo ikke sjovt for dem at være sammen med... være sammen med sådan en pige som mig. Så jeg prøver bare at være sådan ligesom begrænset på skolen. Det er også derfor, jeg siger det er lidt svært at være i Danmark. Altså, der... I mit land, der er der ikke sådan noget".

Det er interessant, at Sabeen italesætter tørklædet i forhold til at kunne fremstå som mere eller mindre "smuk", hvilket kan ses som udtryk for, at hun også trækker på en særlig diskurs om skønhed og feminitet. Hun fortæller derudover om den forklaringsdygtighed hun på sin vis skal oparbejde, og det pres hun oplever i forhold til de mange forskellige blikke, hun må forholde sig til og de mange forskellige kategorier hun positioneres i forhold til. Det er her værd at bemærke, at hun ikke kun taler et majoritetsdominant blik frem, men ligeledes minoriserede blikke, hvilket peger henimod multipliciteten og den diskursive kompleksitet i de blikke, den enkelte mødes med i hverdagen. Sabeen kommer herudover ind på de forskellige grænser, hun dagligt må forhandle, og hvordan hun må gøre en indsats for at opretholde sine egne. Oplevelsen af forskellen mellem hendes egne og hendes medstuderendes grænsedragninger, herunder særligt hendes mandligt kropsmarkerede medstuderendes, synes i denne forbindelse at underbygge hendes oplevelse af ikke at høre til i Danmark. Hendes måde at gøre positioneringen, "ung studerende" er meget anderledes end de andres, hvilket kan sammenlignes med Hadias fortælling om hendes manglende muligheder for fællesgørelse på hendes studie i forrige kapitel. Sabeen kan, ligesom Hadia, ikke tage del i de handlinger, der definerer ungdoms- og studielivet på hendes uddannelsessted, så som at gå ud, feste og mødes med drenge, hvilket hun begrundes med sin positionering som religiøs anden. Hendes oplevelse af non-belonging er dermed også i høj grad forbundet med hendes muligheder for kropsligt at blive til som passende muslimsk subjekt og for at kunne leve i overensstemmelse med de grænser, hun har sat op for sig selv i henhold til hendes forståelse af den rette måde at gøre og forhandle positioneringerne som "muslim", "kvinde" og "ung".

Den dansksprogede andethed og accept

Det blik, som de unge tørklædebærende subjekter møder, er udover at være rettet mod deres umiddelbare upassende måde at gøre feminitet, seksualitet og skønhed på, også rettet mod deres etniske eller nationale andethed. Ofte associeres hijab og abaya f.eks. med fordomme om manglende

danskkundskaber og manglende indsigt i det danske samfund. Hadia fortæller herom:

”Lad mig sige det på den måde, at jeg føler mig ikke som fremmed, når jeg skal få ordnet nogle - altså papirarbejde eller når jeg skal ind til en samtale på kommunen eller et eller andet, så føler jeg ikke, at jeg er fremmed overhovedet, fordi jeg kan sproget, som jeg mener er nøgleordet til de forskellige døre inden for et samfund. Jeg føler, jeg klarer mig. Jeg kommer igennem de ting, jeg skal. Men ligeså snart, jeg måske bliver mødt med attituder, som måske ikke er nødvendige, som, men som man kommer til at opleve, fordi personen over for måske har en helt anden holdning over for én, fordi man lige har tørklæde på. Så kan man godt føle sig lidt udenfor - man tænker, ”altså hold dig tilbage med din fordom, for du overhovedet kommer i kontakt med mig”. Det kan jeg godt blive udsat for, fordi de måske regner med, at jeg ikke kan dansk, men... men lige så snart man begynder - når de så hører, at man godt kan dansk, så bliver det helt anderledes, og der føler jeg mig så inde i varmen igen”.

Oplevelsen af at være ”fremmed” synes i denne forbindelse at være relateret til det blik, der umiddelbart positionerer hende som én, der ikke kan tale dansk. Hendes dansksproglige kompetence og viden om det danske system, bliver således midlet til at bryde blikkenes andetgørende fokus.

Tørklædet synes i denne forbindelse at fremstå som et symbol på hendes formodede nationale og sproglige andethed (se også Brah 1996, s. 136, van Nieuwkerk 2004). Man kan i denne forbindelse tale om, at tørklædet og hendes tildækkende tøjstil gøres til en ydre markør for forskellighed, og som en markør for, hvordan den hijab-bærende person i virkeligheden er. Det kan beskrives som en særlig stereotypiserende og andetgørende proces. Hvor man tidligere har set på racialisering og diskrimination som forbundet med biologisk betingede kropstegn som hud- og hårfarve (Lentin 2000), kan man her tale om en anden tilknyttet kropslig diskriminations- og andetgørelsesproces, idet tørklædet kan betragtes som en udvidelse af den kropsliggjorte positionering og tilblivelse (se også Hervik 2004). Hijab og abaya kan således kobles sammen med bredere eksklusionsbevægelser.

Noor, som kan bøje det konventionelle billede af hijab-pigen ved nogle gange eksempelvis at tage hue på, antyder også i hendes fortælling betydningen af at være velformuleret på dansk:

”Altså jeg har ikke mødt så meget modstand som - det er bare, det jeg referer til, det er debatten i fjernsynet, som går mig på. Jeg møder ikke - jeg har aldrig fået tilråb og sådan noget. Det kan godt nok tælles på en hånd, de gange jeg har fået det, fordi jeg som regel er meget smilede og imødekommende og velformuleret på dansk”.

Hun forklarer således, at grunden, til at hun ikke har mødt så meget modstand, er, at hun bl.a. er god til at tale dansk og dermed er i stand til at

bryde eller i det mindste forstyrre blikkenes andetgørende flugtlinjer. Derudover nævner hun, at hun er ”meget smilende og imødekommende” som personlige egenskaber og træk ved hende, som gør det lettere for hende. Man kan i denne forbindelse tale om installationen af en bestemt indstilling og attitude som disciplineret, selvstyrende og dermed passende subjekt.

Den forklaringskrævende passende andethed

Det er dog ikke kun de hijab-bærende unge, som skal manifestere og gøre en indsats for at vise deres belonging til det danske samfund. Det samme gør sig gældende, dog på sin vis med omvendt fortegn, for Miriam. Hun bliver mødt med blikke og forklaringskrævende spørgsmål, som går i retning af, hvorfor hun *ikke* går med tørklæde. Miriam fortæller herom:

”Altså, det... det jeg er kommet frem til, det er at... eller det jeg har oplevet, det er simpelthen, at folk er meget nysgerrige omkring, hvordan jeg ser på religion, fordi jeg netop... fordi de netop har forestillinger om sådan nogle stereotype muslimer - kvinderne er selvfølgelig fuldstændig dækket til, og hvor de mener, at de ikke kan være en del af samfundet og ikke kan gå på universiteter og ikke kan gå på gymnasiet, folkeskole, arbejde ude i erhvervslivet... Og at det bare er kvinder, som sidder derhjemme, med døren låst. Og det er den forestilling, de har, ikke? Så de er meget mere nysgerrige og spørger mig: ”jamen, hvorfor er du, hvorfor bærer du ikke tørklæde”, eller... eller, jeg har også hørt den der med, ”jamen du er ikke ligesom de andre og hvorfor er du ikke det?” og, så det er mere nysgerrighed der er omkring det, ikke?”

Miriam italesætter her et generaliseret ”de”, som kan stille spørgsmål, og som har bestemte stereotype forestillinger om kvinder og muslimer. Dette ”de” kan siges at vise hen til ikke-muslimer og majoriserede subjekter i forlængelse af interviewets foregående del. Hun italesætter en særlig opmærksomhed på at forklare og legitimere sin religiøse adfærd og andethed, og her er det muligt at se denne opmærksomhed i relation til positioneringen som kvindelig kropsmarkeret muslim. De diskursive stereotypiserede og andetgørende forestillinger om, hvad det vil sige at være muslim og kvinde, og som går i retningen af, at man er undertrykt, ufri, mindre aktiv og intelligent (van Nieuwkerk 2004, Hervik 2004) er altså ikke kun prægende for det blik, som de subjekter, der går med tørklæde møder. De gør sig også gældende i forhold til dem, som ikke bærer hijab eller abaya. Man kan sige, at Miriam gør noget andet end det, der forventes af hende som religiøs og etnisk anden, og derfor må hun på sin vis forsvare og forklare sin anderledes måde at være anden på (se også Staunæs 1997). Razack (1998) skriver herom i forhold til et mere

generelt fokus på det koloniserende blik på kvinder inden for uddannelsessystemet:

"Denied any other role but the role of exotic Other, the woman of colour is condemned to representing herself as she is seen by the dominant group" (s. 52).

Hvis man skal overføre dette perspektiv på mine forskningsdeltagere kan man sige, at Noor, Miriam, Sabeen og Nestrin positioneres og ses ud fra nogle bestemte diskursive stereotype images, der baserer sig på særlige normativiteter og sammenkoblinger af kvindelighed, muslimskhed og seksualitet. Man kan i denne forbindelse sige, at den enkelte feminint kropsmarkerede og religiøse anden kun kan tale sig selv frem og komme til syne som muslim ved at tage udgangspunkt i disse diskurser - enten ved at bekræfte eller afkræfte dem. Det kan beskrives som et interessant samspil imellem objektivering, hvor subjektet gøres til objekt for de disciplinerende og overvågende blikke, og subjektivering, hvor den enkelte bliver til som det disciplinerede og overvågede subjekt. Der er dog behov for at skubbe til denne subjektiveringsfortælling om et underkastet og overvåget subjekt til en fortælling, der kan rumme andre aspekter, nemlig subjektets blik tilbage - dvs. agency og dermed den enkeltes modstrategier og positioneringer i forhold til de blikke, som han/hun mødes med og positioneres gennem. Forholdet mellem blikke og positioneringsbevægelser synes nemlig ikke at være så simpel for som de ovenstående interviewuddrag viser, påtager de kropsmarkerede og muslimsk positionerede unge ikke entydigt blikkenes andetgørende og stereotypiserende images. De er engagerede i at udfordre, negere og bryde blikkene ved at træde frem på transgørende måder. De unge er således på et vist plan engagerede i at nedbryde og forstyrre de eksisterende konstruktioner af, hvad det vil sige at være muslim og markeret som henholdsvis mand eller kvinde. Jeg vil nu i højere grad rette fokus på, hvordan de unge møder, særligt de majoritetsdominante⁷³ blikke med modblikke og agency. I forhold til den præsenterede arbejdsmodel bevæger jeg mig således nærmere et fokus på desire og agency.

⁷³ Jeg vil i næste kapitel komme nærmere ind på de blikke, som de unge møder i mere transnationale lokationer, når de besøger de lande, de skaber belonging til som f.eks. Senegal eller Irak, og også der stikker ud og/eller må forklare sig selv og sin andethed. Her er det muligt at se forhandlinger og brud på positioneringerne som muslim i forhold til blikke, der positionerer den enkelte som "udefrakommende".

Opsummering

I denne del af de analytiske læsninger zoomer jeg ind på blikkene, som de unge muslimer må navigere i forhold til, og som er med til at skabe bestemte kropslige, lokale og kontekstuelle muligheder for at blive til og komme til syne som muslimsk subjekt. Der er i denne forbindelse særlige lokaliserede forskelle i forhold til hvilke slags blikke man møder, og hertil forskel på hvilke diskursive images de unge forhandler. For de maskulint kropsmarkerede er det ofte ”ballademager”-kategorien der er på spil, mens det for de kvindeligt kropsmarkerede særligt er stereotypen om ”den undertrykte kvinde”, der er på spil. I forhold til de hijab- og abayabærende kvinder, er der ofte tale om et frihedsberøvende blik, der positionerer den enkelte som ikke-genkendeligt subjekt. Det hænger særligt sammen med de intersektionelle forhandlinger af og performancen af seksualitet, kvindelighed og muslimskhed. De unge mødes med forskellige blikke afhængigt af kontekst, men også i forhold til de kategorier, de læses ud fra. Ikke at gå med tørklæde kan i denne forbindelse vække lige så megen nysgerrighed og opmærksomhed, som det at gå med hijab.

Et fokus på blikkene viser henimod et magtrelationelt fokus på de styrende, disciplinerende diskursive, spatiale og kropslige muligheder for synliggørelse og konstruktion af muslimskhed, hvilket åbner et blik for processer af andetgørelse, objektgørelse og de-subjektivering.

6. Læsning Modstrategier og agency

”...all attempts to repress our/black peoples’ right to gaze had produced in us an overwhelming longing to look, a rebellious desire, an oppositional gaze. By courageously looking, we defiantly declared: “Not only will I stare. I want my look to change reality.” Even in the worse circumstances of domination, the ability to manipulate one’s gaze in the face of structures of domination that would contain it, opens up the possibility of agency”

bell hooks⁷⁴

Mange af de unges fortællinger vidner om en meget bevidst opmærksomhed på, hvordan man bliver læst på tværs af forskellige lokationer og kontekster. De unge navigerer i forhold til de forskellige blikke de møder og svarer også igen ved på forskellige måder ”at kigge tilbage”. Judith Butler (1999) kommer

⁷⁴ (hooks 1992, s. 116).

ind på dette i forhold til hendes fokus på det heteronormative og maskulint objektgørende blik, som kvinder ofte er blevet mødt med, og hun skriver i denne forbindelse om de momenter, hvor den enkelte "returns the gaze, reverses the gaze, and contests the place and authority of the masculine position" (s. xxvii). hooks (1992) taler i samme linje om "the oppositional gaze", men retter fokus på intersektionaliteten imellem race og køn, og ser på hvordan kvinder, der markerer sig og er kropsmarkerede som afro-amerikanske ser tilbage på det objektgørende og andetgørende blik. Det er muligt at overføre disse perspektiver i forhold til mit fokus, og det handler således om at se på de momenter af magtrelationelle forhandlinger, tilblivelse og agency, hvor de unge kontesterer et blik, der positionerer dem som problematiske, andetgjorte og skæve og dermed ser tilbage og gør sig selv på måder, der udfordrer eller bryder blikkenes objektgørende og andetgørende fokus.

Det første eksempel på dette er allerede tydeligt hos Asad, som fremhæver, at han bliver læst som en potentiel ballademager, men at han bevidst vælger at gå i den modsatte retning og dermed ikke positionerer sig i en sammed med denne subjektposition. Han negerer denne potentielle positionering og italesætter sig og bliver til på en oppositionel positionerende måde. Jeg har andetsteds kaldt denne form for strategi for en selvnegerende subjektiveringsbevægelse, som går ud på, at man italesætter sig selv ved at negere den subjektposition, som man bliver positioneret ud fra (Khawaja & Mørck 2009). Det kan sammenholdes med en særlig form for agency, hvor de diskurser man konstrueres og læses igennem kontesteres og bøjes. Det vil sige, at Asad på nogle måder i nogle diskursive flugtlinjer bliver til ved at negere det subjekt, han potentielt bliver set som. Det samme kan siges i forhold til Miriam, som læses som en "atypisk muslimsk kvinde", da hun ikke går med tørklæde eller på anden vis i sin beklædning, jobsituation eller sit uddannelsesengagement bekræfter de gældende diskursive stereotyper om "den muslimske kvinde" som undertrykt og domineret. Hun må følgelig negere og nuancere det blik, hun mødes med.

Den selvnegerende flugtlinje i de unges fortællinger er én blandt mange, og hvis man kun ser på denne strategi risikerer man at placere sig på et niveau, hvor man kun kan inddrage det perspektiv, som Hall, Fanon og Razack er inde på nemlig muligheden for enten at positionere sig i overensstemmelse med eller i opposition til blikkenes andetgørende fokus. Man får således ikke øje på de positioneringsbevægelser og linjer af desires, hvor den enkelte forhandler forskellige kategoriale belongings og kontekstuelle positioneringer uden blot at opponere, negere eller gå på

kompromis. Der er således behov for et udvidet blik på mulighederne for at performe og udtrykke agency, hvor det ikke kun handler om modstand, men om at se på de momenter af selvkonstruktion, hvor de diskursive rammer for subjektivering udvides eller/og reproduceres på nye måder (Davies 1990b, s. 344).

At bøje hijab-pigen

Sidstnævnte tendens kommer f.eks. til udtryk hos Noor, som fortæller:

"...det var også øhm på et tidspunkt, der kunne jeg ikke finde noget arbejde, og jeg har ikke nogen uddannelse, så det var lidt ekstra svært for mig, og jeg skulle have et job osv. Og det var på det tidspunkt, hvor Muhammad-tegningekrisen den var for fuld blus, og vi var meget - vi blev meget kri - altså vi var jo synlige i gadebilledet, os der bar tørklæde og så noget, og jeg vidste godt folk - jeg kunne bare se nogle gange på folks ansigter, de så det der tørklæde og så, så de ikke andet. Det var sådan en kæmpe barriere i mødet, selvom jeg er meget velintegreret og kender dansk kultur, fordi jeg simpelthen har en dansk mor. Jeg er vokset op med de input. Så sagde hun (henviser hun til arbejdsgiveren i et jobinterview), nej det kunne de ikke se, og muslim og mærkelig og sådan noget. Og der tog jeg mit tørklæde af, da jeg søgte det job i en butik, som jeg fik. Og jeg bar slet ikke tørklæde i den periode. Det valgte jeg simpelthen ikke at gøre, fordi jeg kunne ikke - jeg tænkte "pick your fights".

Citatet her siger noget om, hvordan synligheden som muslim og som kvinde i form af kropstegn og beklædning bliver en barriere. Hun italesætter sig selv som tilhørende et bredere "vi" - og konstruerer en fællesgørende italesættelse af sig selv, hvor hun bliver del af et "vi", som er "synlige i gadebilledet" pga. hijab og den øgede opmærksomhed på islam og muslimer efter tegningekrisen. Noor beskriver i denne forbindelse, hvordan hun oplever at blive set. Tørklædet synes at være det eneste, der bemærkes i hendes møde med andre - særligt i forhold til hendes møde med potentielle arbejdsgivere. Noor kan her siges at forhandle synliggørelsen og usynliggørelsen af de kropslige markeringer af muslimskhed ved at vælge ikke at tage tørklædet på og således performe sig som et mindre synligt og mindre problematisk muslimsk subjekt. Hun kan vælge at fremtone på forskellige måder, bla. fordi hendes etnicitet, nationalitet og religiøsitet ikke vil være tydelig for en udenforstående. Hun har således muligheden for at bøje sin performance af sin muslimskhed i en retning, hvor hun ikke vækker for meget modstand. Hun vælger, som hun siger sine "fights" - de kampe hun vil kæmpe. Det er i denne forbindelse interessant at bemærke, at det ikke er alle kategorier, der er lige så bøjelige og fleksible. Hun har muligheden for at forhandle sin manifestation af positioneringen som muslimsk kvinde i forhold til etnisk,

racialt og religiøst tilhørsforhold, men hun kan i princippet ikke, ikke læses som kvindeligt kropsmarkeret subjekt.

Når Noor tager tørklædet af, kan man på et niveau anføre, at hun tilpasser sine ydre religiøse kropstegn og performer kvindelighed og muslimskhed på en måde, som majoritetsdominant opfattes som normalt og acceptabelt. Hun kan fremstå som legitimt subjekt uden at blive mødt med forklaringskrævende blikke. På et andet niveau handler det om, at hun er i stand til at kunne spille med, performe og positionere sig i forhold til de blikke og diskurser, som hun læses og forsøges disciplineret og normaliseret gennem. Man kan i denne forbindelse tale om et særligt modspil til eksisterende diskurser og disciplineringslinjer, idet hun kender til blikkenes disciplinerende virkning og kan umiddelbart spille med på dem. Det henviser til agency, som i følge Butler skal ses i sammenhæng med subjektets underkastelse i forhold til de eksisterende diskurser, for i underkastelsen ligger den samtidige tilblivelse (1999). Det er, efter min mening, meget sigende for, hvad Noor gør. Hun påtager sig ikke det stereotype diskursive billede af "hijab-pigen", men bøjer det derimod ved at være fleksibel om i hvilken form hun fremstår. Som det er tydeligt at se i tidligere uddrag fra Noors interview, implementerede hun allerede før og i de tilfælde, hvor hun vælger at tage tørklædet af bestemte grænser, som hun har sat op for sig selv i forhold til, hvordan hun ønsker at fremstå som kvindeligt, muslimsk og seksualiseret subjekt. Der er således ikke tale om et eksempel, som følger Foucaults "docile bodies" (1977), hvor den enkelte er underkastet og ensidigt defineret og styret af det panoptiske blik. Hos Noor ses et magtrelationelt modspil i forhold til blikkenes disciplinerende magt, hvor hun på et vist plan underordner sig, men på et andet plan redefinerer sin positionering og performance af sig selv som muslimsk subjekt. Man kan sige, at hun udvider og udfordrer den disciplinerende magts subjektiverende virkning ved at performe en transsektional subjektiveringsbevægelse som "muslim", "kvinde" og "ung". Transsektionaliteten ligger i, at hun udvider sin positionering som muslim og som kvindeligt positioneret subjekt ved i nogle lokationer at redefinere og overskride det intersektionelle image af "hijab-pigen". Det er således muligt for hende at gøre kvindelighed, muslimskhed og jobsøgende mor på en måde, hvor hun ikke bliver et passivt eller magtesløst "offer" for blikkenes normaliserende og disciplinerende kraft. Hun gør derimod "agency" på en måde, hvor hun kan "pick your fights" for sig selv.

Agency og subjektivering

Jeg anvender begrebet agency her, men hvad ligger der egentlig i dette begreb? Agency er et af de begreber, som har mange betydninger og som anvendes på mange forskellige måder. Ofte konnoteres agency som noget positivt. Agency er i en del teoretiske retninger blevet konceptualiseret som en naturlig og desired måde at være subjekt på, og man kan på sin vis tale om, at agency sammenholdes med, hvad det vil sige at være et passende subjekt (Davies 2000a, s. 55). Dvs. et subjekt med agency til at vælge og gøre, som han/hun ønsker. Når jeg anvender begrebet, skal det ses i en poststrukturalistisk forståelsesramme i forhold til udviklingen af en modforståelse til den traditionelle humanistiske forståelse af agency. Denne traditionelle forståelse ser agency som en iboende menneskelig, rationel og essentiel del af dét at være et individ (Davies 1990b, s. 343). I en poststrukturalistisk ramme skal agency dog snarere ses som del af den diskursive subjektiveringsproces, hvor subjektet på den ene side er underkastet de eksisterende diskurser, men på den anden side samtidig er i stand til at reproducere, ændre og forhandle disse diskurser. Det er i forhold til dette sidstnævnte aspekt, at agency kommer til udtryk. Davies fremhæver, at den poststrukturalistiske strømning ikke kun skal ses som en teori om det underkastede subjekt, hvilket den ofte kritiseres for (ibid). Det er også vigtigt at rette fokus på muligheden for agency, modspil og modstand, som altid ligger som muligheder i subjektiveringen. Agency skal på denne måde ikke blot forstås som det modsatte af underkastelse, men må derimod ses som forbundet med de positioneringer, der gøres mulige eller umulige for nogle subjekter og ikke for andre (se også Mahmood 2005).

"Agency is spoken into existence at any one moment. It is fragmented, transitory, a discursive position that can be occupied within one discourse simultaneously with its nonoccupation in another. Within current ways of speaking it is a readily attainable positioning for some and an almost inaccessible positioning for others" (Davies 2000a, s. 68).

Det er i denne forbindelse muligt at vise hen til Agambens koncept om potentialitet (Agamben 1999) og her sammenlæse agency i forhold til potentialiteten for at blive til på nye måder ved at forhandle, gøre modstand og redefinere de subjektpositioner, man tilbydes. Potentialiteten for modstand og forhandling skal således ses som en del af og definerende for enhver subjektiveringsbevægelse. Det kommer også til udtryk hos Azam.

”At spille med” i modspillet

Hos Azam er det muligt at se agency udtrykt i hans måde at positionere sig og møde det andetgørende blik på. Azam fortæller, at han nogle gange vælger at ”spille med”. Det vil sige, at han i stedet for direkte at opponere, forsvare sig eller ændre sin synlige andethed spiller med på blikkenes positionering af ham. Han gør det nogle gange som et brud på hans ellers aktive engagement i at ændre den offentlige opfattelse af muslimer.

Azam fortæller:

*“...even when I was going to the university in the train, people sometimes they ask me, what are **you** doing here? And I say I am going to the university and they, “Oh really!!?” (han laver et ansigtsudtryk som om, han er blevet overrasket og ler højt)*

I: Yeah, but it’s good that you can laugh at it, at least...

A: I mean, I mean that’s what I can do, but sometimes it’s painful, really, because it is denying me what is at least humanity, you know, just being as anybody else at first unless you see otherwise, but what else - but that’s how they see me.... but sometimes I play along. Sometimes I like it when they take me as a fool, as a stupid - and I just play along. You know, especially when I am wearing my, how do you say, my sports and having (gestikulerer og peger på sit hoved, som når man tager en kasket på), you know, all these clichés - and I like it.

I: Yeah like more hip hop clothes?

A: Yeah hip hop, you know, those kind of things because it comforts them in the idea that they have upon people like me (...)

I: So how do you play along - give me an example?

A: Because you know, you get tired, because it is not easy always to be in the defensive trying to counterargue, why should I do so, why?! I mean, you know, I am not supposed to do that normally. It’s just because sometimes I have to. It will be so easy just to leave. That’s why I say, “it’s good to be home”, because when you are home, well that’s how I feel, when you are home people don’t look back. And people don’t wonder why you are here, because you are just part of it. But here you have to explain why you are here.

I: And then you say in Senegal they also ask you, so where is home then?

A: (Laughs) That’s it, that’s it, I mean, home is gone. (Laughs)”

Azam fortæller her om det blik, han mødes med, når han f.eks. går ned ad gaden og mere specifikt, da han tidligere plejede at tage offentlig transport til og fra sit studiested. Han oplever, at han bliver set og positioneret som ”a fool”, som én der er mindre intelligent og derfor ikke bør eller kan læse på universitetet. Blikkene er særligt rettet mod hans raciale andre/sorte samt maskulint markerede kropstegn, som må ses i sammenhæng med hans alder. At han fremstår som ung, sort og maskulint kropsmarkeret udgør en kategorial konstellation, som skaber bestemte diskursive images som bl.a.

synes at gå i retning af et hip-hop klædt, ungt, ikke-uddannet eller -intelligent racielt og etnisk andet subjekt. Azam er meget bevidst om de blikke, han mødes med og ofte er der som nævnt tale om, at han ikke opfattes som muslim. Han udtrykker i denne forbindelse ligesom Nesrin en træthed og mættethed af hele tiden at skulle forsvare eller forklare sig selv - og således bryde med de andetgørende og objektgørende blikke, han mødes med. Han synes at beskrive blikkenes magt som en form for dehumaniserende disciplinering, hvilket i høj grad minder om Fanons beskrivelse af "the white gaze" på den sorte krop (Fanon 1952) - og som kan føres tilbage til mit begreb om de-subjektivering. Azam fremhæver, at han oplever, at han bliver benægtet sin ret til i første omgang at blive betragtet og positioneret som menneske. Han har dog forskellige måder at håndtere disse blikke på og i denne del af interviewet fortæller han om at "spille med", som går ud på, at han bevidst synliggør sig på en måde, som stemmer overens med blikkene. Han udfordrer således ikke blikkenes de-subjektivering eller andetgørelse. Han vælger at fremstå på en bekræftende måde ved at klæde sig på en måde, som svarer til de stereotyper, han mødes med. Fanon skriver, at det blik den sorte mand mødes med, fastholder ham i de etablerede stereotyper (ibid., s. 18), men her er der tale om et valg om at blive fastholdt og blive læst på en bestemt stereotypiserende måde. Er der således tale om underkastelse eller agency, om fastholdelse eller forandring? Man kan i forhold til Azam tale om, at begge dele er på spil på samme tid i, hvad man kan kalde for en reflekteret performativ subjektiveringsbevægelse, hvor han forhandler sine kropstegn og træder frem på en måde, som han ved stemmer overens med blikkenes normaliserende og racialiserede fokus. Han synes at opbygge en ironisk distance til blikkene - han kan grine af sin situation - idet han kender til de diskursive spilleregler, og spiller således med i nogle kontekster, mens han i andre vælger at spille imod. Han kan således siges at være engageret i at forhandle sin kropslige andethed og på denne måde performe sig selv som mere eller mindre skæv, upassende eller "un-intelligibel". Det er dette kendskab til blikkene, som han læses og genkendes ud fra, der er afgørende for hans mulighed for at praktisere agency.

"The question is not then whether individuals can be said in any absolute sense to have or not have agency, but whether or not there is awareness of the constitutive force of discursive practices and the means for resisting or changing unacceptable practices" (Davies 1990b, s. 359).

Davies udtrykker på denne måde, at opmærksomheden på de magtrelationelle og konstituerende diskursive kræfter er grundlaget for muligheden for agency. En sådan opmærksomhed på de diskurser, hvorigennem man subjektiveres,

kan nemlig siges at udgøre grundlaget for en forhandling af de forskellige måder, man læses og positioneres på.

Genkendelse/anerkendelse af agency?

Dette fokus på, hvordan man bliver set, og hvordan man ønsker at blive set, er mulig at se blandt størstedelen af de unge (se også Canger 2008), jeg har interviewet. Spørgsmålet er dog, hvorvidt deres handlinger genkendes som udtryk for agency? For at noget kan genkendes som udtryk for agency må det svare til den dominerende diskursive forståelse af, hvad det vil sige at handle "agentic", og det er ikke alle subjekter, der investeres med lige meget forventning om agency. Det er muligt at tage tørklædet som eksempel. Hvor hijab for Nesrin og Noor er udtryk for måder at gøre sig selv som muslimske kvinder på en ærbar og "rigtig" måde og af dem fortælles frem som udtryk for et personligt, frit og velreflekteret valg, er det muligt at se, at denne ydre kropslige fremtoning ikke læses på samme måde i de majoritetsdominante blikke. Her ses tørklædet og tildækningen af kroppen som udtryk for manglende agency og selvbestemmelse. Spørgsmålet er, om man skal kunne genkende og anerkende en positionering som udtryk for agency, før man kan tale om agency? Jeg mener, at det er vigtigt at være opmærksom på, at der altid er mulighed for forskellige læsninger af den samme positionering, og at læsningen kommer an på, hvilken måde man definerer og forstår agency. En essentialistisk forståelse af agency ud fra liberalistiske diskurser og idealer om frihed, selvbestemmelse og autonomi (Davies 2000a) vil læse tørklædet på en anden måde, end hvis man ser det som udtryk for performance af kropstegn og en måde at performe sin muslimskhed på. Davies fremhæver som nævnt, at særligt kvinder, børn, mentalt syge og raciale andre opfattes som "non-agentic" (ibid. s. 59), hvilket kan siges at placere de muslimske kvinder, jeg har interviewet, og som yderligere i deres kropstegn udtrykker en synlig muslimskhed, i en særlig vanskelig position, idet intersektionerne mellem køn, religiøsitet og en etnisk/racial andethed vanskeliggør muligheden for at blive læst som et legitimt og agentic subjekt. Det var også muligt at se i Nesrins hijab-fortælling, og det gælder også de unge med maskulint markerede kropstegn. Det er f.eks. muligt at postulere, at Azams fremtoning som stereotyp "hip hop klædt sort mand" højst sandsynligt ikke vil læses som udtryk for agency men snarere som en bekræftelse af det eksisterende diskursive billede af unge sorte mænd som eksempelvis mindre intelligente. Der kan således være tale om forskellige læsninger af, hvad agency er i forhold til de forskellige blikke og diskurser, de unge mødes med og således

de forskellige måder, det er muligt at blive genkendt og anerkendt som subjekt. Det afgørende for performancen af agency synes i denne forbindelse at være de forskellige linjer af desires, som de unge følger og konstruerer. Desiren for at blive set og genkendt, som den, man forstår sig som, er her af afgørende betydning.

I ovenstående citat fra interviewet med Azam, bliver det hertil meget tydeligt, i hvor høj grad blikkene og deres andetgørende kraft er forbundet med desiren for oplevelsen af hjem og belonging. Azam får her defineret "home" som det sted, hvor "people don't look back" og hvor folk ikke undrer sig over eller stiller spørgsmålstejn ved ens tilstedeværelse. Det kan sammenholdes med de "fredede" områder, som Ahmed og Asad italesatte i forhold til de blikke, de mødes med. Hjem er således forbundet med desiren for en intelligibel og legitim tilstedeværelse. Det interessante er dog, at når Azam tager til Senegal, hvor han er født, stiller de også der spørgsmålstejn ved hans tilstedeværelse og herkomst, og der mødes han ligeledes med andetgørende blikke. Det siger noget om de forskellige "her" og "der", og hvordan de investeres med og er præget af forskellige transsektionelle og transnationale konstruktioner af hjem, andethed og belonging - et punkt, som jeg vil komme nærmere ind på i næste kapitel.

"Home is gone" siger Azam og antyder således at der ikke længere er et sted, hvor han kan være til stede på en umiddelbar uproblematisk og legitim måde. Han må performe sig selv i forskellige kontekster på forskellige måder ved bl.a. at trække på og positionere sig i forhold til forskellige kategoriale belongings, diskursive blikke og subjektpositioner. Hvor han i toget nogle gange spiller med og lader sig blive set i subjektpositionen som "sort afro-amerikansk hip hopper", fremstår han andre gange som yderst velformuleret og højtuddannet akademiker i kraft af hans positionering som fremtrædende medlem i Forum for Kritiske Muslimer. I denne subjektposition er det hans uddannelsesmæssige baggrund, jobmæssige profil og hans positionering som muslim, som gives mere plads. Man kan sige, at det her er de umiddelbare mindre synlige kategorier, han positionerer sig i forhold til og som gøres til forgrund, idet uddannelse, job og hans religiøsitet i mindre grad er forbundet med og kan læses af hans kropstegn. Det muliggør således nogle andre forhandlingsmåder, kategoriale ressourcer og transsektionelle positioneringsbevægelser.

”Passing”

Forhandlingen af synlighed og performancen af agency kan sammenholdes med processen af ”passing”, som man kender det fra personer med f.eks. afro-amerikansk baggrund, der er i stand til at ”pass” og dermed blive genkendt som ”hvide” - eller muligheden for at passere og blive genkendt som heteroseksuelt subjekt - når man forstår og ser sig selv som homoseksuel. Det er en social proces, som kan defineres som, ”when people effectively present themselves as other than who they understand themselves to be” (Kroeger 2003). Der har været tradition for at undersøge passing inden for racestudier, feministisk teori og queer theory/minoritetsstudier (Butler & Martin 1994, Smith 1994, Ahmed 1999, Frello 2007).

Der er naturligvis forskel på passing og de forhandlinger af (u)synlighed, som er mulig at se hos de unge, jeg har interviewet, blandt andet fordi de ikke kan siges at antage ”falske” positioner, som mange steder fremstår som et af grundelementerne ved forståelsen af passing (Goffman 1963, Piper 1996, Kroeger 2003). Forskning om passing har været optaget af længevarende og livslange måder, det enkelte subjekt kan foregive at være en anden. Hvis man f.eks. er søn eller datter af en jødisk mor og en afro-amerikansk far og i sine kropstegn ikke signalerer sorthed eller andethed og i sin adfærd forsøger at passere som hvid, antages det, at man ikke er tro mod sin sorte baggrund (f.eks. Piper 1996, Kroeger 2003). Der er to problemer med dette perspektiv. For det første er der at tale om en underliggende essentialistisk forståelse af det enkelte subjekt i forhold til diskursen om et ”autentisk” og ”rigtigt” selv, som man bør være tro over for. Det stemmer ikke overens med mit metateoretiske udgangspunkt, hvor idéen om et mere eller mindre ægte selv afvises. Jeg går f.eks. ikke ud fra, at der er en mere eller mindre ”rigtig” og ”reel” måde at være muslim på. Mere specifikt, at Noor eller Azam har bestemte essentielle kerneselv, som de bør være tro over for, eller som de ikke er tro over for, når de på forskellige måder forhandler synligheden af deres andetheder. For det andet er det et problem, at perspektivet om passing implicerer, at man antager, at race, etnicitet og køn er fikserede størrelser - og hertil ofte fikserede i enten-eller dikotomiske forhold. Hvis jeg skal overtage den traditionelle måde at bruge begrebet passing på i forhold til f.eks. Noor, vil jeg muligvis komme frem til, at hun ikke er tro over for sin ”muslimske identitet”, idet hun vælger at tage tørklædet af for at få et arbejde, men en sådan konklusion vil ikke tage højde for subjektiveringens decentraliserede bevægelser og de forskellige måder den enkelte er i stand til at konstruere sig selv. Man er ikke enten sort eller hvid, og der eksisterer ikke **én** bestemt muslimskhed, andethed eller kvindelighed - disse kategorier kan tage form og

intersekter på forskellig vis afhængigt af kontekst, tid og de dominerende diskurser, der gør sig gældende.

På trods af disse mere grundlæggende teoretiske forskelle mener jeg, at "passing" som begrebslig metafor indeholder nogle interessante sammenligningspunkter. Der er herudover også fundet en udvikling inden for passing-studier - særligt i en queer-teoretisk og poststrukturalistisk retning (f.eks. Butler & Martin 1994, Smith 1994, se også Ahmed 1999), hvor det er muligt at se et mere dynamisk, intersektionelt og procesuelt perspektiv. Passing analyseres i denne forbindelse ud fra et fokus på, hvordan kategoriale grænser og positioneringer intersekter, konstruerer og dekonstruerer hinanden (Kroeger 2003, se også Butler & Martin 1994).

Begrebet passing indebærer hertil nogle interessante konnotationer og betydninger, som jeg mener er brugbare i forhold til at udvide forståelsen af forhandlingerne af den synlige eller usynlige muslimskhed, andethed og kønnethed. "To pass" betyder at komme igennem - at kunne passere eller at have fundet sted, men jeg mener også, det er væsentligt at fremhæve, at det også er et substantiv; "a pass", som kan betragtes som et adgangsgivende middel til det sted, man gerne vil hen eller til den subjektposition, man gerne vil læses ud fra. Azam og Noor kan i dette lys siges at være engagerede i at passere som genkendelige, uproblematisk og legitime subjekter ved f.eks. at spille med eller imod og i nogle sammenhænge nedtone og i andre fremhæve forskellige kategoriale belongings. I dette perspektiv kan de siges at forhandle deres muligheder for at "passere" ved at forhandle deres "pass" - det vil blandt andet sige deres kropslige og performative første- og andetheder. Hvor man tidligere særligt har set på subjekters ensidige passing fra f.eks. en potentiel racial sort subjektposition til en hvid, mener jeg, at de unges fortællinger siger noget om muligheden for mere komplekse, momentvise og flerrettede passing-bevægelser. Bevægelser som både kan gå i retning af at blive læst som den anden, man bliver set som (Azam), og dermed forsøge at undgå at forklare og forsvare sig selv ved at opbygge en ironisk distance til det andetgørende og problematiserende blik, eller bøje læsningen af én, så man kan passere som uproblematisk anden (Noor) og dermed få adgang (et pass) til et job, man ellers ville have svært ved at få. Det er desuden for belonging, legitimitet og ikke mindst agency - for at blive set uden at blive bemærket og få adgang til at "passere" og dermed bare "være til" - der kan siges at være drivkraften i mange af disse subjektiveringsbevægelser.

Man kan således italesætte processen af passing som en desire for at blive set og genkendt som den person, man opfatter sig selv som - som en stræben

efter genkendelse og anerkendelse af den subjektivitet, som man har sine forskelligartede og fællesgørende desires knyttet til.

Synlighed og forhandlinger af hvidhed, maskulinitet og muslimskhed

I forhold til passing, forhandlingen af (u)synlighed og læsningen af kropstegn er det værd at bemærke, at de to konvertitter, som jeg har interviewet, ikke på samme måde italesætter en opmærksomhed på at blive set og læst på bestemte andetgørende måder. Det kan eventuelt hænge sammen med, at deres muslimske positionering til sammenligning med Noor, Nesrin eller Miriam ikke umiddelbart kommer til syne i deres kropstegn eller beklædning, mens deres etnisk og racialet hvide/danske kropstegn er synlige og letgenkendelige. Den kropslige hvidhed kan siges i mindre grad at være fokus for andetgørende og markerende blikke, eftersom den racialet hvide krop oftest er kendetegnet af en usynlighed (Riggs & Augoustinos 2005). Yakoub og Mads har således umiddelbart muligheden for at ”passere” som majoritetsdominante første.

Deres fortællinger er i denne forbindelse mere præget af vanskeligheden ved at fortælle, at de er muslimer til ikke-muslimer. Det er først der, de oplever at blive mødt med fordomme om og stereotype images af, hvad det vil sige at være muslim. Yakoub fortæller f.eks.:

”I dag har jeg forenet mig helt med det. Det er klart i starten, der var det stort, og det var meget nervepirrende for mig. Bare at fortælle det til mine forældre og til mine bedste venner ikke? Fordi at islam jo umågtelig er, har været sat i meget, hvad kan man sige, fordrejet og meget, hvad kan man sige, mindre positivt lys, især post 11. september, ikke? Og der er, der er mange, hvad kan man sige... Der er, altså, der er jo ufattelig mange negative billeder af islam, der bliver, hvad kan man sige. Altså Islam er meget negativt eksponeret generelt. Så i starten var jeg - tog jeg meget på vej over for det og var meget nervøs. Men med tiden så har man... finder man ud af at skille det fra (...) Altså, alle andre mennesker bliver jo, (...) stiller krav til dem, de møder, at de må tage dem for hvad de er...og ikke måske for, hvad de tilhører og sådan noget. For mig er det ikke noget problem..”.

Yakoub fortæller om udfordringen ved at italesætte sig selv i en synlig positionering som muslim den første tid efter, at han konverterede særligt pga. den måde islam opfattes på i kølvandet af globale begivenheder så som 11. september, der efter hans mening i højere grad har medvirket til konstruktionen af islam i et ”fordrejet” og ”negativt” lys. At træde frem som muslim dengang var for ham forbundet med stor grad af nervøsitet, men i dag har han ”forenet” sig med det.

Det er i denne forbindelse interessant at sammenholde Azams og Yakoubs subjektiveringsbevægelser, idet de begge kan positioneres som maskulint kropsmarkerede, unge, muslimer og veluddannede, men begge læses ikke umiddelbart som muslimer. Der er en forskel i de måder, de har mulighed for at forhandle denne synlighed/usynlighed i forhold til henholdsvis deres sorte/hvide kropstegn. Hvor Yakoub kan passere som et etnisk, racielt ”hvidt”/dansk subjekt, kan Azam passere som et etnisk og racielt andet ”sort” subjekt. Særlige intersektioner af kropstegn i forhold til en potentiel læsning som anden eller første er således på spil. Man kan på denne måde tale om forskellige muligheder for at passere, og betydningen af at passere kan også variere afhængigt af, hvilken lokation man befinder sig i, hvem man relaterer sig til og således hvem man bliver læst af. Det er også her muligt at se forskellen mellem den *synlige* og den *italesatte* andethed, som jeg tidligere var inde på. Den performativt synliggjorte andethed (f.eks. Azam), som ofte er kropsligt forbundet og læsbar kan siges at implicere andre positioneringsmuligheder, end den italesatte andethed (f.eks. Yakoub), som er baseret på den sproglige og diskursive fremstilling af sig selv som bestemt subjekt (Deleuze 1986). Dette spændingsfelt mellem den synlige og den italesatte andethed, og samspillet imellem første- og andethed kommer særligt til udtryk hos de subjekter, der kan læses på multiple måder. De har i forhold til kategorien muslimskhed mulighed for at forstyrre de umiddelbare binære diskursive kodninger og læsninger af førstehed og andethed. Forskeren Valerie Smith (1994) fremhæver således i sit studie af passing-fortællinger i den amerikanske litteratur;

“Yet the bodies of mixed-race characters defy the binarisms upon which constructions of racial identity depend. The light-skinned black body thus both invokes and transgresses the boundaries between the races and the sexes that structure the American social hierarchy. It indicates a contradiction between appearance and "essential" racial identity within a system of racial distinctions based upon differences presumed to be visible.” (s. 44).

Smith taler om raciale distinktioner, som baserer sig på antagelser om ”visible” forskelle, hvilket kan overføres til diskursive antagelser om en religiøs synlig forskellighed og andethed (se også Ahmed 1999, s.88). Når den religiøse andethed altså kropsmarkeres med racial førstehed, kan man tale om en destabilisering af de gængse måder at læse religiøs andethed på. Sameksistensen og intersektionaliteten mellem en førstegjort kropslig synlighed og en andetgjort italesat muslimskhed, som det f.eks. kommer til udtryk hos Mads og Yakoub, bryder således den dikotomiske opdeling af andethed og førstehed. Man kan på denne måde tale om, at dét blik, de unge mødes med, bl.a. baserer sig på binære, essentialiserende og ekskluderende

diskurser, der sammenholder muslimskhed med forventningen om en synlig andethed. Det er således mere generelt muligt at sige, at der i forhold til religiøs første- og andethed er tale om, at forskellige subjekter på forskellige måder kan forstyrre læsningen af disse diskurser i forhold til de måder, de vælger at performe deres kropstegnede eller italesatte andetheder og førsteheder. Vridningerne af blikkene og de måder, man læses på, kommer som det er muligt at se særligt til udtryk i de tilfælde, hvor sammenkoblingen imellem muslimskhed og en synlig andethed ikke er lige for, f.eks. i forhold til de subjekter, der enten meget tydeligt og synligt i deres kropstegn og beklædning angiver en etnisk dansk førstehed eller de, der som Azam er markeret med raciale sorte kropstegn. De subjekter, der derimod har mellemstilige træk; mørkt hår, mørke øjne, lys eller brun hudfarve, læses ofte som (potentielle) religiøse andre (f.eks. Asad, Miriam, Nesrin og Ahmed), og de skal ikke på samme måde angive eller signalere en tydelig italesat positionering som muslim. Det gør sig særligt gældende for dem, som også med deres beklædning tydeliggør muslimskhed og andethed. Bestemte former for synligheder er således forbundet med bestemte antagelser om andethed og førstehed og dermed bestemte muligheder for forhandling og performance af muslimskhed. Passing er således ikke kun forbundet med et fokus på transgørelsen af andethed og førstehed, men også opretholdelsen og reproduktionen af bestemte andetgørende positioner og forskelle (Ahmed 1999).

Opsummering

Jeg har i denne læsning set på forskellige måder, hvorpå det er muligt at forhandle muslimskhed og (u)synligheden herom, hvor den ene er at spille med og lade det ydre blik stå udfordret - en anden er at konfrontere blikkene og forsøge at positionere sig i en ny position i den andens øjne. En tredje er at ændre og forsøge at normalisere sin ydre muslimske andethed ved f.eks. at tage tørklædet af. En fjerde strategi, som jeg på sin vis har været inde på i kapitlet om fællesgørelse, handler om at skabe samhed og fælleshed med andre blikke end det diskursivt majoritetsdominante og associere sig og positionere sig i fællesgørende kontekster, som opfattes og konstrueres som "ens egne". Det kan vise sig i transnationale netværk, i de månedlige koranmøder, arrangementer eller i mere lokale venskabsgrupper, hvor man er fælles om at være positionerede som muslimer og som andre. Det handler således om at skabe rum for andethed og skabe sig selv i dette rum, hvor det andetgørende blik deindividualiseres og decentraliseres på en måde, hvor

blikkene ikke rammer den enkelte men alle dem, der er sammen om og fælles om at positionere sig som muslimske andre. Blikkene og måden de unge læses på kan altså også ses i en mere fællesgørende sammenhæng. De enkelte fællesheder kan ses som alternative og transgørende måder at fremstå, performe og udfordre subjektpositionen ”muslim”. Man kan i denne forbindelse tale om en *fællesgørende agency*, som kommer til udtryk ved, at det er muligt at fremstille en religiøs og evt. etnisk anden modposition og moddiskurs til dét at være ung og muslim⁷⁵. Passing-begrebet har i denne forbindelse vist sig at være særligt brugbart til at rette fokus på de komplekse kropslige handlinger og performances af kategoriale første- og andetheder, og det er i denne forbindelse vigtigt både at tænke passing som et verbum og dermed en subjektiveringsbevægelse, men også som et substantiv og dermed som en bestemt adgangsgivende positionering.

Jeg vil i det næste kapitel komme mere specifikt ind på, hvordan subjektivering og fællesgørende bevægelser væver sig sammen i de unges konstruktioner af hjem, belonging og desire og her afslutte dette kapitels analytiske læsninger.

Opsamling

De forskellige læsninger, som både dette og forrige kapitel har været struktureret omkring, skal ses som forskellige analytiske snit i det empiriske materiale. Disse snit er forbundet med multiple analytiske og begrebslige bevægelser fra eksempelvis et klassisk fællesskabsbegreb og positioneringsbegreb til udvidede, åbne og bevægelige begreber, der kan indfange fællesheder og positioneringer som bevægelser på tværs af lokationer, tider og kategorier. Med revurderingen af positionerings- og kontekstbegrebet i dette kapitel, fællesskabsbegrebet i det forrige og det gennemgående fokus på en dynamisk spatialitets- og kropsforståelse er der sket en udvidelse og en skærping af subjektiveringsbegrebet og intersektionalitetsperspektivet som væsentlige redskaber til at fange det procesuelle og komplekse samspil imellem brud, fiksering og bevægelse i de unges fortællinger og selvfremstillinger. I forhold til intersektionalitetsperspektivet arbejder jeg mig i stigende grad i retningen mod et begreb om transsektionalitet, der konceptualiseres som et

⁷⁵ Se også Carabine 1996 om positionering som anden gennem kollektiv genkendelighed

begrebsperspektiv, der kan indfange de unges tværgående, bevægelige og rhizomatiske positioneringer. Det betyder ikke at transsektionalitet erstatter begrebet om intersektionalitet. Der er snarere tale om et udvidet og supplerende begrebsfokus i forhold til de unges flerrettede fællesgørelser og subjektiveringsbevægelser. Hver analytisk læsning kan læses som en bevægelse i denne retning, og nogle gange er der tale om en bevægelse tilbage og andre gange frem. Analysens rhizomatiske strukturering, hvor de forskellige læsninger forgrener sig i hinanden og fodres af hinanden, følger den arbejdsmodel som jeg præsenterede på s. 167, som uddyber, bygger videre og simultant kollapser forskellige begrebsperspektiver. Der er ikke tale om et bestemt mønster, men snarere om forskellige analytiske opmærksomheder og foki, som nogle gange læses sammen, andre gange adskilles og altid forsøges udvidet og udfordret.

I nærværende kapitel er de første læsninger rettet mod positioneringsbevægelser og diasporiske selvkonstruktioner, hvor det bliver tydeligt, at de unge på forskellig vis forhandler positioneringen som muslim i forhold til multiple kategoriale og (trans)lokale tilhørsforhold. Her er metaforerne om "rødder" og at være "fri fra rødder" interessante diskursive konstruktioner i forhold til positioneringerne; "muslim allerførst" og "muslim og...". Denne læsning er dog baseret på et ensidigt fokus på muslimskhed som kategori, hvorfor jeg i anden og tredje læsning går mere i dybden med intersektionaliteten og den transsektionelle tilblivelse ved at tage udgangspunkt i de unges selvpræsentationer. "Hvor man kommer fra", "hvor man er født", og "hvor man er opvokset" viser sig i denne forbindelse at være centrale legitimerende diskursive flugtlinjer, der på forskellig vis indgår i de unges forhandlinger af, hvem de er. Det er et analytisk snit, der åbner op for et fokus på subjektiveringsbevægelsernes og fælleshedernes transsektionelle og interdependente forhold.

I den fjerde læsning inddrager jeg i højere grad et fokus på den kropslige dimension, og zoomer ind på de unges forhandlinger af synligheden/usynligheden som muslim. Muslimskhed viser sig i denne sammenhæng ofte at blive læst sammen med og i forhold til etnisk andethed, hvilket kan siges at være parallelt med de unges fortællinger om den "naturlige" muslimske fælleshed. Det er i denne forbindelse interessant at se transsektionelle positioneringer og kategorikonstellationer af eksempelvis en hvid, etnisk dansk kropsmarkeret muslimskhed. En bevægelse som også bliver tydelig i forhold til de analyserede fællesgørende bevægelser, der går i retning af at praktisere "islam på dansk". Et fokus på de kropslige og de spatiale forhandlinger muliggør en bevægelse i retning mod en decentraliseret

og deterritorialiseret konceptualisering af muslimskhed og subjektivering, men det fremhæver også de punkter, som den enkelte skaber fæstethed og belonging til.

Dette fokus føres videre ind i femte læsning, hvor jeg mere direkte forholder mig til, hvordan de unge læses af andre på basis af deres fortællinger om at blive set. Her introduceres begrebet om det panoptiske blik som et disciplinerende og andetgørende blik, som de unge må forholde sig til og forhandle deres positioneringsbevægelser i forhold til. Det ses f.eks. i relation til de unge hijab- og abayabærende subjekter, som på inter- og transsektionel vis forhandler og performer seksualitet, kvindelighed og muslimskhed.

Det følges af et fokus på agency og modstrategier i den sjette læsning, hvor det analytiske snit centrerer sig om de unges forskelligartede måder at spille med, imod og i forhold til de blikke, der andetgør, disciplinerer og i nogle tilfælde desubjektiverer den enkelte. Her har kendskabet til blikkene og de diskurser, man læses igennem en stor betydning. Blikkene og måden de unge læses på sammenholdes også med de unges fællesgørende bevægelser, som kan ses som alternative og trangørende måder at performe og udfordre subjektpositionen ”muslim”. Man kan i denne forbindelse tale om en fællesgørende agency. Passing-begrebet viser også at være særligt relevant i forhold til at indfange de komplekse kropslige forhandlinger og performances af kategoriale første- og andetheder. Passing tænkes i denne forbindelse både som et verbum, men også som et substantiv, og dermed en bestemt adgangsgivende positionering. Et ”pass” kan i denne forbindelse eksempelvis tænkes at være en bestemt forening eller fællesgørende kontekst, som man associerer sig med, og som kan åbne døre for én i forhold til forhandlinger af en genkendelig subjektposition som muslim. Femte og sjette læsning elaborerer på denne måde den kropslige synlighed, de disciplinerende blikke og de multiple lokationers betydning for konstruktionen og forhandlingen af muslimske andet- og førsteheder.

Hver læsning er et forsøg på at inddrage, udvide og sammentænke flere begreber og perspektiver, der kan bevæge analysen i en retning, hvor de unges selvfortællinger kan læses i flere lag og dermed forstås i deres komplekse og sammensatte struktur. Læsningerne skal således ses som bevægelser og ryk i både det empiriske og det teoretiske/begrebslige apparat.

Jeg vil nu foretage det sidste ryk henimod et fokus på konstruktionen af hjem og belonging. I forhold til den præsenterede arbejdsmodel vil jeg gå mere i dybden med den sidste del af modellen om belonging og diaspora.

Kapitel 7

Desiren for belonging og hjem

"I long, as does every human being, to be at home wherever I find myself."

Maya Angelou

Jeg har de foregående analytiske læsninger rettet fokus på konstruktionen af muslimskhed i forhold til de unges fællesgørelser og subjektiveringsbevægelser. I dette kapitel vil jeg i højere grad vende fokus på aksen af belonging og således forsøge at sammenvæve de analytiske flugtlinjer fra de to forrige kapitler.

Jeg går hertil også et skridt videre i forhold til mit fokus på en dynamisk spatialitets- og lokationsforståelse. Man kan nemlig anføre, at jeg oven for har fremhævet betydningen af forskellige lokationer og positioneringsmuligheder, men at jeg på et vist plan skaber en fortælling om lokationens statiske tilstedeværelse og subjektets bevægelige og dynamiske positioneringer. Det er værd hele tiden at være opmærksom på den tidligere nævnte teoretiske og analytiske fælde, hvor man implicit gør lokation og kontekst til en statisk container og en forklaring for, hvorfor f.eks. Asad gør sig selv på en bestemt måde i Gentofte og på en anden måde på Nørrebro. Det er således væsentligt i højere grad at inddrage et fokus på, at lokationer bevæger sig lige så meget som de enkelte subjekter (Werbner 1999, Anthias 2009). Det kommer særligt til udtryk i forhold til de unges konstruktioner af desiren for hjem og belonging, hvilket jeg nu vil komme nærmere ind på.

Hvad er hjem?

De unges fortællinger kan, som sagt, også læses ud fra et fokus på hjem og belonging, men hvad ligger der i begrebet hjem? I ordets almene betydning associerer man hjem med en base - som den lokation, hvor man bor og har

fast bopæl. Derudover er ordet også associeret med en del emotionelle betydningslag, som går i retning af, at det er en lokation, hvor man føler sig tryk, har tilknytning til og som man oprindeligt hører til⁷⁶. En af betydningerne af hjem, hvis man slår op i ordbogen over det danske sprog, er f.eks.:

” 2) sted, omraade (by, kommune, land osv.), der er oprindeligt ell. fast (varigt) bosted for en person ell. gruppe af personer, og hvor man har statsborgerlige, kommunal-politiske rettigheder, ell. sted, omraade, hvor man er født, opvokset, hvor ens slægt bor (har boet), hvortil man føler sig knyttet ved slægtskabsbaand, hjemstavn-, nationalfølelse oln” (se fodnote).

Hjem er således ikke bare dækkende for, hvor man bor. Det er forbundet med nogle særlige betydninger, som bl.a. indebærer bestemte diskursive intersektioner mellem forestillingen om fast bosted, oprindelse samt national og slægtsmæssig/generationel belonging. Det kan sammenlignes med den klassiske konceptualisering af fællesskab, som bl.a. kommer til udtryk hos Tönnies, hvor fælleskabet er den kontekst man føler, man naturligt hører til (Falk 1996, Bauman 2001). Det kan siges at pege henimod, at både forståelsen af hjem og fællesskab er relateret til begrebet om belonging.

Ordbogens fremstilling af den gængse forståelse af ”hjem” implicerer også, hvad man kan kalde for et diskursivt sammenfald mellem ”hjem” og ”hjemland”. Når man taler om hjem i teoretiske perspektiver på diaspora og belonging anvendes det ofte i sammenhæng med nationalt tilhørsforhold og konstruktionen af hjemland (Clifford 1994, Brah 1996, Kalra et al. 2005). Det kan ses som udtryk for en sammenlæsning af forskellige diskurser om nationalt, generationelt og geografisk tilhørsforhold, hvor man konstruerer diskursive sammenfald mellem, hvem man er, hvor man bor og hvor man kommer fra. Disse sammenfald kommer f.eks. til udtryk i de unges selvpræsentationer, hvor det er muligt at se de diskursive flugtlinjer om ”at komme fra”, ”at være født” og ”at være opvokset” i Danmark.

”Hjemland” som begreb kan også siges at være baseret på et andet interessant diskursivt sammenfald, idet man kan sige, at det implicerer en sammenlæsning af ”hjem” og ”land” og dermed mellem lokation og belonging i forhold til en særlig konstruktion af, at belonging og desiren for tilknytning (hjem) kun kan være forbundet med en specifik og afgrænset lokation (land).

⁷⁶ Ordbog over det danske sprog <http://ordnet.dk/ods/opslag?opslag=hjem>, slået op d. 29. juli 2009

De unges fortællinger viser dog hen til et bredere og mere udvidet koncept om belonging og hjem, da der oftest ikke er tale om et simpelt et-til-et forhold mellem, hvor man bor og hvor man føler, man belongs. Som det er muligt at se i de foregående kapitler, skaber de unge belonging til og hjem i forhold til mange forskellige lokationer, positioneringer og kategorier. Hjem kan f.eks. stå for det lokale, hverdagslige og nære - for det man kender - men det kan også dække over imaginære konstruktioner af et tabt hjemland, som genfortælles og rekonstrueres i fortællinger om flugt, migration og oprindelse (se også Brah 1996, Delanty 2003, Cohen 2008). Hjem kan også stå for alle disse aspekter på samme tid. De unges multiple subjektiverings- og fællesgørelsesbevægelser peger på behovet for et mere udvidet begreb om hjem og belonging. Hjem kan i dette lys ikke ses som en simpel relation mellem bopæl og national tilknytning. Der er derimod tale om komplekse, transgørende og multiple investeringer af forskellige ”her” og ”der” som punkter af forankring og forandring. Et af de begreber, der kan være med til at sætte fokus på hjem på en teoretisk og analytisk åbnende måde er diaspora, som jeg allerede har været inde på, men nu vil gå lidt mere i dybden med.

En genlæsning og udvidelse af diaspora og hjem

Diaspora er på mange måder et begreb, der implicerer et fokus på hjem og belonging (Brah 1996, s. 197), idet diaspora blev udviklet i forhold til eksilerede subjekter og folk. Begrebet har således været anvendt til at forstå eksiltilstanden fra et ”oprindeligt og naturligt” hjemland. Begrebet har dog udviklet sig en del gennem årene, og det er blevet et af de mest populære ord at anvende inden for det socialvidenskabelige felt. Det er faktisk et problem, at det er blevet anvendt så meget og så bredt, idet det i nogle sammenhænge kan siges at blive udvandet. Diaspora synes nogle gange at blive anvendt til at definere en hvilken som helst person, som bor i udlandet. Kritikken af begrebet har også rettet sig mod netop denne tendens, hvor diaspora i højere grad er blevet et modefænomen, og hvor begrebet egentlig ikke kan sige så meget, idet det siger noget om alt (Vertovec 1999a, Edwards 2001, Vertovec 2004, Cohen 2008). Jeg vil med dette in mente kort bruge lidt plads på at komme nærmere begrebets udvikling for på denne måde at udspecificere min egen tilgang og forståelse af diaspora som et teoretisk og analytisk koncept. Jeg vil i denne forbindelse trække på Cohens (2008) identifikation af fire hovedfaser i diaspora-forskningen. Første fase er kendetegnet af den klassiske brug og forståelse af diaspora som udtryk for en eksiltilstand, hvor et folk som jøderne er blevet spredt og må leve fjernt fra deres hjemland.

Palæstinensere er senere blevet føjet til denne begrebsliggørelse. Denne fase er kendetegnet af et fokus på "dislocation" og en offerdiskurs om et "displaced" folk, som er nødsaget til at leve fjernt fra deres oprindelige hjemland (ibid. 2008, s. 4).

Anden fase som slår igennem i løbet af 1980'erne er kendetegnet af et fokus på forskellige minoritetsgrupper og deres tilknytning til lande, som de er flyttet fra pga. f.eks. flugt eller emigration. Her er der særligt tale om en opmærksomhed på "uprooting", drømmen om at vende tilbage og konstruktionen af det imaginære hjemland, som investeres med særlige idealiserede forestillinger og betydninger (ibid., s. 6).

Tredje fase, som begynder fra midten af 1990'erne, er præget af en kritisk stillingtagen til brugen af diasporabegrebet som ikke blot dækkende over et simpelt envejs forhold mellem et "dislocated her" og et oprindeligt og idealiseret "der". Diaporabegrebet anvendes derimod til at forstå forhandlinger af forskellige lokale og translokale/-nationale lokationer. Der er i denne forbindelse tale om et socialkonstruktionistisk fokus og en udvidelse af diasporabegrebet, hvor det i følge Cohen (2008) handler om at:

"decompose two of the major building blocks previously delimiting and demarcating the diasporic idea, namely "homeland" and "ethnic/religious community" (s. 1-2).

Denne fase er kendetegnet af en opmærksomhed på deterritorialisering, globalisering og transnationalisme. Brah (1996), Anthias (1998, 2001) og James Clifford (1994) kan bl.a. ses som repræsentanter for denne fase. De er på forskellige måder optagede af at dekonstruere idéen om hjem og belonging som knyttet til en bestemt lokation. Der tales derimod om hjem som "homing desire" (Brah 1996, Brah & Phoenix 2004, Cohen 2008), og om multilokale positioneringer (Anthias 1998a/b). Jeg er inspireret af både Brahs og Anthias' begrebslige perspektiver fra denne fase, idet de giver mulighed for at indfange hjem som gennemskåret af forskellige situeretheder, kropslige positioneringer og blikke. Jeg har været inde på Anthias i det forrige kapitel og vil her komme mere ind på Brah (1996), som skelner mellem "desire for home" og "homing desire" (s. 180, se også Winland, s. 695).

Brahs skelnen mellem "desire for home" og "homing desire" baserer sig på forståelsen af, at ikke alle ønsker at vende tilbage til deres "hjemland", selvom de stadig opererer med en idé om og forskellige konstruktioner af, hvad "hjem" er. Brah (1996) skriver, at homing desire refererer til "multilocationality within and across territorial, cultural, and psychic boundaries" (Brah, 1996, s. 197, se også Lindenmeyer 2001). Hvor desire for hjem kan kobles til ønsket om at vende tilbage og skabe belonging til en idealiseret konstruktion af et specifikt hjemland, læser jeg homing desire som knyttet til diskursive

linjer af desires, der gennemstrømmer og betydningsmætter forskellige ”her” og ”der”. Hjem er på denne måde ikke altid en konkret lokation, men må ses som en mere decentreret og deterritorialiseret diskursiv bevægelse. Hjem kan med denne baggrund defineres som en desire - som en konstruktion og afspejling af dét, som man længes efter. Denne konceptualisering hænger sammen med forståelsen af, at desire ikke skal ses som udtryk for en indre og essentiel drivkraft, men snarere som knyttet til og definerende for og af de diskurser og subjektpositioner, som den enkelte konstrueres igennem (Davies 1990a, s. 55). I forhold til begrebet om homing desire kan man tale om en sammenlæsning af diskurser om hjem i forhold til desiren for belonging. Det er i høj grad denne læsning af hjem, som jeg vil bære videre i mine analyser.

Den fjerde og sidste fase, Cohen kommer ind på, ses ved begyndelsen af 2000-tallet, og er kendetegnet af, at man begynder at rette fokus mod andre elementer ved det diasporiske perspektiv som belonging til lokation og konstruktionen af et bestemt hjem og hjemland. Det socialkonstruktionistiske fokus mødes her med en rekonstruerende tilgang, der forsøger at genoprette et fokus på de punkter, som subjekter anvender til at skabe stabilitet og belonging med (Cohen 2008, s. 1-2). Dette er et perspektiv, som allerede kommer til udtryk hos forskeren Barbara Kirschenblatt-Gimblet i 1994:

“Diasporic discourse in this context is strong on displacement, detachment, uprooting, and dispersion - on disarticulation. It is appealing precisely because it so easily lends itself to a strategic disaggregation of territory, people, race, language, culture, religion, history, and sovereignty. Rearticulation - how the local is produced and what forms it takes in the space of dispersal - is trickier because of the risk of closure, essentialism, or premature pluralism.” (s. 339).

Det er efter min mening også problematisk udelukkende at anvende diaspora i forhold til et fokus på dislocation, deterritorialisering og bevægelse, idet man således ikke får øje på de mange punkter af forankring og fæstethed, som etableres og opretholdes. Det er således lige så væsentligt at rette fokus på de momenter af fikseringer, lokale belongings og gørelser af hjem (se også Ahmed 1999), der er på spil, men det er en væsentlig balancegang, da man let kan ende i en essentialiserende fælde, hvor fikseringerne gøres til endegyldige og absolutte forhold. En anden fare ved udelukkende at forstå diaspora i forhold til bevægelser, der altid er in flux, er, at man mister fornemmelsen for på hvilket grundlag og på hvilke måder de enkelte subjekter knytter desire til og skaber kontinuiteter i deres selvfrestillinger og -konstruktioner. Det er de færreste subjekter, der fremfører, at de altid er i bevægelse og at de ikke vil knytte sig til en bestemt kontekst eller positionering. Azam og Zahid er

eksempler på sådanne subjektiveringsbevægelser, men der er stadig tale om konstruktioner af fæstetheder og mere stabiliserede ankerpunkter i deres transsektionelle subjektiveringsbevægelser.

I min tilgang trækker jeg i høj grad på de to sidstnævnte faser. På den ene side ønsker jeg at fremhæve de unges transnationale og multisituerede diasporiske subjektiverings- og fællesgørelsesbevægelser ud fra et fokus på hjem, som ikke blot bundet til en bestemt lokation, men derimod som bundet til en desire for belonging. Dette fokus var allerede muligt at se i analysen af de unges fællesgørende positioneringer i forhold til diskursen om den muslimske ummah. Konstruktionen af ummah'en bliver i denne forbindelse et billede på længslen efter en muslimsk fælleshed, der kan overskride kulturelle, nationale, etniske, raciale, kønnede og aldersmæssige forskelle. På den anden side er det også min hensigt at belyse de punkter og linjer af fæstetheder og stabiliteter, som de unge konstruerer - og på denne måde mere generelt rette fokus på bevægelserne mellem forankring og forandring.

Ved at se på de unges fortællinger og ved at inddrage et fokus på transnationale subjektiveringer, fællesgørelser og diasporiske bevægelser er det muligt at udvide den klassiske forståelse af "diaspora". Diaspora dækker således ikke blot over eksilerede jøder eller generelt emigranter og efterkommere af denne gruppe. Det dækker snarere over de translokale og -kategoriale links og ankerpunkter, som den enkelte skaber i sin fortælling om sig selv.

Grunden til, at jeg vælger at anvende diaspora som begreb er således, at det er i stand til at fokusere den analytiske opmærksomhed på muligheden for at tale sig selv frem som et subjekt, der er knyttet til noget bredere end én selv i form af f.eks. imaginære og kontekstuel indlejrede fællesheder. På denne måde er diaspora som begreb i stand til at fokusere opmærksomheden på sammenhængene imellem multiple og flerrettede subjektiveringsbevægelser og konstruktionen af fællesgørende belongings. Diasporabegrebet implicerer nemlig ikke kun et fokus på den enkelte eller på fællesheden, men på forholdet mellem den enkelte og de kontekster og fællesheder - hvad enten de er religiøst, etnisk eller nationalt definerede - som den enkelte definerer sig i forhold til. Det kan føres tilbage til mit fokus på vigtigheden af at kunne tale om fælleshed som hverken et overindividuel eller subjektivistisk begreb.

Jeg anvender i denne forbindelse ikke diaspora som et deskriptivt begreb sådan som det f.eks. fremstår i de første to faser. Diasporabegrebet skal derimod ses som et analysestrategisk middel til at åbne op for de multiple og

transsektionelle bevægelser og forankringer, hvorigennem de unge positionerer sig på fællesgørende og subjektiverende vis. Det er med dette blik, jeg nu vil se nærmere på de unges fortællinger om hjem og belonging.

1. Læsning

Fortællinger om hjem og rødder

De unge, jeg har interviewet, har forskellige fortællinger om, hvor de oplever, de hører hjemme. En særlig stærk diskursiv flugtlinje er i denne forbindelse fortællingen om Irak, som bl.a. kommer til udtryk i interviewet med Ahmed:

"Ja. Man kan jo ikke sige, at man ikke har meget dansk i sig. Det, at man, man er opvokset her - jeg er jo ikke født her - jeg kom som 11-årig eller 10-årig. Men samtidig, man åbnede øjnene op for verden, så var jo Irak ens land, ikke? Og det er det, man følte for, og det er det man, man har ønsket at ville befries fra Saddam Hussein, og at man kan vende tilbage til det og give det - det man har fået og bidrage til, at det bliver opbygget, ikke? Men da vi kom til Danmark, og jeg er så kommet videre med min uddannelse og så er blevet - så er opvokset her. Så synes jeg, at tingene er blevet lidt anderledes. Jeg har jo etableret familie her og har fået en søn og...børn. Og jeg har jo været her nu i et stykke tid efterhånden. Næsten i 15 år, hvis ikke mere- 16-17 år. Men altså, man... men man kan jo ikke løsrive sig fra det at være iraker, tror jeg".

Her ses igen diskurserne om "fødested", "at være opvokset" og at "komme fra" i forhold til en forhandling af forskellige "her" og "der" i fortællingen om at være tilknyttet Irak. Subjektpositionen "iraker" står i denne forbindelse som et af de centrale ankerpunkter i de mange forskellige diskursive flugtlinjer, der kommer til udtryk. Man kan spore forhandlingen af et lokalt "dansk her" - hvor han er opvokset, har boet i over 15 år og hvor han etableret familie - i forhold til et "irakisk der", som han fra barnsben har konstrueret som sit "land". Han konstruerer her Irak som et fjernt hjemland og som i en mere klassisk forståelse af diaspora, ses også forestillingen om at vende tilbage og være med til at genopbygge landet (se også Safran 2004). Ahmed taler således en stærk diasporisk belonging frem, som ikke kun underbygges med den diskursive metafor om at have rødder i Irak, men ligeledes med metaforen om blodsband. Brugen af "blodsband" til at underbygge en belonging til Irak kommer f.eks. til udtryk på følgende måde hos Ahmed:

"Og som, man, altså, jeg føler jo stadigvæk at jeg er iraker, idet jeg - at mit blod er irakisk osv., og mine forældre er det og omgangskredsen er det og mine følelser er det".

Hvor Malkki (1992) belyser den botaniske metafor om rødder som en måde at konstruere belonging til et fjernt hjemland ud fra en forestilling om et

selvfølgeligt og naturaliseret forhold mellem en bestemt lokation og dets folk, kan man her tale om en kropslig og biologisk metafor, som baserer sig på konstruktionen af belonging gennem blodets nationale farvning. Det er interessant at se på konstruktionen af og brugen af forskellige diskursive metaforer, idet det angiver forskellige magtrelationelle betydninger og positioneringsmuligheder (Brah 1996, s. 198, se også Deleuze & Guattari 1987). Det kom også til udtryk tidligere, hvor jeg rettede fokus på de diskursive konstruktioner af at være ”rodløs” eller at være ”fri fra rødder”. Tankefiguren om, at man har rødder et bestemt sted kan således siges at angive en fiksering og en fastholdt kobling mellem lokation og hjemland. Man kan ikke bare flytte sig uden at det indebærer brud og den subjektiveringsbevægelse, der ligger heri kan siges at være baseret på diskursen om, at identitet er noget rodfæstet og grundlæggende. Hos Ahmed kobles rødder sammen med blod og videre i interviewet med dét at have tilknytning til en bestemt jord:

”Så det, men altså, jeg mener, at det er en følelse, hvis man føler sig knyttet til en jord, så er det en nationalfølelse. Om det hedder Irak nu og hedder Zimbabwe i morgen, samme sted – så er det ligegyldigt. Man kalder det bare det, folk er vant til at kalde det, eller, sådan så at benæv-, betegnelsen bliver nemmere. Men dét, at man har tilknytning til den jord, til disse folk, ja til det område – det er, det er nok en nationalfølelse, som jeg besidder og som jeg har respekt for”.

Man kan i denne forbindelse tale om en diskurs, der fikserer den enkelte i en bestemt kobling imellem jord og blod (se også Frello 2008, s. 22), og som hos Ahmed tales denne kobling frem som noget uundgåeligt og absolut. De forskellige stykker jord i verden kan kaldes forskellige navne, men ”tilknytning til den jord” ændrer sig ikke af, at navnet ændrer sig. Metaforen jord kan således siges at være forbundet med en særlig ubevægelig ”grundethed”. Det er samtidig muligt at se, at metaforen om at være knyttet til en jord også investeres emotionelt, som en særlig stærk ”nationalitetsfølelse”.

Hos Sabeen er det også muligt at se italesættelsen af en belonging til Irak. Her kobles hendes belonging til Irak sammen med hendes religiøsitet og hendes familiemæssige baggrund:

”Tværtimod er det sådan, at i min familie og i min - nogle andre familier - jeg er opdraget meget irakisk. Jeg elsker mit land. Altså det er Islam, det er ligesom det, der har fået mig til at interessere mig for mit folk. Interessere mig for mit land. Det er jo der, jeg blev født, og Gud har jo skabt os med forskellige nationer. Vi kan ikke undgå det. Jeg er araber, der er en kurder, det er Ham, der har skabt os på den måde. Og jeg kan bare ikke sige, at ”nå men, vi er alle sammen sådan der”. Jeg er araber og så er vi alle sammen muslimer. Altså,

jeg er muslim, og så er jeg iraker. Jeg er glad - stolt af at være araber. Jeg synes ikke, jeg har noget at skamme mig over. Det er bare min historie. Hvis man ikke har fortid, så har man ikke en nutid og så har man heller ikke en fremtid. Jeg tror ikke, at jeg vil respektere et menneske, der tager afstand fra sin nation (...) Mit land føler - jeg har stor kærlighed til mit land og det er sådan jeg er blevet født med det. Jeg elsker min jord også... (...) Så jeg, jeg hører, nation-, hver morgen jeg står op, så hører jeg den irakiske nationalsang. Jeg har den på min mobil (smiler). Altså hvis du kigger f.eks. på mine søstre, de er fuldstændig ligeglade. Jeg tror de, for det første, de ville - jeg tror ikke, de ville aldrig nogensinde rejse, bo dernede i Irak. Vi har jo snakket om det. Fordi de kom som små børn til Danmark, og de kan godt lide det her. De synes det er deres land. Men jeg føler mig bare som gæst her, som skal rejse på et tidspunkt, altså jeg synes, der mangler noget i mig. Og hvis jeg skal få det opfyldt, så skal jeg rejse derned”.

Sabeen aktiverer igen multiple subjektpositioner, så som ”araber”, ”muslim” og ”iraker”, som alle intersekter i hendes fortælling. Hun kalder både sig selv for ”iraker” og araber” og forbinder det med en særlig desire og belonging til den jord, det land og det folk, som udgør Irak. Det er i denne forbindelse også muligt at se metaforen om jord blive anvendt. Hun udtrykker, at hun ”elsker min jord”, som synes at angive en særlig grundethed i Irak som ikke blot nation, men også som en konkret og fysisk lokation. Der er en selvfølgelighed forbundet med denne belonging, idet hun naturaliserer, at hun elsker sit land, fordi det ”jo der jeg blev født”, og på denne måde kan man sige, at hun trækker på den diskursive forestilling om hjem og hjemland som det sted man slægtsmæssigt og ved fødsel hører til. Hun forklarer i denne forbindelse sine yngre søstres mindre grad af tilknytning til Irak med, at de kom til landet, da de var meget små. Sabeen kom til Danmark for seks år siden, og man kan således også her se, at antallet af år i Danmark anvendes som en slags målestok for, hvor meget hun hører til. Der er hertil en anden meget interessant bevægelse, som går på tværs af en etnisk og national flugtlinje, idet naturaliseringen af, at hun er araber og iraker også underbygges ved, at det er sådan Gud har skabt menneskerne. Religiøsiteten anvendes her på underbyggende vis. Hjemland og national/etnisk belonging tales ikke frem som noget, man vælger men snarere som noget, man allerede er prædefineret til at være, idet man er født som enten ”araber”, ”kurder” eller ”danser”. Hun kan på denne måde siges at trække på determinerende og essentialiserende diskurser om oprindelse, belonging og hjemland⁷⁷.

⁷⁷ For Irakiske flygtninge og deres diasporiske tilværelse i Finland se Juntunen , M. (2009)

Selvom man kan sige, at mit metateoretiske perspektiv er tunet ind på og baseret på en opbrydning af essentialistiske og absolutte måder at forstå hjem, subjektivering og belonging så er det ikke altid dét, man ser hos de unge. Det viser hen mod en bredere diskussion om, hvorvidt min metateoretiske bagage og mit fokus på bevægelse, decentraliserede subjektiveringer og fællesheder kan afdække de unges fortællinger og hverdagslige positioneringer? Mange forskere inden for forskning om diaspora og hjem har hyldet konceptet om diaspora som en mulighed for at tænke udover de binære og essentialistiske konstruktioner af hjem, nation og belonging idet diasporiske bevægelser kan tydeliggøre, at der til en nation og lokation ikke altid hører det samme folk, kultur eller sprog (Bhabha 1990, Clifford 1994, Appadurai 1996, Brah 1996). De unges forskellige konstruktioner af hjem vidner dog også om en modsatrettet bevægelse, som går i retning af en bibeholdelse af essentialistiske forestillinger om hjem, nation og belonging og hvor man opererer med absolutte og meget statiske forestillinger om, hvor man hører til (se også Winland 2002). Man kan således tale om en interessant friktion mellem bevægelse og fiksering, som i endnu højere grad peger mod vigtigheden af at sætte fokus på *både* stabiliseringer og brud i fortællingerne om hjem og belonging. Hos både Sabeen og til dels Ahmed er det altså muligt at se en rekonstruktion og bibeholdelse af de klassiske diasporiske idéer om hjem og belonging. Denne måde at gøre belonging og konstruere hjemland gennemsyrrer ligeledes deres hverdag. De er på forskellige måder engagerede i at opretholde forbindelsen til Irak.

Homing devices

Man kan i denne forbindelse tale om forskellige "homing devices" (Brah 1996, Cohen 1996, Bryson et al. 2006), som handler om, at man anvender forskellige midler og redskaber til at etablere, opretholde og konstruere diasporiske hjem. Det gælder f.eks. internettet, som anvendes til at holde sig opdateret om og skabe forbindelsespunkter til, hvad der sker i de forskellige "der", som man skaber belonging til. Ahmed fortæller f.eks. om, hvordan han holder sig opdateret med, hvad der foregår i Irak:

"...så følger jeg med i de irakiske internetsider i Danmark, om hvad der sker. Der er forskellige forsamlinger af irakere, selvfølgelig politiske som sociale forsamlinger. Bare for at se, hvordan det går, følge med i hvad der sker og vi har også for nyligt fået åbnet en irakisk ambassade i Danmark. Jeg følger også med i, hvad der sker der, og hvad de gør for folk osv. Ellers så er jeg inde på nyheder og ser, hvad der sker rundt omkring i verden og også i

Irak. Jeg holder fokus på Mellemøsten, Iran, Irak også og disse lande. Og selvfølgelig Danmark i første omgang”.

Man kan her se, hvordan Ahmeds forhandling af forskellige belongings og lokationer som Irak, Mellemøsten og Danmark kommer til udtryk i hans måde at orientere sig via bl.a. internettet og nyhedsmedierne. Han er i denne forbindelse i høj grad orienteret mod Irak men det er via danske internetsider, hvilket kan siges at pege på en lokalt situeret, men samtidig transnational belonging. Det er med udgangspunkt i det lokale ”irakiske her”, at han orienterer sig mod det fjernere irakiske ”der”, og det er således muligt at tale om et sammenfald og en transsektionel bevægelse mellem de forskellige ”her” og ”der”, som han knytter sig til. Denne transsektionelle bevægelse kan ses som udtryk for en mere generel transgørende tendens, hvor det gennem internettet er muligt at opretholde forskellige (trans-)lokale ”her” og ”der” og skabe tidsmæssige, spatiale og kontekstuelle kollaps mellem forskellige lokationer. Kirschenblatt-Gimblett (1994) kalder det for hypermobilitet, og hun skriver herom:

“This hypermobility not only divides and disperses people and activities that once occupied a contiguous space - and not only or necessarily by means of violence - but also collapses spaces of dispersal by abbreviating the time it takes to get from here to there (...) Increasingly, however, as distance becomes a function of time, the instantaneity of telecommunication produces a vivid sense of hereness and interactivity the feeling of presence. The result is an extreme case of physical distance and social proximity under the conditions of disembodied presence and immateriality of place. New spaces of dispersal are produced - traversed and compressed - by technologies of connection and telepresence” (s. 342).

Internettet og andre kommunikationsmedier er således med til at underbygge og udvide de forskellige gørelser af hjem og belonging, hvilket også var muligt at se i forhold til gørelsen af fælleshed og muslimskhed i de to forrige kapitler. Hos Sabeen er det også muligt at se en stærk orientering mod Irak i hendes hverdaglige aktiviteter. Det blev f.eks. tydeligt i det foregående citat, hvor hun fortæller, at hun dagligt lytter til den irakiske nationalsang. Forbindelsen til Irak gøres aktivt i hverdagen, hvilket yderligere kommer til udtryk, når jeg spørger mere ind til, hvordan hun opretholder kontakten til Irak :

”For det første ved at tale irakisk. Jeg kan godt lide at tale mit sprog derhjemme. Det er nemmere for mig, for at være ærlig - nu har vi været i Danmark - det er nemmere for mig ligesom at udtrykke mig. Jeg tænker dansk, når jeg sidder alene for mig selv. Nu har jeg begyndt, altså, med tiden begynder man at tænke dansk, jeg begynder ikke at tænke arabisk. Jeg har, nogle gange har jeg da nemmere ved f.eks. at udtrykke mig på dansk, selvom jeg er meget god til arabisk. Jeg kender forskellige sprog. Men jeg prøver altid at tale irakisk. Jeg spørger min far, f.eks. hvad det betyder, hvad betyder det, hvad betyder det her.

Jeg læser geografi, hvad mit land (uklart) for at lære, ligesom irakisk kultur, både musik, altså ikke høre musik, men ved hvad der, altså...

I: Hvad der foregår?

S: Ja, præcis, hvad der foregår..”.

Hos Sabeen ses en homing indsats som er knyttet til sprog. Hun bibeholder således en oplevelse af belonging ved at gøre en indsats for at tale arabisk, ved at læse om Irak og hertil ved at holde sig opdateret om, hvad der aktuelt foregår dernede. Man kan sige, at disse forskellige måder at holde sig opdateret også er måder at kropsliggøre relationen til Irak. Der er således ikke kun tale om en abstrakt imaginær konstruktion af et fjernt hjemland men en konkret transnational fysisk lokation, som det er muligt at konstruere en lokal fæstethed og belonging til. Hos både Ahmed og Sabeen kan man således tale om devices, som kan ses som bestemte ”konstruktion-sites” for hjem og belonging. Man kan i denne forbindelse også konceptualisere de muslimske fællesheder, som de unge engagerer sig i, som homing devices - dvs. som fællesheder, hvorigennem det er muligt at skabe hjemliggørelse og belonging. Jeg mener på denne baggrund, at det er muligt at definere de forskellige homing devices som f.eks. internettet, nyhedsaviser, blade og hertil fællesgørende religiøse kontekster som *desire devices*, da man kan betragte dem som midler til at bevæge sig i ens desired linjer af belonging og hjem. En anden lignende desirebevægelse er rettet mod Danmark som hjemland, og det er i denne forbindelse muligt at se andre diskursive midler på spil, hvilket jeg nu vil komme ind på.

Opsummering

Mange af de unge konstruerer belonging til lokationer uden for Danmark og de trækker i denne forbindelse på klassiske diskursive forestillinger om diaspora, blodsband og rødder. I denne læsning ser jeg særligt på gørelsen af Irak som hjemland. Det er i denne forbindelse interessant at se på forskellige forhandlinger af belonging gennem kropslige og biologiske metaforer. Det er således muligt at se konstruktionen af belonging gennem blodets nationale farvning og den enkeltes ”naturlige” belonging til den jord, som Irak udgør. De unge kan i denne forbindelse siges at anvende særlige homing devices i forhold til konstruktionen af belonging til Irak. Disse devices er en del af de unges daglige rutiner og fremstår på denne måde som integreret del af den enkeltes hverdag. Der er dog også andre konstruktioner af hjem og belonging på spil hos de unge, og jeg vil således nu rette fokus på de unges gørelser af Danmark som hjemland.

2. Læsning

Danmark som hjem(land)

Mange af de unge fortæller, at de føler, at de hører til i Danmark og skildrer i denne forbindelse en belonging, som ofte baserer sig på, at det er her de bor, er født og opvokset. Miriam fortæller f.eks.:

"Jamen, jeg hører nok hjemme i Danmark. Det gør jeg nok. Det kan jeg også mærke, når jeg er i udlandet. Altså, der... der siger jeg at jeg vil hjem til Danmark og jeg vil, altså. Det er mit hjemland, hvis man kan sige det sådan, ikke? Og når jeg er i Danmark, så siger jeg ikke, at jeg hører hjemme i Tyrkiet, altså jeg føler stadig, at jeg hører hjemme i Danmark. Og når jeg er udlandet, så kan jeg bare mærke det yderligere, at jeg, at jeg nok hører til her i Danmark. Det gør jeg nok. Det er jo også klart, jeg er jo opvokset her og har gået i skole her, og børnehaven og arbejdet her. Så... Jo, det er mit hjemland!"

Miriam fortæller sin belonging til Danmark frem på en argumenterende og reflekterende måde. Det virker som om, at udtalelsen "jeg hører nok hjemme i Danmark" ikke kan stå alene. Hun må ræsonnere sig frem til, og argumentere for sig selv (og mig som sidder over for hende i interviewsituationen), hvorfor hun har oplevelsen af at høre "hjemme i Danmark". Hun synes i denne forbindelse at begrunde sin homing desires rettethed mod og grundethed i Danmark ved at fremhæve, at hun er opvokset i Danmark, har gået i skole og børnehaven her, og at hun nu har job her. Det er således også her muligt at trække tråde tilbage til de diskursive flugtlinjer om at "komme fra", "være født" og "at være opvokset". Miriam anvender "at høre hjemme", "hjemland" og "at høre til" i forhold til hinanden, hvilket peger på et diskursivt sammenfald mellem følelsen af at høre hjemme, konstruktionen af hjem og oplevelsen af belonging til et hjemland. Konstruktionen af Danmark som hjemland sker i denne forbindelse via modstillingen til "udlandet" og til Tyrkiet, som på sin vis andetgøres i forhold til hjemliggørelsen af Danmark. Hun forhandler på denne måde sin homing desires gennem forskellige lokationer, idet hun er orienteret mod Danmark gennem et transnationalt fokus på andre lokationer. Hendes høre til i Danmark, som det "her" hun føler sig hjemme i, kan således siges at være formidlet gennem konstruktionen af udlandet og Tyrkiet, som de forskellige "der", hun kan orientere sig mod og føle sig forbundet til, men som hun ikke kan skabe som hjemland. Den samme bevægelse ses hos Nesrin, som i sit fremtidsscenario fortæller:

"I: Mm, ja. Hvor ser du sig selv om 5 år?"

N: (sukker) Ja, man kan jo drømme (griner) jeg ser mig selv øh... boende her i Danmark, stadigvæk...Jeg tror ikke, at jeg på noget tidspunkt skal flytte fra Danmark, det er mit

hjemland. Og det er her, det er min base. Og når jeg nogle gange er ude at rejse i tre eller fire uger, så kan jeg godt mærke, så vil jeg hjem igen. Så det er hjemme for mig. Og så kan jeg være ligeglad med, hvad alle andre siger. Det kan godt være, der er nogle mennesker, der ikke synes vi hører til her, men nu er vi her og vi bliver her”.

Også her ses konstruktionen af Danmark som ”hjemland” og som ”base”, og det sker ud fra en modstilling til at være væk fra hjemmet - at være udenlands. Hos Nesrin er det herudover mere tydeligt at se, at hun i sin påkaldelse af Danmark som sit hjem samtidig taler imod eller i forhold til et blik, som hun tænker vil positionere hende som én, der ikke ”hører til her”. Der er i denne forbindelse tale om en fællesgørende italesættelse af sig selv, da hun skifter fra at anvende ”jeg” til at anvende ”vi” om sig selv som tilhørende en gruppe, som ”nogle mennesker” ikke synes hører til i Danmark. Man kan i denne forbindelse anføre, at dét, at mange af de unge ofte oplever at blive spurgt om ”hvor man kommer fra”, også er med til at fokusere deres opmærksomhed på nødvendigheden af at komme fra en bestemt lokation. Konstruktionen af belonging kan således ses i dens interrelationelle sammenhæng og dermed ikke som en indefrakommende og essentiel desire for at belonge og høre til, men derimod som en forhandlet rettethed. Påkaldelsen af Danmark som hjem indebærer også en forholden sig til og forhandling af positioneringen som anden - som én der kan og bliver betragtet som udefrakommende. Man kan i denne forbindelse mere generelt tale om opbrydningen af diskursen om et et-til-et forhold mellem nation, etnicitet, sprog og belonging. Hverken Miriam eller Nesrin positionerer sig som ”danskere”, men de udtrykker en stærk belonging til Danmark. *Hvem* man opfatter sig selv som behøver ikke at stemme overens med, *hvor* man bor - og således den lokation, man skaber belonging til. Det er i denne forbindelse interessant at bemærke, at der kan være mange og forskellige slags belongings på spil på én gang - fra det lokale til det diasporiske.

Nesrin taler f.eks. også en diasporisk belonging til Palæstina frem:

” Altså, jeg synes at... den eneste tilknytning jeg har til Palæstina, det er at øhm... Jeg må indrømme jeg bliver meget påvirket, når jeg ser nyheder og ser hvad der sker. Jeg bliver påvirket af det på en anderledes måde, end hvis jeg ser der sker noget i Afghanistan eller Irak. Det burde ikke være på den måde, men sådan er det. Så noget tilknytning tror jeg at jeg har, jeg opfatter mig selv som palæstinenser, selvom jeg aldrig har været i Palæstina. Og når folk spørger mig, hvor kommer du fra, så siger jeg, jamen, jeg er...mine forældre kommer oprindeligt fra Palæstina, men de er nogle af dem, der havnede i Jordan. Jeg forklarer simpelthen, de er nogle af dem, der havnede i Jordan i 1967, men jeg er født og opvokset i Danmark”.

Palæstina gøres ikke til hjem eller hjemland, sådan som Irak f.eks. konstrueres hos Ahmed eller Sabeen, men der tales ikke desto mindre en belonging frem, som er mærkbar for hende. Hun bliver påvirket på en anden måde af nyheder om det, som finder sted i Palæstina, og man kan således tale om synliggørelsen af det emotionelle aspekt ved konstruktionen af belonging og hjem. Der er noget mærkbart og forskelssættende ved forbindelsen til Palæstina og hendes positionering som ”palæstinenser”, selvom hun aldrig har været i Palæstina. Palæstina figurerer således som en imaginær konstruktion af belonging og således som en af de linjer af desires som hendes subjektiveringsbevægelser kredser om. Det er herudover interessant, at hendes belonging til Palæstina tales frem i forhold til den diskursive flugtlinje, der fremhæves ved, at hun er ”født og opvokset i Danmark”. Det andet - den potentielt andetgørende linje af desire, som retter sig mod Palæstina tales således frem i forhold til den legitimerende og forklarende linje af desire, som retter sig mod Danmark. Det er på denne måde muligt at tale om multiple linjer af desires og gørelser af belonging, som knytter sig til forskellige lokale såvel som translokale og diasporiske ankerpunkter. Hvor gørelsen af Irak som hjemland synes at være forbundet med en positionering som ”iraker” og dermed med en mere klassisk diskursiv diasporisk forestilling om, at der til et land, hører et bestemt folk og en bestemt nationalitet (se også Kalra et al. 2005), kan man i forhold til konstruktionen af Danmark som hjem og hjemland tale om en forhandlende positionering af subjektpositionen som religiøs og etnisk anden. Både Miriam og Nesrin taler i denne forbindelse op imod diskurser, der sammenlæser etnisk og national førstehed med en naturaliseret belonging til Danmark, og som svar på disse diskurser engagerer de sig bl.a. i at konstruere den særlige kategorikonstellation af ”etnisk og religiøs anden danskhed”.

Der er en anden interessant subjektiveringsbevægelse knyttet til denne forskel mellem gørelsen af henholdsvis Irak eller Danmark som hjemland. Det er muligt at italesætte Danmark som både hjemland og som den lokation, hvor man føler sig hjemme, men det gør sig ikke på samme måde gældende i forhold til Irak. Det er muligt at konstruere Irak som hjemland, men det er ikke nødvendigvis der, oplevelsen og følelsen af at være hjemme er lokaliseret. Man kan således tale om et diskursivt skel mellem hjem og hjemland, idet der ikke altid behøver at være overensstemmelse mellem de to konstruktioner. Her spiller den kropslige og den emotionelle dimension af oplevelsen af hjem og belonging en stor betydning, hvilket jeg nu vil komme nærmere ind på.

Opsummering

I denne læsning retter jeg fokus på de unges fortællinger om at høre til i Danmark, hvilket ofte fremstår på basis af forhandlinger af en etnisk og religiøs anden subjektposition i forhold til oplevelsen af belonging i Danmark. Belonging til Danmark, udtrykt som det ”her” de unge føler sig hjemme i, formidles i denne sammenhæng ofte gennem konstruktionen af lokationer uden for Danmark. Lokationer, som kan siges at repræsentere de forskellige ”der”, man kan orientere sig mod og føle sig forbundet til, men som man i sidste ende ikke kan skabe som hjemland. Det bliver i denne forbindelse også tydeligt, at der er forskel mellem konstruktionerne hjemland og hjem, og mellem at definere sig som ”dansk” og at skabe Danmark som sit hjemland, hvilket fører til en opbrydning af diskursen om et et-til-et forhold imellem nation, etnicitet, sprog og belonging. Hverken Miriam eller Nesrin positionerer sig som ”danskere”, men de udtrykker en stærk tilknytning til Danmark. På denne måde er det muligt at tale om forskellige måder at konstruere belonging på - fra det diasporiske til de mere lokalt indlejrede hjemliggørelser. Det bliver endnu mere tydeligt i den næste læsning, hvor jeg vil komme nærmere ind på oplevelsen af tab af hjem.

3. Læsning

Tab af hjem - forhandlinger af hjem, hjemland og belonging

“..But Irie didn’t know she was fine.

There was England, a gigantic mirror and there was Irie, without reflection.

A stranger in a stranger land...And underneath it all, there remained an ever present anger and hurt, the feeling of belonging nowhere that comes to people who belong everywhere”

Zadie Smith⁷⁸

Den diasporiske konstruktion af hjemland mødes ofte med oplevelsen af tab af hjem. Det kom allerede til udtryk hos Azam, som i citatet om de blikke, han mødes med i Danmark og i Senegal, udtrykker ”home is gone”. Hvad

⁷⁸ Fra romanen, “White Teeth”(s. 266)

ligger der i denne udtalelse? Hvordan kan man miste sit hjem? Hos mange af de unge ses fortællinger om, hvordan éns forventninger til og konstruktioner af den lokation, som man betragter som sit hjemland egentlig ikke svarer til de blikke og de spørgsmål, man mødes med der. Ahmed fortæller f.eks. om sin tur til Irak for nogle år siden:

"Det var en rar følelse jeg havde. At jeg endelig var vendt tilbage til Irak, ikke? Men, som sagt, denne følelse blev sådan erstattet af en bitter følelse af, at ok - de mennesker og det land som jeg har haft følelser for i denne lange tid, denne lange periode – lever måske ikke helt op til de krav, jeg har sat til det. Det er måske ikke lige det, man havde forestillet sig. Og det gør, at man tænker... Altså, man tænker jo på Danmark som sit hjem – sit home, sweet home. Så tænker man på Danmark, man tænker ikke på Irak".

Hvor Ahmed tidligere i interviewet taler en belonging frem til Irak og konstruerer det som sit hjemland, som er han bundet til via blod og jord, ses her konstruktionen af Danmark som "home sweet home". Der er altså tale om forskellige og multiple konstruktioner af hjem og belonging, som med sociologen Gerard Delantys (2003) ord kan kaldes for "multiple "modalities of belonging" (s. 26). På et teoretisk plan er det altså muligt at sige, at belonging som koncept kan gennemskære forskellige konstruktioner af både hjem og hjemland, og man kan på denne måde tale om multipositionerende og -situerede måder at gøre belonging på. Det kom også til udtryk i analysedelen om fællesgørende bevægelser, hvor det blev tydeligt, hvordan belonging gøres igennem forskellige fællesgørende kontekster og positioneringer inden for eller på tværs af de eksisterende foreninger. Selvom Ahmed tydeligvis fremstiller sig selv som én, der "kommer fra" Irak, er denne fremstilling ikke entydigt forbundet med oplevelsen af, at Irak er hans hjem. Det er, som forskeren Antje Lindenmeyer (2001) ud fra sit studie af fortællinger om hjem og belonging, skriver:

"...although there is a definite sense of "this is where I come from"; there can be never one place of origin, one fixed home, but there is an abundance of different locations, heritages and stories" (s. 432).

Belonging handler ikke kun om "hvor man kommer fra", men også om "hvor man er på vej hen" (Gilroy 1993), og hvor man har oplevelsen af at blive set, uden at blive udskilt og andetgjort. Man kan således tale om komplekse og multiple konstruktioner af belonging, hvor man på den ene side føler en stærk national belonging til et land uden for Danmark (Irak), og på den anden side føler sig hjemme i specifikke lokationer og fællesgørende kontekster i Danmark. Ahmed fortæller yderligere om sin oplevelse af at komme til Irak, hvor det at gå ned af gaden der opleves ligeså andetgørende, som det opleves nogle steder i Danmark:

"Jeg var i Irak i 2004 for første gang i mit liv. Jeg var der i ti dage sammen med min kone. Vi tog til Syrien og så tog vi bilen der. Altså, taxa til Bagdad. Hele min familie, altså fars og mors familie bor i Bagdad...Man taler jo samme sprog, samme dialekt og har samme religion. Man har så, kan man sige, samme tilknytning og samme baggrund, ikke? Men dog ikke, altså...Der, man tænker ikke på samme måde, man ser ikke på tingene på samme måde. ... Og fint, man har jo samme sprog og samme hudfarve og samme blod. Men man er jo ikke helt på samme måde (...) Fordi at den måde vi opfører os, den måde vi går på, den måde vi snakker på, den måde vi klør os på kinden på – det er helt anderledes! (...).F.eks. bare den måde vi kigger på tingene. Den måde vi spørger, hele kropsmimikken er helt anderledes. Og vores formuleringer er anderledes (...)Så når du taler til dem, de kan godt høre det er irakisk, men ok," hvor kommer du fra?"

I: Ok, så de bliver lidt forvirrede?

A: Ja, det kan godt være jeg kommer fra Syden, Sydirak eller fra Østirak eller fra Vest, det er ikke det. Men når du ved, at din familie bor i Bagdad og det har de altid gjort, og du lige pludselig snakker en dialekt, som de har svært ved at forholde sig til, eller som ikke lyder irakisk i deres ører, så skiller du dig ud. Man prøver selvfølgelig at klæde sig ud på samme måde, som de gør, det er slet ikke det. Man ligner jo også dem, så længe man ikke siger så meget. Men jeg tror, at de kan godt se på folk, hvordan de opfører sig, hvordan de er".

At føle sig tilknyttet en bestemt lokation og at føle sig fremmed i den samme lokation er noget, mange af de unge fortæller om. I Bagdad kan Ahmed ikke gå ned ad gaden uden at blive peget ud og bemærket som anden. Han bliver andetgjort i forhold til de blikke, han møder der, og han beskriver meget sigende, hvordan han går, tænker og taler på en anderledes måde end dem, som bor i Irak. Det er i denne forbindelse interessant at følge op på flugtlinjen om synliggørelsen og usynliggørelsen af andethed og her mere specifikt hans "irakiskhed", idet Ahmed er opmærksom på, at han i kropstegn er ligesom alle andre irakere i Irak, men at det er hans måde at opføre sig på, som "afslører" ham. Dét på trods af at han prøver at klæde sig som alle andre. Han kan således ikke bare passere som én, der naturligt belongs i Irak, fordi hans kropslige performance synliggør en "ikke-irakiskhed" - og dermed en non-belonging. Hans måde at bære og gøre sin krop på i form af mimik, opførsel og andre kropslige handlinger, som dét at klø sig på kinden, angiver ham som anden. De blikke, han mødes med i Bagdads gader er andetgørende på en anden måde end dem, han møder i Hellerup, men han udpeges begge steder, som én der skiller sig ud - og her som én, der ikke er irakisk på den "rigtige" måde. Det kommer også til udtryk i hans sprog. Hans arabisk er en anden dialekt. Det er en kombination af de forskellige arabiske dialekter, han er stødt på i sin rejse fra Irak i sin barndom til sin ungdom i Danmark. Denne

andetgørende oplevelse og tabet af konstruktionen af Irak, som den lokation, han hører til og som han vil vende tilbage til, kan modstilles hans oplevelse af at gå ned ad gaden i Danmark:

"I: Hvad med her, altså at gå ned ad gaden her i Danmark og...der, hvordan er den oplevelse, jeg ved det er sådan et lidt abstrakt spørgsmål, men..?."

A: Ja, jeg tror det... det også meget... der er også meget forskel mellem hvor du bor henne, ikke? Jeg har boet sammen med mine forældre på Amager siden 92, indtil jeg blev gift i 2003, det er omkring 11 år. Og der hvor vi bor, man tænker jo ikke på det, vel?"

Her er det endnu engang tydeligt, hvor meget den konkrete lokation er af betydning for oplevelsen af belonging og hjem - hvor det lokale, den kontekst han kender og er vokset op i, synes at være investeret med en selvfølgelighed og tryghed. Andetheden og de disciplinerende blikke mærkes ikke der. Han italesætter således gennem interviewet sig selv som "iraker", og som stærkt knyttet til Irak som det sted, han "kommer fra" men samtidig er det ikke det sted, han føler sig hjemme i. Brah skelner mellem "feeling at home" og "declaring a place as home" (Brah 1996, s. 197), som er en vigtig pointe i denne forbindelse, idet det er vigtigt at skelne mellem de forskellige måder, det er muligt at gøre belonging og hjem på. Ahmed påkalder sig Irak, som det sted "han kommer fra" - som hans hjemland - men følelsen af at være hjemme er lokaliseret på Amager. Det er i denne forbindelse muligt at tale om en transsektionel bevægelse mellem desiren for hjem og desiren for hjemland, hvilket er forbundet med forskellige mere eller mindre lokale og translokale gørelser af belonging. Hos Ahmed ses f.eks., at hjemland konstrueres som det fjerne diasporiske "der", som han er bundet til via f.eks. blodsband, mens hjem gøres i forhold til det mere lokale, genkendelige og kendte "her". Det lokale træder i forgrunden i oplevelsen af, hvor han føler sig hjemme, mens den transnationale og diasporiske konstruktion af hjemland er præget af en subjektiveringsbevægelse, der fører strenge udover det lokale hverdagslivs grundethed i lokale rutiner og handlinger. Hverdagslivet er i denne forbindelse også i høj grad præget af hans fællesgørende deltagelse i UngeMuslimer-Gruppen, som i denne sammenhæng kan forstås som en lokal kontekst for fællesgørende belonging. Det er i denne forbindelse muligt at inddrage forskeren Daphne Winland (2002), som har set på kroaters diasporiske tilknytninger i Kroatien og Canada. Hun beskriver homing desire som konstruktionen af en "sense of place that is local in its materialization" men samtidig "transnational in its symbolic reach"(s. 695). Det kan i høj grad siges at gøre sig gældende for en del af de unge, jeg har interviewet. Idéen om og konstruktionen af hjem synes hos de unge at være meget lokalt indlejret, men er samtidig baseret på transnationale bånd og forbindelser, som rækker

ud over den lokale kontekst. Ahmeds konstruktion af hjem og hans forestilling om Irak som hjemland er f.eks. præget af hans tilværelse som flygtning i Danmark, af hans engagement i det fællesgørende religiøse netværk UngeMuslimer-Gruppen, og hans selvfortælling som politisk aktiv og engageret shia-muslim. Den hjemliggørende bevægelse kan altså også relateres til den fællesgørende - og dermed de unges deltagelse i foreninger, som de kan "identificere" sig med og have oplevelsen af bare at kunne være til stede i og være sig selv i.

De(t) fjerne "der" bliver dét, man orienterer sig ud fra og positionerer sig i forhold til, mens det nære "her" er der, hvor ens handlinger, positioneringer og fællesgørelser ofte konkret kommer til udtryk og gøres. Denne dobbelthed kan siges at føre til to parallelle bevægelser; 1. "the cosmopolitan quest for belonging on a global level" og 2. "the indigenous search for roots" (Delanty 2003, s. 14). Det er muligt at se begge desire-bevægelser hos Ahmed, hvor de intersekter og konstruerer bestemte oplevelser af "dislocation", andethed og (non-)belonging (Brah 1996, s. 204). De unges fortællinger om sig selv og deres belonging synes på denne måde i høj grad at vidne om forhandlinger af forskellige betydnings- og følelsesmættede lokationer og positioneringer⁷⁹. Bestemte lokationer, fællesheder og kontekster er nemlig investeret med mere eller mindre hjemlighed og desire for belonging.

"Home is gone"

Oplevelsen af andetgørelse og dislocation i lokationer, som man har konstrueret belonging til, kommer derudover meget tydeligt til udtryk hos Azam:

"Because at the end of the day, I no longer have that sense of belonging to a specific and definite place. To give you an example, when I go back to Senegal, whenever it is, you know, close, I look forward, telling everybody "I am going home". But the moment I step there, people say, "Oh, where do you come from?" And, you know, I am not home, you know. (Laugh)

I: No

A: *So you know that more than me, so that's it.(....)*

⁷⁹ Det er i denne sammenhæng væsentligt at være opmærksom på forholdet imellem lokation og subjektposition. Der er ikke tale om en en-til-en-relation imellem lokation og subjektposition. En bestemt lokation prædefinerer ikke en bestemt position, men derimod nogle særlige muligheder for at positionere sig og performe sig som subjekt (se også Brah 1996, s. 205).

I: And then you say in Senegal they also ask you, so where is home then?

A: (Laugh) That's it, that's it, I mean, home is gone. (Laugh) Yeah, the last episode, I was with my brother we went to Senegal to go north, you know, where I was born. So we rented a car, so we stopped at a station to tank, and this young guy came to me and he was selling some items, I don't know what they were. He said, "Do you want to buy?" And I said, "Seriously no", and he said, "Please buy", and I said, "Why, I don't need this, I am sorry". He said, "If you do not buy it who else is going to buy it?" And I said, "What do you mean?" "Well, I can see you do not come from here". (Laugh) And I am as dark as anybody else but I don't know, they can see it somehow, I have no idea. (...) I don't know, I cannot tell. I was absolutely so banal, when I show up in a t-shirt and some clip clap, I don't know. But they can see it. And even if I am very dark as you see me now, when I am in Senegal actually, they can see that I am actually not that burned as they are. I don't know, so it's a very, yeah, very weird situation. So I am not home anywhere but I am home wherever there is Muslim and that is what fascinates me about it. I can go here to a Muslim community and get along. And I am gonna be accepted because I am a Muslim. But the danger is, you should not take that as a refuge. That's where the danger starts because when you do so, you are gonna cut off the rest of the world. And I am not willing to do that. I am gonna be their home as I am gonna be home with a bunch of Buddhist or a bunch of Atheist, I don't care. So I am not going to be limited by religion neither by anything else".

Her er det også Azams kropslige fremtoning, der umuliggør hans passing som én, der bor i Senegal. Han bliver udpeget som én, der ikke gør sig "rigtigt" som senegaleser. Hans raciale kropstegn - særligt hans mørke hudfarve - synliggøres og udpeges som ikke mørk nok, idet han ikke er ligeså solbrændt som dem, der bor dernede. Man kan således tale om kontesterende diskurser om belonging og konstruktioner af legitimitet, som gennemskæres af de lokale gørelser og forhandlinger af, hvad det vil sige at være en "rigtig" iraker eller senegaleser. Azams positionering af sig selv som én, der belongs til Senegal modgøres og kontesteres af de, der bor der og de blikke, han mødes med der. Azams fortælling kan således læses som en fortælling om at oplevelsen af at vende tilbage bliver en erfaring om, at man aldrig rigtig kan vende tilbage til den lokation, som man har konstrueret som sit hjem (se også Safran 2004). Brah (1996) skriver herom:

"home" is a mythic place of desire in the diasporic imagination. In this sense it is a place of no return, even if it is possible to visit the geographical territory that is seen as the place of "origin" (s. 192).

Både Ahmed og Azam bliver mødt med andetgørende spørgsmål og diskursen om "hvor kommer du fra?". Andetgørelsen kan siges at dekonstruere deres konstruktion af hjem. Ahmed og Azam synes at gå

gennem en proces af nedbrydning og destabilisering af deres forestillinger om, hvad hjem, hjemland og belonging er. Følelsen af at være hjemme må konstrueres på andre måder og må situeres på nye måder. Hos Azam er det således muligt at se, at han decentraliserer hjem til at være alle steder i verden. Han ser sig selv som "a citizen of the world", og det synes at være denne subjektposition, der giver ham en oplevelse af at være hjemme for som han udtrykker det, "home is gone". Denne subjektiveringsbevægelse kommer også til udtryk i hans hverdagslige handlinger og måder at orientere sig på i dagligdagen. Han fortæller herom:

"When I wake up, the first that I do is wash myself and pray. I mean it's a way to giving tribute back to God for letting me be. And then (laughs), that's a very weird question, because if I tell what I do, you are gonna be laughing. I mean the first thing that I do when I finish praying is just go and check my emails. Because in my emails I have a, I am fortunate enough in a way to have input in terms of information coming from Senegal, from France, from Germany, from United States, from England, from Denmark. So I have a bunch of information coming in and I have to process them for an hour in the morning, because I have a, you know -

I: And it's personal?

A: It's personal. They send me direct because I am a subscriber to Washington Post and the New York Times, you know, to L.A. Times, to The Boston Globe, to Le Monde, to News Week, you know, I have a lot of bunch, if you (laugh), you know, I do so, and the reason why I know it is important to me, because I am not home. And I know that I am home everywhere at the same time. Tomorrow I am going to the United States, and after I am going to South Africa. So I am not home, but I am home everywhere in the world. So I need to know what the world is about, and where the world is going, but more importantly where is it now. So if I know that, it feels like, "Okay, I am fine", and it's just after that I start worrying about my home".

Også her ses, hvordan internettet anvendes som homing device - som en måde at være opdateret i verden og et middel til at rette sine desire for belonging og hjem i bestemte retninger. Azam er meget opmærksom på, at han ikke er "home", men samtidig skaber han en position, hvor han kan påkalde sig hele verden som sit hjem. Det er en interessant bevægelse som i sig selv kan ses som en decentraliserende og deterritorialiserende konstruktion af hjem som koncept. Det åbner op for et vigtigt perspektiv, som jeg ønsker at uddybe i det følgende, idet home og belonging ikke kun skal ses som forbundet med geografiske og nationale kontekster og lokationer, men også med bestemte subjektpositioner og kategorier.

Opsummering

Tab af hjem er ofte forbundet med oplevelsen af, at den lokation, som man har konstrueret som hjemland, og hvor man har forventningen om at kunne vende tilbage, ikke svarer til éns imaginære forestilling om hjem. Denne forestilling er ofte relateret til konstruktionen af hjem som en kontekst, hvor man bare kan være til uden at blive mødt med andetgørende blikke. Mange af de unge oplever dog at blive mødt med blikke, der positionerer dem som udefrakommende og ikke legitimt hørende til, idet de i deres kropstegn, beklædning og kropslige performance bliver genkendt som "fremmede". De har således ikke mulighed for at passere som legitimt belongende subjekter i de lokationer, som de hjemliggør. De andetgørende blikke dekonstruerer deres konstruktion af hjem og man kan således sige, at der er tale om en nedbrydning og destabilisering af konstruktionen af hjem, hjemland og belonging. Følelsen af at være hjemme må følgelig konstrueres og situeres på nye måder. Hos Azam er det således muligt at se, at han decentraliserer hjem til at være alle steder i verden, mens det hos Ahmed er muligt at se en lokalt situeret hjemliggørelse af det kendte og vante Amager som den lokation, han føler sig hjemme i. Det belyser den vigtige skelnen mellem at føle sig hjemme i en bestemt lokation og at påkalde sig en bestemt lokation som sit hjem(land). De unges forskellige forhandlinger af hjem og belonging peger mod multiple og flerrettede desires og gørelser af belonging, hvilket fører til mit fokus i næste læsning, der går ud på en genlæsning af hjem som ikke kun forbundet med lokation men ligeledes med subjektpositioner og fællesgørende bevægelser.

4. Læsning

Subjektpositionen og fællesheden som hjem

Wherever I find myself

Where ever I go

That's my house

That's my home

I'm like a feather

Conducted by the wind

Free like air

Cohen fremhæver, at den fjerde tendens i forskningen om diaspora forsøger at finde en middelvej efter den socialkonstruktionistiske kritik af det statiske diasporabegreb, og at middelvejen går ud på i højere grad at inddrage de elementer, som subjekter skaber tilknytning og fæstetheder til. Man retter i denne forbindelse mest fokus på lokation. Det vil sige, at man tænker, at diasporiske konstruktioner forudsætter, at det enkelte subjekt orienterer sig i forhold til en eller flere lokationer (Cohen 2008, s. 11). Denne lokation antages at være sammenhængsskabende i den enkeltes multiple positioneringer. Det kommer også til udtryk hos Roy, som har skrevet den grundige og indflydelsesrige bog, ”Globalized Islam” (2004). Han opfatter og anvender diasporabegrebet til at forstå muslimers globale orienteringer og belongings, og han anvender i denne forbindelse diaspora som et begreb, der dækker over den enkeltes tilknytning til et hjemland, som man længes efter, og som man bibeholder relationer til (ibid. s.105). Det er udtryk for en meget klassisk begrebsliggørelse af diaspora, hvor lokation igen gøres til et centralt ankerpunkt. Det er dog, på grundlag af de unges fortællinger, muligt at konceptualisere diasporabegrebet på en mere bevægelig og rhizomatisk måde ved at inddrage de flugtlinjer, som den enkelte føler sig forankret til og konstruerer en desire i forhold til. Jeg er således generelt enig i, at det er vigtigt at inddrage de stabiliserende ankerpunkter, som det enkelte subjekt orienterer sig i forhold til, men disse ankerpunkter kan være mere og andet end en specifik lokation. Hos Ahmed er det f.eks. muligt at se, at der er en klar geografisk afgrænset lokation og en ”jord”, som han orienterer sig mod og definerer sig i forhold til, men hos andre unge ses, at religiøsiteten og fællesheden i Islam gøres til et af de ankerpunkter, hvorfra de kan navigere deres subjektiverings- og fællesgørelsesbevægelser. Islam og positioneringen som muslim synes således for mange af de unge at fremtræde som et ”hjem” - hvis man netop implementerer konceptualiseringen af hjem som en desire for belonging.

Det er i denne forbindelse også muligt at se flere belonging-bevægelser og linjer af desires på samme tid; der kan være tale om hjemliggørelser af bestemte lokationer, samtidig med en transnational diasporisk belonging til en imaginær konstruktion af et hjemland og

⁸⁰ Uddrag af tekst fra nummeret; ”Whereever”.

herudover en bredere fællesgørende konstruktion af belonging til bestemte muslimske foreninger og fællesheder. Sidstnævnte perspektiv åbner op for forståelsen af, at positioneringen som muslim og fællesheden om at være muslimer i høj grad kan relateres til gørelsen af hjem, diaspora og belonging. I den forbindelse fremtræder subjektpositionen muslim og fællesgørelsen af muslimskhed som de "lokationer", som den enkelte kan føle sig til rette i og som den enkelte oplever en belonging til. Der kan henvises tilbage til Yakoub, som oplever en belonging til en sufi-muslimsk fælleshed, som han har internetbaserede og transnationale relationer til. Det samme kan siges i forhold til Miriam, der synes at Forum for Kritiske Muslimer, passer hende bedre. Den subjektiverende bevægelse i forhold til den konstruerede fælleshed om at være muslimer i verden (ummah-diskursen) kan således siges at være forankret i forskellige lokale eller transnationale gørelser af belonging. Det ses også hos Zahid, når han siger, at han kan slå sig ned i Australien, for hans egentlige base er religionen og hans positionering som muslim. Det kommer ligeledes til udtryk i det ovenstående citat af Azam, hvor han nævner, at han føler sig tryk ved og har det godt med, at han kan tage et hvilket som helst sted hen og blive accepteret på basis af sin positionering som muslim. Han opererer således med en diasporisk konstruktion af, at han kan føle sig hjemme i en hvilken som helst muslimsk fælleshed.

Hjemliggørelsen af positioneringen som muslim er dog ikke den eneste måde at skabe belonging på. Det ses også i positioneringen som "iraker" eller "araber" hos Ahmed og Sabeen. Man kan nemlig sige, at deres diasporiske gørelse af Irak som hjemland også er forbundet med deres subjektiveringsbevægelser som "irakere". Udtrykt på anden vis, kan man sige, at det er lige så meget subjektpositionen som "iraker", der udgør grundlaget for deres oplevelse af belonging, som det er forbindelsen til en fjern transnational lokation. Jeg vil således gerne fremhæve, at det ikke kun er "muslimskheden", der bliver middel eller desire device for konstruktionen af hjem og belonging. Det kan også ses i forhold til andre positioneringsbevægelser.

Man kan i forlængelse heraf på et mere generelt plan tale om et samspil mellem transnationalisme og diaspora i den enkeltes fortællinger af hjem og belonging. Hvor den diasporiske bevægelse kan siges at være centreret om at skabe belonging og longing til en eller flere lokationer eller subjektpositioner, kan man sige, at den transnationale bevægelse går på tværs af forskellige lokale og globale lokationer, tider og kontekster. Det, jeg synes er interessant i mange af de unge muslimers fortællinger, er, at begge bevægelser synes at forekomme på samme tid og i forhold til hinanden. De er

ikke adskilte sådan som det synes at komme til udtryk hos f.eks. Roy (2004). Dette er også noget, som Singla og hendes kollegaer (2009) er kommet frem til i deres studier af diasporiske subjekter i Danmark:

"In short, while in some contexts diaspora relates to parochial concerns of nation-state formation or secession, in others diaspora figures as a symbol related to new forms of cosmopolitan stance, which represents a capacity to live in multiplex environments and have multiple identities, implying belongings across state borders" (s. 19).

Det er således muligt at se en rekonstruerende og dekonstruerende bevægelse på samme tid i forhold til gørelsen af hjem og hjemland, hvor man eksempelvis som Ahmed både kan operere med en meget jordbunden, blodsrelateret diasporisk belonging til Irak men samtidig en mere transgørende og lokal hjemliggørelse af Danmark (Amager) som den lokation, han bor og føler sig hjemme i. På denne måde kan man tale om, at den klassiske diskurs om et naturaliseret forhold mellem geografisk lokation, nation, hjem og subjekt dekonstrueres - men det er kun én af de mange flugtlinjer, som er mulig at læse hos de unge.

"Hjem" genlæst som generaliseret hjemløshed

Jeg forstår hjem som en multirettet desire, som investeres i bestemte lokationer, fællesheder og subjektpositioner. Hvor man føler sig hjemme er altså også et spørgsmål om, hvordan og i hvilken positionering, man føler en hjemlighed og belonging. Hjem kan altså ses løsrevet fra og samtidig meget forbundet med lokation. Det er også muligt at se, at konstruktionen af hjem ofte synes at være forbundet med kropslige og emotionelle desires og oplevelser af at høre til og blive set som "naturligt" tilknyttet en bestemt kontekst. Man kan sige, at lokationerne i sig selv, de geografiske skel og kontekster ikke er lige så væsentlige som de diskursive bånd og belongings, som den enkelte konstruerer og skaber til en bestemt kontekst, fælleshed og subjektposition. Hjem kan derfor grundlæggende forstås som en desire. En desire for belonging, der kan konstrueres transnationalt og transsektionelt.

Edward Said skrev allerede i 1978, at verden i dag er præget af "a generalized condition of homelessness" (s.18). Vi lever i en verden med stigende grad af deterritorialisering, diasporiske subjektiveringer og transnationale relationer. Hjem er i dette lys ikke længere bundet til forestillingen om et bestemt afgrænset land eller bestemt nation, men må ses som konstruktioner af belonging, der går på tværs af og transgør bestemte kategorier, lokationer og subjektpositioner. Spørgsmålet er om mit fokus på hjem, diaspora og belonging i for høj grad centrerer sig om "de andre"? I en

verden af stigende globalisering, deterritorialisering og bevægelse er konstruktionen af hjem og belonging også relevant at medtænke i forhold til dem, som man antager "naturligt" hører til. Brah (1996) foreslår, at man anvender begrebet "diaspora space", som er et forsøg på at konceptualisere intersektionaliteten mellem diaspora, grænsedragninger og dis/location. Hun beskriver i denne forbindelse diaspora som et space:

"where multiple subject positions are juxtaposed, contested, proclaimed or disavowed; where the accepted and the transgressive imperceptibly mingle even while these syncretic forms may be disclaimed in the name of purity and tradition" (s. 208).

Hun foreslår, at man ikke kun anvender diaspora space om "de andre" - dvs. om dem, der flyttet til landet eller hvis livshistorier har været præget af generationel migration men også om dem, der traditionelt set hører til. Diaspora er oftest blevet anvendt til at forstå de andre og hermed menes ikke-vestlige, ikke-hvide og minoriserede subjekters tilknytninger og tilværelser, hvilket kan ses som udtryk for en bias og et "blind spot" i diasporaforskningen. Brah fremhæver i denne forbindelse, at "The diaspora space is the site where *the native is as much a diasporian as the diasporian is the native*" (ibid. s. 209). På denne måde åbner hun op for et vigtigt perspektiv, der kan indfange den generelle situation af migration, informationsflux og forhandling af førstehed/andethed og belonging (se også Gupta & Ferguson 1992, s. 10, Urry 2001). Diaspora-begrebets fokus på den dynamiske forhandling af lokation, hjem og belonging kan således udvides til også at dække konstruktionen af førsteheder som f.eks. danskhed. Det er muligt at se i forhold til f.eks. Yakoub, som med hans umiddelbare etnisk danske og hvide kropstegn forhandler forskellige diskurser om andethed og førstehed baseret på diaporiske konstruktioner af belonging og linjer af desires i forhold til et transnationalt muslimsk sufi-netværk. Yakoub er ikke et af de subjekter, som er kommet til landet og som "kommer fra" et andet sted "oprindeligt", men han er lige så optaget af at skabe hjem og forhandle belonging som f.eks. Ahmed og Nesrin. Yakoubs fortælling er således præget af hjemliggørende og fællesgørende subjektiveringsbevægelser, der på den ene side baserer sig på hans lokale oplevelse af hjem i Danmark og på den anden side hans transnationale og diasporiske belonging til en sufi-religiøs fælleshed, der har sin base i Amman. Det samme kan siges i forhold til Noor, som kan forhandle sine ydre kropstegn, så hun kan fremstå som mere eller mindre religiøst andetgjort. Hun konstruerer Danmark som sit hjem, men det gøres ud fra og i forhold til en desire for fælleshed og belonging, der knytter sig an til et religiøst ankerpunkt i form af en sufi-sheikh, der er bosat i Sydafrika, og som har et internationalt netværk, der strækker sig over hele verden. Det er

hertil væsentligt at rette fokus på ”hvide diasporiske” fællesheder (Kalra et al. 2005, s. 106) - dvs. subjekter fra andre vestlige lande, som ikke umiddelbart i deres kropstegn skiller sig ud⁸¹.

Opsummering

I denne læsning udvider jeg mit fokus på de ankerpunkter, der gør sig gældende i de enkeltes diasporiske, lokale og transnationale flugtlinjer. Hjem og diaspora kan på denne måde dække over flere forskellige slags tilblivelsesbevægelser - både fællesgørende og subjektiverende - og kan på den ene side anvendes destabiliserende med øje for transkategoriale og transsektionelle bevægelser blandt de unge. På den anden side er det muligt at anvende begrebet til at forstå de nedslagspunkter, kontinuiteter og belongings, som de unge konstruerer, hvilket er lige så vigtigt for at kunne få greb om hvorfra, hvordan og i forhold til hvad de transgørende bevægelser konstrueres.

I denne læsning sammenvæves de unges subjektiveringsbevægelser og fællesgørende desires i forhold til et fokus på, hvordan hjem kan læses som en desire for belonging, der kan knytte sig an til mange forskellige flugtlinjer. Jeg retter således fokus på desire, fælleshed og subjektivering i forhold til konstruktionen af hjem, belonging og diaspora. Diaspora viser sig i denne forbindelse at være et brugbart kompleksitetssensitivt perspektiv, der kan åbne op for et fokus på, hvordan de unge skaber forskellige hjemliggørende bevægelser. Det fordrer en retænkning af begrebet hjem, hvor det ikke kun ses som forbundet med bestemte lokationer. De lokale og transnationale lokationer, positioneringer og fællesheder, som man hjemliggør, kan nemlig ikke forstås uden at inddrage et simultant fokus på de emotionelle og kropslige punkter af belonging og forankring, som ligger i påkaldelsen af noget som hjem eller hjemland. De hjemliggørende konstruktioner af belonging og fæstethed til forskellige subjektpositioner, fællesheder og kontekster viser således, at hjem må tænkes som en desire - som en grundlæggende desire for belonging. Belonging fremstår på denne måde i begge kapitler som et begreb, der kan danne bro og forbindelse imellem fællesgørende bevægelser og den enkeltes subjektiverende flugtlinjer, hvilket jeg nu vil komme ind på i en opsummering af de tre analytiske kapitler.

⁸¹ Kalra et al (2005) anfører, at dette manglende fokus på hvide kropsmarkerede diasporiske subjekter kan ses som udtryk for en antagelse om, at denne gruppe uproblematisk kan integrere sig, og at der ikke på samme måde er tale om forhandlinger af andethed, hvidhed og passendehed.

Opsamling- bevægelse og fiksering/forankring og forandring

Hvis man kaster et blik på de forskellige gørelser af hjem og belonging og sammenholder dem med Cohens fire faser i forskningen om diaspora, kan man anføre, at de unges fortællinger på forskellige måder trækker på alle disse fire faser og måder at tænke om diaspora og hjem. Denne slutning baserer sig på, at jeg anskuer Cohens faser som udtryk for forskellige diskurser om diaspora og belonging. Disse diskurser gør sig ikke kun gældende på det forskningsmæssige felt men spiller sammen med de måder, subjekter konkret i deres hverdagsliv orienterer sig. Det giver i denne forbindelse ikke mening blot at se Cohens faser som udtryk for tidsligt afgrænsede perioder, hvor der er tale om en linær og enkel fase-til-fase udvikling, hvor den ene diskurs om diaspora overtager den anden. Jeg mener derimod, at det er muligt at se faserne som simultane og komplekse diskurser, der gennemskærer og informerer hinanden.

De unges fortællinger afspejler i denne forbindelse;

- Første fase ved den klassiske forståelse af diaspora som en tilværelse i en form for eksiltilstand, hvor man venter på at vende tilbage til sit oprindelige hjemland (f.eks. Sabeen).
- Anden fase ved konstruktionen af det imaginære hjemland, som man er knyttet til via jord, rødder og blod (f.eks. Ahmed).
- Tredje fase ved et fokus på bruddet på forestillingen om det imaginære hjemland i forhold til de blikke, den enkelte mødes med, når han/hun besøger den lokation, han/hun har fremstillet som sit hjem (f.eks. Azam).
- Fjerde fase og den mere flydende og bevægelige konceptualisering af hjem, belonging og hjemland, som kombinerer og transgør første- og andetheder, dislokation/lokation og multiple subjektpositioner (f.eks. Nesrin, Azam).

Set i lyset af de unges fortællinger og mit metateoretiske ståsted er det efter min mening muligt at tilføje en femte diskursiv flugtlinje i forståelsen og konceptualiseringen af diaspora, hjem og belonging, som går i retningen af:

- Opløsningen af hjem i forhold til et fokus på konstruktionen af en diasporisk subjektiverings- og fællesgørelsesbevægelse, som ikke kun er forbundet med en bestemt lokation, men som også kan knytte sig til bestemte subjektpositioner og/eller fællesgørende positioneringer (f.eks. Azam, Ahmed, Noor).

Dette sidstnævnte fokus kan siges at lægge op til en opmærksomhed på friktionerne og transsektionerne imellem punkter af forankring og forandring, idet der ikke er tale om enten et fokus på belonging som bevægelser på den ene side, eller som stabile lokationer på den anden side. Der er snarere tale om et fokus, der forsøger at rumme begge tendenser på én gang. De lokale og transnationale lokationer, positioneringer og fællesheder, som man hjemliggør, kan ikke forstås uden at inddrage et fokus på de emotionelle og kropslige punkter af belonging og forankring, som ligger i påkaldelsen af noget som hjem eller hjemland.

Belonging som sammenvævende flugtlinje imellem subjektivering og fællesgørelse

Afslutningsvis i analysedelen om fællesskab som fællesgørelser opsummerer jeg punktvis, hvordan belonging fremstår som en multipel og flerstrengt fællesgørende bevægelse - og jeg vil nu tage disse punkter op igen for at sammenholde de forskellige flugtlinjer, der analyseres frem i afhandlingens tre analytiske kapitler.

Jeg kom i denne forbindelse ind på vigtigheden af:

1. Desiren for genkendelse som i de analytiske læsninger tydeligt kommer til udtryk i eksempelvis de unges legitimerende selvpræsentationer og forklaringsparathed. Det ses også i en desire for lokationer og hjem, hvor de ikke behøver at gøre en ekstra indsats for at blive læst som legitime og acceptable subjekter.
2. Kropsligt at kunne føle sig tilpas og til rette hvilket, som det er muligt at se, ikke kun gør sig gældende i forhold til de fællesheder, de unge skaber men ligeledes i forhold til de lokationer og positioneringer, de hjemliggør og skaber diasporiske belongings til. Den kropslige og spatiale oplevelse af belonging er dertil forbundet med de andetgørende blikke, de unge mødes med.
3. Dobbelttheden imellem sammehed og andethed mellem sig selv og fællesheden, som man associerer sig med og forhandlingen af en ikke alt for andetgjort positionering. Disse positioneringsbevægelser kan siges at blive yderligere uddybet i analyserne af den kropsliggjorte synlige/usynlige andethed og de modgørende bevægelser i forhold til de disciplinerende blikke. Oplevelsen af en simultan sammehed og andethed bliver hertil meget mærkbar for nogle af de interviewede unge, når de f.eks. oplever at blive andetgjort i lokationer, som de har konstrueret som imaginære hjemlande.

De unges forskellige subjektiverende og fællesgørende tilblivelser kan således siges at være gennemskåret af bestemte desires for belonging og hjem, og disse desires er multirettede og orienterede mod forskellige lokationer og positioneringer, der både kan være af lokal, transnational og transsektionel art. Ved at sammenholde fællesgørelse, subjektivering og belonging i forhold til de unges fortællinger på tværs af de tre analysedele, fremstår på denne måde det, som man kan kalde et rhizomatisk mønster af subjektiverende og fællesgørende bevægelser, som konstant intersekter, transgøres og reproduceres i de unges hverdagslige deltagelse og italesættelser af sig selv. Bevægelserne fra fællesskab til fællesgørelse, intersektionalitet til transsektionalitet og positionering til translokalitet skal i denne forbindelse sammenholdes med den teoretisk-analytiske arbejdsmodel, som jeg præsenterede i kapitel 6 og den mere overordnede metateoretiske bevægelse fra et socialkonstruktionistisk blik til flerrettede post-konstruktionistiske blikke. Ved belonging er det således i dette sidste kapitel og analytiske snit i højere grad muligt at trække tråde tilbage til de unges fællesgørende positioneringer, og på denne måde inddrage et nyt lag i forståelsen af de unges muligheder for at blive til som unge muslimer.

Man kan i princippet foretage uendelige og utallige læsninger, men mit formål er ikke at vise, hvor mange læsninger man kan foretage men derimod at kaste lys på de forskellige, multiple og flerrettede måder, de unge muslimer konstruerer og positionerer sig. De analytiske kapitler skulle således gerne vise, hvordan konstruktioner af muslimskhed, fælleshed og belonging intersekter og transgøres i multiple linjer af desires og tilblivelser. Det er ikke muligt at tænke fællesgørelse uden subjektivering, og det er ikke muligt at få greb om de unges multiple subjektiveringsbevægelser uden at inddrage et fokus på deres måder at gøre og skabe belonging til forskellige lokationer, kategorier og subjektpositioner. Der er selvfølgelig kun tale om snapshots af deres levende fortællinger og selvkonstruktioner, og jeg fanger således kun momenter af subjektivering, belonging og fællesgørelse. På denne måde er der naturligvis tale om et selektivt fokus og hertil et fokus, som må ses som konstant in flux.

Ligesom de unge har særlige ankerpunkter i deres transgørende og stabiliserende subjektiveringsbevægelser og fællesgørelser, har jeg i mine analytiske læsninger bestemte punkter, som jeg lader min opmærksomhed være styret af. De unges fortællinger er generelt præget af en søgen efter kontinuerlige og stabile punkter samtidig med, at de forsøger at overskride og transgøre etablerede kategorier og positioneringer. Mine analytiske læsninger er præget af en lignende bevægelse, som i mit fokus på de

unges subjektiveringsbevægelser bl.a. viser sig ved, at jeg går fra det ordnede og fastlagte mønster i konstruktionen af positioneringen som muslim til et decentraliserende og destabiliserende blik på de mange forskellige diskursive flugtlinjer og transkategoriale og -sektionelle bevægelser, der er på spil i de unges selvfrestillinger. Det samme kan siges i forhold til kapitlet om fælleshed, hvor de analytiske læsninger retter fokus på fællesgørelse som en dynamisk, kropslig og flerrettet bevægelse. Læsningerne rykker ved min forståelse af fællesgørelse i en retning, hvor fælleshed ikke kun skal tænkes som en proces, der er forbundet med kropslige og kontekstuelle bevægelser. Fællesgørelsen kan også overskride disse samtidig med at de bibeholdes, hvorfor man kan tale om en simultan overskridende og fastholdende bevægelse. Dette fokus er afgørende for forståelsen af hjem og belonging, som i dette kapitel decentraliseres og deterritorialiseres i forhold til et fokus på hjem som en desire for belonging. Et centralt ankerpunkt i disse forskellige læsninger har været positioneringen som muslim. Jeg har således været begrænset af min forskningsmæssige nysgerrighed om muslimskheder, fælleshed og belonging. De analytiske akser har følgelig præget mine analytiske bevægelser, formet dem i en særlig retning og tynget dem på nogle særlige punkter. Det er i denne forbindelse muligt at sige, at jeg gennem analyserne har jeg bevæget mig fra et fokus på muslimskhed til et fokus på belonging. Mit fokus på muslimskhed decentraliseres i denne bevægelse, således at det fremstår som blot én ud af mange forskellige måder at skabe belonging og hjem på. Analysen rykker sig således i forhold til de analytiske akser, hvor forskellige punkter bliver mere eller mindre vægtige i de forskellige læsninger.

Jeg vil nu rette fokus på præmisserne for frembringelsen af mine analytiske læsninger.

Kapitel 8

Forskerpositionering

”In a relativist framework...

the researcher is regarded in the same way as the text studied.

*Fragmented, s/he is not assumed to occupy a stable position
with regard to the work?”*

Anna Madill⁸²

Jeg vil i denne del af afhandlingen tage udgangspunkt i og sætte fokus på de videnskabelige forskningskriterier, som jeg opstillede i kapitel 2. Det drejer sig om metodologisk transparens og sammenhæng, selvrefleksivitet, udvikling af et kompleksitetssøgende blik og alternative og mere nuancerede blikke på, hvad det vil sige at blive til som ung og muslim. Kravet om gennemsigtighed handler i høj grad om at gøre forskningsprocessen synlig og dermed gøre tydeligt, hvilke diskursive antagelser ens analyser er baseret på, således at de kan kontesteres og vurderes som blot én ud af utallige læsningsmuligheder (se også Madill 1996). Med dette fokus som overordnet ledetråd i dette kapitel, vil jeg indlede med at kaste et selvrefleksivt blik på mine egne positioneringsbevægelser i forskningsprocessen.

Den selvrefleksive positionering

Selvrefleksion kan siges at være forbundet med en opmærksomhed på forskerens indflydelse på forskningsprocessen. Selvrefleksion kan dog også føre til en navlebeskuende og selvcentreret form for analyse, hvilket bestemt ikke er min hensigt med dette kapitel. Den selvrefleksive bevægelse er forbundet med mine positioneringer i og gennem forskningsprocessen, men skal ikke ses som centreret om mig men derimod de diskurser, jeg trækker på, de relationer forskningen baserer sig på og den bredere politiske kontekst og

⁸² (Madill 1996, s. 162).

ambition, som afhandlingen er knyttet til. Refleksionen er således forbundet med:

"the micropolitical practices of representation, the metanarratives within which inquiry is embedded, the relation of its questions, and the effectivity of its practices to the sociocultural horizon" (Lather 2007a, s. 44).

Det er disse punkter vedrørende forskerpositioneringens repræsenterende, forskelsgørende og politiske flugtlinjer jeg i det følgende vil komme ind på.

Al forskning kan siges at implicere, at man gør noget "andet" til genstand for sit blik (Griffin 1996, se også Brown 1996), og derigennem gør dette til et objekt, der er værd at undersøge. Forskningsprocessen kan i denne sammenhæng anskues som en objektiveringsproces. Udfordringen er ikke at lade forskningsprocessen forblive på niveauet af objektgørelse, men at drage objektgørelsen frem i forhold til de multirettede linjer af desires og subjektiveringsbevægelser, som denne proces er forbundet med. Linjer af desires i forskningsprocessen kan mere specifikt siges at være forbundet med mine politiske og normative investeringer i feltet, valg af metoder, teoretiske perspektiver og analytiske ambitioner - mens subjektiveringsbevægelser kan ses i forhold til min multikategoriale og kropslige positionering som forskersubjekt. Muslimskhed, belonging og fællesgørelse har eksempelvis været "objekter" for mit blik, men man kan sige, at det har været et af afhandlingens mål at lade "objekterne" og blikkene være bevægelige og omskiftelige for således ikke at lægge mig fast på én fikseret forståelse af, hvad det vil sige at blive til som ung muslim. Blikkene har været styret af forskellige opmærksomheder i læsningerne, og "objekterne" er dermed forsøgt subjektgjort, fællesgjort og transgjort på forskellig vis i forhold til målet om at udvikle alternative og nuancerede fortællinger.

Jeg vil nu vende fokus på én af de subjekt- og andetgørende processer, som har præget forskningsprocessen - nemlig processen af at forske om andetgørelse som etnisk og religiøs anden.

At forske som anden i andetgørelse

Det er efterhånden en meget slidt udtalelse, at forskeren er en del af forskningsprocessen. Ikke desto mindre er det en meget væsentlig pointe, som ikke kan siges eller understreges for mange gange. Det er således vigtigt at kaste et blik på min egen positionering som udgangspunkt for forskningsprocessens konstruerende virkninger. Jeg må på denne måde vedkende mig mine positioneringer i forhold til de måder, jeg potentielt kan læses som og de måder, jeg selv kan være med til at dreje læsningen af mig i

bestemte retninger. Der er i denne forbindelse bestemte læsninger, jeg kan forhandle og andre som umiddelbart ikke er lige så åbne for forhandling. At jeg f.eks. læses som kvinde og som etnisk/religiøs anden er en læsning, jeg har taget til mig og arbejdet med som grundlag for etableringen af samarbejdet med forskningsdeltagerne. Positioneringen som ph.d.-studerende har hertil åbnet en del døre og skabt grundlag for konstruktionen af sammehed med mange af de unge, som bevæger sig inden for akademiske miljøer og karriereveje. Der er således en del kategoriale punkter af sammehed mellem forskningsdeltagerene og jeg, og det fordrer en opmærksomhed på, hvordan min kropsmarkerede andethed qua mørkt hår, øjne og ikke-vestlige ansigtsstræk gør en forskel. Psykologen Erica Burman (1996) udtrykker dette på meget sigende vis:

*"...if the Others I represent are in some respects also **me** then my representation of **them** should reflect on its process. Rather than the voyeuristic, spec (tac)ular logic of the one-way mirror beloved of psychology, it should present new perspectives on the disciplinary matrix that makes us as well as them"* (s. 140).

I en mere klassisk social-antropologisk tradition er det muligt at kalde min positionering for en insiderposition, idet jeg kan positioneres som muslim og anden og dermed i en sammehed med de forskningssubjekter, som er en del af undersøgelsen (se også Collins 1986, Abu-Lughod 1991, Narayan 1993, Kanuha 2000, Subedi 2006). Insiderpositionen bliver hos den feministiske forsker, Patricia Hills Collins defineret som én, der:

"have undergone similar experiences, posses a common history, and share taken-for-granted knowledge that characterizes "thinking as usual" (s.26).

Idéen om insiderpositionen som en fordel i forskningen ses særligt repræsenteret i "ethnic-matching" undersøgelser. Ethnic-matching handler om at matche interviewpersonens og interviewerens etniske eller raciale baggrund på basis af en formodning om, at det vil skabe bedre og mere sandfærdige resultater (Sin 2007). Denne formodning kan siges at være baseret på en diskursiv konstruktion af en "naturlig" og given forståelse mellem forskersubjekt og forskningsdeltagere på grundlag af en fælles racial eller etnisk andethed. Det kan også overføres til en fælles kønnet andethed og idéen om, at kun kvindeligt kropsmarkerede forskere er i stand til at forstå og forske blandt og om andre kvinder (se også Archer 2002). Problemet med en sådan antagelse er, at den baserer sig på særlige essentialistiske diskurser om sandhed og objektivitet. Den etniske anden forsker positioneres eksempelvis som én, der per se har bedre og mere rigtig adgang til den etniske andens virkelighed qua sin andethed (for samme kritik Griffin & Phoenix 1994, Rhodes 1994, Archer 2002, Subedi 2006, Sin 2007). Denne tendens kan mere

generelt sammenholdes med forventningen om, at man som mørkhåret, racial eller etnisk anden skal være interesseret i at lave forskning om og blandt andre mørkhårede eller -hudede. Man kan i denne forbindelse tale om en særlig diskurs, der positionerer den enkelte forsker som den "etniske anden ekspert" qua hans/hendes minoriserede kropstegn (se også Bola, 1996). Lene Myong Petersen (2009) fremhæver også i sin afhandling denne implicite formodning om tæthed og nærhed, som følger antagelsen om, at man udfører forskning blandt "sine egne" (s. 293). Man kan i denne forbindelse tale om en dobbelthed - på den ene side er der en forventning om, at man udfører forskning om etniske, religiøse andre men på den anden side er denne forventning bundet til en forestilling om, at det er det eneste, man er i stand til qua éns etniske/raciale/religiøse anden positionering. Der er således tale om en i grunden essentialistisk og andetgørende diskurs, som baserer sig på et sammenfald mellem den minoriserede anden forsker og hans/hendes forskningsfelt. Det er muligt, at jeg selv er med til at proponere denne diskurs, idet jeg forsker inden for et felt, som jeg selv kan siges at være den del af. Vil min forskning således blot anses som udtryk for et personligt engagement eller som udtryk for et videnskabeligt engagement? For mig at se er denne afhandling udtryk for begge dele i den forstand, at der er tale om et personligt/politisk investeret og informeret videnskabeligt arbejde. Dette spørgsmål er dog mere generelt forbundet med bestemte legitimeringskonstruktioner- og krav i forhold til spørgsmålet om, hvorvidt éns forskning genkendes og anerkendes som "videnskabelig" (Subedi 2006). Der er i denne forbindelse forskellige måder at forholde sig til en andetgjort forskers forskning i og om andethed. På den ene side kan insiderpositioneringen åbne op for dét, som man umiddelbart antager at være en mere "autentisk" og "rigtig" adgang til forskningsdeltagernes virkeligheder. På den anden side kan positioneringen også lukke af og begrænse forskningsblikket. Insiderpositionen kan nemlig også forstås som en barriere for objektivitet og troværdig vidensproduktion på grund af for høj grad af sammehed og indforståethed mellem forskningsdeltagere og forsker (f.eks. Cooligan 1994, Hammersley & Gomm 1997, Rosenthal & Rosnow 2009). Man antager i denne forbindelse, at et for tæt forhold til forskningsfeltet implicerer en manglende kritisk distance til feltet og refleksion over de ting, der tages for givet (f.eks. Spradley 1979, Hurd & McIntyre 1996, Rooney 2005). Insiderpositionen kan således på den anden side ses som grundlag for en subjektivistisk og biased forskning.

Uanset hvilken antagelse, der ligger bag forståelsen af insiderpositionen som mere eller mindre sandfærdig, så er den baseret på en essentialistisk og

absolutistisk forståelse af sandhed og objektivitet. Jeg mener således, at der er nogle problematiske diskursive konnotationer associeret med idéen om insiderpositionen, idet begrebet er funderet i et diskursivt grundlag, som ikke stemmer overens med det poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske fokus på forskning som en virkelighedsproducerende aktivitet, der skabes i interdependent samspil mellem forskningsdeltagere, forsker og forskningsfelt. Jeg vil yderligere uddybe det problematiske aspekt ved diskursen om insiderpositionen i det følgende.

Andethed og den "native" forsker

En yderligere dimension som er mulig at bibringe forståelsen og destabiliseringen af konceptet om insiderpositionen er ved at sammenholde det med andethed og førstehed og det antropologiske fokus på "native" og "non-native". Begrebet "native" anvendes ofte i antropologiske forskningssammenhænge, hvor man er gået fra det klassiske fokus på den vestligt forankrede forsker, som undersøger de indfødte/"natives" og i nogle tilfælde selv undergår en transformation og bliver til en "native" (Tedlock 1991). I dag har man dog i stigende grad fokus på, at "the native" undersøger "egne" grupper (f.eks. Narayan 1993, Jacobs-Huey 2002, Subedi 2006). Dette fokus er forbundet med konstruktionen af den anden, som gøres til objekt for forskerens blik. Det er dermed interessant at se nærmere på, hvilke antagelser om andethed og førstehed og konstruktioner af forskningen som andetgørende, der ligger til grund herfor.

Andetgørelse er et af de centrale begreber, jeg har taget i anvendelse i afhandlingen, men det er også nødvendigt at rette et kritisk fokus på det for at undgå, at det fremstår som en naturlig og given størrelse. Andetgørelse kan som nævnt siges at dække over processen af at gøre noget til anden, og dette implicerer ofte en negativ forskelssætning mellem det, der gøres til første og det, som gøres til andet (se også Said 1978). Konceptet om den anden er på denne måde forbundet med et magtrelationelt fokus på forskellige muligheder for at blive til. Et kritisk fokus på dette begrebsperspektiv går i retning af, at man i for høj grad fokuserer på forskelle som dikotomisk strukturerede. Det er vigtigt at være opmærksom på, at ikke alle forskelle nødvendigvis behøver at være dikotomiske som f.eks. mand/kvinde, sort/hvid eller "native"/"non-native". Dette er noget som socialforskeren Jean Carabine (1996) belyser i hendes studie af andetgørelse, og jeg vil give hende ret i, at der bestemt synes at være en tendens til at forstå forskelle som modsætningspar. Det er vigtigt at have øje for, at ikke alle

forskelle er strukturet i oppositionelle dikotomier, men at der er grænseflader, -brud og forskellige positioneringer, der går på tværs af disse. Andethed er ikke en ensidig eller stabil subjektposition, hvilket også bliver synligt i mine forskellige analytiske læsninger. Her ses eksempelvis, at positioneringen som religiøs anden snarere kan beskrives som en flerstrengt flugtlinje, som er flettet sammen af mange forskellige kategoriale og kontekstuelle belongings. Første- og andethed fremstilles følgelig ikke som stabile og binært definerede størrelser men ses derimod som forskellige punkter i den enkeltes multiple fællesgørende subjektiveringsbevægelser. Dette flerrettede og dynamiske fokus på andetgørelse er væsentligt for at undgå, at man i grunden opererer med en begrebsforståelse, som i sidste ende reproducerer en essentialistisk og absolutistisk forståelse af forskelle - og dermed generelt set af kategorier som religiøsitet, etnicitet og kønnethed (se også Griffin 1996). En tendens som forskeren Jane Ronald Martin (1994) kalder for metodologisk essentialisme, hvor man i bestræbelsen på at arbejde med et fokus på bevægelige kategorier egentlig kan ende med at reproducere disse som fikserede og absolutte størrelser. Hvis jeg således blot umiddelbart forstår min forskerpositionering som etnisk/religiøs anden (native/insider), som studerer religiøse andre (natives) vil jeg ikke kunne indfange de komplekse bevægelser mellem første- og andethed, som forskningsprocessen er baseret på (se også Subedi 2006). Dette er også et punkt, som antropologen Valli Kalei Kanuha (2000) kommer ind på i forhold til sine erfaringer som "native" forsker. Hun fremhæver, at positioneringen som "native" i højere grad er forbundet med bestemte muligheder for at skabe distance og nærhed og dermed andethed og sammehed. Positionen har således i mindre grad at gøre med en fastlagt og "naturlig" indsigt i den "native Other":

"...the native researcher is grounded implicitly and situated at all moments in the dual and mutual status of subject-object; she is both the subject of her study and the participant object being studied. If as Fine (1994) suggested, we attempt more often to "walk the margins" that separate ourselves as researchers from those whom we research, the native researcher is the margin" (s. 441).

Selvom man kan sige, at Kanuha vælger at operere med en subjekt/objekt og "native"/"non-native" dikotomi som begrebslig ramme for forståelsen af sin forskerpositionering, er hendes pointe om den grænsegående indsats mellem nærhed og distance og sammehed og andethed en relevant beskrivelse af, at forskerpositionering ikke er så ligetil og så binært forbundet, som det umiddelbart kan fremstilles som. For andetheden intersektes og transsektes med magtrelationelle linjer af førstegørelse og andetgørelse. Positioneringen som forsker er altså en forhandlet positionering. Det giver i dette lys ikke

mening at tale om en dikotimisk skelnen mellem ”native”-”non-native” eller insider/outsider positioner, hvilket antropologen Kirin Narayan (1993) ligeledes fremhæver på basis af sine studier af at forske blandt ”egne”:

”Instead of the paradigm emphasizing a dichotomy between outsider/insider or observer/observed, I propose that at this historical moment we might more profitably view each anthropologist in terms of shifting identifications amid a field of interpenetrating communities and power relations. The loci along which we are aligned with or set apart from those whom we study are multiple and in flux” (s. 671).

Ud fra min optik må man således i højere grad tale om vigtigheden af at have øje for de mange forskellige kategorier og lokationer, der intersekter og som kan skabe forskellige muligheder for at positionere sig som anden, første, skæv, passende osv. (se også Archer 2002, Jacobs-Huvey 2002). Andetheden/førsteheden er ikke fikserede størrelser, hvorfor jeg som forskersubjekt i nogen kontekster fremstår og positioneres som anden og i andre som første. Man kan således tale om, at det er muligt strategisk at skabe forskellige akser af andethed og sammehed - af fællesgørelse og subjektivering - som kan strække sig i forskellige retninger og tjene forskellige mål. Det vil jeg komme nærmere ind på nu, hvor jeg vil synliggøre, hvordan jeg konkret er gået til feltet, og hvordan jeg har performeret min forskerkrop og strategisk forhandlet de forskellige måder, hvorpå det er muligt at læse mig.

Den strategiske andetgørelse

Allerede ved den initielle kontakt med de forskellige fællesgørende kontekster og foreninger har spørgsmålet om kategoriale afkodninger og læsninger været præsent i mine refleksioner over min selvfremsstilling som forskersubjekt. Mit navn er i denne forbindelse den første indikator for en andethed (se også Myong Petersen 2009) - en andethed som kan læses i forskellige retninger af etnisk, religiøs og kulturel andethed, hvis man sammenholder det med et mere alment etnisk ”dansk” navn. For dem, der kender navnet, angiver det hertil et kvindeligt kropsmarkeret subjekt⁸³. Jeg har således ikke mulighed for

⁸³ Mange etnisk andre navne har udspring i Koranen eller i arabisk og anvendes på tværs af landegrænser. Iram anvendes f.eks. i Tyrkiet, i arabisktalende lande og i sydøstasien i f.eks. Pakistan. Der kan være forskellige lokale og familiemæssige variationer i forhold til stavemåde. Subjekter med etnisk dansk baggrund har dog ofte meget svært ved at afkode ud fra navnet alene, om der er tale om et mandligt/kvindeligt kropsmarkeret subjekt, og herudover hvilken etnisk baggrund vedkommende har.

ikke at blive læst ud fra kategorier, der signalerer andethed og som potentielt indikerer en muslimsk og etnisk anden baggrund. Det har jeg bygget på ved ikke at forsøge at lægge skjul på, at jeg positionerer mig som muslim, og at mine forældre stammer fra Pakistan, når jeg, som jeg ofte gjorde, eksplicit blev spurgt om, hvor jeg ”kommer fra” i interviewene eller i min kontakt med potentielle forskningsdeltagere. Jeg er i høj grad blevet spurgt om min etniske baggrund men i mindre grad min religiøse. Min positionering som muslim synes i denne forbindelse ofte at være noget, der bliver taget for givet. Det er til dels impliceret i mit navn men hertil også i den første kontakt til interviewpersonerne - enten via den direkte kontakt ved forskellige arrangementer i de muslimske foreninger og/eller via de informationsbreve, jeg har sendt ud, hvor jeg indleder brevet eller samtalen med den islamiske hilsen ”Assalamu aleikum”⁸⁴. Jeg har i denne forbindelse været engageret i en form for fællesgørende bevægelse, hvor jeg anvender muslimskheden og den etnisk betonedede andethed (som ofte sammenlæses) som fælleskaldende kategorier. Jeg har andetsteds kaldt denne proces for **strategisk andetgørelse** (Khawaja & Mørck 2009) inspireret af Gayatri Spivaks (1993) begreb om strategisk essentialisme. Strategisk andetgørelse handler om muligheden for at anvende essentialiserende kategorier og beskrivelser af sig selv for at skabe sammehed og herigennem at rykke ved de eksisterende forestillinger om denne sammehed. Man kan i denne forbindelse sige, at jeg strategisk positionerer mig, og her skal strategisk ikke forstås som udspekuleret eller manipulerende, men snarere som udtryk for en kritisk stillingtagen til egne positioneringer og mulige måder at blive læst på. Man kan også beskrive det som en aktiv forhandling af synliggørelsen og usynliggørelsen af muslimskhed og andethed.

I min initiale kontakt med potentielle forskningsdeltagere er der således allerede mulighed for at skabe en sammehed, som ikke blot grundet i en fælles religiøs andethed men også i forhold til et fælles mål om at ville forsøge at skabe et andet og mere nuanceret billede af, hvad det vil sige at være ung og muslim. Jeg skriver dette mål ind som en del af informationsbrevet, og på denne måde er det politiske aspekt af forskningen gjort synligt i den første kontakt. Jeg forsøger således at delagtiggøre forskningsdeltagerne i en fællesgørende proces. Jeg positionerer mig i denne forbindelse som én, der forstår ”deres”/”vores” position, og de/vi bliver positionerede i en fælleshed som væsentlige bidragsydere i forhold til at nuancere de eksisterende

⁸⁴ Assalamu aleikum betyder fred være med dig på arabisk.

stereotype images om, hvad det vil sige at være et ungt muslimsk subjekt i Danmark.

Den feminint markerede muslimske krop

Min positionering som kvindeligt kropsmarkeret har i nogle sammenhænge betydet en meget åben og uhindret adgang til andre kvindeligt kropsmarkerede unge muslimer i de fællesgørende kontekster, jeg har taget del i. Det har f.eks. været ”naturligt” for mig at sætte mig i den del af salen, hvor der er en majoritet af unge med kvindelige kropstegn, og det har været umiddelbart let for mig at etablere kontakt med denne gruppe. Jeg skriver ”naturligt” i anførselstegn for at indikere, at der tale om min læsning af den diskursive konstruktion af mulighederne for kønnet og religiøs tilblivelse i de specifikke lokationer og kontekster, jeg har været ude i. Denne læsning er informeret af mine tidligere erfaringer med deltagelse i lignende arrangementer og mit kendskab til de forskellige måder islam kan udøves på i forhold til f.eks. kønsopdeling. Man kan i denne forbindelse tale om en form for ”embodied” forståelse og viden om de mere eller mindre synlige grænser for positionering i de forskellige foreningskontekster (Wright & Nelson 1995). Min måde at bevæge mig og positionere mig i de forskellige foreningers spatiale rammer siger således også en del om feltets muligheder for tilblivelse som ”ung”, ”muslim”, som ”forsker” og som ”kvinde”.

Den kønnede sammehed i kombination med den religiøse andethed skabte i denne forbindelse åbninger i dialogen og kontakten, som jeg ikke oplevede på samme måde var til stede i forhold til at etablere kontakt med de mandligt kropsmarkerede unge. Denne adgang og umiddelbart besværede kontakt var forskellig i de forskellige foreningskontekster, hvilket efter min mening hænger sammen med mindst to forhold. For det første foreningernes diskursive profiler og fællesgørende topologiske strukturer, som i mere eller mindre grad lægger op til kønsopdelt samvær og kontakt. For det andet mine refleksioner over spørgsmålet om, hvordan det er muligt for mig at fremstå som ”passende subjekt” og blive læst som passende kvindeligt markeret muslim af de forskningssubjekter, jeg gerne ville i kontakt med.

Et par måneder inde i mit feltarbejde, hvor jeg særligt havde deltaget i og set på foreningen Muslimer i Dialog, opdagede jeg således, at jeg hovedsageligt havde fået etableret kontakt og udført interviews med kvindeligt

kropsmarkerede subjekter⁸⁵. Jeg måtte derfor revurdere min tilgang til de maskulint kropsmarkerede unge og udtænke andre strategier for kontakt. Den lave grad af kontakt til de maskulint markerede unge viste sig ofte at være et udslag af min manglende tryghed ved direkte at henvende mig til dem i mange af de forskellige arrangementer, jeg deltog i. Ofte indebar det - særligt i konteksten af MID - at jeg skulle bevæge mig fra den kvindeligt kropsmarkerede del af rummet til den mandligt markerede og udvælge nogle subjekter og fortælle dem om mit projekt. Jeg var bange for at virke skæv, upassende og i grunden som en "dårlig" muslim i de tilstedeværende unge muslimers øjne. Her er det interessant at inddrage den teoretiske pointe om blikkenes magt, idet man kan se min tilbageholdenhed og tvivl som udtryk for, hvordan det disciplinerende blik kan vendes mod én fra mange forskellige sider, og hvordan det ofte fører til en selvstyring, som er forbundet med den imaginære forestilling om, "hvad de andre vil tænke om mig". Der vil givetvis ikke have været noget galt i den direkte kontakt. Det kunne være, at de unge ikke ville have tænkt nærmere over det, og blot ville have set det som udtryk for min forskningsaktivitet, og dermed min positionering som "forsker" og "ph.d.-studerende", men min positionering som muslimsk ung kvindeligt kropsmarkeret subjekt får dog en overskyggende betydning i mine egne refleksioner. Det kan siges at være en kategorikonstellation, jeg har været nødsaget til at forhandle og reflektere over i forhold til afkodningen af, hvad der er det "rette" at gøre. Jeg lagde i denne forbindelse mærke til, at der bestemt var kontakt kønnene imellem til MIDs forskellige arrangementer, men at der oftest var tale om bestyrelsesmedlemmer og aktive medlemmer - dvs. personer der kendte hinanden på forhånd. I samme stil valgte jeg, i de tilfælde jeg tog direkte kontakt med mandligt kropsmarkerede subjekter at gøre det i forhold til subjekter, jeg på den ene eller anden måde kendte eller havde mødt tidligere.

Udover denne fremgangsmåde tog jeg primært en anden rute i mit forsøg på at få flere unge mandligt kropsmarkerede muslimer med i projektet. Jeg sendte e-mails ud med information om mit projekt, formålet med det og mit ønske om at inddrage flere unge mænd. I MID benyttede jeg mig tillige af en kontakt, jeg kendte fra tidligere. Han fungerede som en slags nøgleperson og kunne åbne mange døre til interesserede unge, som var mere eller mindre aktive medlemmer i foreningen. I UngeMuslimer-Gruppen, hvis aktiviteter i høj grad er kønsopdelte, benyttede jeg mig af deres hjemmeside, hvor jeg

⁸⁵ Se også Peek 2005 (s. 222) for samme tendens i hendes forskning blandt unge muslimer.

sendte en mail ud, og derudover anvendte jeg Sabeen som nøgleperson, idet hun kendte en del af UngeMuslimer-Gruppens mandlige medlemmer. Disse tiltag førte til langt flere kontakter og interviews med unge muslimer af begge køn.

Størstedelen af forskningsdeltagerne med kvindelige kropstegn, har jeg selv kontaktet face-to-face ved de forskellige arrangementer, jeg har været til. Nesrin og Hadia mødte jeg f.eks. til MIDs generalforsamling, hvor jeg i pausen fortalte om mit projekt, og hvor de viste interesse for at deltage. Asad var også med til denne generalforsamling, men jeg havde ikke kontakt med ham på grund af den opdelte kønnede topologiske strukturering af konteksten. Det er først i interviewsituationen, hvor han fortæller, at han var med til denne generalforsamling, at det går op for mig, at vi faktisk har siddet i samme rum. Det forholdt sig lidt anderledes i Forum for Kritiske Muslimer, hvor jeg følte mig mindre hæmmet i at tage kontakt til og fortælle om mit projekt til de mandligt kropsmarkerede deltagere. De forskellige foreningers forskellige diskursive og topologiske strukturer giver således forskellige muligheder for at blive til som ”ung”, ”muslim”, ”kvinde” og som ”forsker”, og det har givet mig en del viden om både foreningerne, men også min egen positionering som ”passende” muslimsk forskersubjekt.

Denne ”pasendehed” forhandlede jeg konstant i min kontakt til de unge, men ligeledes i forhold til min fremtoning og måde at ”bære” mig selv på. Man kan kalde det for *den kropslige performance af pasendehed*, hvor det for mig at se handlede om ikke at stikke ud, men at blende ind i de forskellige miljøer. Jeg sørgede f.eks. for hovedbeklædning i de fællesgørende aktiviteter og arrangementer, der fandt sted i moskéer, og havde ofte et eller andet form for sjal med til de forskellige arrangementer, jeg tog del i. Jeg sørgede herudover for at bære løstsiddende tøj, som kunne dække kroppens former. Det handlede ikke kun om at fremføre mig som forsker men også som passende muslimsk og kvindeligt markeret subjekt. Forhandlingen af pasendehed indebar også en diskursiv og sproglig tuning i forhold til den dominerende og gængse terminologi, der præger feltet (se f.eks. Jacobs-Huey 2002). Jeg har således anvendt ord som insha’Allah og masha’Allah, som er en del af mit diskursive repertoire og har ikke ”renset” ud i de arabiske/muslimske termer, som jeg ofte gør i samtale med etnisk ”danske” ikke-muslimske subjekter. Jeg har således kunnet trække på bestemte diskurser og den viden, jeg har qua mine erfaringer med at færdes i etnisk andre og muslimske kontekster.

Andetgørende sammmehed eller forskellighed

Det er i denne forbindelse væsentligt både at fokusere på mulighederne for på den ene side strategisk at arbejde hen imod en andetgørende sammmehed, og på den anden side en andetgørende forskellighed. Den andetgørende forskellighed handler om muligheden for at skabe en distance til feltet og spørge ind til det. Det handler i denne forbindelse ikke om, at man skal skabe et objektivt ”gudeblik” (Haraway 1988) men derimod om at skabe mulighed for kunne spørge ind til de ting, der fremstilles som og fortælles frem som ”givne”, ”naturlige” og indforståede. Problemet med den antagede og konstruede sammmehed er nemlig, at den kan implicere, at man tager en del forhold for givet. Den etniske eller religiøse sammmehed, som jeg konstruerer, kan altså overskygge andre kategoriale og magtrelationelle forskelle og dermed de mange forskellige måder, hvorpå det er muligt at blive til som subjekt. Det er noget jeg eksempelvis særligt har lagt vægt på i interviewene, hvor jeg har arbejdet mellem og på tværs af momenter af sammmehed og forskellighed (se også Kanuha 2000). Mange af interviewene er præget af udtalelser som, ”som du ved” eller ”ikke?” og lignende fællesgørende talehandlinger, som jeg også tidligere har oplevet (Khawaja & Mørck 2009), og som jeg derfor har været opmærksom på at forfølge og spørge ind til. Momenter af forskel går således ofte på, at jeg har indtaget, hvad man kan kalde en naiv og andetgørende indstilling til det umiddelbart kendte og indforståede (Søndergaard 1996, Søndergaard 2002b). Jeg har hertil bedt om eksemplificeringer og uddybninger, som i sig selv kan siges at være en måde at skabe distance (Hyden 2000). Jeg har forsøgt at spille med og andre gange imod naiviteten ved i nogle sammenhænge at angive forståelse og i andre indtage en udenforståendes indstilling ved mere specifikt at spørge ind til hverdag, selvforståelse og nuanceringer af det sagte.

I nogle tilfælde kan den konstruerede og antagede kropslige sammmehed skabe blinde punkter og tavsheder, som kan være svære at bryde uden at bryde kontekstens lethed og tryk, og andre gange kan sammmeheden og fællesheden være grobund for rige fortællingsglimter af levet liv, positioneringer og desires. Lather skriver om vigtigheden af ”writing against empathy” (2000) og vigtigheden af at skrive imod forestillingen om at skabe lighed imellem forskningsdeltagere og forskersubjektet. Det er efter hendes mening væsentligt ikke at reducere andetheder og forskelle til ligheder og sammmeheder, hvilket er en vigtig pointe i forhold til mit fokus på den strategiske andetgørelse og sammmehed. Man kan i denne forbindelse sige, at der er forskel på en empatisk tilgang, sådan som Lather beskriver den, hvor det handler om risikoen for at naturalisere forskelle og opretholde

eksisterende diskursive logikker om andethed/førstehed og den tilgang, som jeg har i forhold til mine positioneringer i feltet. Mine forskningspositioneringer går nemlig på tværs af de eksisterende magtrelationelle konstruktioner af andethed og førstehed. Netop her bliver det tydeligt, at jeg hverken kan positioneres eller positionerer mig som enten insider/native eller outsider/non-native, men at forskningen består af bevægelser mellem og på tværs af disse positioneringer. Jeg er ikke altid etnisk eller religiøs anden i forhold til forskningsdeltagerne. Andetheden skifter og er intersektet af andre kategorier og subjektpositioner som f.eks. positioneringen som "ph.d-studerende", "forsker" og "akademiker". Størstedelen af de interviewede var uddannede med længerevarende uddannelser eller også var de igang med en uddannelse. Det skabte også en sammehed som bl.a. viste sig i fælles sprog og baggrund. I interviewet med Nesrin er hendes socialrådgiver-baggrund og hendes interesse for at arbejde med etnisk minoriserede således grobund for en fælles faglig interesse. Jeg oplevede det samme i interviewet med Yakoub, som qua hans studie og akademiske baggrund anvender mange faglige termer, som jeg kunne genkende som organiserede/ikke-organiserede muslimer og diaspora. Der er således forskellige muligheder for at skabe og forhandle sammehed og andethed. Det bliver også tydeligt i min positionering i forhold til de etnisk majoriserede muslimske subjekter, jeg har interviewet, hvor den kropsmarkerede etniske andethed ikke på samme måde kommer i spil som en mulighed for at skabe sammehed, og hvor muslimskheden kan siges at blive forhandlet med udgangspunkt i forskellige positioneringer som henholdsvis "dansk muslim" og "etnisk anden muslim" - positioneringer som både kan førstegøres og andetgøres.

Refleksioner over betydningen af forskerpositionering er ikke kun forebeholdt kontakten til forskningsdeltagerne men ligeledes den analyse, som skal udspringe af interviewene og den positionerende deltagelse. Ét er, hvordan jeg positionerer mig og forhandler min forskerkrop, noget andet er, hvad jeg gør med forskningsfortællingerne og -subjekterne i fremstillingen og formidlingen af dem.

At skrive fortællinger om andres fortællinger

Min forskning har været drevet af målet om at nuancere og dekonstruere det eksisterende billede af unge muslimer ved at tage udgangspunkt i de unges egne fortællinger om sig selv og deres hverdag. Det kan siges at være en

politisk og normativt investeret ambition. Ønsket om at lade deres stemmer blive hørt kan dog være associeret med nogle problematiske diskursive grundantagelser, som også i høj grad er forbundet med etiske hensyn. Det er væsentligt at være opmærksom på, at man i sin iver efter at fortælle de andres fortællinger ikke kommer til at reproducere de magtrelationelle forhold, som man forsøger at destabilisere (se også Burman 1996). Det ses eksempelvis i de tilfælde, hvor forskningen udføres ud fra en antagelse om, at man er engageret i et politisk mål om at synliggøre og lade de andres stemmer blive hørt. Haraway (1988) kommer ind på denne problematik og forbinder det med et usitueret og ureflekteret forskerblik:

"There is a premium on establishing the capacity to see from the peripheries and the depths. But here there also lies a serious danger of romanticizing and/or appropriating the vision of the less powerful while claiming to see from their positions" (s. 583-584).

Denne bevægelse kan sammenholdes med Lathers (2000) appel om at skrive imod en form for empati, som sammenlæser forskellige magtrelationelle processer af første- og andetgørelse og dermed udviser de forskelle, der gør sig gældende. Det er således væsentligt ikke at anvende, dét at lade de muslimske andres stemmers blive hørt, som en form for politisk legitimerende og romantiserende strategi, der ikke tager højde for både mine og de interviewedes multiple og flerrettede subjektiveringsbevægelser.

En anden potentiel problematisk diskursiv effekt som kan være forbundet med idéen om at tale for eller på vegne af andre, er en implicit essentialisering af dem, man forsøger at tale på vegne af, idet man kan præsentere de enkelte fortællinger som udtryk for, at det er sådan de enkelte personer "i virkeligheden" er (Burman 1996, se også MacMillan 1996). Fortællingerne kan således forstås som neutrale afspejlinger af de subjekter, der fortæller dem i forhold til en forventning om, at jeg skal kunne gengive dem som rene, uspolerede og "ægte" fortællinger (Lather 2000). Det er væsentligt at være opmærksom på, at en sådan antagelse baserer sig på en adskillelse mellem konstruktion (fortælling) og subjekt. En idé som i høj grad er blevet problematiseret inden for post-konstruktionistisk og poststrukturalistisk forskning (f.eks. Butler 1999, Fabian 1990), og som med Barads (2003) kritiske fokus kaldes for "representationalism" (s.804). Barad definerer "representationalism" som:

"the belief in the ontological distinction between representations and that which they purport to represent; in particular, that which is represented is held to be independent of all practices of representing. That is, there are assumed to be two distinct and independent kinds of entities - representations and entities to be represented" (s.804).

Det er på ingen måde sådan, jeg tænker, at de interviewedes fortællinger skal forstås. Det er en illusion at tro, at det er muligt helt umedieret og uforhandlet at præsentere forskningsdeltagernes stemmer (se også Stronach & Maclure 1997). Deres fortællinger må snarere ses som interaktionelle og magtrelationelle produkter af forskningsprocessens intersektioner mellem forskersubjekt, forskningsfelt, -optik og -deltagere. Jeg er altså ”medkonstruktør” af de fortællinger, som interviewet giver rum for, idet jeg skaber nye fortællinger på basis af deres. Der er, som Wetherell (1994) udtrykker det, ”no unconstructed description” (s. 306), og det er således ikke muligt at operere med en udenforstående position, hvorfra jeg kan være mikrofonholder. Interviewene og fortællingerne er konstruktioner, som kan siges yderligere at undergå en konstruktionsproces via mine analytiske forskningsfortællinger og foki.

Interviews, fortællinger og dekonstruktionens grænse(r)

Man kan dog vende kritisk fokus på min måde at anvende interviews som udtryk for de unges fortællinger. Grundpræmissen for mine analyser har været en forståelse af de unges ord som udtryk for, hvordan de konstruerer og fremstiller sig selv og deres hverdag. Det relaterer sig til den grundlæggende opmærksomhed på sprog, subjekt og diskurs i det socialkonstruktionistiske og poststrukturelismiske univers. Spørgsmålet er dog, om jeg ved at anvende interviewet er i færd med at proponere en bestemt diskursiv forestilling om det selvkonstruerende menneske? En forestilling som i høj grad kan siges at være grundet i en aktuel og dominerende liberalistisk diskursiv figur om det selvfortællende og udforskende menneske. Kvale (2005) skriver i denne forbindelse, at det kvalitative interview ofte anvendes som ”an emphatic social technology for a biographical reconstruction and reconfirmation of a fragile self” (s. 54). Er jeg således engageret i en implicit diskursiv rekonstruktion af et ”oprindeligt” og ”autentisk selv”, som den enkelte kan afdække og fortælle om via interviewet? Jeg mener, at det netop har været min ambition at tydeliggøre det modsatte, at subjektets konstruktion af sig selv er flerrettet, decentraliseret og konstant under forhandling, men ikke desto mindre er det relevant at være opmærksom på, at jeg i denne bevægelse samtidig skriver mig ind i en bredere diskursiv bevægelse, som er forbundet med liberalistiske tankefigurer og diskurser.

Forskeren Lincoln Denzin (2001) skriver, at vores samfund i dag i stigende grad kan kaldes for ”an interview society” (s. 27), idet interviewet og dets

implicerede bekendende funktion ikke kun gør sig gældende inden for samfundsvidenskaben, men i dag meget bredt er slået igennem inden for f.eks. jobsøgning, underholdning og tv. Interviewet anvendes som et performativt middel til at gøre sig selv. På denne måde er jeg også på det metodiske plan ved at gøre interviewet til et af mine primære metodiske greb ifærd med at rekonstruere bestemte diskurser om det selvkonstruerende og bekendende subjekt (Rose 1998, Gubrium & Holstein 1998).

Man kan i denne sammenhæng anføre, at man kun kan skrive sig selv og sin forskning frem via de diskurser, der er til rådighed i den aktuelle samfundsmæssige kontekst. I henhold til ambitionen om destabilisering og nuancering er der tale om et komplekst forhold, idet man må indse, at man kun kan destabilisere de diskurser, man har mulighed for at trække på, og at den destabiliserende indsats samtidig implicerer en reproduktion af de selvsamme diskurser, som man vil rykke ved. Dekonstruktionens grænser kan således siges være defineret af diskursernes udgrænsninger og således mulighederne for, at man som forskersubjekt kan præsentere sin forskningsfortælling på en intelligibel måde:

"In order to be intelligible, we need to repeat the familiar and normalized. The task is not whether to repeat but how to repeat in such a way that the repetition displaces that which enables it" (Lather 2007a, s. 39, se også Haraway 1988, Butler 1999).

Som Lather i dette citat gør opmærksom på, følger jeg nogle bestemte diskursive konventioner og normativiteter for intelligibel forskningskonstruktion, som bl.a. kan siges at indebære brug af interviews, min formidling af teori og analyse og den konkrete skriftlige opstilling og fremstilling af "Afhandlingen", som slutresultatet på tre års forskningsarbejde. Jeg har forsøgt at spille lidt imod ved nogle steder at inddrage citater fra andre medier, så som musik, skønlitteratur og poesi. Jeg bryder således formatet en smule, men dog stadig på en ikke alt for forstyrrende og abjektgørende måde. Bruddene er også ført ind i forhold til teoretiske perspektiver og det analytiske fokus på det kompleksitetssensitive, foranderlige og uventede.

Det er i denne sammenhæng relevant, at de teoretiske retninger, som jeg har trukket på i mine analyser, i dag i mindre grad er modstrømme men i højere grad udgør mainstream. Det er f.eks. muligt at se mange postkoloniale, feministiske og poststrukturalistiske idéer repræsenteret i skønlitteratur, kunst og den almene debat (f.eks. Roy 1997, Smith 2000, Kunzru 2002, Lahiri 2003). Fokus på kompleksitet, forandring og magt som relationelt defineret accepteres i dag i større og bredere kredse som den "rette" tilgang. Det skal også ses i sammenhæng med den samfundsmæssige udvikling mere generelt,

hvor det lokale og det globale kolliderer via f.eks. internetbaserede relationer, hvor afstande mellem tid og rum mindskes, og hvor migration og bevægelse på tværs af geografiske og nationale grænser er blevet en almen del af hverdagen. Min måde at repræsentere og konstruere de unge skal således også ses ud fra dette perspektiv om diskursive bevægelser, konventioner og tendenser, som forskeren på reproducerende og destabiliserende måder indgår i.

Loyalitet, at give stemme og analysens dekonstruerende flugtlinje

Lather rejser i denne forbindelse et meget relevant og sensitivt spørgsmål om etik og loyalitet, som går på, hvordan det er muligt at synliggøre og præsentere forskningsdeltagernes stemmer uden at forstyrre dem eller fordreje dem (Lather 2007a)? Det umiddelbare kriterium må være, at dem, man har interviewet, kan læse undersøgelsen og genkende sig selv og opleve, at deres fortællinger er blevet fremstillet på en loyal måde. På den anden side har jeg også en analytisk ambition om at dekonstruere det usagte og ”givne”, som siges. Hvordan forener man disse to interesser og desires i forskningen? Jeg spørger ind til mine interviewdeltageres fortællinger, men jeg arbejder videre med dem og deres stemmer. Jeg læser deres fortællinger i særlige retninger, hvilket betyder, at de ikke blot bliver hørt, men at deres fortællinger bliver genfortalt, og at de genfortælles i en særlig forståelsesramme (se også Stronach & Maclure 1997). Lather skriver herom i forhold til sit eget værk, ”Troubling the Angels” (Lather & Smith 1997), som handler om kvinder, der lever med HIV eller Aids:

”...we try not to position ourselves as knowing more about these women than they know about themselves....a troubling authority in the telling of other people’s stories” (Lather 2000, s. 22).

Den psykodynamiske tradition bliver ofte kritiseret for at finde skjulte og ubevidste drifter frem hos den enkelte, men det er også muligt på samme måde at kritisere poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk forskning for at finde noget frem, som umiddelbart er uset for og tavs hos interviewdeltageren. Det ikke-italesatte, det usagte eller det tavse er f.eks. en af grundopmærksomhederne inden for denne forskningstradition. Selvom man ikke analyserer det usagte ud fra en antagelse om bagvedliggende eller skjulte drifter, så ligger der en analytisk sammenlignelig bevægelse i, at man retter det analytiske blik mod noget, som for forskningsdeltageren ikke nødvendigvis er synligt eller italesat, som f.eks. de diskurser man trækker på,

og måden man positionerer sig på. Måske er det grundvilkåret for al slags forskning og fortolkning, at man finder noget andet frem, som går ud over det, som interviewdeltageren selv siger eller tydeliggør. Uden dette vil forskning være begrænset til at reproducere interviewcitater.

Derudover er der det etiske aspekt i forhold til risikoen for at udnytte de stemmer, man synliggør i denne form for forskning, hvor man indgår som positionerende deltager i feltet, og hvor grænserne imellem deltager/observatør og insider/outsider er udviskede (Stacey 1988). Man kan stille kritisk spørgsmålstejn ved, hvem det er forskningsdeltagerne fortæller deres fortællinger til? Hvem interagerer de i forhold til? Er det den "muslimske søster", den "ph.d-studerende", der laver forskning om unge muslimer eller den "unge kvinde", der er interesseret i at deltage i fællesgørende aktiviteter blandt andre unge? Der er mange måder at læse min positionerende deltagelse på.

Jeg har i denne forbindelse rent praktisk sørget for altid at tydeliggøre min forskningsinteresse og hensigt. Derudover har jeg sendt interviewtransskriptionerne til alle interviewede og bedt dem om at godkende udskriften og har budt korrektioner, tilføjelser og slettelser velkomne. Jeg er også indgået i dialog om, hvilke dele jeg særligt vil anvende, og har hertil opretholdt kontakten til mange af de interviewede via e-mail og som noget nyt Facebook. Det næste skridt ville være at sende dem analyseafsnit, som de kunne kommentere på og således inddrage dem i den analytiske proces og positionere dem som "co-analysts" (Smith, J. 1994, s. 255). Det vil være en måde at synliggøre den dialogiske proces af medieret og forhandlet vidensproduktion (f.eks. Lather & Smith 1997, se også Wright & Nelson 1995). Formålet med dette vil ikke være at bekræfte eller afkræfte mine læsninger, men derimod at nuancere og få synliggjort flere dimensioner af, hvad der er på spil i forhold til konstruktionen af fælleshed, belonging og muslimskhed. Det handler i denne forbindelse heller ikke om at skabe et magtrelationelt lige forhold imellem forsker og forskningsdeltager - da det i sig selv kan siges at være en illusion (Wetherell 1994). Det drejer sig tværtimod om at synliggøre forskellige og multiple læsninger.

Jeg har dog afholdt mig fra at gå dette skridt videre i nærværende afhandling pga. tidsmangel, men derudover har jeg også tænkt, at analyserne ikke skal ses som sandfærdige og absolutte billeder af, hvad der blev sagt, hvorfor og hvordan men derimod som læsninger, der er produceret i den interrelationelle sammenhæng, som interviewkonteksten og forskningsprocseen udgør.

Det er aldrig helt muligt at indtage den andens position og se verden derfra. Man kan kun skabe særlige blikke - bestemte "somewhere's" - og derigennem

præsentere de unges fortællinger med øje for blikkenes lokaliseringer og situeretheder (se også Appadurai 1988). Forskningsprocessen må således anskues i dens kontekstuelle sammenhæng og her spiller den politiske og samfundsmæssige kontekst en væsentlig rolle. Det kan særligt siges at gøre sig gældende i forhold til et felt som mit, som i stigende grad er i fokus nationalt og internationalt.

Den politiserende forskning i et politiserende felt

Garbi Schmidt (2007), som har udført en del forskning om islam og unge i Danmark, fremfører, at forskning og politik klart skal adskilles (s.13), og at man som forsker må arbejde med en grundlæggende distinktion mellem et forskningsprojekt og et politisk projekt. Man kan dog stille spørgsmålstegn ved, hvorvidt det er muligt at definere et projekt, der i den grad er indlejret i et politiseret felt som apolitisk og mere generelt om forskning i det socialvidenskabelige felt nogensinde kan sige sig fri fra et politisk engagement? (Montero 2002). Bestemte felter kan være eller mindre ”populære” og også være mere eller mindre attraktive i forhold til forskningsmidler og finansiering. Etnisk minoriserede og nu særligt muslimer er et af de nye hot topics både fra politisk og forskningsmæssig side, og det er derfor et felt, som kan siges at overskride og transgøre grænserne (hvis man overhovedet kan tale om grænser) mellem forskning og politik. Det er et politiseret felt at forske i, hvorfor man som forskersubjekt ikke kan undsige sig fra, at ens resultater kan læses ind i mere konkrete politiske og strategiske kontekster og linjer af desires (se f.eks også Myong Petersen 2009). Jeg mener, det i denne forbindelse er relevant at være opmærksom på, at der er to lag af politik involveret i denne afhandling. På den ene side er der det yderst politiserede felt, som jeg forsker i og bliver en del af, eftersom islam, unge og muslimer er et af de mest omtalte og omdiskuterede emner i dag. På den anden side er der samtidig den politiske side af al slags forskning, som går på idealet om at ville gøre en forskel. Deleuze (1990) skriver, at ”Being itself is (...) political” (s. 88), og dermed er enhver form for becoming og analyse af denne også politisk, idet den implicerer en eller anden form for magtrelational forhandling og positionering. Der er dog forskellige måder at forholde sig til forskningens politiske indlejretthed.

Der findes forskellige og modsatrettede måder at tænke relationen mellem politik og forskning på i de forskellige metateoretiske

traditioner og teorifelter, som jeg trækker på. Dele af den socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske litteratur ækvavilerer et relativistisk ståsted med et neutralt ståsted i forhold til, hvilken retning forskningen skal gå (se også Madill 1996), hvorimod at politik og forskning i høj grad overlapper i den feministiske og postkoloniale strømning. Feministisk forskning kan f.eks. siges at være kendetegnet af både et politisk og teoretisk/forskningsmæssigt engagement i at udfordre eksisterende måder at tænke køn på (f.eks. Haraway 1988, Davies 1990a, Butler 1999). Det er dog ikke altid helt uproblematisk at integrere en politisk investeret feministisk orienteret forskning i en socialpsykologisk ramme, hvilket forskerne Christine Griffin og Ann Phoenix kommer ind på (1994). De skriver, at feminisme og psykologi umiddelbart ikke kan forenes i den traditionelle forstand, fordi psykologi ofte opfattes som en positivistisk videnskab:

"Although feminism has had an increasing impact on psychology, it is still sometimes argued that there can be no interaction between psychology and feminism, as the discipline is considered to be an 'objective' and therefore apolitical science, while feminism has clearly stated political aims" (s. 291).

Denne diskursive kløft kan også siges at gøre sig gældende i forhold til postkolonial forskning og critical race studies, som også anlægger en tydelig politisk agenda, der går ud på afkolonialisering og synliggørelse af magtrelationelle forskelle og reproduktionen af ulighed, racisme og diskrimination (f.eks. Said 1978, Gilroy 1993, Bhabha 1996, Hall 2003). Hvor disse retninger angiver en tydelig politisk interesse, kan psykologien siges at være udviklet i en anderledes tradition.

Meget firkantet fremstillet, er det muligt at se psykologiens udvikling som på den ene side baseret i en marxistisk inspireret videnskabsproduktion⁸⁶, mens det på den anden side er muligt at se en mere eksperimentopsykologisk og positivistisk orienteret forskningstradition. Førstnævnte kan siges at være repræsenteret af f.eks. kritisk psykologiske og virksomhedsteoretiske perspektiver, hvor det er muligt at se en tydelig normativ indfaldsvinkel på forskningsmål og sammenhængen mellem forskerinteresse og forskningsproces (f.eks. Holzkamp 1985, Lave & Wenger 1991, Mørck 2006, Nissen in press. se også Krøjer 2006). Sidstnævnte eksperimentopsykologiske retning er præget af statistiske tests, kontrollerede eksperimenter og forestillingen om den objektive og distancerede forsker, der skal mindske alle former for "researcher effects" (f.eks. Cooligan 1994, Hammersley & Gomm 1997, Rosenthal & Rosnow 2009). Begge retninger forholder sig forskelligt til

⁸⁶ Se også Lather (1988) for hendes distancering fra en marxistisk fortid

forskningens politiske og normative indlejrethed, og hvor man på den ene side kan se et aktivt politisk engagement, er det på den anden side muligt at se en aktiv bestræbelse på at adskille politik og forskning.

Man kan i denne forbindelse sige, at den poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske optik, sådan som den har udviklet sig på den lokale danske scene, forholder sig distancerende til begge retninger men er ikke desto mindre præget af dem begge. Det kan forklare de problemer, momenter af uklarhed og ikke mindst ubehag, der nogle gange opstår i socialpsykologisk forskning vedrørende forholdet imellem normativitet, politik og objektivitet (Parker 1994). Det virker som om, at man enten forsøger at distancere sig fra et yderst moraliserende og normativt forskningsmæssigt udgangspunkt eller et realistisk og positivistisk videnskabsideal; to interrelaterede (mod)bevægelser der altså synes at kendetegne store dele den poststrukturalistiske og socialkonstruktionistisk inspirerede psykologiske forskning i Danmark (Søndergaard 1996, Staunæs 2004). Det kan siges at komme til udtryk ved, at man f.eks. afholder sig fra at komme med politiske og normative udtalelser og formålserklæringer.

Normativitet og politik

Et normativt og et politisk udgangspunkt er naturligvis ikke det samme, selvom jeg i det ovenstående skriver dem i forhold til hinanden. Man kan sige, at normativitet har at gøre med forestillinger om, hvad der er ”godt”, ”passende” og ”rigtigt” og er forbundet med etiske diskurser (Montero 2002). Det politiske engagement er relateret til dette men er i højere grad forbundet med forestillingen om, hvad forskningen skal bruges til, i hvilken retning forskningen skal føre til forandring og hvordan den kan bidrage til en nuancering, ændring og/eller destabilisering af den eksisterende politiske status quo (ibid.). Inden for den lokale danske poststrukturalistiske og konstruktionistiske socialpsykologiske forskning er det særligt normativiteten, der holdes igen med. Man er påpasselig med at fremstille normative vurderinger, idet det menes at være forskningens opgave at synliggøre og dekonstruere de normativiteter, der gør sig gældende i feltet (f.eks. Søndergaard 2000b/2005a, Kofoed 2004, Staunæs & Søndergaard 2008a, Myong Petersen 2009). F.eks. skriver Staunæs & Søndergaard (2008a):

”We will not set up norms for what is useful research, or how useful research might be conducted. Rather, we focus on the multi-voicedness and situatedness of the assessments” (s. 4).

Man kan i forhold til dette udsagn om ikke at ville opsætte normative mål for forskningen dog kritisk spørge, om der i dette mål ikke også er tale om en

normativ positionering? Sekundært kan man spørge om der i målet om at opnå en kompleks, nuanceret og multi-perspektivisk analyse, der kan rykke ved gældende normativiteter og diskurser, ikke også er tale om et underliggende normativt mål? (Khawaja & Mørck 2009). At ville rykke ved og synliggøre normativiteter er vel også et normativt standpunkt?

Jeg vil vende tilbage til dette spørgsmål og her fremhæve, at denne tilbageholdenhed i forhold til en bestemmelse af, hvad den rette forskning er eller i hvilken retning forskningen skal anvendes, ikke nødvendigvis skal ses som en afspejling af poststrukturalistisk forskning generelt. Hos f.eks. Haraway (1988), Butler (1999) og Lather (2007a) er det muligt at se en mere synlig politiserende tilgang, der ikke afholder sig fra at vedkende sig forskningens og teoriens normativitetskonstruerende virkning. Man kan i denne forbindelse tale om, at en dekonstruerende og destabiliserende tilgang i sig selv opfattes som og dyrkes som en politisk og normativt investeret forskningshandling (ibid.). Derudover er der som nævnt også en del retninger inden for socialpsykologien, som mere direkte arbejder med forskning som en politisk virksomhed, som f.eks. kritisk psykologi og aktionsforskning, hvor det mere tydeligt er muligt at se en ambition om at ville gøre en forskel gennem forskning (Nissen in press, Denzin 2001, Montero 2002, Mørck 2006, Khawaja & Mørck 2009). Der er dog forskellige forståelser af og diskussioner om, hvordan man skal gøre en forskel, og om hvorvidt man gør nok for at skabe forandring. Forskellen mellem disse retninger og den poststrukturalistiske og socialkonstruktionistisk informerede forskning er, at man i den sidstnævnte ikke retter forandringsmålet direkte mod folks handlinger og deltagelse, men derimod arbejder på et andet niveau, som går på at skabe rum for alternative fortællinger og diskursive fortolkningsmuligheder (Davies 2001b, Staunæs & Søndergaard 2008a, Khawaja & Mørck 2009). Målet er at åbne op for nye diskursiveringer og fortællinger, og man har dermed ikke fastlagt en bestemt retning, som forandringen skal gå i:

"In this tradition usefulness seems to be a question of making discursive and narrative openings, which allow new practices to develop without determining the direction of improvement in advance" (Staunæs & Søndergaard 2008a, s. 3).

Mål og forandringspotentialets retning, som begge er meget centrale opmærksomheder i f.eks. kritisk psykologi, er dermed ikke fastlagt på forhånd. Det betyder som nævnt ikke, at man kan sige sig fri fra en normativ positionering. Det er her, at man kan sige, at mange forskere går i en form for fælde, for det, at man ikke har fastlagt en bestemt forandringsretning, betyder ikke, at man nødvendigvis kan undsige sig en normativ position. Som

forskeren Jo Krøjer (2006) gør tydeligt, er det at forske ud fra en forventning om, at forskningen skal være nyttig og brugbar en måde at proponere en særlig forskningsetik og dermed en bestemt ”forandringsnormativitet” (s. 27). Forandringsnormativiteten går ud på, ”at for at være nyttig, skal forskningen bidrage til forandring, hvoraf følger en forståelse af forandring som noget godt eller ønskeligt” (ibid.s. 27). Tilbageholdenheden med at skilte sit normative standpunkt kan i denne forbindelse muligvis ses som udtryk for en bestemt lokal legitimeringsstrategi i forhold til at kunne fremstå og fremsætte sig selv og sit arbejde på en videnskabelig acceptabel og intelligibel facon inden for de lokale akademiske miljøer. Derudover kan man også mere generelt se tilbageholdenheden i sammenhæng med, at man ud fra de poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske perspektiver kan sammenlæse et relativistisk videnskabsteoretisk ståsted med et umiddelbart neutralt udgangspunkt.

Relativismen og den situerede normativitet

Problemet med at påberåbe sig et udelukkende relativistisk ståsted er, at det i grunden kan ses som et neutralt ståsted, hvorfra man forstyrrer, men ikke forhåndsbestemmer, i hvilken retning og på hvilken måde forstyrrelsen skal føre til forandring. Man kan således tale om en politisk form for forskning, hvor man er ude efter at destabilisere eksisterende magtrelationelle strukturer og processer, men uden at man vedkender sig den politiske forandringsretning. Haraway (1988) fremhæver i denne forbindelse på meget sigende vis problemet med denne ”gude-position”, som kan relateres til tilbageholdenheden ved at tage stilling til og determinere forskningens politiske forandringsambition:

”Relativism is the perfect mirror twin of totalization in the ideologies of objectivity; both deny the stakes in location, embodiment, and partial perspective; both make it impossible to see well. Relativism and totalization are both ‘god-tricks’ promising vision from everywhere and nowhere equally and fully, common myths in rhetorics surrounding Science” (s. 584).

Her er der tale om en bestemt forståelse af relativisme, som jeg ikke mener, gør sig gældende generelt inden for socialkonstruktionismens og poststrukturalismens forskellige perspektiver. Der kan nemlig være mange forskellige måder at forstå relativisme på, og det er ikke mit formål her at komme med en længere udredning af relativismeformer og –forståelser, men jeg ønsker her at gøre tydeligt, at et relativistisk ståsted ikke er det samme som, at alt er lige gyldigt eller ligegyldigt. Relativisme opfattes i nogle sammenhænge som udtryk for, at man anser alle forandringsretninger og –

potentialer som lige gode (Søndergaard 2000a/2000b). Det er som oftest ikke det, som er på tale, for relativisme skal ikke ses som udtryk for, at alt er lige godt, men snarere at alt kan ses fra forskellige positioner og blikke (Scheurich 1997, Søndergaard 2000b). Relativismen er således i højere grad forbundet med en situeret og lokaliseret måde at forstå viden og virkelighed på (Haraway 1988, Søndergaard 2000b). Hvis man således skal tale om etik, normativitet og politisk forandring må det gøres ud fra den konkrete forsknings situerethed og lokaliserede kontekst.

Det handler altså om at undgå en universaliserende form for normativitet, som går ud på, at man endeligt og på generaliserende vis kan bestemme, hvad der er ”godt”. Det er således muligt at tale om udviklingen af en mere situeret form for normativitet, hvor det handler om en reflekteret stillingtagen til eget forskningsengagement og dets politiske og normative investeringer. Denne form for lokaliserede og situerede normativitet som udvikles i samspil med den empiriske kontekst er noget, jeg mener, der er behov for at arbejde mere med og i højere grad synliggøre inden for det lokale poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske forskningsfelt. Kategorier, subjektpositioner, analyse og teoretiske greb forstås alt sammen som dele af en situeret og lokal videnskonstruktion, men de samtidige lige så lokale og situerede normativitetsproducerende og politiske positioneringer rettes der generelt set mindre fokus på. Jeg taler på denne måde for at arbejde med et lokalt, kontekstuelt og situeret begreb om forskningens politiske og normative aspekter på samme måde som det er muligt og acceptabelt at tale om viden som situeret. Jeg vil således i det følgende komme lidt mere specifikt ind på mine situerede normative og politiske investeringer i forskningsprocessen.

At ville gøre en forskel - hvordan?

De analytiske læsninger, der er fremført i nærværende afhandling, kan ikke antages at være afsluttede, men må snarere ses som diskussions- og refleksionsindlæg, der må tages op, revurderes og rykkes yderligere ved i andres læsninger af mine læsninger. Det er i sig selv en politisk og politiserende proces, som er forbundet til mit normative og politiske engagement i at ville nuancere billedet af unge muslimer. Jeg vil således gerne have, at min forskning skal være med til at bryde nogle af de stereotype forestillinger, der eksisterer om, hvad det vil sige at blive til som et ungt muslimsk subjekt i Danmark. Jeg vil gerne fremhæve de unges egne fortællinger og synliggøre de objektgørende og andetgørende blikke og

positioneringer, de unge navigerer ud fra. Jeg vil gerne vise agency og modstandsbevægelserne og tydeliggøre at dét at gøre sig som ”muslim”, ”ung”, ”kvinde”/”mand”, ”uddannet” er en kompleks og multifacetteret bevægelse, som baserer sig på intersektierende subjektiverende og fællesgørende flugtlinjer i forhold til den enkeltes konstruktion af belonging. Der er således også bestemte diskurser om ”the agentic subject” på spil i mit politiske og normative engagement. Det er en bestemt forståelse af subjektet som altid og potentielt i forhandling i forhold til gældende diskurser. Jeg vil i denne forbindelse gerne fremhæve konstruktionen af muslimskhed i forhold til de enkelte subjekters muligheder for at spille med, imod og i forhold til de gældende magtrelationelle kropslige, diskursive og sproglige forhandlinger og bevægelser, og på denne måde er jeg mere generelt også investeret i et metateoretisk mål om at vise subjektiverings- og fællesgørelsesprocessernes konstruerende og magtrelationelle effekter. Min forskningsvirksomhed er informeret af disse linjer af desires, som flugter og går på tværs af mine teoretiske, metodiske og analytiske bestræbelser. Mine analytiske fremgangsmåder kan altså ses som grundlæggende politisk informerede og det normative ligger i denne forbindelse i at tænke, at destabilisering er bedre end at fastholde stabilitet.

Et vigtigt spørgsmål, som er tilknyttet dette er, hvordan det overhovedet er muligt at måle, hvorvidt man gør en forskel? Hvilke kriterier skal man opstille for at kunne tale om, at forskning gør en forskel? For man kan blive enig om, at forskning gør noget - det er en særlig social aktivitet, og dermed sker der noget, når man udfører forskning, hvad enten der er tale om dokumentanalyse af skolepolitikken over de seneste 20 år, om aktionsforskning i udsatte miljøer eller om deltagerbaseret positionering og interviews af ældre på plejehjem. Man sætter noget i gang med et særligt formål og en særlig interesse (som ofte også er normativt defineret) - og gør noget med, imod eller i forhold til en bestemt virkelighedsproduktion (se også Krøjer 2006). Hvilken virkelighedsproduktion ses som vigtig, forskelssættende og brugbar? Skal man vurdere dette ud fra de selvsamme diskurser, som man muligvis har sat sig for at destabilisere? I mit tilfælde er det netop det, der udgør dilemmaet. Jeg har det normative udgangspunkt og formål om at ville nuancere det gængse billede af den unge muslim ved at tage udgangspunkt i de unges egne fortællinger og skabe rum for nye måder at konceptualisere og forstå muslimskhed, fællesskab og belonging, men hvordan ved jeg om jeg gør denne forskel? Hvordan ved jeg, om jeg formår at overskride det gængse billede af den unge muslim, og får destabiliseringen egentlig betydning uden for de akademiske kredse og universitetsgange?

Dette spørgsmål kan siges at hænge sammen med et mere grundlæggende dilemma, som gør sig gældende inden for den metateoretiske optik, jeg orienterer mig ud fra; nemlig om hvorvidt man egentlig kan rykke ved etablerede diskurser, når man som udgangspunkt kun kan tale sig selv og sin forskning frem som intelligibel og genkendelig inden for selvsamme diskurser?

Et af mine opstillede videnskabskriterier går på spørgsmålet om, hvorvidt jeg gennem mine analytiske læsninger formår at tilbyde nye og alternative perspektiver på, hvad det vil sige at være ung og muslim i dag. Staunæs & Søndergaard (2008a) kalder en sådan tilgang og metode for "speeding up reflexivity" (s.8). Idealet om at skabe forandring og forskningens brugbarhed er her relateret til "a question of subverting normativities and cultural hierarchies" (ibid.s. 14). Der er således tale om en forskelgørende indsats i forhold til at åbne op for udvidede og evt. anderledes refleksionslinjer (se også Søndergaard 2000a). Spørgsmålet om forskningens brugbarhed er dog et kontesteret og situeret spørgsmål. Svaret kommer an på kontekst, spørgsmålsstiller og modtager (Staunæs & Søndergaard 2008a). Derudover er det relevant at spørge, om det er nok at skabe alternative billeder af de unge og at destabilisere de eksisterende images? Der synes som sagt at være en antagelse om, at dekonstruktion i sig selv er "godt", men spørgsmålet er hvorfor og er enhver form for overskridelse per se brugbar? (Staunæs & Petersen 2000).

Forandringspotentialer og –retninger

Jeg vil her gerne besvare nogle af de ovenstående spørgsmål og diskutere og pege hen imod de potentielle retninger mine analyser kan læses i og dermed de forandringer, man kan forestille sig, at denne afhandling kan føre med sig. De rhizomatisk (u)organiserede analytiske læsninger, som afhandlingen er bygget op omkring kan siges at være forskellige snit i de unges fortællinger, og kan i den forstand ses som refleksionsåbnende og forstyrrende læsninger i tråd med kravet om udviklingen af et kompleksitetssøgende/-sensitivt blik. At være ung muslim, kan i dette lys ikke ses som en stabil position. De forskellige læsninger peger på de mange forskellige dimensioner og flerrettede desires, subjektiveringsbevægelser og fællesgørelser, som er forbundet med muligheden for at blive til som ung muslim i religiøse fællesheder. Spørgsmålet er om disse læsninger kan anvendes i den offentlige og politiske debat i forhold til en nuancering af feltet og subjekterne? Kan analyserne anvendes på en "afradikaliserende" måde, hvor deltagelse i en muslimsk

forening ikke skal ses som lig med en radikaliseret form for islamudøvelse? Analyserne kan i denne sammenhæng eventuelt åbne op for perspektivet om, at deltagelse i religiøse foreninger i højere grad handler om konstruktionen af fælleshed og belonging. Et religiøst engagement i en muslimsk forening skal på denne måde ikke nødvendigvis ses som tegn på en modbevægelse i forhold til deltagelse i det danske samfund. Det kan derimod opfattes som en måde aktivt at tage del i samfundet og en platform, hvorfra det er muligt at positionere sig som en aktiv samfundsborger. Miriams og Saqibs aktive fællesgørende engagementer i forskellige foreninger og fællesheder kan således ses som udtryk for en desire for at "gøre en forskel" samfundsmæssigt. Læsningerne kan i denne forstand siges at tilbyde en ganske anderledes måde at konceptualisere ligningen muslim, ung og deltagende i et religiøs fælleskab. Ofte er det en ligning som har resultatet radikal muslim, men med mine analyser er det muligt at bryde denne ligningstænkning og tænke i kompleksitet, bevægelse og brud.

De analytiske læsninger kan også pege på, at muslimskhed er en kompleks størrelse som ikke kan tænkes uafhængigt af den enkeltes multikategoriale og –situerede positioneringer. Det er i denne forbindelse også muligt at se konstruktionen af nye og transsektionelle muslimskheder, som f.eks. udtrykkes i positioneringen som "dansk muslim".

Det kan også tænkes, at de analytiske læsninger kan åbne et blik for virkningerne af den politiserende og stereotypiserende debat og de forskelsgørende blikke, som mange unge oplever til dagligt. Det kan give indblik i, hvordan det opleves at være på den anden side af det majoritetsdominante blik og at være objektet, der skal normaliseres, disciplineres og ensrettes. Det peger også på den kropslige og umiddelbart mere implicitte oplevelse af diskrimination og racisme. Læsningerne af de unges fortællinger om performance af en passende muslimskhed kan eventuelt føre til andre og mere nuancerede måder at tale om tørklædet og den religiøst betonedede påklædning. Hijab og abaya kan eksempelvis ses som udtryk for agency og som en del af den enkeltes komplekse subjektiveringsbevægelser. Noors fortælling om at kunne bøje den konventionelle "hijab-piges" udtryksform og Nesrins "stærke" valg om at bære hijab kan belyse disse aspekter. Det er i denne forbindelse også muligt at få indsigt i forskellige måder at forhandle seksualitet, køn og andethed på og forvaltningen af en religiøs overensstemmende måde at gøre ungdoms- og studieliv på. Det kommer f.eks. til udtryk i Hadias fortælling om ikke at kunne tage del i sine medstuderendes fritidsaktiviteter samt Sabeens fortælling om

opretholdelsen af kropslige og diskursive grænser i forhold til sine medstuderende.

Der er således efter min mening en flerhed af alternative læsninger, men de fleste af mine alternative forståelsestilbud er rettet mod andre end forskningsdeltagerne, hvilket kan anføres at være en meget typisk form for forskningsindsats, hvor den viden, man genererer, i højere grad formidles ”op” i de akademiske miljøer og i mindre grad ”ned”, selvom man har studeret ”ned ad”/bottom up - hvis man da overhovedet kan tale om en sådan skelnen (Wright & Nelson 1995). Det hænger sammen med en bestemt diskursiv forestilling om, at dér hvor forskellen skal gøres er ikke nødvendigvis hos dem, som forskningen tager udgangspunkt i. Fokus retter sig derimod på f.eks. de professionelle, forskerne, medierne og andre, som har at gøre med unge muslimer og som magtrelationelt er positionerede som dem, der kan gøre de unge til objekter for forskelligt informerede blikke. Jeg må tage højde for, at jeg således i grunden skriver mig ind i og reproducerer en bestemt akademisk og videnskabelig diskurs.

Et tilknyttet, men vigtigt aspekt er i denne forbindelse spørgsmålet om formidling. Man kan i denne sammenhæng sige, at jeg anvender et begrebsligt sprog, der er tunet ind på at indfange kompleksitet og bevægelse, hvorfor nogle begreber er fremmedgørende. Det ses f.eks. i forhold til min anvendelse af terminologien om kvindeligt/mandligt kropsmarkeret og herudover i forhold til termer som ”muslimsk markerede/synliggjorte subjekter”. Denne slags retoriske strategier hænger sammen med mit dekonstruerende mål og den teoretisk/begrebsligt udviklende ambition, men for at kunne gøre en forskel er det også vigtigt at kunne oversætte dette begrebsligt fremmedgørende og kompleksitetssøgende sprog på en måde, så det ikke bliver for fremmed og dermed abjektgjort for den almene læser. For at kunne rykke ved etablerede diskursive tænkemåder og gøre en konkret forskel udover det akademiske miljø, er det således væsentligt at være indstillet på en oversættelses- og formidlingsindsats (for mere generelt om formidling se Olsen 2003, s. 14).

Begrebslig overskridelse og metodologisk stringens

I forhold til kriteriet om relevans og teoretisk/begrebslig udvikling bliver det tydeligt, at jeg engagerer mig i forskellige begrebsligt overskridende bevægelser. Det er f.eks. muligt at fremhæve den metodiske bevægelighed i form af et decentraliseret koncept om fortællinger som multiple og lokalt situerede. I kapitlet om fælleshed er det muligt at se en bevægelse fra

fællesskab til fællesgørelse, som kan tilbyde et anderledes og mere processuelt perspektiv på det gensidigt konstituerende samspil mellem subjektivering og fælleshed. I kapitlet om subjektiveringsbevægelser ses en udvidelse af intersektionalitetsperspektivet i forhold til begrebet om transsektionalitet, som skal ses i forhold til et dynamisk spatialt fokus på positionering som en flerrettet translokal og kropslig proces. I det sidste analytiske kapitel er det muligt at se en gentænkning og udvikling af et diasporisk perspektiv på konstruktionen af belonging og hjem, som en desire, der kan knytte sig til forskellige lokationer, kategorier og positioneringer. Disse begrebslige ryk er udviklet som svar på de unges komplekse fortællinger, og man kan således tale om en interdependent vekselvirkning mellem det empiriske og det teoretiske niveau.

Afhandlingens teoretiske og begrebslige perspektiver kan i denne forbindelse siges at være anvendelige og relevante mere bredt set i andre felter og i forhold til andre subjekter og grupper. Man kan ikke tale om generalisering i den traditionelle positivistiske forstand, hvor det handler om muligheden for at kunne anvende en given undersøgelses resultat på alle inden for en bestemt gruppe, men man kan derimod tale om en form for generalisering og relevans, der baserer sig på de analytiske greb og metateoretiske vinklinger, jeg udvikler (se også Søndergaard 2005a).

Ambitionen om metodologisk stringens og sammenhæng er en gennemgående indsats gennem afhandlingen, og det er således muligt at se gennemgående tråde og linjer, som er forbundne med hinanden. Der er eksempelvis sammenhæng mellem de metoder, der tages i anvendelse i forhold til de analytiske ambitioner om at synliggøre kompleksitet og selvfølgeligheder og det videnskabsteoretiske fokus på sprog, relationer og diskurser i form af f.eks. et narrativt og livsformsorienteret interviewfokus. Derudover kan man sige, at den overordnede rhizomatiske forståelse af tilblivelser ses gengivet i analyserne i udformningen af de forskellige analytiske læsninger, der følger en overordnet teoretisk og begrebslig rhizomatisk struktur. Det ses også udtrykt i den præsenterede arbejdsmodel for de begrebslige og teoretiske ryk, der foretages igennem afhandlingen. De forskellige læsninger og ryk kan i denne forbindelse i sig selv ses som flugtlinjer, og analysen kan i sin helhed konceptualiseres som et rhizom. De tre analytiske kapitler præsenteres i denne forbindelse som tre brede tråde, der sammenvæves og som skaber et bestemt mønster af fællesgørelse, subjektivering og belonging i forhold til det overordnede fokus på muligheden for at blive til som ung muslim i religiøse fællesheder.

Veje videre..

Denne afhandling og de tilbudte analytiske læsninger repræsenterer kun ét udvalg af de forskellige måder, det er muligt at læse feltet og de unges muslimers stemmer på. Det er muligt at fremhæve mange andre perspektiver i forhold til processer af fællesgørelse, muslimskhed og belonging.

Næste skridt i forskningen vil være i højere grad at specificere lokalisering som proces, og evt. inddrage aktør-netværksteoretiske (ANT) perspektiver, som tydeliggør muligheden for at tænke multiple og simultane spatialiseringer. Det er f.eks. muligt at sammenholde og viderebygge mit fokus på homing devices ud fra et ANT-inspireret perspektiv på, hvilke forskellige kropslige, materielle og spatiale midler, der tages i brug i konstruktionen af hjemlighed. Jeg mener på denne måde, at der er et potentiale i at tænke videre i begrebet homing devices som fællesgørende og subjektiverende desire devices.

I forhold til hjemliggørelse og konstruktionen af en decentraliseret desire for belonging, er det muligt at udvide fokus på ”den generaliserede hjemløshed”, således at den ikke kun omfatter etnisk eller religiøst minoriserede. Man kan således som det næste skridt inddrage en bredere undersøgelsesgruppe og fokusere på hjemliggørelsens flerrettede bevægelser i forhold til etnisk og religiøst majoriserede subjekter.

Det er også muligt at gå i dybden med fællesgørelsernes strukturer og således mere specifikt sætte fokus på forskellige foreningers strukturelle og magtrelationelle opbygning. Man kan sige, at jeg i mine analyser ser på fælleshed og fællesgørelse men ikke på, hvordan fællesgørende bevægelser fikses i bestemte organiseringer som interne hierarkiske strukturer og magtpositioner. Det kunne eksempelvis være skridtet videre fra mine topologiske views og analyser af foreningers diskursive selvpræsentationer. Man kan også i højere grad gå i dybden med governmentality og selvstyring, som jeg kort er inde på, men som det er muligt at udforske mere i sammenhæng med foreningernes organisatoriske struktur. Det er således muligt at kaste lys på, hvilke selvstyringsteknologier de forskellige fællesheder skaber og giver rum for. Det er i dette lys muligt at se den enkeltes desire for fælleshed som farvet af selvstyrende diskurser og magtrelationelle strukturer.

Som udgangspunkt i en socialkonstruktionistisk og poststrukturalistisk inspireret optik er der ikke bestemte kategorier, der rettes mere fokus på (Søndergaard 2005a). Min tilgang har særligt været præget af valget om at gøre muslimskheden til forgrund, men det er også muligt at gøre andre kategorier og positioneringsbevægelser til forgrund, så som racialiserede, etnificerede og kønnede tilblivelser - punkter som jeg har set på,

men dog med udgangspunkt i konstruktionen og gørelsen af muslimskhed. Det kan kombineres med et øget fokus på kropslighed og materialitet i forhold til konceptet om de panoptiske blikke, hvor det er muligt at gå videre med forskellige former for panoptikoner der, hvor jeg slipper det analytiske fokus på blikkenes disciplinerende magt.

Hvis jeg havde mere tid ville jeg også have gået mere i dybden med internettets transgørende virkninger og se på, hvordan den virtuelle tilblivelse fletter sig ind og præger den enkeltes muligheder for at skabe fælleshed og belonging. Facebook, mailinglister, debatforaer kan udsættes for mere direkte analyse.

Enhver afsluttende bevægelse medfører på denne måde et fokus på, hvad man også kunne gøre - og således perspektiver, der retter sig mod fremtidige forskningsprojekter- og engagementer. Jeg har her kun sat fokus på enkelte af disse perspektiver og vil nu vende opmærksomheden mod de afsluttende bemærkninger i afhandlingen.

Kapitel 9

Midlertidige punktummer...

"Is it possible for there to be action or identity in the world without arbitrary closure? -

What one might call the necessity to meaning of the end of the sentence?

Potentially, discourse is endless; the infinite semiosis of meaning.

But to say anything at all in particular, you have to stop talking.

Of course, every full stop is provisional. The next sentence will take nearly all of it back.

So what is this "ending"? It's a kind of stake, a kind of wager.

It says, "I need to say something, something...just now".

It is not forever, not totally universally true.

It is not underpinned by any infinite guarantees.

But just now, this is what I mean; this is who I am..."

Stuart Hall⁸⁷

Jeg er nu kommet til den del af afhandlingens nomadiske rejse, som almindeligvis i det etablerede og genkendelige format for akademiske tekster benævnes "konklusion"- analyserne er foretaget, begreber og teoretiske perspektiver er blevet diskuteret og kritiske vinkler er blevet afprøvet - det er nu tid til at konkludere, hvad jeg er kommet frem til. Mere konkret handler det om spørgsmålet om, hvad resultatet af min undersøgelse er? I den videnskabsteoretiske tradition, som jeg har arbejdet med er det vanskeligt at operere med "resultater", idet man ikke arbejder ud fra ambitionen om at frembringe sande og objektive data. De analytiske læsninger, jeg har foretaget, er ikke endelige og afsluttede, men må ses som momentvist fikserede forståelsestilbud. I den metateoretiske optik, hvorfra jeg orienterer mit blik, udgør "resultaterne" for en stor del i analytiske bud på forståelse...(..) Resultater er også de kvalificeringer af analytiske perspektiver og forståelsesformer, som forskningsprocessen udvikler" (Søndergaard 2005a, s. 264 og s. 267). Der er således tale om, at "resultaterne" hænger sammen med mulighederne for at udvikle nye, anderledes og nuancerede

⁸⁷ (Hall 1996, s. 117)

forståelsesmuligheder og –tilbud, hvilket jeg kort har været inde på i det foregående kapitel, men som jeg på opsummerende vis vil uddybe i det følgende.

De multiaksiale flugtlinjer

Denne afhandling er konstrueret om et multiaksialt fokus på muslimskhed, belonging og fælleshed og er struktureret om følgende opmærksomheder;

1. Fællesskab og fælleshed
2. Muslimskhed og tilblivelsen som muslimsk subjekt.
3. Belonging og hjem

Disse tre akser udgør de dominerende foki i forhold til besvarelsen af hovedspørgsmålet om, hvordan det er muligt at blive til som et ungt muslimsk subjekt i religiøse fællesskaber i København.

Jeg tager i denne forbindelse udgangspunkt i en metateoretisk optik, der integrerer perspektiver fra de socialkonstruktionistiske og poststrukturalistiske strømninger. På det metodologiske og metodiske plan implicerer denne optik, at jeg vælger at udføre narrativt orienterede semistrukturerede interviews samt positionerende deltagelse i udvalgte religiøse fællesheder og foreninger. Empiriproduktionen består således af positionerende deltagelse i muslimske fællesgørende kontekster i København og interviews af forskelligt positionerede unge subjekter af begge køn, som definerer sig som muslimer, og som mere eller mindre er associerede med en muslimsk forening.

De tre ovenstående akser udmønter sig i tre analytiske kapitler, der er struktureret om forskellige analytiske læsninger og flugtlinjer, der går på tværs af hinanden, og som udfordrer, informerer og rykker ved de forskellige forståelsestilbud og begrebsliggørelser, der konstrueres i læsningerne. Hver akse er i denne forbindelse forbundet med både en teoretisk-begrebslig udvikling samt empiri-baserede refleksioner og analyser.

I forhold til første akse, der elaboreres kapitel 5, er der tale om en teoretisk-begrebslig overskridende bevægelse, som går fra fællesskab i de klassiske sociologiske tekster til et poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk informeret begreb om fælleshed og fællesgørelse. Det er bl.a. muligt ved at trække på et deleuziansk perspektiv og ved at inddrage Agambens forståelse af fællesheden som konstant i processen af at blive til. Ved på denne måde at sammentænke et konstruktionistisk og en ontologisk læsning af fællesskab er det muligt at konceptualisere fælleshed som både noget, man kan tale om og

som noget, der konstant forhandles. Et perspektiv der i høj grad har været mangelt på i den eksisterende poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske litteratur, hvor begrebet fællesskab enten er blevet præsenteret som et abstrakt overindividuel fænomen eller som en subjektivistisk bi-proces i forhold til andre tilblivelsesprocesser. Jeg forsøger således med et fokus på fællesskab som fællesgørelse at udfylde et hul i den metatereotiske optik, jeg orienterer mig ud fra. Der er i denne forbindelse tale om, at fællesskab med poststrukturalistiske og socialkonstruktionistiske briller ses som en proces, der er forbundet med den enkeltes tilblivelse som genkendeligt og legitimt subjekt. Dette fokus bliver mere tydeligt i de empirinære refleksioner og analyser, hvor det er muligt at se multiple og flerrettede fællesgørelser. De unge engagerer sig i fællesheder, som de føler, at de kan genkende sig i, hvilket ligeledes er forbundet med kropslige og spatiale muligheder for at skabe fælleshed, sammehed og subjektivering i de respektive foreningers topologiske strukturer og diskursive positioneringstilbud. Konstruktionen af fælleshed og muslimskhed viser sig i denne forbindelse på et mere generelt niveau at være relateret til bestemte naturaliserede diskurser om en selvfølgelig og given fælleshed om at være muslimske andre. Denne konstruktion brydes dog og konstrueres på nye måder i fællesgørende bevægelser, der peger på kønnede og transkategoriale positioneringer, som f.eks. transgør og sammenholder en etnisk dansk førstehed med en religiøs muslimsk andethed.

I forhold til akser om tilblivelsen som muslimsk subjekt bliver det i kapitel 6 tydeligt, at muslimskhed må ses som en flerrettet bevægelse, der er flettet sammen af multiple kategorier, lokationer og positioneringer. De unges fortællinger viser henimod forskellige konstruktioner af og gørelser af subjektpositionen muslim, som både transgør og reproducerer denne positionering. Det er således muligt at se, hvordan muslimskheden ofte interseker med en generel etnisk og kulturel andetgjort positionering. Der er i denne forbindelse forskellige måder at synlig- og usynliggøre mere eller mindre kropsmarkerede muslimskheder på i forhold til den enkeltes kropstegn, beklædning og lokation. (U)synliggørelsen er forbundet med forskellige muligheder for at passere som passende og legitimt muslimsk subjekt. Kapitlet er også præget af forskellige begrebslige ryk, hvor man kan sige, at forståelsen af subjektivering som en decentraliseret bevægelse, der er forbundet med fællesgørelser, konstruktioner af belonging og transkategoriale intersektioner har afgørende betydning. Udvidelsen af positionerings- og kontekstbegrebet er i denne forbindelse også relevant, da det muliggør en sammentænkning af lokalisering, kropslighed og materialitet.

Det kommer f.eks. til udtryk i de forskellige kronotopiske, kontekstuelle og geografiske flugtlinjer, de unge aktiverer i deres selvfortællinger. Spørgsmålet om, hvor man er født og opvokset, er i denne forbindelse af central betydning for fremstillingen af, hvem man er. Jeg har således belyst, hvordan de unge forhandler forskellige muslimskheder i forskellige lokationer, kontekster og tider, og hvordan eksempelvis internettet udgør en transgørende kontekst, der kan kollapse tid og lokation i komplekse on- og offline gørelser af muslimskhed, kønnethed og ungdom.

Dette fokus skal ses i sammenhæng med udviklingen af begrebet transsektionalitet, som udvindes af de dynamiske refleksions- og tækningspotentialer, der åbnes op for, når et feministisk inspireret intersektionalitetsperspektiv sammenholdes med et postkolonialt og socialantropologisk fokus på belonging, hjem og diaspora. Transsektionalitet muliggør et fokus på, at kategorier ikke kun interseker, men spiller sammen med og overskrider forskellige lokationer og subjektpositioner. Der er således tale om et udvidet fokus på muslimskhed som ikke blot en kategori, der interseker med andre kategorier, men ligeledes med forskellige konstruktioner af belonging til bestemte lokationer og fællesheder, hvilket er særligt relevant i forhold til den tredje akse.

Den tredje akse og dets fokus på hjem og belonging, som analyseres i kapitel 7, synliggør et gennemgående fokus på desiren for at belonge. Belonging optræder f.eks. som centralt fokus i forhold til den enkeltes fællesgørende desire for at høre til og blive genkendt som legitimt subjekt. Det kommer også til udtryk i de unges subjektiveringsbevægelser i forhold til konstruktionen og gørelsen af muslimskhed, hvor de unge hjemliggør særlige kontekster, lokationer og positioneringer. Belonging fremstår på denne måde som et konceptuelt redskab, der kan indfange akserne af fælleshed og subjektiveringsbevægelser. Det bliver i denne forbindelse tydeligt, at belonging er sammensat af forskellige intersekerende og transgørende bevægelser, der bl.a. går på konstruktionen af sammehed, genkendelighed og en ikke-alt for andetgjort positionering. Desiren for belonging tydeliggør i denne forbindelse også den kropslige og emotionelle oplevelse af at høre til. Dette fokus bliver yderligere ekspliciteret i forhold til et begrebsligt fokus på diaspora og hjem. Jeg ser således på de unges fortællinger om, hvor de føler, de hører til, og hvor de skaber ankerpunkter i deres multiple fællesgørelses- og subjektiveringsbevægelser. Det bliver i denne forbindelse tydeligt, at hjem konstrueres som en multirettet desire for belonging, der kan knytte sig til forskellige kategoriale, lokale og transnationale punkter. Det gør sig ikke kun gældende for religiøst

minoriserede men også for majoriserede subjekter. Hjem konceptualiseres i denne forbindelse som en desire - en desire for belonging- og ofte knytter denne desire sig an til subjektpositionen og kategorien muslimskhed.

Analytiske forståelsesbrud og -fikseringer

Hvis jeg således for overblikkets skyld skal opsummere de begrebslige-analytiske brud og blikke, jeg har arbejdet med og udviklet igennem afhandlingens forskellige læsninger, kan jeg fremhæve følgende punkter:

- Fællesskab som fællesgørelse og dermed som en bevægelse, der er defineret af at være konstant under tilblivelse.
- Subjektivering som en decentraliseret rhizomatisk proces, som er forbundet med fællesgørelser, konstruktioner af belonging og kategoriale intersektioner og transektioner.
- Positionering som en proces, der sammentænkes med lokalisering, kropslighed og materialitet.
- Transektionalitet som et begreb, der integrerer forskellige perspektiver på intersektionalitet, translokalitet og positionering
- Belonging som et begreb, der kan sammenholde processerne af subjektivering og fællesgørelse, og som er forbundet med desiren for at høre til og blive til som genkendeligt og legitimt subjekt.
- Hjem som en multirettet bevægelse og desire for belonging, der kan knytte sig til multiple kategoriale, lokale og transnationale ankerpunkter.

Disse analytiske punkter og åbninger er, som det er muligt at se, særligt rettet mod spørgsmålet om, hvordan det er muligt at tænke om feltet unge muslimer i religiøse fællesheder, men det er også relateret til empiriske foki på, hvordan de unge muslimer skaber fællesgørende subjektiveringsbevægelser og belongings. Det er i denne forbindelse muligt at udvælge nogle enkelte empiriske foki og bevægelser, som kan siges at være beskrivende for de unges tilblivelsesmuligheder:

- Multisituerede fællesgørende bevægelser, der anvender muslimskhed som central akse i konstruktionen af en "naturlig" fælleshed om at være muslimske andre. Fællesgørelse konstrueres i denne sammenhæng igennem subjektiverende bevægelser og omvendt.
- Intersektionelle og transektionelle subjektiveringsbevægelser, der går i retning af en selvfremsstilling som passende og intelligibelt religiøst andet subjekt, men som ofte sammenlæser etnisk andethed med

religøs andethed. Det er forbundet med forskellige muligheder for kropsligt at forhandle sin synlige/ikke-synlige muslimskhed.

- Diasporiske konstruktioner af hjem og belonging. Bestemte lokationer, subjektpositioner og kategorier investeres med hjemliggørende desires. Hjem er følgelig ikke et sted men en desire for belonging.
- Muslimskhed konceptualiseres som en decentraliseret bevægelse, der er flettet sammen af af de unges forskellige gørelser af fælleshed, belonging og subjektivering, hvilket kommer til udtryk i nye og transsektionelle betydningskonstellationer, som f.eks. konstruktioner af en ”dansk muslimskhed”, en kosmopolitisk hjemliggørelse af verden og konstruktionen af muslimskhed som translokalt hjem og multirettet desire.

Den nomadiske rejse igennem forskellige analytiske flugtlinjer og bevægelser efterlader mig således med en klarhed om, at denne afhandling ikke kan siges at handle om én ting og ét fokus, men om multiple og flerrettede foki, niveauer og processer, der er sammenkoblede og interdependent forbundne. Der er således ikke et simpelt svar på spørgsmålet om, hvordan det er muligt at blive til som et ungt muslimsk subjekt i religiøse fællesskaber i København. Svaret er forbundet med de ovenstående rhizomatiske flugtlinjer og sammenhængene og bruddene mellem de unge muslimers konstruktioner af belonging, muslimskhed og fælleshed.

På et overordnet niveau er det således muligt at beskrive min rejse, som en monografi om unge muslimers tilblivelser i religiøse fællesskaber i København, på et andet niveau handler den om teoretisk begrebsudvikling og bevægelse i forhold til et fokus på muslimskhed, belonging og fælleshed, men det er samtidig også en mikrosocialt fokuseret udforskning af deterritorialisering, kategorial overskridelse og diasporiske og transnationale subjektiverings- og fællesgørelsesbevægelser.

Det er således de analytiske blikke og bevægelser, jeg kan opsummere her og i denne sammenhæng håbe på at nogle læser med, imod og videre og forsøger at åbne op for alternative billeder af unge muslimer. Derfor er der kun tale om midlertidige punktummer, hvilket jeg, inspireret af Stuart Hall (1996), synes er en brugbar metafor for, at det også er nødvendigt at standse op og afrunde analysernes rhizomatiske bevægelser. Afhandlingen skal således ikke ses som udtryk for et færdigt produkt, men derimod som en fiksering og midlertidig pause i de forskellige analytiske læsninger og bevægelser.

Litteraturliste

Aagaard, C. (2009) "Afhoppere er de nye våben i kampen mod terror" In. *Information*, D. 23. April 2009. <http://www.information.dk/189091>

Abu-Lughod, L. (1991) "Writing against Culture" In. Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology - Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press.

Agamben, G. (1993) *The Coming Community*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Agamben, G. (1999) *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford, Stanford University Press.

Ahluwalia, P. (2000) "Fanon's Nausea: The Hegemony of the White Nation" In. *Social Identities*. Vol. 9. No. 3.

Ahmed, S. (1999) "She'll Wake up One of These Days and Find She's Turned into a Nigger": Passing through Hybridity" In. *Theory, Culture & Society*. Vol. 16. No 2.

Alexander, C. (2007) "Cohesive Identities: The Distance between Meaning and Understanding" In. Wetherell, M. & LaFleche, M. & Berkeley, R. (eds.) *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London, Sage Publications.

Althusser, L. (1983) *Ideologi og ideologiske statsapparater (Forskningsnotater)*. Arbejdstekster. Århus, Forlaget Grus.

Alvesson, M. & Sköldberg, K. (2000) *Reflexive Methodology - New Vistas for Qualitative Research*, London, Sage Publications.

Andenæs, A. (1991) "Fra undersøgelsesobjekt til medforsker? Livsformsinterview med 4-5-åringer" In. *Nordisk Psykologi*. Vol 43. No. 4.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities - Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.

Anthias, F. (1998a) "Evaluating "Diaspora": beyond Ethnicity?" In. *Sociology*, Vol. 32. No.3

Anthias, F. (1998b) "Rethinking Social Divisions - Some Notes towards a Theoretical Framework" In. *The Sociological Review*, Vol. 46. No. 3.

Anthias, F. (2002) "Where Do I Belong? - Narrating Collective Identity and Translocational Positionality" In. *Ethnicities*. Vol 2. No. 4.

Anthias, F. (2009) "Translocational Belonging, Identity and Generation: Questions and Problems in Migration and Ethnic Studies" In. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*. Vol. 4, No. 1.

Appadurai, A. (1988) "Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory" In. *Cultural Anthropology*. Vol. 3. No. 1.

Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions in Globalization*. University of Minnesota Press.

Appadurai, Arjun (2003) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" In. Braziel, J.E. & Mannur, A. (eds.) *Theorizing Diaspora*. Oxford, Blackwell Publishers.

Archer, L. (2002) "'It's easier that you're a girl and that you're Asian': interactions of 'race' and gender between researchers and participants" In. *Feminist Review*. No. 72.

Back, L. (1995) *New Ethnicities, Multiple Racism: Young People and Transnational Dialogues*. London, University College Press.

Barad, K. (1998) "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality" In. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol. 10. No. 2.

Barad, K. (2003) "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter" In. *Signs - Journal of Women in Culture and Society*. Vol 28. No. 3.

Barth, F. (1975) "Minoritetsproblemer fra et social-antropologisk synspunkt" In. Blum, J. (ed.) *Minoritetsproblemer i Danmark*. København, Gyldendalske Boghandel.

Bauman, Z. (2001) *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge, Polity Press.

Baunø, P. (2008) "Hizb-ut-Tahrir truer Danmark" In. *Ekstrabladet*. D. 20. Februar 2008. <http://ekstrabladet.dk/nyheder/politik/article976731.ece>

Berliner, P. (2004) *Fællesskaber - en antologi om community psykologi*. København, Frydenlund.

Berliner, P. & Refby, M. H. (2004) "Community psykologi - en introduktion" In. Berliner, P. (ed.) *Fællesskaber - en antologi om community psykologi*. København, Frydenlund.

Berlingske Tidende (2007) "Afhopperen fra Hizb-ut-Tahrir". In. *Berlingske Tidende*. D. 28. oktober 2007. <http://www.berlingske.dk/kultur/afhopperen-fra-hizb-ut-tahrir>

Berlingske Tidende (2008) "Hizb-ut-Tahrir - afskyelig men lovlig". In. *Berlingske Tidende*, D. 13. maj 2008. <http://www.berlingske.dk/danmark/hizb-ut-tahrir-afskyelig-men-lovlig>

Berry, J.W. & Sam, D.L. (1997) "Acculturation as varieties of adaptation" In. Berry, J.W. & Seagull, M.H. & Kagitcibasi (eds.) *Handbook of Cross-Cultural psychology - Social Behavior and Application, Vol 3*. Needham Heights, Allyn & Bacon.

Bhabha, H. (1990) *Nation and Narration*. London, Routledge.

Bhabha, H. (1996) "Culture's In-Between" In. Hall, P. & du Gay, P. (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London, Sage Publications.

Bhachu, P. (1996) "The Multiple Landscapes of Transnational Asian Women in the Diapora" In. Amit-Talai, V. & Knowles, C. (eds.) *Resituating Identities - The Politics of Race, Ethnicity and Culture*. Canada, Broadview Press.

Bhatia, S. & Ram, A. (2001) "Rethinking 'Acculturation' in Relation to Diasporic Cultures and Postcolonial Identities" In. *Human Development*. Vol. 44. No. 1.

Bogard, W. (1991) "Discipline and Deterrence: Rethinking Foucault on the Question of Power in Contemporary Society" In. *The Social Science Journal*, Vol. 28. No. 3.

Bola, M. (1996) "Questions of Legitimacy?: The Fit between Researcher and Researched" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.). *Representing the Other- A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Brah, A. (1996) *Cartographies of diaspora - contesting identities*. London, Routledge.

Brah, A. (2007) "Non-binarized Identities of Similarity and Difference" In. Wetherell et al. (eds.) *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London, Sage Publications.

Brah, A. & Phoenix, A. (2004) "Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality" In. *Journal of International Women's Studies*, Vol. 5. No. 3.

Brazier, J.E. & Mannur, A. (2003) "Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies" In. Brazier, J.E. & Mannur, A. (eds.) *Theorizing Diaspora*. Oxford, Blackwell Publishers.

Brown (1996) "The Reproduction of Othering" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.) *Representing the Other - A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Bruner, J. (1990) *Acts of Meaning*. Harvard University Press.

Bruner, J. (1996) "A Narrative Model of Self Construction" In. *Pyke & Logos*, No. 17.

Bryson, M. & MacIntosh, L. & Jordan, S. & Lin, Hui-Ling (2006) "Virtually Queer? Homing Devices, Mobility, and Un/Belongings" In. *Canadian Journal of Communication*, Vol. 31.

BT (2008) "Unge muslimer har lært, at vold betaler sig" In. *Avisen BT*. D. 15. februar 2008. <http://www.bt.dk/nyheder/unge-muslimer-har-laert-vold-betaler-sig>

Burman, E. (1996) "The Spec(tac)ular Economy of Difference" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.) *Representing the Other- A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Butler, J. & Martin, B. (1994) "Cross-Identifications" In. *Diacritics*. Vol. 24, No. 2-3.

Butler, J. (1999) *Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge.

Bæk Simonsen, Jørgen (1996) "Islam og muslimske organisationer" In. von Folsach, K. & Lundbæk, T. & Mortensen, P. (eds). *Den arabiske rejse. Danske forbindelser med den islamiske verden gennem 1000 år*. Århus, Moesgaard.

Canger, T. (2008) *Mellem minoritet og majoritet - et ikke-sted. Minoriserede unges biografiske fortællinger om uddannelse, normalitet og andethed*. Ph.d.-afhandling. Forskerskolen i Livslang Læring, Roskilde Universitet

Carabine, J. (1996) "Questioning Representing the Other" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.). *Representing the Other - A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Carlsen, M. & Nielsen, K. & Rasmussen, K. (2001) "Indledning" In. Carlsen, M. & Nielsen, K. & Rasmussen, K. (eds.) *Flugtklinier - om Deleuzes filosofi*. København. Museum Tusculanum Press.

Clarke, S. & Gilmour, R & Garner, S. (2007) "Home, Identity and Community Cohesion" In Wetherell et al. (eds.) *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London, Sage Publications.

Clifford, J. (1994) "Diasporas" In. *Cultural Anthropology*. Vol. 9. No. 3.

- Cohen, P. (1996) "Homing Devices" In: Amit-Talai, V. & Knowles, C. (eds.) *Resituating Identities - The Politics of Race, Ethnicity and Culture*. Canada, Broadview Press.
- Cohen, R. (2008) *Global Diasporas - An Introduction*. New York, Routledge.
- Collins, P. (1986) "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought" In: *Social Problems*, Vol. 33. No. 6.
- Cooligan, H. (1994) *Research Methods and Statistics in Psychology*. London, Hodder & Stoughton.
- Coomber, R. (1997) "Using the Internet for Survey Research" In: *Sociological Research Online*. Vol. 2. No. 2. Downloaded on the 22rd of Sept. 2009. <http://www.socresonline.org.uk/cgi-bin/perfect/search/search.pl?q=sure&showurl=%2F2%2F2%2F2.html>
- Cornett, J. (2003) "Fællesskabende - En problematisering af recovery-tænkningens individualisering og et udkast til en community psykologisk socialpsykiatri" In: *Social Kritik*. No. 86.
- Costigan, J. (1999) "Introduction; Forests, Trees, and Internet Research" In: Jones, S. (ed.) *Doing Internet Research - Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Thousand Oaks, California, Sage Publications.
- Crenshaw, K. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics" *University of Chicago Legal Forum*, Vol 14.
- Crenshaw, K. (1991) "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color" *Stanford Law Review*, Vol. 43. No. 6.
- Cromby, J. (2005) "Theorising embodied subjectivity" In: *International Journal of Critical Psychology*, Vol. 15.
- Davies, B. & Harré, R. (1990) "Positioning: The Discursive Production of Selves" In: *Journal of the Theory of Social Behaviour*. Vol. 20.

Davies, B. (1990a) "The Problem of Desire" In. *Social Problems*. Vol. 37, No. 4.

Davies, B. (1990b) "Agency as a Form of Discursive Practice: A Classroom Scene Observed" In. *British Journal of Sociology of Education*. Vol. 11. No. 3.

Davies, B. (1998) "Psychology's subject: A commentary on the Relativism/Realism Debate" In. Parker, I. (ed.) *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London, Sage Publications.

Davies, B. (2000a) *A Body of Writing- 1990-1999*. Walnut Creek, AltaMira Press.

Davies, B. (2000b) *(In)scribing body/ landscape relations*. Walnut Creek, AltaMira Press.

Davies, B. & Dormer, S. Gannon, S. & Laws, S. Rocco, S. Taguchi, H. McCann, H. (2001a) "Becoming Schoolgirls- The Ambivalent Project of Subjectification" In. *Gender and Education*, Vol. 13, Issue 2.

Davies, B. & Flemmen, A. & Ganon, S. & Lawas, C. & Watson, B. (2001b). *Working on the ground; a collective biography of feminine subjectivities: mapping the traces of power and knowledge*. (Draft 1).

Davis, K. (2008) "Intersectionality as buzzword - a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful" In. *Feminist Theory*, Vol. 9. No. 1.

Delanty, G. (2003) *Community*. London, Routledge.

Deleuze, G. (1986) *Foucault*. Minneapolis, University of Minnesota Press

Deleuze, G. & Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus - Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Deleuze, G. (1990) *Negotiations*. New York, Columbia University Press.

Dencik, L. (2005) "'Jewishness' in Postmodernity - The Case of Sweden" In. Zohar, Z. (Series ed.) *Research and Position Papers of the Rappaport Center*. The

Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality, The Faculty of Jewish Studies, Bar Ilan University, Israel.

Downloaded on the 7th August 2009:

http://www.biu.ac.il/JS/rappaport/Research/PDF/Khila_F_01-76.pdf

Denzin, N.K. & Lincoln, Y.K. (2000) *Handbook of Qualitative Research*. London, Sage Publications.

Denzin, N.K. (2001) "The Reflexive Interview and a Performative Social Science" In. *Qualitative Research*, Vol. 1, No. 1.

Didrichsen, A. (2001) "Fra empirisme til subjektivitet. Deleuze og Hume" In. Carlsen et al. (eds.) *Flugtlinier - Om Deleuzes filosofi*. København, Museum Tusculanums Forlag.

Diken, B. (1998) *Strangers, Ambivalence and Social Theory*. Aldershot, Ashgate.

Diprose, R. (2008) "'Where your people from, Girl?' Belonging to Race, Gender, and Place *Beneath Clouds*" In. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol 19. No. 3.

Dittmer, D. (2009) "Skal der være tørklæde i hjemmeværnet?" In. *EkstraBladet*, D. 20. Juli 2009.

<http://ekstrabladet.dk/nationen/article1196484.ece>

Dreier, O. (1994) "Personal locations and perspectives - psychological aspects of social practice" In. *Psychological Yearbook* 1.

Dreier, O. (1999) "Læring som ændring af personlig deltagelse i sociale kontekster" In. Nielsen, K. & Kvale, S. (eds.) *Mesterlære- Læring som social praksis*. København, Hans Reitzels Forlag.

Edwards, B.H. (2001) "The Uses of Diaspora" In. *Social Text* 66. Vol. 19, No. 1.

Elgaard Jensen, T. (2004) "The Networking Arena" In. Elgaard Jensen, T. & Westenholz, A. (eds.) *Identity in the Age of the New Economy*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.

Ertman, B. (2009) "Knivoffer: Bare på vej efter kage" In. *Jyllandsposten*. D. 9. August 2009: <http://jp.dk/indland/krimi/article1775992.ece>

Eysenbach, G. & Till, J. (2001) "Ethical Issues in qualitative research on internet communities" In. *Information in Practice*. Vol. 323.

Downloaded on the 23rd of Sept. 2009:

<http://www.bmj.com/cgi/content/full/323/7321/1103>

Fabian, J. (1990) "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing" In. *Critical Inquiry*. Vol. 16. No 4.

Falk, J. (1996) "Ferdinand Tönnies" In. Andersen. H. & Kaspersen L.B. (eds.) *Klassisk og moderne samfundsteori*. København, Hans Reitzels Forlag.

Fanon, F. (1952) *Black Skin, White Masks*. New York, Grove Press.

Flicker, S. & Haans, D. & Skinner, H. (2004) "Ethical Dilemmas in Research on Internet Communities" In. *Qualitative Health Research*. Vol. 14. No. 1.

Fog, J. (1994). *Med samtalen som udgangspunkt - det kvalitative forskningsinterview*. København, Akademisk Forlag.

Fog Olwig, K. (2004) "Place, Movement, and Identity: processes of inclusion and exclusion in a "Caribbean" family" In. Kokot, W. & Tölölyan, K. & Alfonso, C. (eds.). *Diaspora, Identity, and Religion - New Directions in Theory and Research*. London. Routledge.

Forrester, M. (1996) *Psychology of Language - A Critical Introduction*, London, Sage Publications.

Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. Cornwall, Tavistock Publications.

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish. The birth of the prison*. London, Penguin Books.

Foucault, M. (1982) "The Subject of Power" In. Dreyfus, H. & Rabinow, P. (eds.). *Michel Foucault - Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, Chicago University Press.

Foucault, M. (1994) *Viljen til viden - Seksualitetens historie 1*. Frederiksberg, Det Lille Forlag.

Foucault, M. (1986) "Of Other Spaces" In. *Diacritics*. Vol. 16. No. 1.

Foucault, M. (2005) *Vidensarkæologien*. Århus, Forlaget Philosophia.

Foucault, M. (2008) *Ethics- Subjectivity and Truth*. Rabinow, P. (ed.), New York, New Press.

Frandsen, F. & Jørgensen, J. & Olsen, K. (1983) "Louis Althusser - Ideologiteori mellem marxisme og psykoanalyse" In. *Ideologi og ideologiske statsapparater (Forskningsnotater)*. Arbejdstekster. Århus, Forlaget Grus.

Frello, B. (2006) "Cultural Hybridity - Contamination or Creative Transgression?" In. *AMID Working Paper Series*. No. 54.

Frello, B. (2007) "Om distributionen af hvidhed - race, raceoverskridelse og racisme i John Fords Forfølgeren" In. *Kontur*. No. 15.

Frello, B. (2008) *Towards a discursive analytics of movement: On the making and the unmaking of movement as an object of knowledge*. Tekst til Ph.d.-kursus: En invitation til empirisk analyse af rod og kompleksitet, København, Danmarks Pædagogiske Universitet.

Frey, J. & Fontana, A. (1991) "The Group Interview in Research" In. *Social Science Journal*, Vol. 28. No. 2.

Fyens Stiftstidende (2009) "Muslimer gør rent i Odense" D. 25. marts 2009.

Gergen, K. (1985) "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology" In. *American Psychologist*. Vol. 40, No. 3.

Gergen, M. & Gergen, K. (1993) "Autobiographies and the Shaping of Gendered Lives" In. Coupland, N. & Nussbaum, J. (eds.) *Discourse and Lifespan Identity*. Newbury Park, California, Sage Publications.

Gergen, K. (1994) *Realities and Relationships – Soundings in Social Construction*. New York. Havard University Press.

Ghazal, J. & Bartkowski, J. (2000) "To Veil or Not to Veil? A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas" In. *Gender and Society*. Vol. 14. No. 3.

Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press.

Gilliam, L. (2006) *De umulige børn og det ordentlige menneske. Et studie af identitet, ballade og muslimske fællesskaber blandt etniske minoritetsbørn i en dansk folkeskole*. Ph.d.-afhandling, København, Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag

Gilliam, L. (2008) "Svinekød, shorts og ballade - Børns forståelse af den danske og den muslimske identitet i skolen" In. *Tidsskrift for Islamforskning*, No. 3.

http://www.islamforskning.dk/Tidsskrift_3_2008/Svinekoed_shorts_og_ballade.pdf

Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic - Modernity and Double Consciousness*. London, Verso Books.

Gitz-Johansen, T. (2006) *Den Multikulturelle Skole: Integration og sortering*. Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag.

Goffman, E. (1963) *Stigma*. London, Penguin Books.

Gold, S. (1994) "Israeli Immigrants in the United States: The Question of Community" In. *Qualitative Sociology*. Vol. 17. No. 4.

Gold, S. (2004) "From Nationality to Peoplehood: Adaptation and Identity Formation in the Israeli Diaspora" In. *Diaspora*. Vol 13. No. 2/3.

Griffin, C. & Phoenix, A. (1994) "The Relationship between Qualitative and Quantitative Research: Lessons from Feminist Psychology" In. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, Vol. 4.

Griffin, C. (1996) "'See Who's Face It Wears' - Difference, Otherness and Power" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.) *Representing the Other - A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Grøndahl, M. & Rasmussen, T. & Sinclair, K. (2003) *Hizb-ut-tahrir i Danmark - farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?* Århus, Århus Universitetsforlag.

Gubrium, J. & Holstein, J. (1998) "Narrative Practice and the Coherence of Personal Stories" In. *The Sociological Quarterly*. Vol. 39. No. 1.

Gupta, A. & Ferguson, J. (1992) "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference" In. *Cultural Anthropology*. Vol 7. No. 1.

Haavind, H. (1987) *Liten og stor - mødres omsorg og barns utviklingsmuligheter*. Oslo, Universitetsforlaget.

Haavind, H. (2003) "Masculinity by Rule-Breaking - Cultural contestations in the transitional move from being a child to being a young male" In. *Nordic Journal of Women's Studies*. No. 2. Vol. 11.

Hall, S. (1996) "Minimal Selves" In. Baker, H.A. & Diawara, M. & Lindeborg, R. (eds.) *Black British Cultural Studies - a reader*. Chicago, University of Chicago Press.

Hall, S. (2003) "Cultural Identity and Diaspora" In. Braziel, J.E. & Mannur, A. (eds.) *Theorizing Diaspora*. Oxford, Blackwell Publishers.

Halskov, L. (2005) "Hizb-ut-Tahrir vil kæmpe mod vestlige værdier" In. *Politiken*. D. 13. november 2005. <http://politiken.dk/indland/article129027.ece>

Hammersley, M. & Gomm, E. (1997) "Bias in Social Research" In. *Sociological Research Online*. Vol. 2. No. 1. Downloaded on the 2nd March 2008: <http://www.socresonline.org.uk/2/1/2.html>

Haraway, D. (1988) "Situated Knowledges - The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" In. *Feminist Studies*. Vol. 14. No. 3.

Haraway, D. (1994) "A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies" In. *Configurations*. Vol. 2. No. 1.

Harré, R. & van Langenhove, L. (1991) "Varieties of Positioning" In. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol. 21. No. 4.

Harré, R. & Gillet, G. (1994) *The Discursive Mind*. Thousand Oaks, California, Sage Publications.

Hasse, C. (2000) "Overvejelser om positionerende deltagerobservation - Sexede Astronomer og kønnede læreprocesser" In. *Kvinder, Køn & Forskning*. Vol. 4.

Haug, F. (1992). *Beyond Female Masochism - Memory-Work and Politics*. London, Verso.

Heede, D. (1992) *Det tomme menneske - Introduktion til Michel Foucault*. København, Museum Tusculanums Forlag.

Henningsen, I. & Søndergaard, D.M. (2000) "Forskningstraditioner krydser deres spor. Kvalitative og Kvantitative Socio-kulturelle Empiriske Forskningsmetoder" In. *Kvinder, Køn og Forskning*. Vol.9. No. 4.

Hervik, P. (1999) "Forskellighedens logik: Forestillingen, fremstillingen og forskningen" In. Hervik, P. (ed.) *Den generende forskellighed - Danske svar på den stigende multikulturalisme*. København, Hans Reitzels Forlag.

Hervik, P. (2004) "The Danish Cultural World of Unabridgeable differences. In. *Ethnos*, Vol. 64. No 2.

Holzkamp, K. (1985) "Mennesket som subjekt for videnskabelig metodik" Stencil. Oversat fra Braun, K. & Hollitscher, W. & Holzkamp, K., Wetzel, K. (eds). *Karl Marx und die Wissenschaft vom Individuum*. (1983) Marburg, Verlag Arbeiterbewegung Gesellschaftswissenschaft. Oversættelse af Kommunistiske Studenter på Psykologi, Københavns Universitet, 1985.

hooks, b. (1992) *Black Looks - Race and Representation*. Boston, South End Press.

hooks, b. (2004) *We Real Cool - Black Men and Masculinity*. New York, Routledge.

Hornby, A.S. & Cowie, A.P. & Windsor, L. (1974) *Oxford Advanced Learners Dictionary*. Oxford, Oxford University Press.

Hurd, T. & McIntyre, A. (1996) "The Seduction of Sameness: Similarity and Representing the Other" In. Kitzinger, C. & Wilkinson, S. (eds.) *Representing the Other - A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Hyden, M. (2000) "Forskningsintervjuen som relationell praktik" In. Haavind, H. (ed.) *Kjønn og fortolkende metode - metodiske muligheter i kvalitativ forskning*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.

Jacobs-Huey, L. (2002) "The Natives are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and the Accountability amongst 'Native' Anthropologists" In. *American Anthropologist*. Vol.104. No. 3.

Jartoft, V. (1996) "Den kritiske psykologi - en videnskab med fokus på subjektivitet og handling" In. Højholt, C. & Witt, G. (eds.) *Skolelivets socialpsykologi - Nyere socialpsykologiske teorier og perspektiver*. København, Unge Pædagoger.

Jeldtoft, N. (2008) "Andre muslimske identiteter: et studie af ikke-organiserede muslimske minoriteter i Danmark". In. *Tidsskrift for Islamforskning*. Nr. 1.

Jensen, T.G. (2006) "Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark" In. *The Muslim World* . Vol. 96. No. 4.

Jensen, T.G. (2008) "To be "Danish", Becoming "Muslim": Contestations of National Identity?" In. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 34. No 3.

Johansen, K. (2002) *Muslimske stemmer - Religøst forandring blandt unge muslimer i Danmark*. Akademisk Forlag.

Juelskjær, M. (2007) "Rummenes modstand. Subjektivisering set i et spatielt perspektiv" In. Staunæs, D. & Kofoed, J. (eds.) *Magtballader - 14 fortællinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse*. København, Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.

Juelskjær, M. (2009) "*En ny start*"- bevægelser i/gennem tid, rum, krop og sociale kategorier via begivenheden skoleskift. Ph.d.- afhandling. Danmarks Pædagogiske Universitetsskole, Århus Universitet.

Juntunen, M. (2009) "Diasporic Silences and Multicultural Encounters: Reflections on Fieldwork in Varrisuo, Finland" In. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*. Vol. 4. No. 1.

Jyllandsposten (2008). "Pittelkow på nettet: 'Sorte' og 'hvide' skoler"
In. *Jyllandsposten*. D. 11. august 2008..
http://jp.dk/indland/indland_politik/article1407744.ece

Jørgensen, M.W. & Phillips, L. (1999) *Diskursanalyse som teori og metode*. Frederiksberg, Samfundslitteratur, Roskilde Universitetsforlag.

Kalra, V. & Kaur, R. & Hutnyk, J. (2005) *Diaspora and Hybridity*. London, Sage Publications.

Kanuha, V.K. (2000) "'Being" Native versus "Going Native": Conducting Social Work Research as an Insider" In. *Social Work*. Vol 45. No. 5.

Kaplan, R. & Saccuzzo, D. (2000) *Psychological Testing: Principles, Applications, and Issues*. New York, Wadsworth Publications.

Kendall, L. (1999) "Recontextualizing "Cyberspace"; Methodological Considerations for On-line Research" In. Jones, S. (ed.) *Doing Internet Research - Critical Issues and Methods for Examining the Net*. Thousand Oaks, California, Sage Publications.

Khafagy, F. (2008) "Egyptian Woman at the Crossroads" In. *Common Ground News Service*. D. 26. August 2008.
http://www.mideastweb.org/egyptian_women_cg.htm

Khan, S. (1998) "Muslim Women: Negotiations in the Third Space" In. *Signs*. Vol. 23. No. 2.

Khan, O. (2007) "Policy, Identity and Community Cohesion: How Race Equality Fits" In. Wetherell, M. & LaFleche, M. & Berkeley, R. (eds.). *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London, Sage Publications.

Khankan, S. (2006) *Islam & Forsoning - en offentlig sag*. Frederiksberg, Linghardt & Ringhof.

Khawaja, I. (2001) "Minoritetsbarnet i den danske folkeskole - en kvalitativ undersøgelse af positionerings- og andetgørelsestendenser i den danske folkeskole" In. *Psyke & Logos*. Vol. 22. No. 1.

Khawaja, I. (2005). "Det selvkonstruerende menneske - en teoretisk udforskning af idéen om det selvkonstruerende menneske. In. *Nordiske Udkast*. Nr. 33, 1.

Khawaja, I. (2007) "'Muslim allerførst'- om religiøsitet og diasporiske selvkonstruktioner" In. *Tidsskrift for Islamforskning*. Nr. 1.

Khawaja, I. & Mørck, L. (2009) "Researcher Positioning: Muslim "Otherness" and Beyond" In. *Qualitative Research in Psychology*. Vol. 4, No.1-2.

King, S. (1996) "Researching Internet Communities - Proposed Ethical Guidelines for the Reporting of Results" In. *The Information Society*. Vol. 12.

Kirschenblatt-Gimblett, B. (1994) "Places of Dispersal" In. *Cultural Anthropology*. Vol. 9. No 3.

Kitzinger, J. (1994) "The Methodology of Focus Groups - The Importance of Interaction between Research Participants" In. *Sociology of Health and Illness*. Vol. 16. No. 1.

Kofoed, J. (2004) *Eleverpli - Inklusion- og eksklusionsprocesser blandt børn i skolen*. Ph.D-afhandling. København, Danmarks Pædagogiske Universitet.

Kolby, M. (2008) "300 muslimske unge amok i København" In. *Ekstrabladet*, D. 8. december 2008. <http://ekstrabladet.dk/112/article1095485.ece>

Kondo, D. (1996) "The Narrative Production of "Home", Community and Political Identity in Asian American Theater" In. Lavie, S, & Swedenburg, T. (eds.) *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. London, Duke University Press.

Koue, M. (2008) "Hizb-ut-Tahrir angreb ytringsfriheden" In. *Politiken*. D. 15. februar 2008. <http://politiken.dk/indland/article472326.ece>

Kousholt, D. (2005) "Hvad jeg lærte om forskning i min sovepose..." In. *Kvinder, Køn & Forskning*. Vol. 3.

Kristensen, O.S. (2004) "Mennesker og systemer i bevægelse" In. Berliner, P. (ed.) *Fællesskaber - en antologi om community psykologi*. København, Frydenlund.

Kroeger, B. (2003) *Passing - When People Can't Be Who They Are*. New York, Public Affairs.

Krøjer, J. (2003) *Det mærkede sted - Køn, krop og arbejdspladsrelationer*. Ph.d.-afhandling, Forskerskolen for Livslang Læring, Roskilde Universitet.

Krøjer, J. (2006) "Kritisk forskning og forskellige forandringsperspektiver" In. *Nordiske Udkast*. Vol. 34, Nr. 2.

Kunzru, H. (2002) *Impressionisten*. København, Gyldendal.

Kühle, L. (2006) *Moskeer i Danmark - Islam og muslimske bedesteder*. Århus, Forlaget Univers.

Kvale, S. (1992) "To Validate is to Question" In. Fog, J. & Kvale, S. (eds.) *Artikler om Interviews*. Center for kvalitativ metodeudvikling, Psykologisk Institut, Århus Universitet.

Kvale, S. (1994) *Interview - En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. København, Hans Reitzels Forlag.

Kvale, S. (2005) "A Critical View on Dialogical Interviews" In. *Impuls-Tidsskrift for Psykologi*. Vol. 59. No. 1.

Lahiri, J. (2003) *The Namesake*. London, Harper Perennial.

van Langenhove, L. & Harre, R. (1993) "Positioning and Autobiography: Telling Your Life". In. Coupland, N. & Nussbaum, J. (eds.) *Discourse and Lifespan Identity*. Newbury Park, California, Sage Publications.

van Langenhove, L. & Harré, R. (1999) "Introducing Positioning Theory" In. Harré, R. & van Langenhove, L. (eds.) *Positioning Theory*. Oxford, Blackwell Publishers.

Langkjær, F. (2006) "En deleuziansk kunsthistorie? In. Handberg, K. & Langkjær, F. (eds.) +*Deleuze- Filosofi, kunst og videnskab*. Arbejdspapirer nr. 6, Afdeling for Kunsthistorie, Århus Universitet. http://www.kunsthistorie.au.dk/forskning/publikationer/arbejdspapirer/arb_6-2006.pdf

Larsen, A. (2000) "Etnisk diskrimination, ligestilling og integration på arbejdsmarkedet" In. *Tidsskrift for Arbejdsliv*, 2. Årg. Nr. 2.

Larsen, P.D. (2002) *At fremstille kvalitative data*. Odense, Odense Universitetsforlag.

Lash, S. & Friedman, J. (1992) *Modernity and Identity*. Oxford, Basil Blackwell.

Lassen, S. & Østergaard, K. (2006) "Tværnationale bevægelser blandt muslimer i Danmark" In. Hedetoft, U. (ed.) *Bortom Stereotyperne- Indvandrere och integration i Danmark og Sverige*. Lund, Makadams Forlag.

Lather, P. (1988) "Feminist Perspectives on Empowering Research" In. *Women's Studies International Forum*. Vol. 11. No. 6.

Lather, P. (1993) "Fertile Obsession: Validity after Poststructuralism" In. *The Sociological Quarterly*. Vol. 34. No. 4.

Lather, P. & Smith, C. (1997) *Troubling the Angels - Women Living with HIV/AIDS*. New York, Westview Press.

Lather, P. (2000) "Against empathy, voice and authenticity" In. *Kvinder, Køn & Forskning*. No. 4.

Lather, P. (2007a) *Getting Lost - Feminist Efforts toward a Double(d) Science*. Albany, State University of New York Press.

Lather, P. (2007b) "(Post) Feminist Methodology - Getting Lost OR a Scientificity We Can Bear to Learn From" In. Kofoed, J. & Staunæs, D. (eds.)

Magtballader - 14 fortællinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse.
København, Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.

Lave, J. & Wenger, E. (1991) *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*.
Cambridge, Cambridge University Press.

Lave, J. (2008) "Epilogue: Situated Learning and Changing Practice" In:
Amin, A. & Roberts, J. (eds.) *Community, Economic Creativity and Organization*.
New York, Oxford University Press.

Law, J. (1997) *Topology and the naming of Complexity*. Centre for Science Studies,
Lancaster, Lancaster University:
[http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Topology-
and-complexity.pdf](http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Topology-and-complexity.pdf)

Law, J. & Mol, A. (2000) *Situating Technoscience: an Inquiry into Spatialities*
Centre for Science Studies, Lancaster, Lancaster University:
[http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/
Law-Mol-Situating-Technoscience.pdf](http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law-Mol-Situating-Technoscience.pdf)

Lentin, A. (2000) "'Race', Racism and Anti-racism: Challenging Contempo-
rary Classifications" In. *Social Identities*, Vol. 6. No. 1.

Lindenmeyer, A. (2001) "The Rewriting of Home - Autobiographies by
Daughters of Immigrants" In. *Women's Studies International Forum*. Vol. 24.
Issues 3-4.

Lindgren, S. (1996) "Michel Foucault" In. Andersen, H. & Kaspersen L.B.
(eds.) *Klassisk og moderne samfundsteori*. København, Hans Reitzels Forlag.

Lowe, L. (2006) "The Intimacies of Four Continents" In. Stoler, A.L. (ed.)
Haunted by Empire. London, Duke University Press.

Lykke, N. (2008) *Kønsforskning - En guide til feministisk teori, metodologi og skrift*.
Frederiksberg, Forlaget Samfundslitteratur.

MacLure, M. (2003) *Discourse in Educational and Social Research*. Buckingham.
Open University Press.

MacMillan, K. (1996) "Giving Voice: The Participant Takes Issue" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.) *Representing the Other - A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Madill, A. (1996) "Some of this Seems to me Straight Feminist Stuff: Representing the Other in Discursive Psychotherapy Research" In. Wilkinson, S. & Kitzinger, C. (eds.) *Representing the Other - A Feminism and Psychology Reader*. London, Sage Publications.

Majid, A. (2004) *Sendebudet - Historien om Profeten Mohammad og Islam*. København, Gyldendal.

Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety - The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.

Malkki, L. (1992) "National Geographic - The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Amongst Scholars and Refugees" In. *Cultural Anthropology*. Vol. 7. No. 1.

Martin, J. (1994) "Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps" In. *Signs*. Vol. 19. No. 3.

McAdams, D. (1993) *The Stories We Live By - Personal Myths and the Making of the Self*. New York, The Guildford Press.

McCall, L. (2005) "The Complexity of Intersectionality" In. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 30. No. 3.

McGuire, M. (2009) *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford, Oxford University Press.

Meisner, B. (2008) "Vi står fast". In *Dagbladet Information*. D. 15. Maj 2008. <http://www.information.dk/159289>

Merton, R. (1987) "The Focussed Interview and Focus Groups - Continuities and Discontinuities" In. *Public Opinion Quarterly*. Vol. 51. No. 4.

Mikkelsen, M. & Henriksen, L. (2007) "Dansk tørklædebat er enestående i Europa". In. *Kristeligt Dagblad*. D. 28. april 2007. <http://www.kristeligt->

dagblad.dk/artikel/250773?highlight=fordomsfuld:Danmark--Dansk-toerklædedebat-er-enestaaende-i-Europa

Mogensen, G. & Matthiessen, P. (2000) *Mislykket integration? Indvandrernes møde med arbejdsmarkedet og velfærdssamfundet*. København, Spektrum.

Moldenhawer, B. (2001) *En bedre fremtid? Skolens betydning for etniske minoriteter*. København, Hans Reitzels Forlag.

Montero, M. (2002) "Ethics and Politics in Psychology - Twilight dimensions" In. *International Journal of Critical Psychology*. Vol. 6.

Mortensen, V. (2002) *Betydningen af religion og religiøsitet for integrationsprocesserne*. AMID working paper series, No. 22.

Moser, I. (2003) "Methods Appendix" In. Moser, I. *Road Traffic Accidents: The Ordering of Subjects, Bodies and Disability*. University of Oslo.

Mühlhauser, P. & Harré, R. (1990) *Pronouns and People: The Linguistic Construction of Social and Personal Identity*. Oxford, Basil Blackwell.

Mygind, J. (2009) "Fisseflokk, tørklæder - og så kokkens datter" In. *Dagbladet Information*. D. 30. Oktober 2009. <http://www.information.dk/213638>

Mørck, L.L. (2006) *Grænsefællesskaber - Læring og overskridelse af marginalisering*. Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag.

Mørck, Y. (1998) *Bindestregsdanskere - fortællinger om køn, generationer og etnicitet*. Frederiksberg, Sociologisk Institut.

Mørck, Y. (2003) "Narratives of the intersections of masculinities and ethnicities in a Danish high school class" In. *Nordic Journal of Women's Studies*, Vol. 11. No. 2.

Månson, P. (1996) "Marxisme" In. Andersen, H. & Kaspersen L.B. (eds.) *Klassisk og moderne samfundsteori*. København, Hans Reitzels Forlag.

Nancy, J. (1991) *The Inoperative Community*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Narayan, K. (1993) "How Native is a "Native" Anthropologist?" In. *American Anthropologist*. Vol. 95. No. 3.

van Nieuwkerk, K. (2004) "Veils and Wooden Clogs don't go together" In. *Ethnos - Journal of Anthropology*. Vol. 69. Issue 2.

Nissen, M. (1996) "Undervisning som handlesammenhæng" In. Højholt, C. & Witt, G. (eds.) *Skolelivets Socialpsykologi - Nyere socialpsykologiske teorier og perspektiver*. København, Unge Pædagoger.

Nissen, M. (2004) "Communities og interPELLerende fællesskaber" In. Berliner, P. (ed.) In. *Fællesskaber - en antologi om community psykologi*. København, Frydenlund.

Nissen, M. (2005) "The Subjectivity of Participation- sketch of a theory" In. *Critical Psychology*. No. 15.

Nissen, M. (in press) *The Subjectivity of Participation*.

O'Connell, D. & Kowal, S. (1995) "Basic Principles of Transcription" In. Smith, J. & Harré, R. & van Langenhove, L. (eds.) *Rethinking Methods in Psychology*. London, Sage Publications.

Olsen, H. (2003) "Veje til kvalitativ kvalitet" In. *Nordisk Pædagogik*. Vol. 23. Nr. 1.

Paccagnella, L. (2006) "Getting the Seats of Your Pants Dirty: Strategies for Ethnographic Research on Virtual Communities" In. *Journal of Computer-Mediated Communication*. Vol 3. No. 1.

Padilla, A. (1980) "The Role of Cultural Awareness and Ethnic Loyalty in Acculturation" In. Padilla, A. (ed.) *Acculturation - Theory, Models and Some New Findings*. Colorado, Westview Press.

Parker, I. (1994) "Reflexive Research and the Grounding of Analysis: Social Psychology and the Psy-complex" In. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. Vol. 4.

Peek, L. (2005) "Becoming Muslim: The Development of Religious Identity" In. *Sociology of Religion*. Vol. 66. No. 3.

Petersen, L.M. (2009) *Adopteret - Fortællinger om transnational og racialiseret tilblivelse*. København, Danmarks Pædagogiske Universitet.

Phoenix, A. (2001) "Racialization and gendering in the (re)production of educational inequalities" In. Francis, B. & Skelton, C. (eds.) *Investigating Gender - Contemporary Perspectives in Education*. Buckingham, Open University Press.

Phoenix, A. (2005) "Centering Marginality? Otherness, Difference and the 'Psychology of Women'". Uncorrected draft. Presented in 2005, Ålborg University.

Piper, A. (1996) "Passing for White, Passing for Black" In. Ginsberg, E. (ed.) *Passing and the Fictions of Identity*. Duke University Press.

Politiken (2009) "Muslimer udbreder renlighed til gaderne" In. *Politiken*. D. 25. marts, 2009, 1. Sektion, s. 6.

Polkinghorne, D. (1988) *Narrative Knowing and the Human Sciences*, Albany, State University of New York Press.

Potter, J. & Wetherell, M. (1987) *Discourse and Social Psychology - Beyond Attitudes and Behaviour*. London, Sage Publications.

Potter, J. & Wetherell, M. (1995) "Discourse Analysis" In. Smith, J. & Harré, R. & van Langenhove, L. (eds.) *Rethinking Methods in Psychology*. London, Sage Publications.

Radhakrishnan, R. (2003) Ethnicity in an Age of Diaspora". In Braziel, J.E. & Mannur, A. (eds.) *Theorizing Diaspora- A Reader*. Oxford, Blackwell Publishing.

Rasmussen, P. V. (2008) *Foreninger og integration-undersøgelse af foreningers vilkår for integrationsarbejde i Københavns Kommune*. Center for forskning i Idræt, Sundhed og Civilsamfund. Institut for Idræt og Biomekanik, Syddansk Universitet.

Razack, S. (1998) *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto, University of Toronto Press.

Razack, S. (2004) "Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages" In. *Feminist Legal Studies*. No.12.

Read, J. & Bartowski, J. (2000) "To Veil or not to Veil? A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texax" In. *Gender & Society*. Vol. 14. No 3.

Relster, A. (2008) "Hizb-ut-Tahrir er kun et symptom" In. *Dagbladet Information*. D. 27. juni 2008. <http://www.information.dk/161437>

Rhodes, P. (1994) "Race-of-Interviewer Effects: A Brief Comment" In. *Sociology*. Vol. 28. No. 2.

Riggs, D. & Augoustinos, M. (2005) "The Psychic Life of Colonial Power: Racialised Subjectivities, Bodies and Methods" In. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. Vol. 15. No. 6.

Rooney, P. (2005) "Researching from the inside - does it compromise validity? A discussion" In. *Learning, Teaching and Technology Centre Articles*. Level 3, Issue 3. Downloaded fra internettet d. 23. August 2009. <http://arrow.dit.ie/cgi/viewcontent.cgi?article=1004&context=ltcart>

Rosaldo, R. (1988) "Ideology, Place, and a People without Culture" In. *Cultural Anthropology*. Vol. 3. No. 1.

Rose, N. (1996) "Identity, Genealogy, History" In. Hall, S & du Gay, P. (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London, Sage Publications.

Rose, N. (1998) *Inventing Ourselves - Psychology, Power and Personhood*. Cambridge. Cambridge University Press.

Rose, N. (1999) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rosenthal, R. & Rosnow, R. (2009) *Artifacts in Behavioral Research*. New York, Oxford University Press.

Roy, A. (1997) *The God of Small Things*. London, Flamingo.

Roy, O. (2004) *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. London, C. Hurst & Co Publishers Ltd.

Røgilds, F. (1995) *Stemmer i et grænseland - En bro imellem unge indvandrere og danskere?* København, Forlaget Politisk Revy.

Røgilds, F. (2000) *Charlie Nielsens rejse - Vandringer i multikulturelle landskaber*. København, Forlaget Politisk Revy.

Rønsbo, H. (2004) "Fællesskaber i antropologien" In. Berliner, P. (ed.) *Fællesskaber - en antologi om community psykologi*. København, Frydenlund.

Safran, W. (2004) "Deconstructing and Comparing Diasporas" In. Kokot, W. & Tölölyan, K. & Alfonso, C. (eds.) *Diaspora, Identity, and Religion - New Directions in Theory and Research*. London. Routledge.

Said, E. (1978) *Orientalism - Western Conceptions of the Orient*. London, Penguin Books.

Scheurich, J. (1997) *Research Methods in the Postmodern*. London, Falmer Press.

Schmidt, G. (2007) *Muslim i Danmark- muslim i verden*. Uppsala, Universitetstryckeriet.

Schultz, I. (2006) "Kampen om at definere virkeligheden" In. Järvinen, M. & Mik-Meyer, N. (eds.) *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv - interview, observationer og dokumenter*. København, Hans Reitzels Forlag.

Sernhede, O. (2002) *AlienNation is My Nation - Hiphop og unga mäns utanförskap i Det Nya Sverige*. Stockholm, Ordfront Förlag.

Shotter, J. (1989) "Social Accountability and the Social Construction of "You"" In. Shotter, J. & Gergen, K. (eds.) *Texts of Identity*, London, Sage Publications.

Shotter, J. (1993) *Conversational Realities - Constructing Life through Language*. London, Sage Publications.

Simonsen, D.G. (1996) "Som et stykke vådt sæbe mellem fedtede finger. Køn og poststrukturalistiske strategier" In. *Kvinder, Køn & Forskning*. No. 2.

Sin, C. (2007) "Ethnic-Matching in Qualitative Research: Reversing the Gaze on 'White Others' and 'White' as 'Other'" In. *Qualitative Research*. Vol. 7. No. 4.

Singla, R. (2008) "Now and Then- Diasporic Identity Processes Among South Asian Young Adults in Scandinavia" In. *International Journal of Migration, Health and Social Care*. Vol. 4. No. 2.

Singla, R. & Fabricius, A.S. & Holm, A. (2009) "South Asian Diasporic Youth in Denmark: Socio-economic Strategies" In. *Finnish Journal of Ethnicity and Migration*, Vol. 4. No. 1.

Smith, V. (1994) "Reading the Intersection of Race and Gender in Narratives of Passing" In. *Diacritics*, Vol. 24. No 2-3.

Smith, J.A. (1994) "Towards Reflexive Practice: Engaging Participants as Co-researchers or Co-analysts in Psychological Inquiry" In. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. Vol. 4.

Smith, J. & Harré, R. & van Langenhove, L. (1995) "Introduction" In. Smith, J. & Harré, R. & van Langenhove, L. (eds.) *Rethinking Methods in Psychology*. London, Sage Publications.

Smith, J. (1995) "Semi-structured Interviewing and Qualitative Analysis". In. Smith, J. & Harré, R. & van Langenhove, L. (eds.) *Rethinking Methods in Psychology*. London, Sage Publications.

Smith, Z. (2000) *White Teeth*. London, Penguin Books.

Smith, Z. (2005) *On Beauty*. London, Hamish Hamilton.

Spivak, G. (1993) *Outside in the Teaching Machine*. New York, Routledge Classics.

Spradley, J. (1979) *The Ethnographic Interview*. New York, Holt, Rineheart & Winston.

Stacey, J. (1988) "Can there be a Feminist Ethnography?" In. *Women's Studies International Forum*. Vol. 11. No. 1.

Staunæs, D. (1997) "Når Ali gør noget andet end de etniske andre" In. Arenas, J. (ed.) *Interkulturel Psykologi*, København, Hans Reitzels Forlag.

Staunæs, D. og Petersen, E.B. (2000) "Overskridende metoder" In. *Kvinder, Køn og Forskning*, Vol. 9. Nr. 4.

Staunæs, D. (2003) "Where have all the Subjects Gone? Bringing together the Concepts of Intersectionality and Subjectification" In. *Nora*, Vol. 11. No. 2.

Staunæs, D. (2004) *Køn, etnicitet og skoleliv*. Frederiksberg, Forlaget Samfundslitteratur.

Staunæs, D. & Søndergaard, D.M. (2005) "Interview i en tangotid". In. Margareta, J. & Nanna M.M (eds.) *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv*. København. Hans Reitzels Forlag.

Staunæs, D. & Søndergaard, D.M. (2006) "Intersektionalitet - udsat for teoretisk justering" In. *Kvinder, Køn & Forskning*, Vol. 15. Nr. 2/3.

Staunæs, D. (2007) "Subversive analysestrategier - eller governmentality med kjole, fjerboa of sari" In. Kofoed, J. & Staunæs, D. (eds.) *Magtballader - 14 fortællinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse*. København, Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.

Staunæs, D. & Søndergaard, D.M. (2008a) "Who is ready for the results? : Reflections on the Multivoicedness of Useful Research" In. *International Journal of Qualitative Studies in Education*. Vol 21. No. 1.

Staunæs, D. & Søndergaard, D.M. (2008b) *Høns i banegården- om køn og ledelse*. København, Institut for Pædagogisk Psykologi.

Stilling, S. (2009) "Lene: Militante muslimer truer de danske værdier- den muslimske trussel mod vores samfund overgår klimaproblemerne, mener vicestatsminister Lene Espersen" In. *Ekstrabladet*. D. 16. August 2009. <http://ekstrabladet.dk/nyheder/politik/article1206848.ece>

Stormhøj, C. (2006) *Poststrukturalisme. Videnskabsteori, Analysestrategi, Kritik*. Frederiksberg, Samfundslitteratur.

Stronach, I. & MacLure, M. (1997) *Educational Research Undone - the Postmodern Embrace*. Buckingham, Open University Press.

Subedi, B. (2006) "Theorizing a 'halfie' researcher's identity in transnational fieldwork" In. *International Journal of Qualitative Studies in Education*. Vol. 19. No. 5.

Søndergaard, D.M. (1996) *Tegnet på kroppen - køn, koder og konstruktioner blandt unge voksne i akademien*. København, Museum Tusulanums Forlag.

Søndergaard, D.M. (2000a) "Destabiliserende Diskursanalyse - Veje ind i Poststrukturalistisk Inspireret Empirisk Analyse". In. Hanne Haavind (ed.) *Køn og fortolkende metode. Metodiske muligheder i Kvalitativ Forskning*. Oslo, Gyldendal Akademisk.

Søndergaard, D.M. (2000b) "Sandheden er en alvorlig og magtfuld konstruktion" In. *Norsk Medieskrift*. Nr. 2.

Søndergaard, D.M. (2002a) "Subjektivering og desire - begreber på empirisk arbejde i akademien" In. *Psyke & Logos*. Nr. 23, 1.

Søndergaard, D.M. (2002b) "Poststructuralist Approaches to Empirical Analysis" In. *Qualitative Studies in Education*. Vol. 15. No. 2.

Søndergaard, D.M. (2005a) "At forske i komplekse tilblivelser. Kulturanalytiske, narrative og poststrukturalistiske tilgange til empirisk forskning" In. Bechmann Jensen, T. & Christensen, G. (eds.) *Psykologiske og pædagogiske metoder*. Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag.

Søndergaard, D.M. (2005b) "Academic Desire Trajectories - Retooling the Concepts of Subject, Desire and Biography" In. *European Journal of Women's Studies*, Vol. 12. No. 3.

Tedlock, B. (1991) "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography" In. *Journal of Anthropological Research*. Vol. 47. No. 1.

Tireli, Ü. (1999) *Hverdagens erobring - etniske minoritetsunge i europæiske storbyer*, København, Hans Reitzels Forlag.

Turner, V. (1979) "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage" In: Lessa, W. & Vogt, E. (eds.) *Reader in Comparative Religion - An Anthropological Approach*. 4th ed. New York, Harper & Row Publications.

Tygstrup, F. (2001) "Livet og formerne. Efterskrift" In: Carlsen, M. & Nielsen, K. & Rasmussen, K. (eds.) *Flugtlinier - om Deleuzes filosofi*. København. Museum Tusculanum Press.

Urry, J. (2001) *Globalising the Tourist Gaze*. Department of Sociology, Lancaster University, Lancaster. Downloaded on the 10. September 2008.
<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Urry-Globalising-the-Tourist-Gaze.pdf>

Vertovec, S. (1999a) "Three meanings of 'diaspora', exemplified among South Asian religions" In: *Diaspora*. Vol. 8. Downloaded on the 6th August 2009: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/diaspora.pdf>

Vertovec, S. (1999b) "Conceiving and Researching Transnationalism" In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No. 2.

Vertovec, S. (2004) "Religion and Diaspora" In: Antes, P. & Geertz, A. & Warne R. (eds.) *New Approaches to the Study of Religion- Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Berlin, Walter de Gruyter.

Watts, M. & Ebbutt, D. (1987) "More than the Sum of the Parts: Research Methods in Group Interviewing" In: *British Educational Research*. Vol. 13. No. 1.

Werbner, P. (1999) "Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds" In: *Social Anthropology*. Vol 7. No. 1.

Wetherell, M. & Potter, J. (1992) *Mapping the Language of Racism - Discourse and the Legitimation of Exploitation*, New York, Columbia University Press.

Wetherell, M. (1994) "The Knots of Power and Negotiation, Blank and Complex Subjectivities" In. *Journal of Community and Applied Social Psychology*. Vol. 4.

Wetherell, M. & Potter, J. (1995) "Discourse Analysis" In. Smith, J. & Harré, R. & van Langenhove, L. (eds.) *Rethinking Methods in Psychology*. London, Sage Publications.

Wetherell, M. (2001) "Themes in Discourse Research: The Case of Diana" In. Wetherell, M. & Taylor, S. & Yates, S. (eds.) *Discourse Theory and Practice - A Reader*. London, Sage Publications.

Wetherell, M. & LaFleche, M. & Berkeley, R. (2007) *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*. London, Sage Publications.

Winland, D. (2002) "The Politics of Desire and Disdain: Croatian Identity between "Home" and "Homeland"" In. *American Ethnologist*, Vol. 29. No. 3.

Wright, S. & Nelson, N. (1995) "Participatory Research and Participant Observation: Two Incompatible Approaches. In. *Power and Participatory Development- Theory and Practice*. London, Practical Action.

Young, K. (1989) "Narrative Embodiments: Enclaves of the Self in the Realm of Medicine" In. Shotter, J. & Gergen, K. (eds.) *Texts of Identity*, London, Sage Publications.

Yuval-Davies, N. (2006) "Belonging and the Politics of Belonging" In. *Patterns of Prejudice*. Vol. 40. No. 3.

Østerlund, C. & Carlile, P. (2005) "Relations in Practice: Sorting Through Practice Theories on Knowledge Sharing in Complex Organizations" In. *The Information Society*. Vol. 21.

Åkerström, N.A. (2003) "A Hall of Mirrors or a Pool of Analytical Strategies" In. Åkerström, N.A. (ed.) *Discursive Analytical Strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol, Policy Press.

Resumé

”To belong everywhere and nowhere”- fortællinger om muslimskhed, fællesgørelse og belonging

Denne afhandling tager udgangspunkt i en interesse i at udforske spørgsmålet om, hvordan det er muligt at blive til som et ungt muslimsk subjekt i religiøse fællesskaber i København. Dette spørgsmål undersøges på grundlag af en ambition om at lade de unges egne stemmer og fortællinger komme i forgrunden i forhold til de ofte stereotyperende og andetgørende images, der eksisterer om muslimer. Det gælder særligt unge muslimer, der tager del i religiøse fællesskaber, hvilket fordrer en nærmere undersøgelse af betydningen af fællesskab. Det sammenholdes med et fokus på belonging. Afhandlingen er på således bygget op om en multiaksial opmærksomhed på, fælleshed, belonging og muslimskhed ud fra en todelt interesse i:

1. Empirisk udforskning af unge muslimers levede liv i forhold til et fokus på, hvordan de positionerer sig i forskellige fællesgørende kontekster og i denne sammenhæng fortæller sig selv frem som muslimske subjekter.
2. Teoretisk-begrebslig udvikling, der kan rykke ved og tilbyde nye måder at konceptualisere muslimskhed, fælleshed og belonging.

Det multiaksiale udgangspunkt og dets forskellige afgrænsninger ekspliciteres i kapitel 1.

Afhandlingen er grundet i en poststrukturalistisk og socialkonstruktionistisk informeret optik, der sammenlæser et foucauldiansk og deleuziansk perspektiv med konkrete begreber som f.eks. kontekst, fælleshed og positionering. De metateoretiske og begrebslige aspekter ekspliciteres i kapitel 2, men der arbejdes videre med dem i afhandlingens analytiske læsninger.

Det empiriske omdrejningspunkt for afhandlingen, som beskrives i kapitel 3, er baseret på deltagerobservationer i udvalgte religiøse foreninger og fællesheder i København, samt kvalitative interviews af unge muslimer, med forskellige kønnede, etniske og raciale tilhørsforhold. De analysestrategiske greb gøres synlige i kapitel 4, og det bliver her tydeligt, at analysen struktureres om forskellige destabiliserende læsninger.

Afhandlingens analyse er således bygget op om som et rhizom med forskellige akser og læsninger, som er delt op i tre centrale kapitler, der

henholdsvis gør fælleshed (kap. 5), subjektiveringsbevægelser (kap. 6) og belonging (kap.7) til forgrund.

Kapitlerne er vævet sammen af forskellige teoretisk-begrebslige bevægelser, og det er således muligt at se multiple sammenhængende overskridende bevægelser fra et klassisk fællesskabsbegreb til konceptet om fællesgørelse, fra intersektionalitet til transsektionalitet samt bevægelsen fra positionering til et translokalt og kropsligt perspektiv på belonging. Disse bevægelser udføres bl.a. på grundlag af dynamiske sammenlæsninger af feministiske, postkoloniale og poststrukturalistiske perspektiver på kropslighed, desire, translokalitet og diaspora, og kan mere generelt relateres til en metateoretisk bevægelse fra en konstruktionistisk til en post-konstruktionistisk optik.

De begrebslige overskridelser er forbundet med de empirisk fokuserede analytiske læsninger, som peger på en forståelse af muslimskhed som en flerstrengt proces, der bl.a. er flettet sammen af:

- Multisituerede fællesgørende bevægelser: De unge muslimer konstruerer fælleshed på forskellige måder og anvender muslimskhed som central akse i konstruktionen af en ”naturlig” fælleshed om at være muslimske andre. Ofte er fællesheden om at være muslimske andre forbundet med en etnisk andetgørende fælleshed. Fællesgørelse konstrueres i denne sammenhæng igennem subjektiverende bevægelser og en desire for belonging og genkendelse.
- Intersektionelle og transsektionelle subjektiveringsbevægelser, der går i retning af en selvfremsstilling som passende og intelligibelt religiøst andet subjekt, men som ofte sammenlæser etnisk andethed med religiøs andethed. Det er forbundet med forskellige muligheder for kropsligt at forhandle sin synlige/ikke-synlige muslimskhed og andethed i forhold til forskellige disciplinerende blikke.
- Diasporiske konstruktioner af hjem og belonging, der fører til nye nye måder at forhandle distinktionerne mellem hjemland, hjem og belonging. Bestemte lokationer, subjektpositioner og kategorier investeres med hjemliggørende desires. Hjem er følgelig ikke et sted men en desire for belonging.

Muslimskhed konceptualiseres således som en decentraliseret bevægelse, der er flettet sammen af de unges forskellige gørelser af fælleshed, belonging og subjektivering.

Præmisserne for udviklingen og fremskrivningen af disse teoretisk-analytiske og empirisk-analytiske læsninger eksplorerer i kapitel 8, hvor der sættes fokus på forskerpositionering. Forskerpositionering diskuteres som konkrete

positioneringsmuligheder som kvindeligt og etnisk kropsmarkeret religiøs andet forskerobjekt i et politiseret forskningsfelt.

De midlertidige analytiske lukninger opsummeres i kapitel 9, hvor der samles op på centrale teoretisk-begrebslige og empiriske snit fra de unges levede liv.

Det bliver i denne forbindelse tydeligt, at afhandlingen tilbyder et rhizomatisk perspektiv på muslimskhed som en decentraliseret bevægelse, som er forbundet med og defineret af de unges forskellige gørelser af fælleshed, belonging og subjektivering. Det kommer bl.a. kommer til udtryk i nye og transsektionelle betydningskonstellationer som f.eks. konstruktioner af en ”dansk muslimskhed”, en kosmopolitisk hjemliggørelse af verden, og konstruktionen af muslimskhed som translokalt hjem og multirettet desire.

Abstract

"To belong everywhere and nowhere" – constructions of Muslimness, collectivity and belonging

This dissertation centers on the question of how it is possible to become a young Muslim in religious collectivities in Copenhagen. The ambition is to foreground the young Muslim subjects' own voices and narratives, and hereby deconstruct the existing, often stereotypical and othering images of young Muslims. The dissertation is, thus, based on interlocking axes of interests in regard to the question of how young subjects, who define themselves as Muslims construct collectivity, belonging and Muslimness.

These axes are studied from a twofold point of departure that focuses on:

1. An empirical exploration of young Muslims' everyday life and self-narratives in regard to how they position themselves in different religious collectivities.
2. Theoretical-conceptual exploration and development of new and alternative ways of understanding processes of becoming in regard to Muslimness, subjectification, collectivization and belonging.

The different axes of interest are based in poststructuralist and socialconstructionist thinking, more specifically in the dynamic intersections between foucauldian and deleuzian perspectives on becoming and socialconstructionist perspectives on e.g. context, collectivity and positioning. The conceptual perspectives are described in chapter 2, but they are further elaborated in the analytical chapters.

The dissertation is based on participant observations of selective religious collectivities and organizations in Copenhagen, and qualitative interviews with young subjects, who define themselves as Muslims, and are positioned differently in regard to gender, age, ethnicity and racial background. The methodological reflections and the specific methods applied are described in chapter 3, which is followed by a discussion of the analytical strategies in chapter 4.

The analysis is structured as a rhizome, with different lines of flight and axes of interest, which manifests itself in three main analytical chapters that fore-

grounds collectivity (chapter 5), processes of subjectification (chapter 6) and the construction of home and belonging (chapter 7). The analysis is based on various conceptual transgressions, e.g. the movement from a concept of collectivity to collectivization, from intersectionality to transsectionality and from positioning to a translocational and bodily perspective on belonging. The conceptual destabilizations are based on the rhizomatic interweaving of theoretical perspectives from feminist, postcolonial and poststructuralist theories and their focus on body, desire, translocation and diaspora. More broadly it can be seen as a movement from a constructionist towards a post-constructionist metatheoretical perspective.

These theoretical-analytical developments are interdependently connected to the different empirical-analytical readings of the young Muslim's multiple narratives and ways of positioning. The discursive readings points towards an understanding of Muslimness as a multi-directional and intervoven process woven together by:

- Multilocal and sometimes transnational processes of collectivization. The young Muslims collectivize Muslimness in many different ways and use this category to construct a powerful and naturalized sense of collectivity around the notion and experience of being religious and ethnic others. The processes of subjectification and collectivization are in this regard produced as intervoven and basically interdependent processes. By becoming a part of a collectivity the subject becomes a specific kind of subject.
- Transsectional and intersectional processes of subjectification aimed towards a performance of oneself as an intelligible and legitimate religious othered subject. Often discourses on ethnic otherness and Muslimness collapse, which has an effect on the young Muslim's ways of negotiating his/her visible otherness.
- Diasporic constructions of home and belonging. Belonging is seen as a conceptual perspective, that can interweave processes of subjectification and collectivization in regard to constructions of Muslimness. Certain locations, categories and subjectpositions are invested with homing desires, and home is thus conceptualized as a deterritorialized desire for belonging.

In chapter 8, researcher positioning is discussed in regard to the specific contextual negotiations the religious and ethnic othered researcher has to take into consideration. This also includes a focus on Muslims and religious communities being a highly politicized context of research. What kind of difference and how the dissertation can make an impact is also discussed.

The momentary and suspended analytical closings are summarized in chapter 9, where the different theoretical, methodological and empirical lines of flights are positioned in regard to one another. Here it becomes clear, that the dissertation offers a rhizomatic perspective on Muslimness as a decentered process, that interweaves the young Muslim subjects' different constructions of collectivity, belonging and subjectification. This is expressed in new constellation of categories, e.g. the construction of a "Danish Muslimness", a cosmopolitan homing of the world and the construction of home as a trans-local and multi-directional desire for belonging.