

”Er du moderat, islamist eller terrorist?”

Identitetsarbeid blant unge nordmenn med muslimsk bakgrunn i kjølvannet av

11. september 2001

Av Rojan Ezzati



Masteroppgave i sosiologi
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi
Det samfunnsvitenskapelige fakultet
UNIVERSITETET I OSLO
September 2009

© Rojan Ezzati

2009

”Er du moderat, islamist eller terrorist?” – Identitetsarbeid blant unge nordmenn med muslimsk bakgrunn i kjølvannet av 11. September 2001

Rojan Ezzati

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Representeren, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Innenfor det brede felt av integrasjonsspørsmål, handler denne masteroppgaven om hvordan det oppleves å være av muslimsk opprinnelse i Norge – *post 9/11*. Mer spesifikt: Har det i kjølvannet av 11. september 2001 skjedd endringer i hvordan norske menn med muslimsk bakgrunn opplever, og blir oppfattet av, det norske samfunnet? Hvordan har dette i så tilfelle påvirket deres identitet og posisjonering i forhold til storsamfunnet? Oppgaven ser følgelig på identitetsarbeid i lys av individuelle, kollektive og historiske faktorer.

I kjølvannet av 11. september referer til det som begynte med terrorangrepene i USA denne dagen, samt påfølgende hendelser i den samme rekken, inkludert andre terrorangrep og ”Krigen mot terror”. Spørsmålet er om disse *transnasjonale begivenhetene* (Eide, Kunelius og Phillips 2008) har resultert i et mer negativt bilde av ”muslimer flest”.

Analysematerialet i oppgaven er todelt. For å studere indikasjoner på endringer i forståelsen av muslimer i det norske samfunnet, analyseres et vidt spekter av dokumenter fra det offentlige, det sivile samfunn, medier og forskning. Som et sammenlikningsgrunnlag, gis det en mindre omfattende analyse av terrorismerelaterte temaer i et lite utvalg europeiske land. Dokumentanalysen viser at 11. september og andre relaterte hendelser har skapt store endringer i samfunnsdebattene (i mediene og i politikken) rundt om i Europa, inkludert Norge. I en kontekst hvor muslimer i større grad blir oppfattet som en ”trussel” (Døving 2009), opplever en del mennesker av muslimsk bakgrunn en forverring i sin livssituasjon. Slik har gapet mellom majoritetsbefolkning og muslimske minoriteter blitt ytterligere forsterket.

Oppgavens andre analysedel er basert på intervjuer med ti mannlige informanter med bakgrunn fra muslimske land, som har bodd i Norge både før og etter 11. september. Informantenes beretninger studeres i lys av forskjellige identitetsteorier (Jenkins 1996; Jørgensen 2008; Sen 2006).

I motsetning til det mange ofte har inntrykk av, kommer det blant informantene frem et mye mer individualisert og refleksivt forhold til islam. Dette knyttes til deres ståsted som borgere av et (sen)moderne samfunn (Giddens 1994), men også til fokuset på islam og muslimer i kjølvannet av 11. september.

Informantene ser i stor grad ut til å foretrekke å danne fellesskap med andre av samme religiøse og/eller etniske bakgrunn som dem selv. Først og fremst begrunner de dette med forskjeller i interesser og levemåte. I deres beretninger fremkommer imidlertid også tendenser til at debattene rundt islam, krig og terror kan ha vært en forsterkende faktor. I kjølvannet av 11. september opplever de nemlig i økende grad å bli plassert inn i kategorier av for eksempel ”moderate”, ”islamistiske” og ”radikale” muslimer. Dette har *fremmedgjørende* (Alghasi 2009b) virkninger som forsterker deres fellesskap med andre med samme bakgrunn som dem selv.

Blant informantene fremkommer det et særdeles negativt bilde av mediernes fremstillinger av islam og muslimer. De er i stor grad samstemte om at mediernes og politikeres ensidige fokus på/fremstilling av denne religionen og minoriteten har ført til en vanskelig livssituasjon for muslimer, *som en gruppe*, verden over, også i Norge. Likevel har relativt få av informantene selv opplevd spesielt alvorlige situasjoner hvor de anser sin muslimske bakgrunn som direkte påvirkningsfaktor. *Opplevelsen* av at muslimer *som en gruppe* rundt om i verden har blitt satt i en vanskeligere situasjon (Gillespie URL 2006a) ser likevel ut til å styrke fellesskapet til andre muslimer.

Informantene posisjonerer seg i forhold til dette på ulike måter. Enkelte prøver eksempelvis å underkommunisere/eliminere de ytre kjennetegnene knyttet til deres muslimske identitet (Goffman 1963). Andre prøver aktivt å motarbeide de bildene som de opplever å bli assosiert med. I oppgavens avsluttende kapittel sees følgelig den forsterkede avstanden mellom ”oss” og ”de andre” (Gullestad 2002) i lys av Batesons (1972) *skismogener*. I den sammenheng argumenteres det for at informantenes posisjoneringer kan fungere enten ytterligere polariserende eller konfliktdempende i forhold til storsamfunnet.

Forord

Nå som jeg står ved veis ende i arbeidet med denne oppgaven, vil jeg begynne med å rette en stor takk til mine informanter. Ikke bare for at dere stilte opp, men også for at dere lot dere engasjere i mine spørsmål og problemstillinger.

Dernest vil jeg takke min hovedveileder Torben Hviid Nielsen og min biveileder Thomas Hylland Eriksen for all hjelp og konstruktiv kritikk. Jeg har satt stor pris på at dere har vært både tilgjengelige og omgjengelige gjennom hele prosessen. Jeg vil også takke Culcom for økonomisk støtte, men kanskje desto viktigere, for alle konstruktive seminarer og tilbakemeldinger i løpet av det siste året.

Så vil jeg takke alle mine fantastiske venninner for at dere alltid stiller opp når jeg trenger dere. Spesiell stor takk til Tetyana for en god dose konstruktiv kritikk, samt Ingeborg og Cassandra for førsteklasses språkvask. Takk også til mine ”sammensvorne” på lesesalen, først og fremst Natasja, som jeg etter hvert har tilbrakt nokså mye tid med.

Til sist, men absolutt ikke minst, vil jeg gjerne takke min familie: Mamma, som jeg på så mange måter ikke hadde blitt til den jeg er i dag uten. Pappa Finn for all hjelp og støtte; alltid. Og lillesøster Camilla Roza, som har vært solstrålen i våre liv siden den dagen hun kom til verden. I tillegg vil jeg gjerne takke onkel Aziz for at han tar vare på meg.

Opgaven vil jeg dedisere til min far, som jeg aldri fikk muligheten til å kjenne, men som har vært med meg i alt jeg har foretatt meg.

Med ønsker om god lesning,

Rojan Ezzati

Oslo, 11. september 2009

Innholdsfortegnelse

1	Introduksjon	1
1.1	Hvorfor 11. september?	1
1.2	Det brede felt.....	3
1.3	Forskningsspørsmål.....	3
1.4	Hvorfor er dette av interesse?	4
1.5	Oppgavens tittel	6
1.6	Begrepsforklaringer.....	7
1.7	Sosiologisk ståsted	7
1.8	Oppgavens oppbygning	9
2	Veien mot en ferdig oppgave	11
2.1	Det begynte den 11. september 2001	11
2.2	Metodiske valg.....	12
2.3	Dokumentanalysen.....	13
2.4	Intervjuanalysen – noen hovedpunkter.....	13
2.4.1	Å “finne” informanter.....	13
2.4.2	Anonymitet	15
2.4.3	Tilbakeføring.....	15
2.5	Jeg – en kvinnelig ikke-muslim med bakgrunn fra et islamsk land.....	16
2.5.1	Møtet med Imam Sakandar.....	18
2.6	Kvaliteten i mitt kvalitative forskningsprosjekt.....	19
3	Muslimere i fokus – fra tre vinkler.....	21
3.1	Antall og sammensetning	21
3.2	“God og helhetlig integreringspolitikk kan være betydningsfullt for å bekjempe terrorisme”	21
3.2.1	Norsk offentlig debatt – preget av rasisme?	23
3.2.2	Frp-koden.....	23
3.2.3	Hatkriminalitet i Norge.....	25
3.3	“Norske muslimer tar avstand fra...”	27

3.4	”Den andre som en trussel”	28
4	Radikal islam og radikale endringer i den europeiske samfunnsdebatt	33
4.1	Litt om situasjonen i Europa generelt	33
4.2	Det multikulturalistiske Storbritannia	34
4.2.1	Multikulturalisme + islamisme = terrorisme?	35
4.2.2	Islamofobi: et faktum eller en myte?	35
4.3	Det sekulære Frankrike	38
4.3.1	<i>Les citoyens</i>	38
4.3.2	Ekskludert og frustrert	39
4.4	Det liberale Nederland	40
4.5	Det homogene Danmark	42
4.6	<i>Noen oppsummerende ord</i>	43
5	Bindestreksnordmenn: norsk-muslim-pakistaner	45
5.1	Hva er identitet?	45
5.1.1	Mellom det kollektive og det individuelle	46
5.1.2	(Forestilte) Fellesskap	46
5.2	<i>Noen oppsummerende ord</i>	48
5.3	Presentasjon av informantene	49
5.3.1	Oppvokst i Norge, og anser ikke seg selv som troende muslim	49
5.3.2	Troende muslim og født eller oppvokst i Norge	50
5.3.3	Har innvandret i voksen alder	51
5.3.4	En illustrerende tabell	52
5.4	Et kontinuum basert på fem typer	53
5.4.1	Typologien	53
5.4.2	Et kontinuum	54
6	Religion og identifikasjon – <i>Post 9/11</i>	57
6.1	Tolkningen av islam – en religiøs vekkelse?	57
6.1.1	Praksis “før” versus “nå”	58
6.1.2	En “egendefinert” praksis	59
6.1.3	Et refleksivt prosjekt	61
6.1.4	Et repertoar av tro og praksis	64
6.2	Muslim og/eller norsk?	67

6.2.1	“Ja takk, begge deler.”	67
6.2.2	Vennskap og fellesskap	68
6.3	“Hvor kommer du fra?”	71
6.3.1	Et “muslimsk” utseende.....	73
6.3.2	Skjeggets betydning	74
7	Kategoriernes komplikasjoner	77
7.1	Offer, skurk eller helt?.....	77
7.1.1	”9/11 – The day the world changed”	77
7.1.2	Muslimere – “de nye jødene”?	82
7.1.3	Heltetyper	83
7.2	Nærhet og distanse	84
7.2.1	Karikaturstriden	85
7.2.2	Hijab i politiet = snikislamisering?	87
7.3	”Hva slags muslim er du?”	89
7.3.1	Definisjoner	89
7.3.2	“Either you are with us, or you are with the terrorists”	90
7.3.3	Mellom kategoriene.....	91
7.4	Språk er makt	92
7.4.1	Et tankeeksperiment	94
8	Selvforsterkende prosesser – brudd eller kontinuitet?.....	97
8.1	Stigma.....	97
8.2	En skismogenetisk interaksjonsmodell.....	99
8.2.1	Den religiøse fundamentalismens tiltrekningskraft	102
8.3	Hvordan bryte ut av skismogenesen.....	104
8.3.1	Informantenes posisjonering.....	106
8.4	Noen avsluttende ord.....	109
	Litteraturliste.....	113
	Andre kilder	117
	Vedlegg.....	121

1 Introduksjon

Manuset til boken ble levert til forlaget i august 2001. Mens det var til språkvask, skjedde terrorhandlingene i New York og Washington den 11. september. Slik det nå føles, er ikke verden helt den samme. Samtidig er det vanskelig å forutse hva de mer permanente endringene kommer til å bli. Ett er i hvert fall sikkert, de temaene som denne boken behandler, har ikke blitt mindre aktuelle. Fredelige muslimer i inn- og utland har fått enda en grunn til å gå kritisk gjennom sine tradisjoner for å finne ut av hva som gjør de terroristiske lesningene av Koranen mulig. Majoritetsbefolkningen i Norge, som er i fokus i denne boken, har fått enda en grunn til å reflektere over sitt forhold til forskjeller mellom mennesker. Det rapporteres allerede om økende trakassering av muslimer og folk med et såkalt vestasiatisk utseende, både i Norge og andre land. *Marianne Gullestad*

Dette sitatet fra sosialantropolog Marianne Gullestad er på mange måter beskrivende for det jeg har villet undersøke i denne oppgaven. Allerede høsten 2001, da dette utdraget ble skrevet i *Det norske sett med nye øyne* (Gullestad 2002:11), så hun en potensiell forverring av det allerede betente forholdet mellom ”majoritetsbefolkningen”, de som som oftest blir referert til som *etniske nordmenn*, og muslimer i Norge. Nå, ikke langt fra et tiår senere, er det nettopp denne problematikken jeg er interessert i å studere:

Har det, i kjølvannet av 11. september 2001, skjedd endringer i hvordan norske menn med muslimsk bakgrunn opplever, og blir oppfattet av, det norske samfunnet? Hvordan har dette i så tilfelle påvirket deres identitet og posisjonering i forhold til storsamfunnet?

1.1 Hvorfor 11. september?

11. september var ikke det første terrorangrepet mot vestlige mål hevdet utført i ”Allahs navn”¹. Eksempelvis kan terrorangrepet mot Tvillingtårnene i New York i februar 1993 og angrepene mot amerikanske ambassader i Kenya og Tanzania i 1998 nevnes. Likevel er det terrorangrepene mot World Trade Center og Pentagon den 11. september 2001 som regnes som et vendepunkt i historien – ofte referert til som ”the day the world changed”:

¹ Når jeg skriver *hevdet* utført er det, som jeg fikk bekreftet i møtet med mine informanter, fordi mange *fredelige* muslimer ser på denne gjengående formuleringen av ”terrorangrep i Allahs/Islams navn” som et *misbruk* av Allahs og religionens navn.

Sjokkbølgen angrepene utløste verden over, myndigheter som panisk prøvde å finne bakmennene, og den påfølgende ”krigen mot terror” har skrevet seg inn i historien som ”a defining moment, a landmark event” (Eide, Kunelius og Phillips 2008:11).

11. september vil således fungere som det overordnede perspektivet for analysen, forstått på følgende måter: 1) en *transnasjonal begivenhet* (Eide, Kunelius og Phillips 2008; Dayan og Katz 1992:9), og 2) et *symbol* som representerer noe utover seg selv (Berkaak og Frønes 2005:47). Takket være vitner med digitalkameraer og videokameraer, samt mediernes snarlige oppmøte på åstedet, har vi alle kunnet være vitner til hendelsene. Slik har den *transnasjonale begivenheten* 11. september blitt skapt – bilder av tvillingtårnene som raser sammen i øyeblikkene etter at de har blitt truffet av de kaprede flyene har blitt en del av hverdagsbildespråket til milliarder av mennesker verden over. Samtidig har disse angrepene blitt symbolet som påfølgende strider mellom islamistiske fundamentalister og ”Vesten” måles etter (Bush URL 2001).

Når jeg ellers benytter meg av betegnelsen *i kjølvannet av 11. september*, referer jeg til denne *serien* av hendelser, hvor jeg altså anser 11. september som startpunktet. Dette inkluderer en rekke hendelser som har vært med på å forme historiens løp, inkludert terrorangrepene i Madrid og London, krigene i Afghanistan og Irak og opptøyene rundt publiseringen av karikaturtegningene av Profeten Muhammed (Vertovec og Wessendorf 2009). Disse kan også i varierende grad karakteriseres som transnasjonale mediebegivenheter (Eide, Kunelius og Phillips 2008), og har i tillegg én ting til felles: De involverer muslimer. Slik har det blitt til at hele verden snakker om muslimer (Eide og Simonsen 2007:186), som oftest som om dette skulle være én homogen gruppe (Døving 2009).

Mitt mål har ikke vært å foreta en analyse av hendelsene i seg selv. I stedet er jeg interessert i hvorvidt disse, i kraft av å ha satt muslimer ”på dagsordenen” i medier og det offentlige (Rapport om rasisme og diskriminering 2003:140), kan ha påvirket *Ali* og *Ola Nordmanns* verdensbilde. Med andre ord er ikke hovedfokusområdet ”nedarvede” bilder og forestillinger (Gullestad 2002), men utviklingen av disse med de senere års hendelser.

1.2 Det brede felt

Oppgaven er således tenkt innenfor det brede feltet av *integrasjon*. Integrering er en to-veis prosess mellom *majoritets-* og *minoritetsbefolkningen*, i dette tilfellet etniske nordmenn og personer av muslimsk bakgrunn. Denne minoritetsgruppen har i særlig stor grad vært i sentrum for integreringsdebatter, spesielt de siste årene. Selvfølgelig er én årsak til dette det store antallet muslimer som er bosatt i Norge. Men integreringsdebattene har også i stor grad dreiet seg om spesifikke ”problemområder” som tvangsekteskap og kvinnelig omskjæring, samt temaer knyttet til internasjonale hendelser, som denne oppgaven fokuserer på. Mennesket vil, som et fortolkende vesen, alltid fortolke hendelser, begivenheter og diskusjoner rundt seg, og gjennom dette bli påvirket av dem. Derfor er det vanskelig å se hvordan nordmenn – både de etniske og de ikke-etniske – ikke skal ha blitt påvirket av den kontinuerlige strømmen av informasjon om krig, jihad og terror som man møter på overalt i dagens samfunn.

Hva det vil si å være ”godt integrert” blir ofte basert på ”målbare” kategorier som språknivå, utdanning og arbeidssituasjon. Alle mine informanter er ”godt integrerte” i henhold til summen av disse kategoriene. I denne oppgaven vil jeg imidlertid benytte meg av en bredere forståelse av *integrering*. Dette fordi jeg anser også andre identitetsskapende faktorer som relevante, inkludert i hvor stor grad majoriteten og den muslimske minoriteten ønsker å samhandle med hverandre.

1.3 Forskningsspørsmål

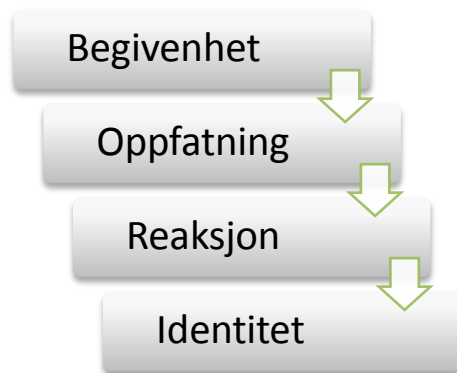
Med dette som bakgrunn, er det tre hovednivåer av spørsmål jeg ønsker å studere nærmere:

1. I hvilken grad indikerer dokumentanalysen endringer i storsamfunnets forståelse av norsk-muslimer i kjølvannet av 11. september?
2. Hvordan oppfatter informantene storsamfunnets forståelse av dem? Og hvordan reagerer de på dette?
3. Hvilke konsekvenser får det individuelle møtet med storsamfunnet for informantenes identitetsarbeid og posisjonering i forhold til samfunnet?

”Storsamfunnet” referer her til medier og det offentlige rom, men også til individene som majoritetsbefolkningen består av. Selvfølgelig kan de samme hendelsene også ha påvirket

andre minoritetsgruppers bilde av muslimer. Men her vil jeg først og fremst fokusere på oppfatningen av muslimer blant majoriteten, altså etniske nordmenn, i kjølvannet av 11. september. Dette er basert på forståelsen av at det er majoritetssynspunktet som vanligvis bestemmer relevansen for forskjellen mellom ”oss” som *tar imot* ”de andre” (Jf. Gullestad 2002:116), men også fordi informantenes fortellinger i stor grad nettopp fokuserte på ”etniske nordmenns” forståelse av dem.

For å overforenkle, handler det altså om tre nivåer av analyse: Konsekvenser i kjølvannet av 11. september på 1) *storsamfunnets* forståelse av muslimer, 2) *informantenes* opplevelser av og reaksjoner til dette, og 3) informantenes *identitetsarbeid* og *posisjonering* i forhold til storsamfunnet. Dette kan illustreres på følgende måte:



Figur 1: Nivåer av analyse

Noen vil kanskje innvende at det vil være et misforhold i sammenlikningsgrunnlaget mellom ”storsamfunn” – forstått som majoriteten på både mikro og makronivå – og informantene, som jo er enkeltindivider. Innvendingen vil i stor grad stemme. Når jeg likevel har valgt denne fremgangsmåten, er det for å få med ”begge sider av saken”. Alternativet hadde vært å basere sammenlikningsgrunnlaget på intervjuer med etniske nordmenn, men da jeg først og fremst var interessert i *konteksten* som omgir informantenes identitetsarbeid og selvposisjonering, kom jeg frem til at det ville være mer gunstig å undersøke storsamfunnet *som en helhet*, ikke minst, for avgrensningens skyld.

1.4 Hvorfor er dette av interesse?

Men hva skulle egentlig tilsi at det i det hele tatt har skjedd endringer i det norske samfunnet som følge av de overnevnte hendelser? Et negativt bilde av muslimer og islam er tross alt ingenting nytt. Islam og muslimer har lenge representert det fremmede, det som kommer

langveisfra og ”kanskje ikke helt passer her hos oss” (Døving 2009; Hvitfelt 1998). Det er en tendens som går langt tilbake i tid i europeiske politiske diskurser som fremstiller immigranter generelt, og muslimer spesielt, som trusler mot den europeiske sikkerheten, homogeniteten og kulturen (2008 Hate Crime Survey 2008:70). Som det vil fremkomme av denne oppgaven, ser det ut til at denne tendensen har blitt forsterket i kjølvannet av 11. september.

Det har blitt skrevet særdeles mye om muslimer de siste årene: Hva som *kan* føre til at enkelte velger den radikale retningen innenfor islam (se for eksempel Arena og Arrigo 2006; Khosrokhavar 2005; Moghaddam 2006). Mange offentlige rapporter, som oftest av beskrivende og kvantitativ art, har helt eller delvis fokusert på muslimers livssituasjon i Europa i dag (se for eksempel Fourth ECRI report on Norway 2009; Intolerance and discrimination 2005; *Muslims in the European Union* 2006; Rapport om rasisme og diskriminering 2003). Muslimer og ikke-muslimers holdninger til hverandre har også blitt målt (Holdninger til integrasjon og internasjonale konflikter 2006; The great divide URL 2006). Mye av den nyere litteraturen kommer også inn på temaer knyttet til 11. september, men i all hovedsak blir dette nevnt i forbindelse med andre fokusområder, for eksempel innvandring generelt (dog denne debatten i dag i stor grad tenderer mot muslimer), det å være ”mellom to kulturer” (Alghasi, Fangen og Frønes 2006; Raja 2008), og fremstillingen av minoriteter i mediene (Eide og Simonsen 2007).

Jeg har imidlertid funnet frem til lite litteratur som går spesifikt på hvordan terrorrelaterte diskurser kan ha påvirket identitetsarbeidet til ”vanlige” muslimer, og hva dette i sin tur kan ha å si for samhandlingen mellom europeiske muslimer og ikke-muslimer. Sannsynligvis kommer dette av at det er vanskelig å skille ”terroreffekter” fra andre effekter, når det er så mange flere aspekter som simultant spiller inn. Selv om jeg har valgt å benytte meg av de overnevnte hendelsene som overordnet perspektiv, er ikke disse de eneste områdene hvor muslimer har vært i sentrum for oppmerksomhet. I norsk sammenheng kan saker som berører gjengkriminalitet, tvangsekteskap og kvinnelig omskjæring nevnes som eksempler. I analysen av materialet mitt er jeg dermed klar over at det kan være vanskelig å måle hva som er ”terroreffekter”, og hva som er effekter av andre saker hvor fokuset har vært på muslimer. Likevel håper jeg med denne oppgaven å kunne avdekke visse terrorrelaterte tendenser, og noen av deres konsekvenser, som har gjort seg gjeldende i kjølvannet av 11. september.

1.5 Oppgavens tittel

Før vi går videre, vil det også være på sin plass å si noe om oppgavens tittel. Jeg vil først og fremst gjøre oppmerksom på at spørsmålsformuleringen i anførselstegn er et *konstruert* sitat, basert på informantenes beretninger. Det skal illustrere informantenes forståelse av at det i kjølvannet av 11. september har vokst frem visse underkategorier av det å være *muslim* som de opplever å bli plassert inn i.

Leseren vil legge merke til at det ligger noen ”nivåfeil” mellom de tre kategoriene - det å være en ”moderat” muslim handler først og fremst om ens personlige tro, mens kategorien ”islamist” har et mer politisk preg over seg, og kategorien ”terrorist” indikerer at man er villig til å ta i bruk voldelige midler for å nå sine trosbaserte mål. Når jeg likevel har valgt å benytte meg av disse kategoriene i oppgavens tittel, er det nettopp for å illustrere de nivåfeilene som informantene blir kategorisert etter i møtet med andre.

Når det gjelder fokuset på unge nordmenn med muslimsk bakgrunn, er dette først og fremst for avgrensningens skyld. Det ville absolutt være interessant å sammenlikne opplevelsene unge kvinner og menn med muslimsk bakgrunn har av det norske samfunnets syn på muslimer i kjølvannet av 11. september. Men da dette også ville involvere kjønnsforskjeller, ville jeg ha fått en helt annen type oppgave. Dermed bestemte jeg meg for å avgrense meg til ett kjønn. Årsaken bak at det ble menn, og ikke kvinner, var nettopp et forsøk på å ”luke bort” noe av den type effekter nevnt ovenfor. Slik jeg ser det for meg, vil for eksempel en kvinne som bærer hijab som oftest bli assosiert med andre typer diskurser enn terrorisme, som for eksempel tvangsekteskap og kvinnelig omskjæring. Dette bekreftes av forskning som har vist at kvinner av innvandrerbakgrunn oftere får offer/helt-roller i mediene enn menn av samme bakgrunn (se for eksempel Eide og Simonsen 2009).

Videre må *unge* nordmenn forstås i vid forstand, da mine informanter er mellom 20 og 36 år gamle. Deres landsbakgrunn varierer i henhold til de største gruppene i Norge med opprinnelse fra land der islam er den rådende religion. Personer av somalisk opprinnelse er imidlertid ikke blitt tatt med i undersøkelsen. Dette var et bevisst valg fra min side, nettopp for å unngå slike ”andre effekter” som ble diskutert ovenfor. Valget er basert på (det unyanserte) bildet mange har av at personer med somalisk bakgrunn eksempelvis har vanskeligere for å integrere seg enn andre etniske grupper (Fangen 2008:21).

1.6 Begrepsforklaringer

I en oppgave hvor jeg tross alt sammenlikner forholdet mellom majoritet og minoritet, må det nødvendigvis kategoriseres til som skiller mellom gruppene. Imidlertid fører dette til at det blir desto viktigere å være oppmerksom på ikke å bidra til enda større skiller mellom ”oss” og ”dem” (Gullestad 2002). Da jeg har vært oppmerksom på dette fra starten av, hadde jeg planer om å inkludere en del her i begynnelsen av oppgaven hvor ulike begreper skulle bli problematisert. Underveis i prosessen har imidlertid enkelte begreper begynt å føles som nokså naturlige i bruk. Dermed vil jeg her nøye meg med å stadfeste at jeg kommer til å bytte på å anvende begreparene ”muslimer” - ”ikke-muslimer” og ”etniske nordmenn” - ”muslimske nordmenn”. Som dette indikerer, legges det en bred forståelse av det å være *nordmann*, som inkluderer personer som har bodd i Norge over en lengre periode, har lært det norske språket og er å regne som en del av det norske samfunnet.

Muligens bør det bemerkes at *etnisk* og *muslimsk nordmann* ikke alltid vil være gjensidig utelukkende kategorier, da det finnes et lite antall norske konvertitter, som vil oppfylle kriteriene til begge. Jeg velger likevel, for analysens skyld, å benytte meg av det nevnte begreparet. Jeg anser ikke dette som problematisk fordi ett av oppgavens hovedpoeng nettopp er at man vil tilhøre flere medlemskapskategorier på én og samme tid, som til sammen er med på å forme ens identitet (Sen 2006).

For enkelhets skyld, vil det i oppgaven i stor grad refereres til ”muslimer” som en gruppe i betydningen *en større enhet mennesker som deler den samme religionen*. Likevel er et implisitt poeng i oppgaven nettopp at ”muslimer”, med sin varierte historie, ideologi og praksis, absolutt ikke kan defineres som én homogen gruppe (Døving 2009).

Videre er det viktig å spesifisere at oppgaven *ikke* handler om islam, men om hvordan det oppleves å være av muslimsk bakgrunn i Norge. Når jeg skriver *av muslimsk bakgrunn*, er det først og fremst fordi flere av informantene *ikke* (lenger) er troende muslimer. Likevel har nesten samtlige informanter et ”muslimsk utseende” (mer om dette i kapittel 6) som gjør at de opplever mye av det samme i hverdagen.

1.7 Sosiologisk ståsted

Som jeg var inne på ovenfor, har mediene vært sentrale aktører i fremstillingen av de senere års hendelser. Al-Qaida har kunnet, nettopp ved hjelp av mediene, spre sitt budskap til og sine

advarsler mot Vesten i rekordfart til milliarder av mennesker rundt om i hele verden. Å bruke mediene med slike hensikter for å nå ut til et bredt publikum er ikke noe nytt (Husain 2007), men kan sies å ha blitt intensivert det siste tiåret. På den andre siden har også regjeringer kunnet bruke mediene som motsvar til angrepene. Kanskje mest tydelig fra Bush-administrasjonens side under det velkjente slagordet ”Krigen mot terror”. Når det i tillegg er det uvanlige, det dramatiske og det kontroversielle som selger i mediene (Eide og Simonsen 2007), og islam og muslimer siden 11. september i spesielt stor grad har tilhørt disse kategoriene, sier det seg selv at mediernes rolle vil være sentral i denne oppgaven.

Likevel er ikke dette en eksplisitt mediesosiologioppgave, da jeg har latt meg inspirere av forskjellige retninger innenfor sosiologien, blant annet etnisitetsforskning. Med temaer knyttet til religion, etnisitet og integrasjon, vil oppgaven også ha noe kontaktflate med sosialantropologien som fagfelt. Likevel er dette, slik jeg ser det, en tydelig sosiologioppgave, blant annet gjennom anvendelsen av metode og teorier.

Et meget sentralt begrep i oppgaven er *identitet*, som jeg vil komme tilbake til i en lengre redegjørelse i kapittel 5. Her kan det kort nevnes at jeg forstår identitet som et mangfoldig og sammensatt hele som i stor grad skapes i samhandling med andre (Jenkins 1996; Sen 2006; Jørgensen 2008). Jeg er da spesielt opptatt av bakgrunnen for og konsekvensene av informantenes identitetsarbeid.

Det har blitt skrevet svært mye om identitet innenfor sosiologien, men også innenfor andre fagretninger, ikke minst i forbindelse med den senere tids økte individualisering og jakten på ”å finne seg selv” (Jf. Gullestad 1996). Denne individualiseringen blir ansett som én av de endringene som moderniteten har ført med seg (Giddens 1996). Med det store utvalget av identitetsteorier som etter hvert har blitt utviklet, ville det, slik jeg ser det, ikke være logisk å begrense seg til én eller to av disse. Enhver teori har tross alt både sine fordeler og ulemper, og ved kombinasjonen av forskjellige teorier kan man ideelt sett dra nytte av fordelene til dem alle. Følgelig har jeg latt meg inspirere av flere forskjellige identitetsteorier (Giddens 1996; Goffman 1969; Jenkins 1996), også fra andre fagfelt enn sosiologien (Eriksen 1997; Jørgensen 2008; Sen 2006).

Den avsluttende analysen i kapittel 8 vil i stor grad sees i lys av den tverrfaglige teoretikeren Gregory Batesons (1972) teorier om *skismogener*. Jeg vil argumentere for at disse kan bidra

til økt forståelse av hvilke prosesser som gjør seg gjeldende i samhandlingen mellom etniske og muslimske nordmenn i kjølvannet av 11. september.

1.8 Oppgavens oppbygning

I det følgende vil jeg begynne med en gjennomgang av noen metodiske hovedpunkter i kapittel 2. I dokumentanalysen i kapittel 3 ønsker jeg å få et klarere bilde av endringer i det norske storsamfunnets bilde av muslimer i kjølvannet av 11. september. For å fremheve visse tendenser ytterligere, vil en mindre omfattende analyse av debattene knyttet til de samme temaene i et utvalg andre europeiske land presenteres. I kapittel 5 drøftes en del teoretiske perspektiver knyttet til identitet, tilhørighet og fellesskap som vil ligge til grunn for analysen i oppgaven. Deretter gis en kort presentasjon av informantene. De tre påfølgende kapitlene er først og fremst basert på informantintervjuene, hvor det vil legges spesielt stor vekt på deres forståelse av endringer i storsamfunnet, samt deres reaksjoner til dette. I kapittel 8 vil jeg ved hjelp av Batesons *skismogeneser* drøfte fremtredende tendenser i koblingen mellom dokumentanalysen og intervjuanalysen, som får konsekvenser for samhandlingen mellom etniske og muslimske nordmenn i det norske samfunnet.

2 Veien mot en ferdig oppgave

Kvalitativ forskning er, som kjent, en kontinuerlig prosess. Det begynner med visse antakelser og ideer, og gjennom de mange valg som blir tatt underveis, ender man opp med et ferdig produkt som inkluderer informantenes stemmer, men også forskerens refleksivitet (Creswell 2007:37). I dette kapittelet vil jeg derfor gi et overblikk over veien som har ført til denne masteroppgaven. Jeg vil presentere ideen bak oppgaven, metoden og tilnæringsmåten, samt noen av de utfordringene jeg har møtt underveis. Slik vil jeg stille til rådighet for leseren et rammeverk som han/hun kan vurdere oppgavens kvalitet innenfor (Widerberg 2001:18). Jeg kommer først og fremst til å fokusere på mine egne tilnæringsmåter, selv om disse selvfølgelig er basert på den kunnskapen om kvalitative forskningsmetoder som jeg har tilegnet meg gjennom studiene.

2.1 Det begynte den 11. september 2001

Når jeg tenker tilbake, var det allerede den 11. september 2001 at ideen om temaet som blir satt i fokus i denne oppgaven begynte å spire hos meg. Jeg hadde nettopp flyttet til England for å gjennomføre det andre året av videregående skole der. Som så mange andre, kom jeg hjem til bilder av to skyskrapere som raste sammen. Som det fremkom i intervjuene med mine informanter, var jeg ikke den eneste som ved første øyekast trodde dette var scener fra en amerikansk film.

Allerede den første dagen var spekulasjonene rundt hvem som stod bak angrepene mange, deriblant Saddam Hussein. Jeg oppdaget fort at med mitt Midtøsten-liknende utseende, forventet folk at jeg skulle kunne formidle en eller annen form for ”forklaring” på det som hadde skjedd. Siden den gang, har jeg, i kraft av å være jente, og tilbake i Norge, kanskje oftere lest spørsmål om tvangsekteskap og liknende mellom linjene. Det er tydelig at mitt utseende setter i gang visse assosiasjonsrekker hos andre. Over årenes løp, har jeg blitt mer og mer overbevist om at disse assosiasjonsrekkene i stor grad påvirkes av offentlige debatter. Det ligger tross alt i menneskets natur å kategorisere andre for i det hele tatt å kunne samhandle (Goffman 1969). Men som jeg vil argumentere for i denne oppgaven, er *hva slags* kategorier vi blir plassert i av betydning for vår selvforståelse, ettersom vi speiler oss i andres reaksjoner på oss (Mead 1934).

2.2 Metodiske valg

Det som begynte med visse ideer, ble så utforsket nærmere i foreliggende litteratur for å få et klarere bilde av hva det var jeg ville studere. Basert på dette, ble den første intervjuguiden utformet. Til tross for oppgavens empirinære karakter (Widerberg 2001:127), har jeg hele veien vekslet mellom *induktive* og *deduktive* faser i løpet av forskningsprosessen (Thagaard 2002:169). Jeg har med andre ord benyttet meg av en *abduktiv* tilnærming hvor analyse av data har hatt en sentral plass i utviklingen av ideer, samtidig som at den teoretiske forankringen har gitt ”perspektiver på hvordan dataene kan forstås” (Thagaard 2002:174).

Oppgaven blitt inspirert av flere forskjellige metodologier innenfor sosiologien, hovedsakelig *narrativ forskning* og *case study*, uten at jeg klarer å plassere den innenfor én enkel tradisjon. Fordi oppgavens hovedtemaer *ikke* er klart avgrensede caser innenfor tid og rom, og det heller ikke er de terrorismerelaterte hendelsene i seg selv som er fokusområdet, er ikke dette en *case study* i tradisjonell forstand (Creswell 2007). Likevel har den anvendte metoden visse fellestrekk med en case study – for eksempel ved at intervjuanalysen foregår tematisk, og ved at ulike kilder kombineres, idet *intervjuanalysen* gjennom *dokumentanalysen* forankres i den samfunnsmessige konteksten den er en del av (Creswell 2007:74-75).

Da jeg kontaktet de første informantene, ble de spurt om de kunne tenke seg å delta på to til tre runder med intervjuer. Den første runden var ment som ”forintervjuer” hvor jeg kunne utforske diverse temaer som eventuelt kunne undersøkes mer dyptgående i den andre intervjurunden. Forintervjuene, i tillegg til utforskingen av ulike skriftlige kilder om muslimer i kjølvannet av 11. september, fungerte til sammen som et *forprosjekt*, som kunne bidra til å utforme både metode og temaer (Widerberg 2001) som var best tilpasset mine formål.

I utgangspunktet hadde jeg sett for meg at analysen skulle bli basert på informantenes *narrative fortellinger* (Creswell 2007). Forintervjuene tydeliggjorde imidlertid at jeg først og fremst ønsket å fokusere på informantenes erfaringer med og synspunkter om hvordan terrorismerelaterte temaer har påvirket dem i deres daglige liv, fremfor deres narrative fortellingens kronologi (Creswell 2007:56) i seg selv. Likevel har jeg latt meg inspirere av denne kvalitative forskningsmetoden, for eksempel ved at de første informantene fikk valget mellom å bli intervjuet eller skrive en tekst om deres erfaringer med og synspunkter om nevnte temaer i den første runden. Tanken bak dette var at skriveprosessen skulle frembringe roen til å reflektere over temaene på en mer dyptgående måte (Gullestad 1996).

To personer valgte å begynne med å skrive en tekst. Dette ble korte tekster på ikke mer enn 3-4 sider, men fungerte som et godt utgangspunkt for neste intervjurunde, hvor jeg kunne be om mer dyptgående informasjon om enkelte temaer. Etter en del førsterundeintervjuer, følte jeg imidlertid at jeg hadde funnet frem til de temaene jeg ønsket å fokusere på. Dermed ble de fire siste informantene bare intervjuet én gang.

2.3 Dokumentanalysen

Det jeg kaller *dokumentanalyse* er basert på den brede forståelsen av *dokumenter* som ”alle slags kilder som er tilgjengelige for forskerens analyser” (Scott i Thagaard 2002:59), og er ment som et supplement til intervjuanalysen (Thagaard 2002:12) ved å si noe om den samfunnsmessige konteksten informantenes erfaringer og synspunkter er en del av. Den vil også si noe om eventuelle endringer i majoritetsbefolkningens holdninger til personer av muslimsk bakgrunn i kjølvannet av 11. september. I kapittel 4 vil en mindre omfattende analyse av de samme typene temaer i andre europeiske land gi et visst sammenlikningsgrunnlag for de eventuelle endringene som fremtrer i den norske konteksten.

Denne dokumentanalysen er ikke ment som en uttømmende dybdeanalyse, men snarere et forsøk på å få frem bredden i debatter som har med muslimske europeere å gjøre – *post 9/11*. Jeg har søkt bredt for å presentere variasjonen i 1) det offentlige, 2) det sivile samfunn, og 3) det mediene/forskning sier om temaet. Basert på det omfangsrike materialet som jeg har lest gjennom, presenteres enkelte dokumenter som fremhever visse gjengående tendenser. Her har en utfordring vært ikke å bli for ensrettet i søket, til tross for at teamet har hatt ett spesifikt fokus: Endringer i holdninger blant etniske nordmenn i kjølvannet av 11. september. Som en måte å unngå dette på, har jeg prøvd å presentere forskjellige perspektiver gjennom å dele materialet inn i de tre overnevnte bolkene.

2.4 Intervjuanalysen – noen hovedpunkter

2.4.1 Å “finne” informanter

En forklaring på hvorfor jeg har valgt å basere intervjumaterialet på *unge menn av muslimsk bakgrunn* har allerede blitt gitt i det innledende kapittelet. Kanskje den største utfordringen i hele prosessen har vært å finne disse informantene. Jeg har søkt bredt, og benyttet meg av flere midler, for å finne frem til de ti informantene som gir grunnlag for intervjuanalysen. Jeg

har benyttet meg av et *strategisk utvalg* (Thagaard 2003:53) hvor følgende kriterier ble lagt til grunn: Menn mellom 20 og 35 år fra det som anses som muslimske land (ekskludert Somalia, se kapittel 1), som har bodd i Norge både før og etter 11. september 2001. At den eldste informanten er 36 år gammel, og to av informantene flyttet til Norge ikke lenge før 2001 (i 1999), anser jeg som oppfylte kriterier.

For å forsikre meg om å nå ut til et bredt publikum, begynte jeg med å sette inn en annonse i det islamske bladet *Salam* våren 2008 hvor jeg søkte etter informanter. Da denne metoden ikke ga noen ”treff”, bestemte jeg meg for å kontakte folk ”personlig” ved å sende e-post til en rekke innvandrersorganisasjoner, antirasistiske organisasjoner, muslimske organisasjoner, avisredaksjoner og liknende. En kort forklaring på hva prosjektet gikk ut på ble gitt, og spørsmålet om det var noen hos dem (med de nevnte kriteriene) som kanskje kunne være interessert i å delta ble stilt. Slik fikk jeg tak i noen informanter, men likevel ikke nok.

Etter hvert ble jeg nødt til å involvere mitt brede nettverk. Slik ble flere av informantene rekruttert gjennom bekjente eller bekjente av bekjente. Fordi jeg ville få frem ulike perspektiver, var det viktig at utvalget ikke ble bestående av ett eller to nettverk. Dermed unngikk jeg ”snøballmetoden” (Thagaard 2003:54) ved å spørre noen få informanter om de visste om flere som kunne tenke seg å delta. Likevel har én informant blitt introdusert for meg gjennom en annen informant. Disse skiller seg imidlertid såpass mye fra hverandre at jeg ikke anser dette som et problem.

Leseren spør seg kanskje hvor representativt et slikt *tilgjengelighetsutvalg*, hvor utvalget blir basert på personer som er *villige* til å delta, egentlig er (Thagaard 2003:53-54). Kan dette eksempelvis være bakgrunnen for at mine informanter ser ut til å mestre livssituasjonen med forholdsvis gode jobber og/eller høyere utdanning (Jf. Thagaard 2003:54)? Slike spørsmål kan selvfølgelig aldri fullstendig utelukkes. Mitt formål har imidlertid ikke først og fremst vært å si noe om *den mannlige muslimske populasjonen* som en helhet, men heller å undersøke om informantenes beretninger kan avdekke/illustrere visse tendenser i kjølvannet av 11. september. Nettopp derfor har jeg prøvd å ”finne frem til” informanter som kunne gi forskjellige perspektiver på saken, eksempelvis ved å inkludere informanter av ulik etnisk bakgrunn, samt hele registret av religiøsitet – fra ikke-troende informanter til en høyst troende imam. Når informantene tross alt er såpass forskjellige individer, men likevel forteller om mye av det samme, er det sannsynlig at en del av det som fremkommer i deres beretninger også vil gjelde for andre individer (Becker 1998).

2.4.2 Anonymitet

Leseren vil sannsynligvis umiddelbart legge merke til en av informantene – Imam Sakandar. Jeg så Imam Sakandar for første gang i en nyhetsreportasje om et foredrag han skulle holde på Høgskolen i Oslo. Etersom jeg var ute etter forskjellige perspektiver blant informantene (jf. diskusjonen ovenfor), bestemte meg for å kontakte ham direkte for å spørre om han kunne tenke seg å delta som informant. Et brev med den aktuelle forespørselen og forklaring av prosjektet, samt en bekreftende ”attest” fra min veileder, ble sendt per post. Noen dager senere ringte jeg ham, og fikk et ”ja” som svar.

Med unntak av Imam Sakandar, går alle informantene under pseudonymer, og detaljer om deres bakgrunn er utelatt i den grad det har latt seg gjøre for å forsikre deres anonymitet (Jf. Widerberg 2001:107). Mange vil nok stusse over at jeg benytter meg av Imam Sakandars ”virkelige” navn. Fordi jeg var usikker på om jeg skulle kunne klare å overholde anonymitetsprinsippet for en relativt mediekjent personlighet, ble to samtykkeerklæringer (Thagaard 2003:23) presentert for ham på intervjuet: Den ene med et anonymitetsløfte, lik den for de øvrige informantene, og den andre hvor det stod at han skulle kunne stå frem med sitt eget navn i det ferdige produktet. Han valgte det sistnevnte alternativet.

Selvfølgelig kan dette ha påvirket intervjusituasjonen noe, og ført til at han kunne ha holdt tilbake informasjon. Spørsmålet om informantene holder tilbake informasjon, eller omvendt, ”sier det de tror forskeren vil høre” (Thagaard 2003:99), vil alltid eksistere i den kvalitative forskningens verden. For å unngå det sistnevnte tilfellet, la jeg for eksempel inn en del andre spørsmål, knyttet til arbeidssituasjon, familieliv og vennekrets, for til en viss grad å unngå det ensrettede fokuset som kunne forsterke tendensen til å fortelle det informantene trodde jeg ville høre.

Under intervjuet fikk jeg uansett inntrykk av at Imam Sakandar var ærlig og direkte i sine uttalelser, kanskje til og med fornøyd med å kunne stå frem med sine ”egentlige” synspunkter, etter å ha følt seg noe misforstått i mediene. I transkripsjonen av intervjuet fremkommer likevel, for så vidt som forventet, en mer ”profesjonell” tilnærming til spørsmålene enn det mer personlige preget på intervjuene med de øvrige informantene.

2.4.3 Tilbakeføring

Samtlige informanter svarte ”ja” på spørsmålet om de ønsket å få et sammendrag av sitt intervju/sine intervjuer. I tillegg fikk de som ønsket det muligheten til å møte meg til et

”tilbakeføringsintervju” (Widerberg 2001:115) hvor de kunne få tilgang til analysen basert på de foregående intervjuene med dem. Slik prøvde jeg å overholde det etiske prinsippet om *konfidensialitet* ved å sørge for at informantene fikk tilgang til informasjonen de hadde gitt fra seg (Thagaard 2003:24). I tillegg var dette en fin måte å inkludere dem i mest mulig av forskningsprosessen, og tross alt sikre dem *noe* kontroll over fremstillingen av dem i det ferdige produktet (Jf. Thagaard 2003:108). Dessuten kunne tilbakemeldingene fra informantene potensielt innarbeides som en del av den endelige analysen (Widerberg 2001:137). Av praktiske grunner valgte imidlertid de fleste av de som ønsket tilbakeføring å få dette tilsendt per e-post, hvor de fikk muligheten til å kommentere min analyse basert på intervjuene med dem. Én av informantene møtte jeg imidlertid til tredjerundeintervju, hvor vi kunne diskutere ”funnene” basert på intervjuene med ham, og hvor han fikk muligheten til å presisere det han tidligere har sagt.

2.5 Jeg – en kvinnelig ikke-muslim med bakgrunn fra et islamsk land

Vi har alle våre forforståelser som vi ikke kan komme unna. Det viktigste en forsker kan gjøre er da å reflektere over hva som kan være hans/hennes forforståelser, og hele veien ta disse i betraktning i forskningsprosessen. Ikke minst, må det i det ferdige produktet redegjøres for hvordan disse kan ha påvirket forskningsprosessen (Widerberg 2001:24-25). I tillegg er forskerens ”personlige egenskaper og ytre kjennetegn”, som kjønn, alder og bakgrunn viktig for hvordan han/hun fremstår for informanten (Thagaard 2002:97-98). I møtet med mine informanter, har jeg både vært, og blitt gjort, oppmerksom på min posisjon som 1) en kvinne med 2) et ”muslimsk utseende”².

Av og til fikk jeg inntrykk av at mitt kjønn ble tatt i betraktning idet informanten skulle velge sine formuleringer. For å nevne et eksempel: Ved et tilfelle da en informant skulle eksemplifisere et poeng ved å vise til at somaliere kan bli assosiert med *kvinnelig omskjæring*, unngikk han å bruke begrepet bevisst, men ordla seg slik at jeg forstod hva han siktet til.

Akkurat som at mitt utseende trigger visse assosiasjonsrekker blant majoritetsbefolkningen (se kapittel 1), var det i møtet med informantene tydelig at flere var nysgjerrige på min etniske og religiøse bakgrunn. For eksempel kom flere, i sine forsøk på å forklare tradisjoner

² Betegnelsen ”muslimsk utseende” vil jeg komme tilbake til i intervjuanalysen.

fra hjemlandet, med sidekommentarer som: ”Jeg vet ikke hvor du er fra, men...” Eller i forbindelse med religiøs praksis: ”Jeg vet ikke hvor mye du vet, men...”. Som allerede nevnt, ligger det i menneskets natur å kategorisere andre i en samhandlingssituasjon. Jeg oppfattet derfor dette som naturlig. Dersom spørsmålet ikke kom direkte, lot jeg imidlertid være å besvare det under selve intervjuet for å holde meg mest mulig til ”forskerrollen” (Thagaard 2003).

Til tross for usikkerhet, forstod nok de aller fleste på min væremåte og spørsmålsformulering at jeg ikke er troende muslim. Fordi jeg har tilbrakt de første årene av mitt liv i et islamsk land, og gått på en muslimsk skole i to år, hadde jeg nok i utgangspunktet mer kunnskap om religionen enn ”etniske nordmenn” flest. Under intervjuene merket jeg imidlertid at det fortsatt var mye å lære om både tro og praksis. Nå, ved slutten av forskningsprosessen, besitter jeg imidlertid veldig mye mer kunnskap enn ved startpunktet. I retrospekt, fungerte kanskje mine til dels manglende islam-kunnskaper som en balanserende faktor i informant-forsker relasjonen. Dette åpnet nemlig for at informantene, som *islam-kjennere*, kunne innta en *forklarende* posisjon. Dette var, slik jeg ser det, med på å redusere avstanden mellom meg og informantene (Jf. Thagaard 2002:98-99), og dermed bidra til et mer balansert forsker-informant-forhold (Thagaard 2002:180).

Ved ett enkelt tilfelle ble jeg imidlertid direkte spurt på et andrerundeintervju: ”Er du muslim?”. Jeg besvarte spørsmålet med et kort ”nei”. - ”Ateist?” ”Kanskje...” Jeg ble noe satt ut av denne korte midlertidige inversjonen av intervjuer/informant-rollen, men klarte å ta meg inn igjen relativt kjapt. Jeg hadde på forhånd vært noe bekymret for situasjoner av denne typen, hvor min ”ikke-muslimhet” kunne komme til å undergrave mine hensikter, for eksempel ved å få meg til å fremstå som ”intetanende forsker”.

Til syvende og sist opplevde jeg imidlertid at min bakgrunn var med på å skape både *nærhet* og *distanse* (Widerberg 2001) i intervjusituasjonen: Min etniske bakgrunn gjorde at informantene kunne regne med at vi hadde visse felles referanserammer, mens det at jeg ikke er en troende muslim gjorde at de kunne innta en forklarende posisjon i spørsmål knyttet til religionen. All forskning handler slik om en balansegang mellom nærhet og distanse. Dette innebærer at dersom man ikke har egen erfaring på området, må man etterstrebe nærhet, og vice versa (Widerberg 2001:156). I mitt tilfelle, hadde jeg *erfaring* med å være av innvandrerbakgrunn (fra et islamsk land) i Norge, og måtte eksempelvis være oppmerksom på

ikke å stille veiledende spørsmål basert på egne erfaringer – altså etterstrebe distanse. Samtidig har jeg ingen erfaring med å være en *praktiserende muslimsk mann* i Norge, og etterstrebet *nærhet* i spørsmål knyttet til dette.

Det bør også bemerkes at mitt kvinnelige kjønn, i kombinasjon med min etniske ("*muligens muslimske*") bakgrunn, *kan* ha bidratt til å "ufarliggjøre" meg. Dette kan ha vært en fordel når samtalen var basert på et såpass "betent" tema. Jeg ville tross alt unngå at informantene skulle havne i en velkjent situasjon hvor de følte at de måtte "rettferdiggjøre" seg selv, sin religion eller sine synspunkter.

2.5.1 Møtet med Imam Sakandar

I forkant av intervjuet med Imam Sakandar var det enda flere hensyn som måtte tas stilling til. Jeg hadde alle intensjoner om å vise respekt for hans posisjon som en islamsk leder. Dermed var jeg eksempelvis oppmerksom på å ha på meg dekkende klær som ikke var trange eller korte. Etter nøye overveielse valgte jeg imidlertid å ikke dekke til håret mitt. Dette var blant annet basert på at jeg generelt hadde unngått å benytte meg av "kjønnsstrategier" som gikk på å spille på min kvinnelighet (Widerberg 2001:100) under intervjuene, for å være mest mulig på lik linje med informantene. Og jeg kunne ikke se hvorfor dette tilfellet skulle være annerledes.

Alle de andre informantene hadde jeg håndhilst på for å presentere meg, uten at det hadde virket sjenerende på noen. I dette tilfellet bestemte jeg meg for å "se an" hva den andre parten gjorde. Da Imam Sakandar kom opp for å møte meg, hilste han høflig og ba meg følge etter ham til sitt kontor, men uten å stoppe opp for å håndhilse. Da innså jeg at det ikke hadde vært tilbørlig.

Én gang på begynnelsen av intervjuet prøvde jeg å møte hans blick, for å teste hva som var forventet av meg. Men jeg skjønte fort at det heller ikke passet seg. Dermed holdt jeg meg opptatt med å flittig notere i kladdeboken min under resten av intervjuet. Dette kunne fort ha ført til en forskyvning i forsker/informant-relasjonen. Men det viktigste var tross alt at *han* følte seg tilpass i situasjonen, og følgelig følte seg trygg på meg som forsker (Thagaard 2003; Widerberg 2001). Det gikk uansett ikke lang tid før det i bunn og grunn føltes naturlig å se ned på mine notater, kanskje til og med litt befriende å slippe å måtte se opp for å sørge for å vise informanten interesse innimellom notattakingen.

2.6 Kvaliteten i mitt kvalitative forskningsprosjekt

Fordi forskeren selv er et nøkkelinstrument i utvikling av den kvalitative forskningen, både når det kommer til datainnsamling og analyse (Creswell 2007:38), blir det desto viktigere med en evaluering av selve forskningsarbeidet. En selvkritisk tilnærming kan være én måte å evaluere kvalitativ forskning på, å reflektere over hva som er den passende forskningsmetoden er en annen (Silverman 2005:230).

Med denne lengre redegjørelsen om veien mot min ferdige masteroppgave, har jeg ønsket å inkludere leseren i noen av de valgene jeg har tatt underveis. Med dette håper jeg å kunne øke forskningens *troverdighet*, og dessuten formidle grunnlaget for kvaliteten av tolkningen for å oppnå større grad av *bekreftbarhet*. Det sistnevnte kan også oppnås gjennom å kunne understøtte sin fortolkning av annen forskning (Thagaard 2002:21). Dokumentanalysen sier mye om at mange av mine funn i intervjuanalysen kan støttes av annet materiale, deriblant forskning. Sammenlikningen med debatter i andre europeiske land (i kapittel 4) vil også gi indikasjoner på om mine funn kan anvendes til andre kontekster, og altså gi en viss grad av *overførbarhet* (Thagaard 2002:21).

3 Muslimer i fokus – fra tre vinkler

Kjernen i dette kapittelet er ulike synspunkter og perspektiver som kommer frem i samtidsdebatten rundt den muslimske befolkningen i Norge. Tanken er at mønstrene i debatten kan si noe om eventuelle endringer i storsamfunnets holdninger til norsk-muslimer. Jeg har søkt bredt for å presentere variasjonen i 1) det offentlige, 2) det sivile samfunn, og 3) hva mediene/forskning sier om temaet. Slik ønsker jeg å stille til rådighet for leseren visse tendenser i de diskursene som informantene må forholde seg til i sitt daglige liv. I kapittel 8 vil jeg argumentere for at deres posisjonering i forhold til deres forståelse av disse diskursene er utslagsgivende for om gjeldene prosesser (eller *skismogener* Bateson 1972) brytes eller forsterkes.

3.1 Antall og sammensetning

I skrivende stund rapporterer Statistisk Sentralbyrå (SSB) om rundt 508 000 norske innbyggere som har innvandret selv eller er født i Norge av innvandrerforeldre, noe som utgjør 10,6 prosent av befolkningen (Innvandring og innvandrere URL 2009:2. avsnitt). Det finnes imidlertid ikke noe register over personer fordelt etter religion, tro eller livssyn, slik at de eneste sikre tallene vi har er antall medlemmer av ulike tros- og livssynssamfunn. I 2008 registrerte SSB at 20,3 prosent av det totale antall medlemmer i tros- og livssynssamfunn utenfor statskirken tilhørte trossamfunn innenfor Islam (Daugstad and Østby URL 2009). Det faktiske antallet muslimer i Norge er det imidlertid uenigheter om. Religionshistoriker Kari Vogt beregnet for eksempel i 2005 at det finnes ca. 120 000 muslimer i Norge (Vogt 2005:141). Halvparten av nettoinnvandringen til Norge i perioden 1991 til 2003 kom fra muslimske land (Daugstad og Østby URL 2009). Det finnes imidlertid store variasjoner i grad av religiøsitet blant disse (Tronstad URL 2008).

3.2 “God og helhetlig integreringspolitikk kan være betydningsfullt for å bekjempe terrorisme”

Den faktiske terrortrusselen mot Norge anses som relativ lav (Lunde og Thune m.fl. 2008; Terrortrusselen URL 2009). Likevel regner Politiets sikkerhetstjeneste med at det som eksisterer av terrortrusler mot norske interesser i dag, i all hovedsak er knyttet til ekstrem

islamisme, da på grunn av den generelle globale trusselen dette representerer (Terrortrusselen URL 2009).

I grunnlagsrapporten fra Utenriksdepartementets Refleksprosjekt, *Norske interesser – utenrikspolitikk for en globalisert verden* konstateres det følgende: ”Med tanke på hva som har skjedd i andre europeiske land kan man heller ikke i Norge avvise faren for rekruttering til ideologisk, religiøs eller politisk motivert terroraktivitet blant norske statsborgere” (Lunde og Thune m.fl. 2008:84).

Det rapporteres om at islamsk fundamentalisme *kan* potensielt nå og påvirke det sekulære Norge gjennom globaliseringsprosesser. For å unngå slik rekruttering fremheves viktigheten av ”god og helhetlig integreringspolitikk” (Lunde og Thune m.fl. 2008:84). Dette inkluderer mer fokus på integrering og mindre diskriminering i arbeidsmarkedet, samt interreligiøs dialog. Her ligger det til grunn, slik jeg forstår det, en erkjennelse av at ved i større grad å kommunisere med og inkludere muslimske borgere i det norske samfunnet, vil man bekjempe den islamske fundamentalismens innpass i Norge.

Det finnes imidlertid indikasjoner på at denne ”gode og helhetlige integreringspolitikken” ikke er helt velutviklet. Eksempelvis oppga 1 av 4 respondenter i IMDi-undersøkelsen ”Integrert, men diskriminert”, at de opplever det som vanskelig å utøve sin tro/sitt livssyn i Norge, og spesielt gjaldt dette for de med muslimsk bakgrunn (IMDi-rapport 9 2008:5). Flere respondenter med bakgrunn fra muslimske land oppga i tillegg å ha blitt diskriminert på grunn av sin utenlandske bakgrunn enn de med annen opprinnelse (Integrert, men diskriminert 2008:62). Det blir ikke nevnt noe om respondentenes forståelse av årsakene bak dette. Men at personer med muslimsk bakgrunn i større grad opplever slike vanskeligheter enn de andre spurte, indikerer at islam som religion kan ha en viss kompliserende effekt på opplevelser og inntrykk i møtet med storsamfunnet.

Opplevelsen av å bli mistenkeliggjort eller diskriminert trenger imidlertid ikke nødvendigvis å gjenspeile hvordan folk flest faktisk oppfatter personer med muslimsk bakgrunn. Selvfølgelig er det mulig at muslimer har blitt følsomme overfor andres adferd i samhandling med dem i lys av de senere års hendelser. Men det finnes indikasjoner på at denne fornemmelsen av mistenksomhet overfor muslimer i noen grad kan stemme. I IMDis Integreringsbarometer 2006 ga for eksempel over halvparten av de spurte etniske nordmennene uttrykk for å være mer mistenksom overfor personer med muslimsk bakgrunn enn andre, og internasjonal

terrorisme kan, ifølge IMDi, være én mulig forklaringsfaktor på dette (Integrert, men diskriminert 2008:63).

La oss nå se på noen forskjellige indikatorer på hvorvidt det i kjølvannet av 11. september har blitt skapt et mer negativt bilde av muslimer i det offentlige rom.

3.2.1 Norsk offentlig debatt – preget av rasisme?

The European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) arbeider med spørsmål knyttet til rasisme og intoleranse i europeiske land, basert på et bredt utvalg kilder, inkludert dokumenter og møter med hvert enkelt lands myndigheter. I 2009-rapporten om Norge konstateres det at norske myndigheter har tatt en lang rekke steg for å forbedre det juridiske rammeverket mot rasisme og diskriminering, inkludert den nye antidiskrimineringsloven som forbyr diskriminering på grunn av etnisitet, nasjonal opprinnelse, religion eller tro. Én positiv konsekvens av de siste årenes fokus på muslimer har vært diverse forsøk på ”brubygging”, som eksempelvis Jonas Gahr Støres tale om ”et nytt og større ”vi” ” i World Islamic Missions moské i desember 2006 (Støre 2006).

Likevel konkluderes det med at den politiske debatten i Norge av og til har tatt rasistiske og fremmedfiendtlige toner, spesielt i forbindelse med sikkerhetsspørsmål. ”As a result, the association of Muslims on the one hand, and terrorism and violence on the other, and generalisations and stereotypes concerning persons of Muslim background have been on the rise in the public debate” (Fourth ECRI-report on Norway URL 2009:8). Som eksempel nevnes en av Frps 2005-valgbrosjyrer der forsiden består av et bilde av en mann av utenlandsk opprinnelse med finlandshette, og følgende tilhørende tekst: ”Gjerningsmannen er av utenlandsk opprinnelse! (Pressesitat vi ofte leser)” (Dagbladet URL 1 2005).

Én indikasjon på endringer i det norske samfunnet kan nettopp være den økende oppslutningen om Fremskrittspartiet. Med dette, kan det være på sin plass å se litt nærmere på Frps innvandringspolitikk.

3.2.2 Frp-koden

Fremskrittspartiet har, ifølge meningsmålinger, flere ganger de siste par årene skåret som Norges største politiske parti. Partiet er kjent for sin innvandringspolitikk, og i brosjyren ”Innvandring og integrering” blir noe av den ideelle innvandringspolitikken beskrevet:

Fremskrittspartiet (...) stiller krav til de som får opphold i vårt land. Norge er et unikt land med stor individuell frihet for de som bor her. (...) En person som ønsker å bo i Norge må respektere at det er slik i vårt land. Vedkommende må selvfølgelig tilpasse seg menneskene og kulturen her. Det er ikke vi som skal tilpasse vår kultur og levemåte til de som får opphold i Norge. (Fremskrittspartiet URL 1 2009: 2. avsnitt)

Dette er en tydelig ”vi nordmenn” som tar imot ”de andre” i ”vårt land” mentalitet som gir klare retningslinjer for hva som forventes av ”de andre”. Spørsmålet er om det er partiets innvandringspolitikk som i all hovedsak har tiltrukket velgernes oppmerksomhet de siste årene. At partiet, etter å ha ledet meningsmålingene en god stund, mistet relativt mye popularitet idet finanskrisen ble et faktum sent på høsten 2008, kan i alle fall antyde at det ikke nødvendigvis er partiets økonomiske politikk som vinner velgernes stemmer.

I *Frp-koden – Hemmeligheten bak Fremskrittspartiets suksess* skriver Magnus Marsdal (2007) at den ”typiske Frp-velger” er opptatt av at det ikke handler om ”hudfargen til nye landsmenn”, men at de ”snylter på statskassen” i en form eller en annen. Men så kom også, ifølge Marsdal, gjennombruddet for Frp som innvandringspolitisk alternativ, da Carl I. Hagen skapte en kobling mellom asylpolitikken og sosialpolitikken ved lokalvalget 1987 (Marsdal 2007:256). De Frp-velgerne Marsdal intervjuet ga også uttrykk for at muslimer ”tar over landet innen 2050” (Marsdal 2007:255).

Det er mulig at Marsdals fremstilling av Frp-velgere som innvandrerkritiske personer av lavere middelklasse/arbeiderklasse uten høyere utdanning bør nyanseres noe. For som for eksempel sosiologen Anders Vassendens (2008) studier av etniske nordmenn i multietniske boligområder har vist, er det ikke (lenger) et likhetstegn mellom lavere klasser/spesielt høytstående klasser og det å være innvandrerkritisk. Hans funn viser tvert imot at arbeiderklassen er blitt mer positivt innstilt til det flerkulturelle, samtidig som at middelklassen med høyere utdanning er blitt mer kritisk (Vassenden 2008).

Det kan imidlertid virke som at Frps *innvandringspolitikk* har blitt stadig mer rettet mot muslimer de siste årene. Foran Stortingsvalget 2009 har de for eksempel inkludert en egen rubrikk om ”islamisering” på sine nettsider: ”Vi opplever at det stadig stilles krav i det norske samfunn om at offentlige institusjoner, lover og regler skal tilpasses muslimer som kommer til Norge. Det naturlige vil være at mennesker som kommer til Norge tilpasser seg norske forhold” (Frp URL 2 2009).

Begreper om ”islamisering” har imidlertid vært en del av Frps innvandringspolitikk over lengre tid. Allerede i 2004 uttalte Carl I. Hagen:

[I]slamiseringen - og når jeg snakker om islamisering så snakker jeg om fundamentalistene. Det er mange gode, skikkelige folk som er muslimer, som mange her er kristne uten at de er i kirken hver eneste søndag. (...) Men det er de ytterpunktene og det er de jeg snakker om, fundamentalistene. Og de har, på lik linje med Hitler, klarlagt for lenge siden, at den langsiktige planen og det langsiktige målet er å islamisere verden. De er på god vei. Kommet langt inn i Afrika. De er på god vei nå i Europa. (Stærk 2004:23. avsnitt)

Siden den gang, har Siv Jensen ført fakkelen videre og lagt til ett ekstra ledd – ”snikislamisering”. I februar 2009 overrasket hun mange da hun, i forbindelse med den pågående ”hijab-debatten”³, uttalte at Frp vil stoppe ”snikislamisering” av Norge (Dagbladet URL 2 2009). De fleste andre politikere svarte med å karakterisere dette som ”skremselspropoganda”, til tross for at flere uttalte at slike provokasjoner er viktig for å få i gang debatten (VG URL 2009). Det ser ut til at dette også er en effektiv valgkampstrategi for Frp (Morgenbladet URL 2009:1. avsnitt), for i februar 2009 kom Frp ut av snikislamiseringsdebatten som den store vinneren på Vårt Lands Partibarometer, da de gikk frem 6,3 prosent (Vårt Land URL 1 2009).

Da høyrevendte, populistiske partiers fremgang i kjølvannet av 11. september er en generell tendens i hele Europa, er ikke dette et norsk fenomen. Fryktfølelsen som eksempelvis terrorangrep skaper, brukes til å avbilde muslimer som en trussel mot europeiske lands sikkerhet og verdier (Intolernace and discrimination URL 2005:16).

3.2.3 Hatkriminalitet i Norge

Utviklingen av den type debattformer som er blitt nevnt ovenfor har hatt en negativ virkning på publikums generelle forståelse av muslimer, tydeliggjort ved diskriminering, blant annet på arbeidsmarkedet (Forth ECRI report on Norway URL 2009:29).

I Politidirektoratet og Oslo politidistrikt sin rapport om registrert hatkriminalitet⁴ i 2007, stadfestes det at det i mange tilfeller er vanskelig å skille mellom hatkriminalitet knyttet til

³ Debatten begynte da ei muslimsk kvinne ønsket å finne ut om hun kunne bære hijab med politiuniformen.

⁴ Hatkriminalitet blir kategorisert etter 1) rase/etnisk tilhørighet, 2) religion og 3) seksuell legning, hvorav de to førstnevnte vil være av relevans i denne sammenhengen (Hatkriminalitet URL 2009).

rase/etnisk tilhørighet og religion. Dette fordi disse ofte er sammensatte og flettet inn i hverandre.

Til tross for at det av og til kan være snakk om hendelser *mellom* minoritetsgrupper, er det, ifølge rapporten, som oftest allerede stigmatiserte og marginaliserte grupper som rammes av hatkriminalitet (Hatkriminalitet URL 2009:9). Av 257 anmeldelser om hatkriminalitet i 2007, hvorav 209 var registrert med motiv rase/etnisk tilhørighet og 19 med motiv religion, fant de aller fleste sted i forbindelse med pågående konflikter eller uoverensstemmelser. De er altså blitt fremprovosert, noe som tilsier at det finnes ”underliggende strømninger av hat og fordommer i samfunnet” (Hatkriminalitet URL 2009:10).

Gjerningspersonene i materialet har bakgrunn fra 20 forskjellige land, men hele 84,1 prosent har norsk landbakgrunn (Hatkriminalitet URL 2009:11). Rundt en tredjedel av alle fornærmede har landbakgrunn fra Midtøsten, og personer ”med bakgrunn fra land som Irak, Somalia, Iran og Pakistan er, sammen med personer med norsk bakgrunn, hyppigst registrert som fornærmede” (Hatkriminalitet 2009:14). Av de 27 fornærmede for lovbruddene med grunnlag i religion (både mot trossamfunn og privatpersoner), har de fleste av de fornærmede landbakgrunn fra Norge, Pakistan, Libanon og Eritrea, mens hele to tredjedeler av gjerningsmennene har norsk landbakgrunn (Hatkriminalitet URL 2009:19).

Det ser altså ut til å være en tendens til at personer med bakgrunn fra land der islam er den rådende religion er, ved siden av etniske nordmenn, de som i størst grad blir utsatt for hatkriminalitet knyttet til rase/etnisk tilhørighet eller religion. Mange årsaker kan spille inn på dette, deriblant det store antallet norske innbyggere med muslimsk bakgrunn. Det er selvfølgelig vanskelig å spekulere i om dette også kan knyttes til terrortilknyttede diskurser eller ikke, spesielt siden vi ikke har grunnlag for å sammenlikne med tall fra før 11. september 2001, da ordningen for registrering av hatkriminalitet først ble innført høsten 2006. Men at slike ordninger har blitt innført i stadig flere land i årene etter 2001, kan kanskje gi en pekepinn på hva som kan ha vært bakgrunnen.

Når jeg her har valgt å bruke plass på å beskrive enkelte tendenser i registrert hatkriminalitet, er det fordi slik kriminalitet ikke bare rammer personer direkte på grunnlag av deres faktiske eller oppfattede gruppetilhørighet, men også samtidig påvirker andre ved å skape frykt og utrygghet i hele grupper av befolkningen (Hatkriminalitet URL 2009:30). Selv om man personlig ikke har blitt rammet av slike alvorlige situasjoner som hatkriminalitet eller

ekskludering på bolig-/arbeidsmarkedet, vil, som vi skal se i intervjuanalysen, oppfatninger om at andre med samme bakgrunn som en selv har vært utsatt for dette, være av betydning for ens forståelse av egen posisjon i storsamfunnet.

3.3 “Norske muslimer tar avstand fra...”

Islamsk Råd Norge (IRN) er en paraplyorganisasjon for rundt 30 islamske trossamfunn og organisasjoner rundt om i hele landet, og har som sin hovedoppgave å representere disse overfor norske myndigheter og den øvrige offentlighet. IRN har, på vegne av norske muslimer, ved gjentatte anledninger tatt avstand fra og fordømt terrorangrepene mot vestlige mål, hevdet utført i Islams navn (Islamsk Råd Norge URL 2009). Gjennom blant annet en underskriftskampanje under slagordet “Sanne muslimer er mot vold!” forsøkte organisasjonen å bevise at “norske muslimer er imot all vold og kriminalitet” (Islamsk Råd Norge URL A 2009). Samtidig har IRN fordømt angrepene på Afghanistan og Palestina, og uttalt at “terrorisme er like forkastelig om den utøves av privatpersoner, organisasjoner eller stater”, og at “[a]ngrep på sivile er noe Islam ikke tillater under noen omstendighet” (Islamsk Råd Norge URL B 2009). Slik fremhever IRN, som en offisiell representant for muslimer i Norge, en ideologi som er imot *all* vold, uansett om den utøves av eller mot muslimer.

Organisasjonens uttalelser i form av pressemeldinger og liknende mister imidlertid, slik jeg ser det, noe troverdighet ved stadige formuleringer som ”norske muslimer fordømmer...”/”norske muslimer tar avstand fra...”. IRN er representant for et visst antall islamske *organisasjoner*, og kan uttale seg på vegne av disse. Men å skulle fastholde at *enhver* muslim i Norge er imot disse hevnaksjonene mot ”Vesten” i form av vold og terrorangrep, gir disse uttalelsene en politisk (korrekt) karakter som undergraver selve initiativet. Mitt poeng her er naturligvis ikke at disse uttalelsene ikke er viktige for å vise at de fleste muslimer faktisk tar sterk avstand fra slike aksjoner. Vi kommer imidlertid dessverre ikke unna at historien tross alt har vist at ikke *alle* muslimer er imot slike handlinger, i og med at de fortsetter å finne sted. Hvordan kan man da være sikker på at *alle* norske muslimer også fordømmer dem? Det finnes alltid en viss mulighet for at enkelte kjenner en viss tilfredshet i at noen der ute ”hevner seg” på for eksempel USA, selv om de selv ikke ville ha involvert seg i noe slikt.

I en annen pressemelding uttalte IRN at de ser ”med bekymring på at TV2 tildeler muslimer skurkerollen i den journalistiske dramaturgi (med offer, helt og skurk) som benyttes for å

gjøre saker interessante i media”, og mener at dette er med på å ”stigmatisere muslimene ytterligere i en allerede presset verdenssituasjon” (Islamsk Råd Norge URL C 2009).

Formuleringen kan tyde på at IRN (det vil si muslimske organisasjoner i Norge) opplever en forverring av situasjonen for muslimer i det norske samfunnet, deriblant i mediene, som følge av internasjonale hendelser hvor mennesker har ”tatt loven i egne hender”, i Islams navn. Gjennom slike formuleringer tildeler imidlertid IRN selv muslimer en slags ”offerrolle”. I forbindelse med den såkalte ”hijab-saken” – skrev for eksempel leder for IRN, Senaid Kobilica, på deres nettsider at ”[m]uslimer i Norge er fredlige mennesker, slutt å mobbe dem under dekke av å bekjempe radikalisme. Nok er nok.” (Islamsk Råd Norge URL D 2009).

IRN er ikke den eneste organisasjonen som har påpekt at situasjonen for norske muslimer har forverret seg som et resultat av eksisterende mediediskurser. Flere aktører i det sivile samfunn rapporterte til ECRI at islamofobi har økt siden den forrige rapporten om Norge fra 2004 (Fourth ECRI report on Norway URL 2009:29). Til tross for at begrepet *islamofobi* ikke er et nytt begrep⁵, har det blitt stadig mer anerkjent og brukt i årene etter 11. september, og kan med dette forstås som frykt eller fordommer mot muslimer (Bunglawala URL 2005:2. avsnitt), og har visse fellestrekk med anti-semittismen. Som for eksempel SOS rasisme skriver på sine nettsider: ”Muslimen har overtatt den posisjonen jøden har hatt i århundrer i Europa” (Fuglemsmo URL 2009). Sammenlikningen mellom jødene tidligere og muslimenes nåværende posisjon ble også, som vi skal se i intervjuanalysen, tatt opp av flere av mine informanter.

3.4 ”Den andre som en trussel”

Som det allerede har blitt indikert i avsnittene ovenfor, har mediene en avgjørende rolle i utformingen av samfunnsdebatten, også i forbindelse med temaer knyttet til terrorisme og islam. Medienes hovedoppgave er å informere. Men de er også avhengige av å tiltrekke seg mediebrukernes oppmerksomhet. Ettersom det som er av interesse for publikum vil variere over tid og kontekst, sier medienes fokusområder og fremstilling av en sak eller en gruppe mennesker som en helhet til enhver tid noe om generelle holdninger i samfunnet (Eide og Simonsen 2007).

⁵ Rapporten ”Islamophobia: A Challenge for us all” ble på oppdrag fra den britiske regjeringen publisert i 1997: <http://www.runnymedetrust.org/projects/commissionOnBritishMuslims.html>

I ECRI-rapporten om Norge (2009) finner kommisjonen at i norske aviser trekkes etnisk bakgrunn og/eller religion inn i medieartikler, selv når dette ikke er av betydning for saken. Kulturelle og/eller religiøse aspekter trukket inn for å forklare hendelsen. Dersom etniske nordmenn er gjerningsmennene, derimot, er det psykologiske eller medisinske, altså individuelle, forklaringsfaktorer som trekkes inn. Slik er, ifølge rapporten, de norske mediene med på å bidra til stigmatisering av hele grupper (Fourth ECRI report on Norway URL 2009:28). Nyhetsdekningen er med andre ord i stor grad basert på motsetningsparet ”vi” og ”de” basert på en rekke dikotomier der *de* i stor grad tilskrives handlinger og egenskaper som *vi* ikke har (Brune 1998:29-31).

I studien av sju norske avisers dekning av minoriteter fra 1902 til 2002, finner Eide og Simonsen at ”norsk presse har lange tradisjoner for å knytte spesiell oppmerksomhet til kriminalitet begått av utlendinger eller andre som ikke riktig passet inn i forestillingen om ”det norske” ” (Eide og Simonsen 2007:152). Men ettersom hvilke grupper mediene betrakter med mistenksomhet endrer seg over tid (Eide og Simonsen 2007:152), kan det da være at norske muslimer i spesiell stor grad har vært gjenstand for denne mistenksomheten de siste årene?

I utgangspunktet er en negativ fremstilling av islam, i stor grad representert av for eksempel krig, terrorisme, rasisme/fremmedfiendtlighet og et undertrykkende kvinnesyn, ingenting nytt i mediene (Hvitfelt 1998:79). Denne tendensen har imidlertid blitt ytterligere forsterket med de senere års hendelser. Eide og Simonsen finner for eksempel i sitt materiale fire fremtredende diskurser: 1) Majoriteten som et problem, 2) den Andre som en trussel og/eller et problem, 3) det Fargerike Fellesskapet og 4) den Andre som en ressursperson (Eide og Simonsen 2009:223). Etter 11. september har konfrontasjoner med ”muslimer” eller ”islamister” (de to begrepene brukes av og til om hverandre) i økende grad blitt blandet inn i ”den Andre som en trussel og/eller et problem”-diskursen (Eide og Simonsen 2009:229). Denne fremmedgjøringsprosessen har, ifølge sosiologen Sharam Alghasi, blitt radikalisert siden 1990-tallet, hvor representasjonen av trusselen forårsaket av ”den andre” har nådd nye høyder, idet islam og islamisme blir brukt som symboler for å materialisere terrortrusselen (Alghasi 2009b:278).

Terrorangrep, i kraft av å være transnasjonale mediebegivenheter, vekker naturligvis sterke reaksjoner, også på tvers av geografisk beliggenhet. Derigjennom påvirker de opinionen i andre land enn der angrepet inntreffer. Dette er spesielt tydelig i det umiddelbare kjølvannet

av hvert angrep (2008 Hate Crime Survey URL 2008:80), som eksemplifisert her:
”Diskusjonen raser på norske nettsider etter terrorangrepene som rystet London i går. Der er det allerede kommet en lang rekke ekstreme antimuslimske innlegg myntet på norske muslimer på debattene til store norske nettaviser” (Dagbladet URL 3 2005:1. avsnitt). Her er et eksempel på et slikt innlegg som nevnes i artikkelen: ”Muslimene har mistet det lille dem hadde igjen av æren sin, dem er nå kun stinkende rotter i mine øyne. Muslimer og Islam har faen meg ingenting her i Europa å gjøre. Måtte samtlige bli smørt inn i grise fett og dumpet midt i Sahara” (Dagbladet URL 3 2005:2. avsnitt).

Det er klart at enkelte menneskers plan om å oppnå makt gjennom å ta uskyldiges liv vil fremprovosere sterke reaksjoner. Vi må dessuten gå ut ifra at valget av sterke ord av denne typen først og fremst forekommer på Internett, og ikke i ansikt-til-ansikt-situasjoner. Likevel sier disse sitatene noe om at enkelte holder muslimer, som én helhetlig ”gruppe”, ansvarlig for det som har funnet sted.

Som den sveitsiske filosofen Tariq Ramadan (2009) fremhever, er mennesker som utfører handlinger av denne typen i Islams navn med på å gi ”et inntrykk av at islam i seg selv er knyttet til aggresjon, vold og krig” (Ramadan 2009:232). Slik kastes det et negativt lys over muslimer, og bidrar til at mange allerede eksisterende fordommer mot islam [og muslimer] holdes i live. I en intervjuundersøkelse med drøyt 500 norsk-muslimer og 500 ikke-muslimer, oppga for eksempel 76 prosent av befolkningen at de trodde det finnes religiøse ledere i Norge som oppfordrer muslimer til ”sverdets jihad”. Av de spurte muslimene, var det imidlertid kun 2 prosent som rapporterte om at de selv hadde opplevd at religiøse ledere har oppfordret til dette (Holdninger til integrasjon og internasjonale konflikter URL 2006:19). Her er det med andre ord en diskrepans mellom ikke-muslimers forestilling om radikal islamismes utbredelse i det norske samfunnet, og det som egentlig er tilfellet. Gjennom denne forestillingen skapes det imidlertid frykt i populasjonen (Holdninger til integrasjon og internasjonale konflikter URL 2006:13), og bildet av ”den islamske trussel” (Berg 2007) forsterkes.

Høyre-politikeren Hallgrim Bergs *Amerikabrevet: Europa i fare* (2007) kritiserer ikke bare fundamentalistisk islams fremmarsj i Europa, men advarer også mot et mulig flertall av muslimer i Europa med sine høye fødselstall og store innvandring. Han kritiserer europeiske land, inkludert deres respektive medier og politikere, for å drive med naivisme (jf. Jespersen og Pittelkow 2007). Han hevder at det var først med publiseringen av karikaturtegnningene av

Profeten Muhammed at ”muslimsk og islamsk intoleranse som hittil var ukjent for mange” (Berg 2007:150) ble avslørt. Ifølge Berg, var det først da at (deler av) mediene begynte å bli kritiske og villige til å diskutere utfordringene som følger av innvandring og flyktningspolitikk. Han ser med andre ord ut til å mene at det er Vesten som tildeler muslimer ”offerrollen”, og lar dem slippe unna med terror og forsøk på å erstatte de europeiske verdier.

Ideen om ”den islamske trussel” kan knyttes til det sosiologen Frank Furedi beskriver som ”fryktens politikk” (*politics of fear*), som han mener dominerer det offentlige liv i Vesten. ”We have become very good at scaring one another and appearing scared. Being scared has become a culturally sanctioned affectation that pervades all aspects of life” (Furedi 2005:1), skriver Furedi. Det er denne type politikk som mange mener er bakgrunnen for at høyrepopulistiske partier som Frp vinner frem over hele Europa (Intolerance and discrimination URL 2005:16).

Hva slags konsekvenser kan så alt dette få for den videre utviklingen? I denne konteksten skapes et gjensidig forhold av mistenksomhet mellom muslimer og ikke-muslimer i Europa (Ramadan 2009:155;232). Som forstander i Det islamske forbundet, Basim Ghazlan, uttalte etter terrorangrepene i London, var nettdebattene hvor folk luftet sine sterke reaksjoner (som vist ovenfor) farlige ”fordi slike innlegg dytter flertallet av muslimer – som i utgangspunktet er ærlige og fredelige mennesker og motstandere av terrorisme – over på den ekstreme siden” (Dagbladet URL 3 2005:7. avsnitt). Den nederlandske journalisten Ian Buruma ser ut til å være av den samme oppfatning: ”Unge, sårbare og fremmedgjorte menn føler at militant islamisme har noe å tilby: identitet, makt og en sak verdt å dø for. Å stemple hele islam fremmedgjør og skaper flere sympatisører for militant islam” (A-Magasinet 2008:17). Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 8.

4 Radikal islam og radikale endringer i den europeiske samfunnsdebatt

Som indikert tidligere, er ikke den type debatter vi så i forrige kapittel et unikt norsk mønster, men derimot en generell trend over store deler av Europa. Det er dessuten sannsynlig at debattene rundt muslimer er mer fremtredende i andre europeiske land. For å utdype visse tendenser ytterligere, har jeg derfor valgt å inkludere et kort kapittel om forholdene i et utvalg andre europeiske kontekster, henholdsvis Frankrike, Storbritannia, Nederlands og Danmark.

Frankrike og Storbritannia har en lengre innvandringshistorie enn Norge. I tillegg har alle disse fire landene, som vi straks skal se, hvert sitt karakteristiske trekk som påvirker deres respektive samfunnsdebatter. De kommende avsnittene er da ganske forskjellige indikatorer på noe av det samme, nemlig at diverse nasjonale og internasjonale hendelser har resultert i økt fokus på hvordan man skal forholde seg til Europas muslimske befolkning. La meg først begynne med å si noe om forholdene i Europa generelt i kjølvannet av 11. september.

4.1 Litt om situasjonen i Europa generelt

I etterkant av 11. september har stadig flere europeiske land innført systematisk overvåkning av hatkriminalitet basert på religion. Eksempler på dette er Storbritannia og Norge. Slik har man kunnet dokumentere umiddelbare periodiske toppunkter av hatkriminalitet mot muslimer rett etter diverse terrorangrep (2008 Hate Crime Survey URL 2008:80). Likeså ble *the EU Terrorism Situation and Trend Report (TESAT)* etablert i kjølvannet av 11. september 2001 for å rapportere om terroristaktivitet i EUs medlemsland. Det at slike overvåkningsmekanismer i det hele tatt har blitt etablert i årene etter 11. september (og ikke tidligere) kan indikere at man er bekymret for 1) utviklingen i terrorismeaktivitet knyttet til islam, og 2) situasjonen for de millioner av fredelige muslimene som bor i ”Vesten”. Altså virker det som at man har forventet en forverring av situasjonen på begge sider, og dermed er ekstra oppfølging blitt satt i gang.

Hva sier så disse tallene om situasjonen i Europa i dag? TE-SAT-rapporten fra 2007 slår riktignok fast at antall terroristangrep har økt de siste årene. Imidlertid ble hele 91 prosent av terroristangrepene i 2007 utført av såkalte separatistgrupper (TE-SAT URL 2008:29), de aller

fleste i Frankrike og Spania. Av de ti EU-landene som meldte om mislykkede eller vellykkede forsøk på terrorangrep i 2007, var to mislykkede og to planlagte forsøk på islamistiske terrorangrep ⁶; ett i Danmark, ett i Tyskland og to i Storbritannia (TE-SAT URL 2008:10). Vi hører relativt sjeldent om terrorangrep utført av separatistgrupper i norske medier. Selvfølgelig har dette delvis å gjøre med *globale* trusselen som islamistisk terrorisme representerer (Lunde og Thune m.fl. 2008). Men disse tallene indikerer altså at denne globale trusselen kan være i et misforhold med mediefremstillingen av den.

25 prosent av de arresterte i EU-landene i 2007 var mistenkt for islamistisk terrorrelaterte rettsbrudd. Da var også 38 prosent av alle terrorrelaterte rettssaker knyttet til islamsk terrorisme. Disse hadde imidlertid også den høyeste frifinnelsesraten: 31 prosent av de tiltalte ble frifunnet, dette i forhold til ca. 20 prosent når det gjaldt henholdsvis venstreorientert og separatistisk motivert terrorisme (TE-SAT URL 2008:15). Muligens kan dette indikere at terskelen for å overvåke personer som *kan* være orientert mot radikal islamisme er lavere enn det som er tilfellet for andre grupper.

Samtidig er det en generell tendens over store deler av Europa at vold mot muslimer og de som antas å være muslimer har økt som følge av de senere års hendelser (McClintock URL 2005; 2008 Hate Crime Survey URL 2008). Til tross for at dette også er knyttet til rasisme og ekskludering som går langt tilbake i tid, har det negative synet på muslimer blitt forsterket med de senere års hendelser (Hammarberg URL 2008). Følgelig har muslimer opplevd økende mistillit i samhandling med majoritetspopulasjoner, og kjent et økende press til å rettferdiggjøre sin tro, og eksplisitt å ta avstand fra terrorisme (Intolerance and discrimination URL 2005:15).

4.2 Det multikulturalistiske Storbritannia

Etter kristendommen er islam den nest største religionen i Storbritannia. I 2001 utgjorde 1,6 millioner muslimer 2,8 prosent av den totale befolkningen (National Statistics Online URL 2004).

⁶ Islamsk fundamentalistisk terror defineres her på følgende måte: “motivated either in whole or in part by an abusive interpretation of Islam; the use of violence is regarded by its practitioners as a divine duty or sacramental act” (TE-SAT URL 2008:8).

4.2.1 Multikulturalisme + islamisme = terrorisme?

Storbritannia har lenge blitt sett på som en suksesshistorie med sin ”salatbolle”-tilnærming til innvandring som legger opp til såkalte *parallell societies*: De ulike etniske minoritetsgruppene har fått lov til å eksistere mer eller mindre selvstendig og avgrenset fra andre grupper. Slik har de beholdt kontakten til sin opprinnelige kultur, og samtidig kunnet bevare en fredelig sameksistens med andre grupperinger i samfunnet. Det var i hvert fall den allmenne forståelsen inntil nylig.

Bombeangrepene i London sommeren 2005 kom naturligvis som et sjokk på de aller fleste, men det var vel så overraskende for mange at selvmordsbomberne ikke var lavt utdannede, marginaliserte mennesker med få muligheter til å komme seg opp og frem. De var derimot vellykkede unge menn med høyere utdannelse, født og oppvokst i Storbritannia – såkalte ”home-grown terrorists” (TE-SAT URL 2008:20). Det har i ettertid blitt spekulert i om de forferdelige handlingene de kom til å utføre nettopp var produktet av multikulturalismen i seg selv (Vertovec og Wessendorf 2009).

Selv om det rapporteres om en betraktelig økning i antall mistenkte under etterforskning på grunnlag av islamsk terrorisme⁷, og det spesielt etter London-terrorangrepene i 2005 (TE-SAT URL 2008:23), er det grunn til å tro at islamsk fundamentalisme har hatt grobunn i Storbritannia over lengre tid. I boken *The Islamist* (2007), beskriver Ed Husain, en muslimsk brite av indisk/pakistansk bakgrunn, sin ferd mot å bli en islamsk fundamentalist, sine opplevelser, samt bakgrunnen for at han etter hvert valgte å trekke seg ut. Her bekreftes det blant annet at i et land hvor man i stor grad får muligheten til å tilbringe sitt liv i adskilte fellesskap – i trossamfunn, på skoler og universiteter og så videre – finnes det mange arenaer som kan brukes til å spre budskap av ulike slag, også islamistisk fundamentalisme. Ifølge Husain, var det først etter London-angrepene at myndighetene virkelig innså dette (Husain 2007:116). Men antropologene Vertovec og Wessendorf (2009) argumenterer for at London-angrepene, og andre begivenheter av liknende slag, nettopp representerte muligheten mange hadde ventet på til å kunne ”bli kvitt” multikulturalismen.

4.2.2 Islamofobi: et faktum eller en myte?

Til tross for at britiske islamister allerede fra begynnelsen av 90-tallet har vært aktive med å spre sitt budskap, representerte 11. september en mulighet for disse til å gjøre seg mer

⁷ Fra 250 islamister som var under overvåkning rundt 11. september 2001 til 2000 per november 2007.

gjeldende. Blant annet fikk de da mer plass i mediene, og kunne dermed nå ut til et bredere publikum (Husain 2007). Imidlertid har omfanget av slike budskap i mediene resultert i, ifølge Husain, at disse begynte å bli sett som ”hovedformen” for islam: Moderate, ikke-politisk aktive muslimer – som tross alt utgjør flertallet – var ikke lenger av interesse for mediene (Husain 2007:214).

Følgelig har kravet om å få slutt på parallellsamfunn innenfor det britiske storsamfunnet blitt sterkere. Kanskje kan elimineringen av slike parallellsamfunn bidra til en positiv utvikling for begge parter. Situasjonen i dag resulterer nemlig i at muslimer og ikke-muslimer i liten grad samhandler med hverandre. Resultatet er at for mange blir mediene deres største enkeltkilde til informasjon om hverandre (Attitudes towards British Muslims URL 2002).

Husain mener imidlertid at dette forsterkede kravet implisitt indikerer anklager om at muslimer generelt er skyldige i terrorisme, noe som en udefinert ”integrering” vil sette en stopper for (Husain 2007:283-284). Kanskje dette er bakgrunnen for at det har blitt skapt mer negative holdninger til muslimer (The Independent UK URL 2008), noe som fører til at muslimer opplever økt diskriminering på grunn av sin tro (Intolerance and discrimination URL 2005:19), og har opplevd mer mistenksomhet fra ikke-muslimer siden 11. september (Attitudes towards British Muslims URL 2002). Studier viser i tillegg at slike tendenser har blitt ytterligere forsterket etter London-angrepene (Gillespie URL 2006a).

Men det er også mulig at denne fornemmelsen av økt mistenksomhet er noe overdrevet blant britiske muslimer. Selv om 35 prosent av ikke-muslimene i utvalget i en landsomfattende undersøkelse fra 2002 oppga at deres syn på britiske muslimer hadde blitt mer negativt etter 11. september, sa 69 prosent seg enige i utsagnet ”Islam er hovedsakelig en fredelig religion; terrorister utgjør bare en liten minoritet” (Attitudes towards British Muslims URL 2002, min oversettelse).

Journalisten Kenan Malik hevder for eksempel at diskriminering av muslimer ikke er på langt nær like utbredt som det påstås, og at islamofobidebatten har gått altfor langt: ”Ten years ago, no one had heard of Islamphobia. Now everyone from Muslim leaders to anti-racist activists to government ministers wants to convince us that Britain is in the grip of a major backlash against Islam” (Malik URL 2005:1. avsnitt).

Malik mener at muslimske ledere og andre politikere overdriver omfanget av islamofobi for å forsterke sin maktbase, både innenfor sine egne fellesskap og i det brede samfunn (Malik URL 2005:15. avsnitt). Det som imidlertid skapes i denne samfunnsdebatten er, ifølge Malik, en ukultur hvor muslimer gjøres til ofre, idet islamofobi blir en ett-stegsforklaring på mange av de problemene som de møter i hverdagen (Malik URL 2005:18.avsnitt). Maliks egne intervjuer med britiske muslimer viste for eksempel at de fleste mente at politivold var vanlig, til tross for at ingen av de intervjuede selv hadde personlige erfaringer med dette.

En verdensomfattende meningsmåling fra 2005 (*the Pew Poll*), hvor muslimer og ikke-muslimer i tretten land ble spurt om deres forståelse av hverandre, kan kanskje støtte opp om Maliks påstander (The great divide URL 2006). For Storbritannias del, var nemlig den generelle oppfatningen av muslimer relativt velvillig, og hadde ikke sunket med mer enn noen få prosentpoeng siden forrige målingen i 2004, til tross for London-bombeangrepene som var imellom de to målingene. Den relativt positive holdningen til britiske muslimer var imidlertid ikke gjengjeldt, da disse hadde et mye mer negativt bilde av vestlige mennesker enn muslimske minoriteter ellers i Europa (The great divide URL 2006).

Siden 11. september har likevel rapporteringer om angrep mot muslimer økt betraktelig (Intolerance and discrimination URL 2005), og ble ytterligere forsterket i den umiddelbare perioden som fulgte London-angrepene i juli 2005 (2008 Hate Crime Survey URL 2008:76). Dette indikerer hvordan nasjonale og internasjonale hendelser kan få innvirkning for ikke-involverte individers liv.

I mediesosiologen Marie Gillespies (URL 2006a) studier av britiske borgeres perspektiver og synspunkter, var muslimene i utvalget negativt innstilt til at myndighetene skapte frykt ved å fokusere på sannsynligheten for en terrortrussel, samt medias tendenser til å fremstille muslimer som én homogen gruppe, assosiert med vold og terrorisme (Gillespie URL 2006a:471). Dette forsterket følelsen av krenkelse, ikke bare av dem selv, men i solidaritet med muslimer over hele verden. Hvorvidt denne følelsen av fremmedgjøring stemmer med virkeligheten eller ikke, er et åpent spørsmål. Men det faktum at det oppfattes som sant har uansett sine konsekvenser (Gillespie 2006a).

Vi kan følgelig konkludere med at de senere års hendelser har ført til visse endringer i det britiske samfunnet. Debatten rundt utbredelsen av islamisme har ført til tvil rundt den multikulturalistiske modellen. Til tross for usikkerhet om *grad* av utbredelse av islamofobi,

ser det samtidig ut til at islamofobiske tendenser har blitt forsterket i årene etter 11. september, noe som for eksempel førte til at Loven mot religionshat trådte i kraft i 2007⁸ (Religious hatred law URL 2007).

4.3 Det sekulære Frankrike

I Frankrike registreres ikke religionstilhørighet på lik linje med andre variabler. Likevel regnes det som det europeiske landet hvor det er bosatt flest muslimer, med en omtrentlig beregning på 4-5 millioner (Intolerance and discrimination URL 2005:11), tilsvarende cirka 7-8 prosent av den totale befolkningen. Dermed er islam, etter katolisismen, landets nest største religion.

4.3.1 *Les citoyens*

Den franske samfunnsmodellen skiller seg fra den britiske på flere måter. Alle borgere (*citoyens*) er i prinsippet like fremfor loven, noe som blant annet innebærer at religion regnes som en privatsak, og det er en meget streng adskillelse mellom stat og kirke. I denne konteksten oppfattes islam av mange som en altomfattende og fundamentalistisk religion i seg selv (Roy 2007:3). Den franske akademikeren Olivier Roy beskriver, i likhet med Husain i forbindelse med den britiske konteksten, at det er de ekstreme muslimske holdninger som får plass i den offentlige debatten, mens det moderate flertallet kun blir konfrontert med de negative bildene som de ikke kjenner seg igjen i:

(...) the most active participants in the debate are the militants: the great mass of moderates, Muslims who have developed their personal *laïcité* and who are well established in French society, do not participate in the debate, until the day, of course, when they have thrown in their faces their membership in a group that they have never experienced as conflictual or exclusive. (Roy 2007:6-7)

Til tross for store variasjoner blant franske muslimer, oppfattes de nemlig som én enhet som karakteriseres av islamistisk fundamentalisme fremfor modernitet (Pauly 2004:40). *Laïcité* (betegnelsen for den franske modellens adskillelse mellom stat og kirke), fører riktignok til at religiøse identiteter forsterkes fremfor å oppløses i mer varierte praksiser og identiteter (Roy 2007:99). Likevel er franske muslimer generelt ikke radikale i sin anvendelse av islam, mye

⁸ Det ble bestemt at Loven mot rasehat, som hadde eksistert siden 1980-tallet, i praksis kun beskyttet for eksempel jøder og sikher, som ble sett som en homogen gruppe basert på *rase*, men ikke eksempelvis kristne og muslimer som først og fremst ble sett på som *religiøse* grupper.

fordi religionen for mange har blitt forvandlet av både sekularisering og *laïcité* (Roy 2007:101).

Det kan imidlertid virke som at en ny form for islam nå er i ferd med å vokse frem. En ”Islam of the young” som er dannet på bakgrunn av en rekke komplekse prosesser – inkludert generasjonskonflikter, og protester i jakten på bekreftelse av identitet. Et systematisk angrep mot islam kan imidlertid ikke annet enn forsterke ungdommers opprør (Roy 2007:88), mener Roy.

4.3.2 Ekskludert og frustrert

Alt i alt viser Frankrikes sekulære modell likevel toleranse så lenge sekularitetsprinsippet overholdes. Blant annet gir det utslag i, ifølge mange, mindre radikaliseret muslimsk ungdom enn for eksempel i Storbritannia. Til tross for at opptøyene i de parisiske forstedene høsten 2005 av mange ble fryktet å være et tegn på radikalisering av den muslimske ungdommen, er det i dag bred enighet om at det først og fremst handlet om fattige, unge mennesker uten jobb og en lys fremtid i sikte. Frankrike har slitt med høye arbeidsledighetsrater over lengre tid, spesielt blant de med innvandrerbakgrunn, hvor personer av nordafrikansk opprinnelse er spesielt utsatt (Pauly 2004:39). Til tross for stadig høyere kompetanse, forblir nemlig arbeidsledigheten blant innvandrere dobbel så høy som for den øvrige befolkningen (Taux de chômage URL 2007). At muslimer er spesielt utsatt for dette, bekreftes for eksempel ved at eksperimenter utført i Frankrike (og for øvrig Storbritannia) har vist at personer med islamsklydende navn er minst sannsynlige å bli invitert til jobbintervju (Intolerance and discrimination URL 2005:19).

Til tross for at statistikk på hatkriminalitet i Frankrike ikke samles på grunnlag av religion, blir franskmenn av nordafrikansk (og dermed i stor grad muslimsk) opprinnelse identifisert som definitivt mest berørt av rasistiske og fremmedfiendtlige fornærmelser (2008 Hate Crime Survey URL 2008:81). Denne tendensen har blitt ytterligere forsterket i kjølvannet av 11. september (2008 Hate Crime Survey URL 2008:70-71).

Summen av fattigdom, diskriminering og ekskludering kan utgjøre bakgrunnen for radikale islamistiske gruppers rekruttering (Roy 2007; Pauly 2004:41). Det er for eksempel grunn til å tro at det rekrutteres aktivt i både franske forsteder og fengsler (Le Figaro URL 2008).

I enkelte områder i Frankrike regner man med at opp til rundt 80 prosent av fangene er av muslimsk opprinnelse (Beckford, Joly og Khosrokhavar 2005:276). Det er et fåtall av de innsatte som er blitt arrestert i forbindelse med terrorrelaterte lovbrudd. Men i 2007 ble 89 radikale islamistiske aktivister anholdt på fransk jord, og 57 per september 2008, ”i rammen av anti-terroristiske bekymringer” (Le Figaro URL 2008).

Frankrike, som en sekulær stat hvor religion holdes utenfor alle offentlige institusjoner, inkludert fengselsinstitusjonen, legger ikke til rette for utøvelse av religion for de innsatte. Om fengselsinstitusjonen i det hele tatt tar imot for eksempel frivillige imamer, eller tilbyr halalkjøtt, er utelukkende basert på den enkelte fengselsdirektørs velvilje og preferanser (Beckford, Joly og Khosrokhavar 2005). De innsatte, som ofte ikke har særlig dyptgående kunnskap om islam fra livet utenfor murene, har en tendens til å høre på de som ser ut til å ha mer dyptgående forståelse enn dem selv. I mangel på imamer og definerte rom for å be, skapes det følgelig et ideologisk tomrom som enkelte innsatte med en radikal forståelse av islam er mer enn villig til å fylle. Slik kan radikale islamister bruke den oppmerksomheten de får til å peke på fiendtligheten mot islam, ved å vise til at muslimer ikke får tilgang til de rettighetene de har krav på (Beckford, Joly og Khosrokhavar 2005:278).

Til tross for at det (ennå) ikke er blitt utført vellykkede islamistiske terrorangrep i Frankrike, finnes det altså indikasjoner på at radikal islamisme har funnet grobunn også her. Denne utviklingen kan i stor grad knyttes til unge muslimers vanskelige livssituasjon. Videre fungerer *laïcité*-modellen på den ene siden som en balanserende faktor ved likebehandling av alle franske borgere, men forsterker samtidig den religiøse identiteten ved at religion blir en kategori separert fra andre kategorier (Roy 2007:99).

4.4 Det liberale Nederland

Antall muslimer i Nederland beregnes til rundt én million (Intolerance and discrimination URL 2005:12), noe som tilsvarer ca. 6 prosent av den totale befolkningen (Third ECRI Report on the Netherlands URL 2007:37).

Nederland er kjent for en liberal samfunnspolitikk som legger vekt på individets frihet. Kanskje nettopp derfor rystet drapet på filmmakeren og islamkritikeren Theo van Gogh i 2004 nasjonen i en såpass sterk grad. Morderen, en ung mann av marokkansk opprinnelse, hevdet å ha begått drapet som hevn mot alle kritikere av islam. Drapet ble sett som et direkte

angrep mot ytringsfriheten, og derigjennom det liberale idealet i landet. Følgelig var det med på å utvide den pågående debatten om nederlandske muslimer i årene etter 11. september (Buruma 2006).

I den umiddelbare tiden etter drapet på van Gogh, som etter 11. september, ble det registrert en dramatisk økning i anti-muslimske hendelser (2008 Hate Crime Survey URL 2008:76), i form av alt fra brannstifting av moskeer og islamske skoler, vold mot butikker eid av muslimer, til rasistiske fornærmelser i hverdagen.

Forfatter og journalist Ian Buruma (2006) mener likevel at til tross for enkelte hendelser rettet mot islamske institusjoner, var det ikke helt ville tilstander på grensen mot en borgerkrig, slik mediene og politikerne fremstilte det. Likevel følte mange nederlandske muslimer i begge tilfeller at de ble klandret for det som hadde skjedd (Buruma 2006).

I det lange løp, har disse, og andre internasjonale hendelser i rekken, resultert i store omveltninger i politiske debatter (Third ECRI Report on the Netherlands URL 2007:33-34), idet det har blitt satt spørsmålstegn ved den multikulturalistiske integrasjonspolitikken som landet har ført frem til nå. Nederlandske muslimer rapporterer: ”they find it insulting and frustrating to have to systematically display, unlike their non-Muslim peers, anti-terrorism positions or a commitment to freedom of expression or other human rights, simply due to their Muslim background” (Third ECRI Report on the Netherlands URL 2007:35). Dette reflekterer de samme tendenser som allerede er blitt identifisert i både den britiske og den norske konteksten.

At hovedparten av rapporteringer om diskriminering av minoritetsgrupper i perioden 2000-2007 har gjeldt muslimske samfunn, gir indikasjoner på følgene av denne omveltningen. Muslimske samfunn har blitt utsatt for terrorrelaterte stereotypier i medier, som av politikere (Third ECRI Report on the Netherlands 2007:28). Samtidig har myndighetenes tidligere roste bekjempelse av ytterste høyre fløy i stor grad gått tapt til fordel for kampen mot radikal islam. Dette har resultert i at anti-rasistisk vold, derav i stor grad anti-muslimsk vold, har økt betraktelig (Third ECRI Report on the Netherlands URL 2007:30).

Også i Nederland ser vi at internasjonale, men vel så mye nasjonale, hendelser har resultert i omfattende debatter rundt landets muslimske befolkning. Dette har, i sum, påvirket

opinionsdannelsen som får konsekvenser for landets muslimer (Third ECRI Report on the Netherlands URL 2007:34).

4.5 Det homogene Danmark

Danmark har frem til nylig, i likhet med de andre skandinaviske landene, vært kjennetegnet av religiøs og etnisk homogenitet. I dag regnes imidlertid landets muslimske befolkning til rundt 180 000, tilsvarende 3-4 prosent av den totale befolkningen (Intolerance and discrimination URL 2005:12).

I ECRIs andre landerapport om Danmark (fra 2000) ble det dårlige klimaet rundt muslimer spesielt nevnt, blant annet i forbindelse med politikeres og mediens negative fremstillinger. Siden den gang, er en rekke initiativer blitt satt i gang for å bedre integrasjonsforholdene, blant annet for å nå de syv målene for integrering som ble satt i 2001. Disse inkluderte: bedre danskunnskaper og høyere utdanning blant innvandrere, kontakt mellom ”utlendinger” og dansker i hverdagen, samt fravær av diskriminering (Udviklingen i utlændingens integration URL 2006).

I den tredje ECRI-rapporten om Danmark (2005) bemerkes det imidlertid at situasjonen for danske muslimer har forverret seg. Diskriminering av alle minoritetsgrupper forekommer på arbeids-, utdannings- og boligmarkedet, men i tillegg fortsetter visse politikere og visse deler av media å komme med ”brannstiftende” ytringer om muslimer. I tiden etter 11. september har det i stor grad blitt ”legitimt” åpent å uttrykke fiendtlighet mot muslimer (Intolerance and discrimination URL 2005:15). Følgelig blir muslimer i stadig større grad sett som en trussel mot det danske samfunnet, noe som bidrar til at etniske danskers intoleransenivå øker kontinuerlig (Third ECRI Report on Denmark URL 2005:30).

Karikaturstriden var en sak som spesielt utmerket seg i Danmark i 2005/2006. Det begynte med at Jyllands-Posten publiserte karikaturtegninger av Profeten Muhammed. Avbildning av Profeten er forbudt i islam, slik at mange danske muslimer, og etter hvert også muslimer rundt om i verden, lot seg fornærme av saken. Det hjalp heller ikke at i én av tegningene ble Profeten avbildet som en terrorist. Saken ble trappet opp idet voldelige protester mot publiseringen av tegningene fant sted i Midtøsten. Prosessen utviklet seg til å bli en prinsippsak for mange muslimer og en ytringsfrihetssak for mange ikke-muslimer (Eide, Kunelius og Phillips 2008). De danske politikerne Karen Jespersen og Ralf Pittelkow har

brukt nettopp denne striden til å beskrive hvordan islamister arbeider mot en gradvis islamisering av Danmark (og Europa) (Jeserpersen og Pittelkow 2007).

Materialet indikerer at bildet av muslimer som ”de andre” har vært i sentrum for integreringsdebatter også i Danmark, og ble ytterligere forsterket gjennom den omstridte Karikaturesaken.

4.6 Noen oppsummerende ord...

I kapittel 3 så vi på hva det offentlige, det sivile samfunn og mediene/forskning sier om muslimers posisjon i det norske samfunnet i kjølvannet av 11. september. Her i kapittel 4 har vi kunnet se at mye av de samme tendensene også gjelder for andre europeiske land.

Dokumentanalysen i disse to kapitlene har vist at 11. september utløste endringer i samfunnsdebatter i Europa, men har siden blitt forsterket av andre hendelser av en mer ”lokal” karakter i hvert enkelt land. I Frankrikes tilfelle, kan demonstrasjonene rundt forbudet mot å bære religiøse symboler på franske skoler og opptøyene i de franske forstedene høsten 2005 nevnes. For Storbritannia er selvmordsangrepene utført i Allahs navn sommeren 2005 av absolutt avgjørende betydning. I Nederland var mordet på Theo van Gogh en utslagsgivende faktor, mens Karikaturstriden har vært av meget stor betydning i norsk og dansk kontekst. Disse hendelsene, i kombinasjon med 11. september og ”Krigen mot terror”, utgjør bakgrunnen for omveltende endringer i innvandringsdebattene generelt, og diskursen om muslimer spesielt.

Slik vi har sett i rapporter fra offentlige instanser, forskningsinstitutter og medieartikler, er én følge av dette at *islamofobi* har blitt mer utbredt i flere europeiske land. Slik blir den allerede sårbare situasjonen som mange innvandrere befinner seg i rundt om i Europa, ytterligere intensivert for muslimers del. I ensidige fremstillinger av islam og muslimer i mediene og den offentlige debatten, forsterkes i tillegg vanlige forståelser av muslimer som ”fremmede” og farlige, og derigjennom også skillet mellom ”oss” og ”dem” (Intolerance and discrimination URL 2005:16). I denne konteksten åpnes det for større muligheter for rekruttering fra radikale islamistiske grupper.

Nå som leseren har fått et bakgrunnsteppe for situasjonen for europeiske muslimer i dag, skal jeg i de kommende kapitlene undersøke hvordan de tendenser som her er blitt diskutert kan ha påvirket informantenes identitetsarbeid og posisjonering i forhold til det norske samfunnet.

5 Bindestreksnordmenn: norsk-muslim-pakistaner

I dette kapitlet diskuterer jeg identitetsbegrepet som vil bli sentralt i den videre analysen. Jeg argumenterer for at identiteten til hvert enkelt individ formes av en kontinuerlig prosess hvor både individuelle aspekter og en rekke ytre faktorer spiller sentrale roller.

Etter en kort diskusjon av identitetsbegrepet gir jeg en liten presentasjon av hver av informantene. Deretter vil jeg presentere en typologi basert på fem kategorier, som er ment som et verktøy for å kategorisere informantene.

5.1 Hva er identitet?

Vi har alle en identitet som er med på både å forme vår selvforståelse og måten vi ser verden på. Sosiologen Richard Jenkins (1996) ser identitet som noe vi *gjør* og ikke noe vi *er*. Noe vi *kan* på en vanemessig måte. Identiteten formes således i en konstant samhandling mellom det individuelle og det kollektive. Slik er vår identitet i stor grad et produkt av våre relasjoner til andre mennesker. Fortolkningsgrunnet for relasjonen mellom oss og den andre i den gitte situasjonen blir basert på vår gjensidige kategorisering av hverandre (Goffman 1969; Jenkins 1996).

Dersom vi konstant møter ett visst bilde av oss selv hos andre, og finner oss kategorisert i grupper vi ikke selv identifiserer oss med, *kan* det føre til indre konflikter (Jørgensen 2008; Moghaddam 2006). Ulike personer vil reagere på disse indre konfliktene på forskjellige måter. For å nevne et eksempel, kan det ha blitt slik at nordmenn med muslimsk bakgrunn opplever at andre assosierer dem med de radikale formene for islam, og dermed utvikler forskjellige reaksjonsmekanismer. Kanskje jobber de hardere for å vise at de ikke tilhører “den radikale gruppen”, kanskje søker de fellesskap i nettopp de mer radikale formene for islam. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 8.

5.1.1 Mellom det kollektive og det individuelle

Sosialpsykologen Carsten René Jørgensen (2008) skriver at fornemmelsen av egen identitet er et produkt av fortidige hendelser, samt internalisering av elementer fra samspill med andre. Slik vil identiteten farges av den kultur man er en del av, de valg man treffer, sosiale roller man inntar og ens løpende refleksjoner over seg selv og sitt liv. Dette er, ifølge sosiologen Anthony Giddens (1996), karakteristisk for identiteten til individet i dagens moderne samfunn. Individet *skaper* nemlig i dag i stor grad sin egen identitet, noe som nødvendigvis krever høy grad av refleksivitet.

Identiteten formes gjennom en kontinuerlig intern-ekstern prosess hvor indre selvdefinisjon og ytre kategorisering av individet påvirker hverandre. Hvordan en oppfatter omverdenens syn på en selv kan følgelig få konsekvenser i det Jenkins kaller den *intern-eksterne identifikasjonsprosessen*:

Self-identification involves the ongoing to-and-fro of the internal-external dialectic. The individual presents herself to others in a particular way. That presentation is accepted (or not), becoming part of her identity in the eyes of others (or not). The responses of others to her presentation feed back to her. Reflexively, they become incorporated into her self-identity (or not). Which may modify the way she presents herself to others. And so on. As presented here, it appears simple, sequential and linear; it is multiplex, simultaneous and tortuous in practice. (Jenkins, 1996:50)

Noen identiteter er mer foranderlige og skiftelige enn andre. De endrer seg i forhold til hvem vi snakker med og i hvilken kontekst. Slik er identitet forestilt (*imagined*), men alt annet enn innbilt (*imaginery*) (Cohen i Jenkins 1996:111). Det handler med andre ord om å identifisere seg med andre. Som en muslim vil man for eksempel kunne identifisere seg med muslimer rundt om i hele verden. Det å være muslim betyr imidlertid at man tror på religionen islam, mens det er hvordan man *praktiserer* religionen i sitt daglige liv som blir internalisert som en del av identiteten til individet.

5.1.2 (Forestilte) Fellesskap

Økonomen Amartya Sen (2006) argumenterer for at vår identitet dannes med tilhørigheten vi føler for en rekke forskjellige grupper og kategorier som er en del av våre liv: "In our normal lives, we see ourselves as members of a variety of groups: we belong to all of them" (Sen 2006:45). Summen av alle de fellesskapene som hver av oss tilhører på én og samme tid, gir

oss én bestemt identitet. Altså kan ingen av disse “delidentitetene” hver for seg regnes som vår eneste identitet eller medlemskapskategori. Det er imidlertid vi selv som bestemmer hvor stor relevans vi skal tilknytte hver gruppe, eller hvilken vi skal prioritere høyest i vårt hverdagsliv og i vår selvforståelse. Identitet skapes følgelig gjennom en blanding av resonnementsbaserte valg og prioriteringer, samt ytre påvirkning fra kulturen og samfunnet vi er omgitt av (Sen 2006:24-25). Vi velger selv hvilke av disse identitetene vi ønsker å prioritere og synliggjøre i en gitt situasjon.

Kanskje kan dette knyttes til sosiologen Erving Goffmans fremstilling av Selvet som sammensatt av de mange rollene hver og en av oss inntar i vårt daglige liv (Goffman 1992). Slik velger vi *hvilken* rolle vi ønsker å synliggjøre i en gitt situasjon (*frontstage*), og hvilke roller som vi ikke ønsker at andre skal være vitne til, og dermed kun fremkommer utenfor ”det offentlige rom” (*backstage*) (Goffman 1992). Som vi vil se videre i oppgaven, kan dette imidlertid være vanskelig når man har et utseende som automatisk ”avslører” en del av ens Selv som man kanskje ikke er villig til å dele med andre i enhver situasjon.

Videre er identitet relasjonell og situasjonell. Det vil si at for å kunne skape et ”vi” i forhold til et ”de”, må det nødvendigvis bestemmes visse kriterier som gjør at noen faller innenfor, og andre faller utenfor grensen for gruppetilhørighet (Eriksen 1997:40). Hvem som går inn under kategorien ”vi” vil imidlertid være situasjonsavhengig i ett enkelt individs liv – ”vi nordmenn” i motsetning til ”de franskmennene”, eller ”vi etniske nordmenn” i motsetning til ”de nordmennene med innvandrerbakgrunn”, eller ”vi muslimer” i motsetning til ”de ikke-muslimene”.

Det fellesskapet som har blitt utviklet blant muslimer rundt om i verden har fellestrekk med det sosialantropologen Benedict Anderson (1991) kaller *forestilte fellesskap*. Med dette begrepet referer han først og fremst til nasjonen, som han definerer som ”et forestilt, politisk fellesskap”, ”oppfattet som både begrenset og suverent” (Anderson 1996:19). Med Anderson (1996:19-21) som utgangspunkt, kan vi stadfeste at det islamske fellesskap skiller seg fra nasjonen ved at islam ikke hører til ett enkelt, avgrenset territorium. Da det finnes flere andre verdensreligioner, og ingen av disse kan plasseres verken under eller over islam som religion, kan det heller ikke karakteriseres som suverent. I likhet med nasjonen er imidlertid også det islamske fellesskap *forestilt* fordi medlemmene kun kjenner et fåtall av sine medborgere, og de fleste aldri vil møte hverandre. Likevel vil de *forestille* seg at de er medlemmer av det

samme fellesskapet. Det er et *fellesskap* fordi det alltid vil ”bli oppfattet som et dypt, horisontalt kameratskap” (Anderson 1996:21).

Videre forandrer fellesskap seg i takt med historiske endringer som er med på å utøve større eller mindre grad av press på en bestemt gruppe. Høyere grad av ytre press fører ofte til at det indre fellesskapet styrkes (Eriksen 1997). Når medlemmer av muslimske fellesskap i økende grad har følt at de blir sett på med mistenksomhet og mistillit, har dette også bidratt til at deres fellesskapsfølelse har blitt forsterket (Intolerance and discrimination URL 2005:12). Når de opplever deres identitet *som* muslimer som truet, blir fellesskapsfølelsen desto viktigere (jf. Eriksen 1997:43). Når det snakkes om at stadig flere muslimer har blitt mer religiøse i sin tro og praksis, kan det altså ha å gjøre med at det økte *ytre* presset på gruppen muslimer er med på å skape sterkere bånd mellom muslimer, også på tvers av landegrenser. Nye typer medier, som for eksempel Internett og kabel-TV, har likeså spilt sin rolle i dette (Gillespie URL 2006b).

Denne fellesskapsfølelsen eksisterer også i en mer formell forestilling om en verdensomfattende *umma* – det vil si et trossamfunn/åndelig fellesskap ”som forener alle muslimer verden over i kraft av tilknytningen til islam” (Ramadan 2009:274). Til tross for å være et velkjent fenomen, har begrepet blitt mer allment kjent de siste årene. Eksempelvis har det blitt brukt i selvmordsbombere/terroristers retorikk i forhold til sine handlinger. Som Et slikt fellesskap, slik Anderson (1996:25) beskriver det, hadde ikke kunnet eksistere uten arabisk som muslimenes fellesspråk, samt trykkekunstens fremmarsj. Følgelig kunne individer forestille sin deltakelse i ett (inter)nasjonalt fellesskap gjennom masseprodusering og distribuering av felles språk, verdier, ideer, normer og praksiser. Slik har muslimer fra forskjellige deler av verden kunnet skape ett fellesskap på grunnlag av et felles språk, felles ritualer (for eksempel ved bønneritualet) og troen på én Gud – Allah – som en samlende kraft. Disse faller dermed innenfor det muslimske fellesskapet, mens ikke-muslimer faller utenfor. I praksis fører dette til at forestillingen om ”de andre” rendyrkes.

5.2 Noen oppsummerende ord...

De identitetsteoriene vi nå har sett på, fremhever på hver sin måte at vår identitet ikke utformes i et vakuum, men derimot i samhandlingen mellom en rekke faktorer på både det kollektive og det individuelle plan. Med dette, legger jeg i denne oppgaven til grunn en forståelse av identitet som produktet av en kontinuerlig prosess hvor ytre kategorisering og

indre selvforståelse jobber om hverandre i en spiralform. Møtepunktene mellom det individuelle og det kollektive vil da generere forskjellige reaksjoner fra person til person. I denne intern-eksterne dialektikkprosessen skapes det mangfoldige identiteter hvor individets valg, prioriteringer og fellesskapstilhørighet spiller sentrale roller. Følgelig vil jeg i denne sammenhengen definere identitet som *summen av individets mange delidentiteter som dannes i samspillet mellom kategorisering utenfra, og individets egne valg og prioriteringer.*

Dette innebærer en mangfoldighet i identitet, og det er nettopp denne mangfoldigheten som bindestrekene i dette kapitlets hovedtittel symboliserer. Hver enkeltpersons identitet vil alltid bestå av mange delidentiteter. Men når individet er en nordmann med en annen opprinnelse eller religion enn den etnisk norske, rendyrkes *enkelte* av hans mange delidentiteter idet han kaller seg selv, eller blir betegnet av andre som, eksempelvis en ”norsk-muslim” eller ”norsk-marokkaner”. Dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

5.3 Presentasjon av informantene

Av årsaker som jeg vil komme tilbake til, skal jeg, på grunnlag av visse fellestrekk, her dele de ti informantene mine inn i tre grupper.

5.3.1 Oppvokst i Norge, og anser ikke seg selv som troende muslim

Samir

Samir kom fra Bosnia-Hercegovina til Norge på 1990-tallet, i en alder av 10 år. Han tilbrakte de første par årene i Norge på flere forskjellige asylmottak, før han og hans familie fikk asyl og ble bosatt i en liten kommune på Østlandet. Til tross for å ha vokst opp i en muslimsk familie, kom Samir i løpet av tenårene frem til at han ikke tror på noen form for religion. I dag er han sykepleierstudent, og forteller om enkelte episoder hvor han har kunnet bruke sin muslimske bakgrunn for å få bedre kontakt med pasienter av islamsk bakgrunn.

Yassin

Yassin ble født i Pakistan, hvor han tilbrakte de første årene av sitt liv. Da han var 6 år gammel, flyttet han og familien til Norge på grunn av hans syke bror. Han har vokst opp på Østkanten i Oslo, men har gått på videregående skole på Vestkanten. Derfor har han en blandet vennekrets med mange forskjellige typer bakgrunn, og forteller at han føler seg ”hjemme” i vennegruppene fra begge kanter av byen. I løpet av det første året på

videregående skole begynte Yassin å reflektere over sitt forhold til religion og Gud. Etter hvert kom han frem til at han ikke tror på Gud, og dermed heller ingen form for religion.

Shahab

Shahab er født i Iran, og kom til Norge med sin familie da han var 4 år gammel. For å kunne hjelpe til med å forsørge familien, kom han tidlig ut i arbeidslivet. I dag arbeider han i en organisasjon som fokuserer på innvandrerspørsmål. Hans iransk-norske bakgrunn gjør at han føler han har en dobbel identitet som han ved enkelte anledninger kan bruke til sin fordel. Likevel opplever han at han tross alt er en innvandrer i Norge. Men når han drar til Iran, føler han seg, med sin norske bakgrunn, like mye som en innvandrer. Shahabs mor og søsken er troende muslimer. Etter hvert som han har blitt eldre har han selv imidlertid kommet frem til at han, i likhet med sin far, ikke tror på noen form for religion.

5.3.2 Troende muslim og født eller oppvokst i Norge

Adil

Adils foreldre kom til Norge fra Pakistan på slutten av 1970-tallet, og han og hans søsken er født og oppvokst i Norge. Han er utdannet ingeniør, og i dag arbeider han i et utenlandsk selskap i Norge, hvor han er den eneste av utenlandsk bakgrunn i sin avdeling. Han forteller at hans familie kun har beholdt tradisjoner som er tilknyttet religionen, slik at han ellers føler seg ”veldig lite pakistansk”. Dette begrunner han med at han vet veldig lite om den pakistanske kulturen.

Mehmet

Mehmets foreldre er kurdere fra Tyrkia, og de kom til Norge da han var 2 år gammel. I dag er han student. Han tilbringer flere uker i Tyrkia hver sommer. Foruten foreldre og søsken, har han også onkler og tanter i Norge, og tilbringer mye tid med (stor)familien. Familien er også viktig i de valgene han tar, og han rådfører seg ofte med dem. Hans nærmeste vennekrets består stort sett av kurdere fra Tyrkia og tyrkere.

Irfan

Irfans foreldre er opprinnelig fra Pakistan, men han selv ble født i Norge. Han og hans familie flyttet til Pakistan da han var fire år gammel, men to år senere ble det bestemt at de skulle flytte tilbake til Norge. I løpet av de siste årene har Irfan innsett betydningen av utdanning, og det å hjelpe samfunnet han er en del av. Tidligere var han en del av ungdomskriminalitets-

gjenger, da som en *observatør*, og har derfor kjennskap til den type miljøer. Denne bakgrunnen mener han kan være nyttig i politiets forebyggende arbeid mot ungdomskriminalitet, og derfor ønsker han å bli politimann.

Imad

Imads foreldre er opprinnelig fra Marokko, men han selv ble født i Norge. Han er utdannet innenfor IT, og arbeider i dag i en bank. Han forteller at familien er en veldig viktig påvirkningsfaktor i de valgene han tar. Han føler seg generelt godt akseptert i det norske samfunnet. Likevel ser han først og fremst på seg selv som en marokkaner fordi han følger marokkanske skikk og bruk hjemme sammen med familien, men også ellers i hverdagen.

5.3.3 Har innvandret i voksen alder

Navid

Navid flyttet fra Afghanistan til Norge i 1999. I løpet av de årene han har tilbrakt i Norge, har han blant annet fullført to bachelorgrader innenfor samfunnsvitenskap. Ved siden av studiene har han vært aktiv i flere organisasjoner som fokuserer på Afghanistan-relaterte spørsmål. Fordi hans familie var aktive motstandere av Taliban-regimet i Afghanistan, ble hans far drept, og han selv fengslet over en periode. Til slutt ble han, sammen med sin mor og sine søsken, nødt til å flykte fra Afghanistan.

Omid

Omid er født i Kurdistan i Irak, og kom til Norge i 1999. I dag er han sykepleier. Kurdere i Irak levde som kjent under vanskelige forhold under Saddam Husseins regime, noe som gjorde at Omid til slutt måtte flykte fra landet. Han forteller at han var for USAs inntreden i Irak, spesielt fordi dette var en stor fordel for irakiske kurdere, men at han ikke liker måten de amerikanske [allierte] styrkene har oppført seg i landet siden den gang.

Imam Sakandar

Imam Sakandar skiller seg fra de øvrige informantene ved at han blir fremstilt med sitt ekte navn i oppgaven, og fordi han har gjort sin religion til sin daglige profesjon. Han er født i Pakistan, og kom til Norge i 1984. Da han var i 20-årene, studerte han juridiske fag ved

Islamic University of Madinah i Medina. I dag er han imam, og blant annet leder for Norges forente ulama (lærde) og Iqra Quran Skole. Han var en del av delegasjonen som reiste til Midtøsten for forhandlinger i forbindelse med Karikaturstriden. I norske medier er han nok likevel mer kjent for sine kontroversielle uttalelser om hvem som egentlig stod bak angrepene den 11. september. Da jeg spurte ham om dette på intervjuet, fortalte han at han kom med disse uttalelsene i tiden rett etter Karikaturaken for å teste yringsfrihetens grenser, fra den motstående siden.

5.3.4 En illustrerende tabell

Som et forsøk på å gi leseren noen knagger å henge opplysninger om informantene på, har jeg i det følgende ført opp noen hovedpunkter om hver enkelt informant. Dette blir naturligvis i en noe forenklet form, kun for å få frem noen hovedmønstre som jeg vil komme tilbake til i de neste kapitlene.

Tabell 1. Informantene i noen hovedpunkter

Navn	Troende/ praktiserende muslim	Aktiv i ”opprinnelige fellesskap” **	Negativ oppmerksomhet pga utseendet	Nære etnisk norske venner	Diskriminert på bolig- /arbeidsmarkedet
Samir	Nei.	Nei.	Nei.	Ja, flere.	Ja, ved ett enkelt tilfelle.
Yassin	Nei.	Nei.	Ja, men mest pga <i>pakistansk</i> utseende.	Ja, flere.	Nei.
Shahab	Nei.	Ja.	Ja.	Ja, et par.	Ja, på arbeidsmarkedet.
Imam Sakandar	Ja.	Ja, i fm moskeen.	?	Ja.	[Nei]
Adil	Ja.	Nei.	Ja.	Nei.	Nei, men unngår å fremvise ytre trekk.
Mehmet	Ja.	Ja, storfamilien, og 4/5 uker i Tyrkia hvert år.	Nei.	Nei.	Nei.
Irfan	Ja.	Ja, initiativtaker til gr. for muslimsk ungdom.	Ja.	Nei.	Nei.
Imad	Ja.	Ja, storfamilien.	Ja, mest pga <i>utenlandsk</i> bakgrunn.	Nei.	Nei.
Navid	Ja, men i mindre grad enn før.	Ja.	Ja, bl.a. i jobbsammenheng.	Nei.	Ja, på arbeidsmarkedet.
Omid	Ja, men i mindre grad enn før.	Ja.	Ja, bl.a. i jobbsammenheng.	Nei.	Ja, på boligmarkedet.

** ”Opprinnelige fellesskap” referer her til organisasjoner/foreninger med tilknytning til landet han har sin bakgrunn fra, samt større familiesammenkomster og liknende.

Tabellen viser noen hovedpunkter om hver enkelt informant, som jeg vil komme tilbake til i løpet av oppgaven. For nå kan vi legge merke til at Samir, Yassin og Shahab, som *ikke* er troende muslimer, er de eneste (utenom Imam Sakandar) som oppgir å ha etnisk norske venner. Det er også verdt å legge merke til at Navid og Omid, som ble plassert i kategorien ”har innvandret i voksen alder” ovenfor, har oppgitt nesten identisk informasjon på disse punktene. For å illustrere hva disse punktene *kan* ha å si for identitetsarbeidet, og som

analyseredskaper som jeg kan trekke på videre i oppgaven, presenterer jeg i det følgende et kontinuum basert på fem typer.

5.4 Et kontinuum basert på fem typer

I det følgende vil jeg presentere en typologi med fem typer. Typologien er ment som et verktøy som informantene kan sorteres etter. Ved at visse tendenser rendyrkes, sier den noe om enkelte aspekter som kan vokse frem i den intern-eksterne dialektikkprosessen. Fremfor å forvente at hver enkelt informant skal kunne plasseres i én kategori, kan leseren se for seg et kontinuum, hvor fem punkter er markert, idet vi går fra ett ytterpunkt til et annet. Ettersom hver og en vil balansere mellom elementer fra forskjellige kategorier gjennom valgene han tar, vil blandingskategorier forekomme.

5.4.1 Typologien

Type A

Vedkommende føler seg godt akseptert og integrert i det norske samfunnet. Han har mye kontakt med nordmenn i det daglige liv, i jobb- og/eller skolesammenheng, men også utenfor det offentlige rom. Hans nære vennekrets består av personer med ulik etnisk bakgrunn, deriblant flere etniske nordmenn. Utenfor familien har han imidlertid ikke særlig mye kontakt med skikk, kultur og personer fra eget opprinnelsesland. I samhandling med andre bytter han mellom å vektlegge de norske og de muslimske aspektene ved sin identitet. Til tross for å føle seg nærme det norske, hender det at han føler at han må forsvare islam/muslimer i diskusjoner med andre. Samtidig kan han tillate seg å diskutere aspekter ved islam som han selv ikke er helt enig i.

Type B

Vedkommende føler seg generelt godt akseptert og integrert i det norske samfunnet, men er like opptatt av fellesskapet knyttet til sitt opprinnelsesland. Det er viktig for ham å passe inn i det norske samfunnet, og samtidig beholde egne tradisjoner. Derfor er han aktiv i familiesammenkomster og/eller foreninger/organisasjoner med tilknytning til opprinnelseslandet. Han har kanskje et par nære etnisk norske venner, men de fleste av de nærmeste vennene vil likevel ha utenlandsk bakgrunn. I varierende grad føler han at han skiller seg ut på grunn av sin bakgrunn i selskap med etniske nordmenn.

Type C

Vedkommende føler seg forholdsvis godt akseptert i det norske samfunnet. Av ulike grunner føler han seg likevel nærmere sin opprinnelige kultur. Om ikke alle vennene har samme bakgrunn som ham selv, har de aller fleste utenlandsk/muslimsk bakgrunn. Dette kan ha å gjøre med felles interesser og livsstil. Men det kan også eksempelvis være fordi han føler at etniske nordmenn blir for opptatt av hans religiøse/etniske bakgrunn. Det kan også være at han har vært bort i situasjoner hvor han har følt at hans bakgrunn har vært en negativ påvirkningsfaktor. Dette resulterer i at han trekkes nærmere de med samme type bakgrunn som ham selv.

Type D

Vedkommende føler seg ikke spesielt godt akseptert i det norske samfunnet. Han føler seg stemplet og/eller at samfunnet har visse forventninger til ham som ikke er en del av hans egen selvforståelse. Han reagerer med enten å utvikle ulike strategier for å oppnå høyere grad av aksept, eller han trekkes nærmere sitt opprinnelige fellesskap. Ved det førstnevnte tilfellet kan strategiene inkludere underkommunisering/eliminering av ytre symboler på sin muslimske bakgrunn. Ved tilfellet hvor vedkommende føler seg nærmere sitt opprinnelige fellesskap – det etniske eller det religiøse – kan følelsen av å ”måtte forklare seg” i forhold til sin muslimske bakgrunn være en medvirkende faktor.

Type E

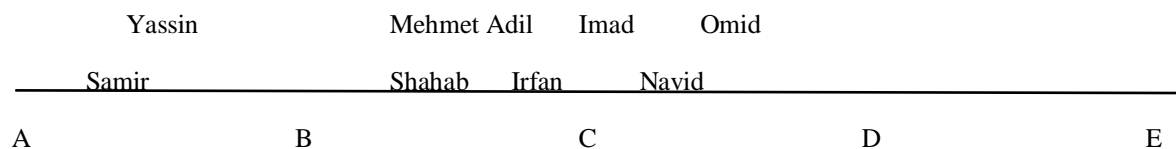
Vedkommende er uenig i fundamentale norske verdier, og føler seg dessuten stigmatisert og diskriminert. Kanskje føler han seg heller ikke som en del av fellesskapet knyttet til de med samme bakgrunn som ham selv. Dermed bryter han med/beveger seg vekk fra begge fellesskap, og søker et nytt fellesskap. I ekstreme tilfeller kan det være snakk om religiøst fundamentalistiske fellesskap, hvor han blir opptatt av å praktisere Koranen i sin ”rene” form, strippet for alle kultur-/ samfunnsspesifikke aspekter.

I disse typene har jeg prøvd å vise til noen av de ytre påvirkningsfaktorene som kan spille inn på identitetsarbeidet til nordmenn av muslimsk bakgrunn. Dette vil jeg bygge videre på i den kommende intervjuanalysen.

5.4.2 Et kontinuum

Typologien begynte å ta form etter de første par intervjuene med informanter, men har siden blitt revidert og ordnet etter både dokument- og intervjuanalysen. Som allerede nevnt, er ikke

formålet at hver enkelt informant skal kunne plasseres i én enkel kategori. Fremfor alt skal den fungere som et *kontinuum*, hvor blandingskategorier vil forekomme. For å eksemplifisere, kan kontinuumet knyttes til informantene:



Figur 2: Et illustrerende kontinuum

Det er viktig å gjøre oppmerksom på at kontinuumet ikke må misforstås som ”grad av integrering” i en form eller en annen, eller at enkelte er ”mer sannsynlige å trekkes mot E” og liknende. Poenget er å vise hvordan ulike ytre påvirkningsfaktorer kan inkorporeres i identitetsarbeidet, slik at man vil ”tilhøre” flere kategorier på én og samme tid (Jenkins 1996; Sen 2006). Én informant som kan ha visse fellestrekk med, la oss si, type B, vil/kan samtidig ha fellestrekk med type C eller D. Totalsummen av dette vil gjøre at han ender i et ”mellompunkt” mellom disse typene. Selvfølgelig vil det være umulig å gi eksakte plasseringer, men hovedpoenget er først og fremst å illustrere at summen av en rekke påvirkningsfaktorer vil resultere i en identitet.

På grunn av delvis manglende informasjon (se tabell 1 ovenfor), har ikke Imam Sakandar blitt inkludert på kontinuumet ovenfor. Men ellers ser vi at ingen av informantene er blitt plassert innenfor én enkel kategori. I stedet befinner de seg, i mer eller mindre grad, *mellom* kategoriene (dette kommer jeg tilbake til i kapittel 7). Ett eksempel er Navid. Han oppga at han har et par nære etnisk norske venner, men samtidig hadde han også følt seg systematisk diskriminert på arbeidsmarkedet. Dermed ender han opp i midtområdet av kontinuumet. Det er for øvrig rundt dette området de fleste av informantene befinner seg, idet hovedtyngden faller på *Type C* midterst på kontinuumet. Dette stemmer overens med at de aller fleste av informantene oppgir å ha ingen etnisk norske venner. Yassin og Samir er de eneste som er blitt plassert til høyre for type B (se diskusjonen ovenfor).

Både typologien og kontinuumet vil jeg trekke videre på enkelte steder i oppgaven. Men la oss nå gå i dybden av noe av det som allerede er blitt illustrert ved hjelp av disse.

6 Religion og identifikasjon – *Post 9/11*

Dette kapittelet utforsker på hvilke måter informantenes identiteter påvirkes og formes av deres opprinnelige og norske bakgrunn – deres religion, kultur, familie og sosiale miljøer (Sen 2006). Fokuset vil være på informantenes forhold til islam, samt grad av identifikasjon med det norske samfunnet, i lys av de senere års hendelser.

6.1 Tolkningen av islam – en religiøs vekkelse?

Å være muslim er (...) en tatt-for-gitt del av selvfølelsen, noe de er vokst opp med, en kroppslig erfaring og en internalisert verdi. Hva det innebærer å være muslim, kan imidlertid oppleves forskjellig fra familie til familie, fra individ til individ og til og med forskjellig fra livsperiode til livsperiode. Selvfølgeligheten kan avløses av en bevissthet og stolthet i ungdomstiden eller – til tider – av en følelse av stigmatisering. (Østberg 2005:202)

Sissel Østberg beskriver her variasjonen i holdninger og praksis blant norsk-pakistanere. Hennes materiale er basert på to serier av intervjuer, idet informantene har gått fra barndomsfasen til ungdoms-/ung voksen-fasen. For mine informanter, som for Østbergs, er tro og praksis internalisert som en del av deres kroppslige væremåte. Likevel viser informantene stor individualitet og refleksivitet i forståelsen av religionen og dens rolle i deres liv.

Med over én milliard muslimer bosatt rundt om i alle verdenshjørner, hører det nemlig med et mangfold av tolkninger av islam, og forståelser av hvordan religionen skal anvendes i praksis. Det handler ikke bare om skillet mellom sunni- og shia-muslimer, men også en rekke andre trosretninger som på et eller annet tidspunkt har skilt lag fra disse hovedretningene. I tillegg kommer ulik nasjonal bakgrunn, ulikt språk og ulik kultur, samt teologiske og politisk-religiøse motsetninger som påvirkningsfaktorer på forståelsen av religionen, i teori og i praksis (Vogt 2005:134). Hvor stor rolle religionen skal spille i hverdagen, og hvordan Koranen skal fortolkes i den moderne tid er da temaer for diskusjon blant den heterogene gruppen av muslimer. Når man i tillegg skal praktisere islam i et land med statskirke, og hvor kristendom er majoritetsreligion, er det klart at fortolkningen av religionen blir enda mer komplisert å forholde seg til. Slik det fremkommer i intervjuene, er dette aspekter som samtlige av mine informanter må forholde seg til.

6.1.1 Praksis “før” versus “nå”

Blant eksperter og analytikere snakkes det ofte om en religiøs vekkelse blant muslimer i kjølvannet av 11. september (se for eksempel Roy 2007). Enkelte ser dette i sammenheng med at stadig flere unge muslimer blir trukket mot politisk islam, i noen tilfeller også ekstremisme og terrorisme. Det er imidlertid grunn til å tro at denne religiøse ”vekkelsen” har pågått i flere tiår (se for eksempel Ramadan 2009), til tross for at den har eskalert i løpet av de siste årene.

Blant mine informanter er det ikke mye som tilsier at de selv har blitt mer religiøse enn tidligere, verken i tro eller i praksis. Enkelte oppgir tvert imot at det har gått i motsatt retning. Ett eksempel er Omid, som forteller at han tidligere var en sterkt praktiserende muslim. Hans forhold til religionen har imidlertid, ifølge ham selv, endret seg, ”litt i tro, mest i praksis”. Dette ser han først og fremst som et resultat av at han har tilbrakt de siste 10 årene av sitt liv i Norge hvor han ikke kan ”gå og be på jobb”, og hvor han gjerne tar en pils med studievenner og kolleger på fritiden.

Noe av det samme kommer frem når Navid forteller om sitt forhold til religionen: ”Jeg er sterkt troende, men svakt praktiserende”. Han var mer praktiserende da han bodde i Afghanistan, samt de første årene han tilbrakte i Norge. Det er etter at han dro fra byen der familien bor og flyttet til Oslo for å studere at praksisen av religionen gradvis har avtatt:

Det viktigste er at man tenker på Gud hele tida. Og det er den delen som jeg tror har forsvunnet litt hos meg, for jeg blir veldig opptatt med andre ting. Og når man er med folk som ikke er religiøse, folk som er opptatt av helt andre ting, etter hvert begynner man selv å gjøre det samme. (...) Så jeg tror det er det som har gjort at jeg har fått litt avstand til religionen. (Navid)

I kapittel 5 plasserte jeg Omid og Navid under gruppen ”har innvandret i voksen alder”. Dette ser jeg som bakgrunnen for at de begge uttrykker å ha fått en viss avstand til religionen sin, sammenliknet med tidligere. De kommer fra å ha praktisert religionen i hjemlandet slik ”det skal gjøres”, til et nytt liv i Norge hvor de gradvis har fått nye prosjekter å bruke tiden på, nye vaner og rutiner, og til syvende og sist, en ny måte å forstå og praktisere religionen på.

I intervjuene ga de til dels uttrykk for at de forstår dette som problematisk. Kanskje kan dette ha sammenheng med at identiteter som man går inn i tidlig i livet oppfattes som mer

autoritative enn de man trer inn i livsløpet (Jenkins 1996:62). Det å være en muslim – og alt det som hører med – blir dermed en del av den internaliserte selvforståelsen som kan være vanskelig å glemme og ”legge fra seg” når man kommer til et nytt land, idet man skal prøve å tilpasse seg til de nye omgivelsene. I og med at den ytre påvirkningen under deres oppvekst har vært noe ensidig, blir den delen av identiteten mindre overkommelig (Jenkins 1996:62). Den internaliserte måten å ”gjøre” islam på kan dermed føles som noe problematisk i møtet med nye skikker og impulser.

6.1.2 En “egendefinert” praksis

De andre muslimske informantene er enten født i Norge eller har kommet hit som barn. Når de ikke uttrykte den samme følelsen av å ha kommet ”lengre bort” fra religionen enn tidligere, kan det ha å gjøre med at de (stort sett) hele livet har vært utsatt for flere typer impulser, fra både religionen i hjemmet og storsamfunnet utenfor, og derigjennom fra ung alder av måttet forholde seg til det å være muslim i et ikke-muslimsk land. Dermed har de ikke det samme skillet mellom ”før” og ”nå”. I stedet har de gradvis utviklet og internalisert egne forståelser, slik at de typisk vil oppleve sin måte å tro og praktisere på som en mer naturlig del av tilværelsen (Jenkins 1996:62).

Dette må imidlertid ikke forstås dit hen at veien mot en ”egen” måte å tro og praktisere på har vært ”rett-frem” og uproblematisk. Flere av dem peker eksempelvis på familiens ønsker om at de skal være mer aktive i forhold til religionen – be oftere, gå i moskeen oftere, i større grad leve i samsvar med de islamske prinsipper, og så videre. Muligens vil det også eksistere kjønnsforskjeller her (Østberg 2003), men i mine informanternes fortellinger fremkommer det en større valgfrihet i forhold til praksis etter hvert som de har blitt eldre, som jo er et viktig steg mot å kunne utvikle en egen måte å praktisere på. Som Irfan forteller om sin deltakelse i fredagsbønnen i moskeen:

Det som er herlig, er at vi slutter [på videregående skole] kvart på 2, og det er alltid fire-fem som går [i moskeen], det er ikke sånn at bare jeg går. Så det er både sosialt og... Men før så gikk jeg fem-seks ganger [i uka], men det må jeg si, det var ikke sånn av egen vilje, da. Og det var sånn, når jeg ble ferdig der, jeg gleda meg. Jeg ville komme meg ut av det. Men nå er det sånn at vi går selv, med lyst. (Irfan)

Her uttrykker Irfan hvordan han i dag opplever å gå til fredagsbønnen sammen med sine skolevenner som en *sosial* aktivitet. Det er ikke lenger fordi hans foreldre mener at det er det

han må gjøre, derimot fordi han selv ønsker det. I stedet for å føle seg tvunget til å gå i moskeen flere ganger i uken, går han dit med lyst og glede minst én gang i uken.

Tross større valgfrihet, opplever enkelte det likevel som vanskelig å skulle leve opp til foreldrenes forventninger. Imad var blant de som antydte at foreldres forventninger til ham til dels kan kollidere med hans egne ønsker når det gjelder å praktisere religionen:

Jeg prøver å være mest mulig nøytral, egentlig. Vi bor i Norge. Jeg er født og oppvokst her, og det er veldig vanskelig å være 100 prosent muslim. Jeg har veldig religiøse foreldre, så de prøver alltid å få meg til å be fem ganger om dagen og tenke på Gud og alt det der... Men det er noe annet når man bor i Europa. Det må jeg si. (Imad)

Når jeg spør Imad hva det vil si å være ”nøytral” og ”100 prosent muslim”, har han følgende å si:

Ikke ta av helt, sånn som nordmenn gjør, og ikke være altfor muslim og si ”nei, jeg kan ikke hilse på jenter”. (...) finne en mellomting mellom de to. (...) For meg er det [å være 100 prosent muslim] å lese Koranen hver dag, gå til moskeen, be fem ganger daglig. Ja, stort sett, følge religionen til punkt og prikke. (Imad)

Flere av informantene benyttet seg av formuleringen om å være ”100 prosent muslim”. Dette indikerer at det finnes en skala av ”muslimhet” som sier noe om i hvor stor grad man følger/praktiserer religionen. Når det da snakkes om en religiøs vekkelser blant muslimer de siste årene, kan det være fordi flere har klatret oppover denne ”muslimhet-skalaen”. Imam Sakandar kunne bekrefte at i hans moskésamfunn, er det klare indikasjoner på at mange muslimer har blitt mer bevisst religionen og mer praktiserende, i stor grad knyttet til de senere års hendelser: ”Det kan hende at mange av dem var bevisst fra før, men den praktiske biten var ikke der. Nå ser vi at det øker dag for dag. (...) Her ser vi at moskeene er fulle på fredagsbønn. Tallet har økt mye i forhold til før”.

Før refererer her til tiden før 11. september, og påfølgende begivenheter, hvor det har blitt skapt et nytt politisk klima som (vestlige) muslimer må forholde seg til:

Det var ikke såpass ille [før], det var faktisk mye roligere... Men den senere tiden har fått det til å være veldig tøft. Man har provosert muslimer. Man har prøvd å komme med situasjoner, hendelser som ville hjelpe til å stoppe islamisering blant muslimer. At muslimske ungdommer med muslimske foreldre skulle la være å praktisere religionen sin, noe som virket mot sin

hensikt. Og det har jo ført til at flere og flere unge i Vesten i dag har gått over til å praktisere religionen sin, innenfor lokale lovgivninger, altså uten å bryte dem. (Imam Sakandar)

Imam Sakandar bekrefter her litteraturen som har hevdet at unge muslimer har blitt mer bevisst sin religion som følge av de senere års hendelser (se for eksempel Roy 2007).

6.1.3 Et refleksivt prosjekt

Den somalisk-nederlandske politiker Ayaan Hirsi Ali er blant de som har kritisert islam kraftig de siste årene (i norsk sammenheng er Storhaug 2006 og Berg 2007 andre eksempler). Hirsi Ali har utpekt selve religionen som kilden til blant annet at muslimer er dårlig integrerte i vestlige land og at islamsk fundamentalisme får stadig flere tilhengere:

Islamsk fundamentalisme og politisk islam oppstår ikke fra ingenting. De trenger en plattform hvor de kan slå røtter og vokse (...) det er læren om islam og måten den praktiseres på som gir grobunn for villskudd som fundamentalisme og, til syvende og sist, også terrorisme. (Ali 2006:34)

Det er, ifølge Hirsi Ali, en mangel på refleksivitet som fører til dette (Ali 2006:34), og løsningen er at ”muslimer selv må initiere en opplysningsprosess” (Ali 2006:48) gjennom en kritisk gransking av islam i seg selv.

Selv om det kanskje ikke eksplisitt kan kalles en ”kritisk gransking”, kom det blant mine informanter frem stor grad av resonnementsbaserte fortolkninger av religionen. Flere opplevde at det var bedre å gå rett til kilden – Koranen selv – dersom de hadde spørsmål om riktige ”retningslinjer”. Dette blir deres *egen* fortolkning av det som står i Koranen, som de selv kan gjøre seg en formening om, for så å bestemme hvordan de skal anvende i praksis. Dermed ble dette ansett som en mer sikker kilde enn å høre på *andres* fortolkninger. Kanskje har man blitt mer opptatt av Koranens ”egentlige” lære i konteksten av det betraktelig økte fokuset på islam de siste årene?

Det kan imidlertid være vanskelig å finne rom til å utforske flere sider av en religion som eksplisitt forbyr å sette spørsmålstegn ved Gud og hans fremgangsmåter. Det er dette, som ifølge Hirsi Ali, fører til en mangel på selvrefleksjon blant muslimer, hvor individet blir borte i det kollektive. Hun mener løsningen er at det europeiske samfunn må ”gi innvanderne det de mangler i sin egen kultur, nemlig individuell verdi” (Ali 2006:29-30).

Det er ikke hensiktsmessig for meg å gå inn på om islam åpner for individuell autonomi eller ikke. I samtalen med mine informanter fremtrer imidlertid en tendens til at religion nettopp er et instrument for fortolkning: Alle har egne oppfatninger av religionen og hvordan den burde anvendes i praksis, og viser en klar evne og vilje til refleksjon. Jeg har ikke grunnlag for å kunne sammenlikne deres forhold til religionen med personer som lever i islamske land. Jeg ser det likevel som sannsynlig at den høye graden av refleksivitet og individualitet blant mine informanter kan knyttes til den intern-eksterne internaliseringsprosessen (Jenkins 1996) som ble presentert i forrige kapittel. Gjennom å møte på andre normsett og verdier enn de eksplisitt islamske, har de blitt kjent med å måtte ta stilling til hvilken vei de selv ønsker å gå. Gjennom dette kan de ha utviklet en større grad av individualitet og refleksivitet enn muslimer flest i islamske land.

Ett eksempel på denne refleksiviteten fremkommer hos Adil som, ifølge ham selv, prøver å se religionen ”i sammenheng med dagens tid”, idet han ”fortolker religionen på en måte som føles logisk” for ham i hverdagen. Som eksempel nevner han at det ifølge islam er forbudt med utenomekteskapelig samleie, noe han reflekterer rundt på følgende måte:

(...) at man ikke skal ha samleie før ekteskapet er fordi at før i tida så var det ikke noe prevensjon eller noe sånt, så hvis man fikk barn, og hvis man ikke var gift da, så var det kanskje litt dumt. For barnet også. Og samtidig var det sånn at før i tiden giftet man seg mer eller mindre med en gang man kom i puberteten, så det var annerledes. (Adil)

Her fortolker han Koranens forbud mot utenomekteskapelig samleie ved hjelp av en sammenlikning mellom ”før” og ”nå”. Slik setter han ikke spørsmålstegn ved det som står i Koranen, da den ble skrevet ”for en annen tid”. Samtidig åpner han for en forklaring på hvorfor sex før ekteskapet *kan* muligens aksepteres i det moderne samfunn, hvor prevensjon er godt utbredt og hvor man venter med å gifte seg til man er blitt eldre. På denne måten klarer han å inkorporere retningslinjene til religionen, slik disse er beskrevet i Koranen, inn i samfunnet og tiden han lever i.

Flere av informantene nevnte på samme måte hvordan det er nødvendig at islam blir tolket i tilknytning til det moderne liv, ett eksempel er Navid:

Det meste avhenger av hvordan man tolker islam. Hvis man går ordrett på det som står i Koranen, det er jo det som har vært tilpasset *den* tiden, og da er det vanskelig å tilpasse [det til] dagens situasjon, og tilpasse seg i dag. Taliban, for eksempel, i Afghanistan, de prøvde det.

Selv de hadde vanskeligheter med det. For eksempel: De sa at all avbildning, tegninger, fotografi og video var forbudt. (...) Og så fant de til slutt ut at man måtte jo ha pass og identitetskort, og da ble det lov å ta bilder bare til det. Så til og med Taliban, som ville ha helt sånn ”profet Muhammed sin tid”, en sånn islam, klarte det ikke. Det går ikke. Når ny teknologi kommer, og ny tid og nye samfunnssystemer, så må man tilpasse det, og tolke ting etter dagen. (Navid)

Her beskriver Navid hvordan Koranen ikke lar seg ordrett anvende til det moderne samfunn, illustrert ved Talibans mislykkede forsøk på nettopp dette. Følgelig blir konklusjonen at moderne tider krever nye måter å fortolke Koranen på. Dette er i samsvar med en opphetet debatt om hvordan islam skal praktiseres i dag: Noen vil vende tilbake til de ”rene” former for islam, slik de mener religionen ble praktisert i Profeten Muhammeds tid; andre ønsker en reformasjon innenfor islam tilpasset det 21. århundre; mens atter andre mener at islamske samfunn må prøve å ta til seg og kopiere Vestens modell (se for eksempel Moghaddam 2006; Ramadan 2009).

Tre av informantene ble i kapittel 5 gruppert på grunnlag av at de ikke er troende muslimer, selv om de i utgangspunktet ble født inn i muslimske familier. Selv om de i løpet av tenårene kom frem til at de ikke tror på Gud, og dermed heller ikke er troende muslimer, har de vokst opp med en muslimsk innflytelse som gjør at også de har sine egne fortolkninger av islam. Dette er resultatet av refleksjoner over både det de har lært om islam i løpet av barndommen og egne studier av Koranen. Yassin forteller at det var under det første året på videregående skole at han reflekterte over sitt forhold til Gud:

Når det gjelder religion, så kan Gud godt finnes for min del, men jeg vil ikke ha en dritt med han å gjøre. (...) Og da har det ikke, for min del i hvert fall, noe med islam eller kristendom å gjøre. For jeg har jo gått på kristen skole, vært oppvokst i en muslimsk familie og hatt jødiske venner. (...) Det er bare forholdet mellom meg og Gud som ikke fungerer helt. Og ikke det med å være muslim. Det var ikke noe imot islam i seg selv, det var mer min indre slåsskamp mot Gud. Jeg forlot på en måte Gud, ikke islam. (Yassin)

Her fremkommer det et særdeles individuelt og personlig valg, hvor Yassin er opptatt av å fremheve at det nettopp er *Gud* han ikke tror på, og da kan han per definisjon heller ikke tro på en av de store verdensreligionene. Om Yassin hadde villet/kunnet gjennomgå denne refleksjonsprosessen dersom han hadde blitt boende i Pakistan, er umulig å vite. Det faktum at han fremdeles ikke har fortalt sine foreldre om sitt valg, tyder imidlertid på at det kunne ha

vært vanskelig. Når han dessuten trekker frem kontakten med kristendommen og jødedommen i hverdagen – eksemplifisert ved henholdsvis skolen og venner – bekreftes det at disse har fungert som ytre impulser i denne refleksjonsprosessen.

Slik kan informantenes religiøse identitet ikke forstås uavhengig av deres erfaringer med livet i Norge (Aarset, Lidén og Seland 2008:64). Den relativt høye graden av individualitet og refleksivitet blant mine informanter kan nettopp være uttrykk for det å være en ung voksen i modernitetens tid (Roy 2007:101-102). Det senmoderne Selvet er, slik Giddens (1996:10) beskriver det, ikke et passivt vesen determinert av påvirkninger utenfra (som for eksempel tradisjoner og sosiale forventninger). Derimot *skaper* det moderne individ sin selvidentitet, og gjennom dette bidrar til, kanskje til og med forårsaker, sosiale påvirkninger. Gjennom aktive valg og beslutninger kan altså mine informanter – og andre som dem – være med på å skape reformasjonen som så mange mener islam trenger (se for eksempel Ramadan 2009).

6.1.4 Et repertoar av tro og praksis

Basert på sine individuelle valg og refleksjoner, kan det se ut til at informantene utvikler et ”repertoar” av tro og praksis som de trekker på i sitt daglige liv: Noen drikker ikke alkohol, de fleste spiser ikke svinekjøtt, mens flere kun spiser *halal kjøtt* (som følger de riktige islamske forskrifter). Hvor ofte de går i moskeen og/eller utfører det daglige bønneritualet, varierer også fra person til person, og fra periode til periode, selv om de fleste peker på tidsmangel som hovedårsaken til dette. Hver enkelts repertoar er da tilpasset hans egne fortolkninger og meninger. La oss se på Navid som eksempel:

Jeg *ser* på meg selv som en muslim, jeg tror på Gud. Jeg gjør en del synder som ifølge islam er synd. Men sånn som for eksempel halal kjøtt, det er det viktigste for meg. Jeg har aldri spist kjøtt som er fra vanlig butikk. (...) Men jeg har drukket [alkohol], for eksempel... Det er synd, det også. (...) Alkohol går også i kroppen, akkurat som kjøtt. Så har jeg tenkt at hvis jeg spiser haram kjøtt, blir jeg uren, på en måte. Men jeg vet ikke hvorfor jeg ikke har tenkt sånn om alkohol... (Navid)

Uten at Navid klarer å peke på forskjellen mellom å drikke alkohol og spise *haram kjøtt* (som ikke følger de nødvendige islamske forskrifter), hvor han anser i hvert fall den første substansen som uren, forteller Navid hvordan noe er ”det viktigste” for ham i forhold til andre ting som han ikke er like streng med.

Kanskje er det også slik at om man følger noen av reglene, de man selv anser som de viktigste, kan det ”veie opp” for andre ting? Mehmet forteller at han følger ”de viktigste tingene” i islam, som han utpeker som å ”være et godt menneske”, i tillegg til Ramadan-måneden som ”bygger opp resten av året”. Da jobber han, ifølge ham selv, med å bli et bedre menneske:

Det [Ramadan] er spesielt bra, viktig, for de som føler noe for religionen, men ikke følger den 100 prosent. Du blir kanskje mer religiøs [i løpet av Ramadan], men ingen ser det. Fokuset ligger på å bli et bedre menneske – ikke banne, være obs på å ikke plage andre, hjelpe andre. Det er som en ”prøve” som gjør at du ikke glemmer religionen din. De som ber fem ganger om dagen, de er på et annet stadium... (Mehmet)

Her skiller Mehmet seg selv, som ”ikke følger religionen 100 prosent”, fra ”de som ber fem ganger om dagen”, og som da er ”på et annet stadium”. Når han har valgt å ikke be fem ganger om dagen, og antakeligvis andre praksiser som dette symboliserer, er det ekstra viktig for ham å bruke Ramadan-måneden som en påminnelse på religionen. Den ene måneden i året er hans mulighet til å *ta igjen det tapte* for resten av året. Slik inngår han på sett og vis i et kompromiss som kan inkorporere det han ”føler for religionen” i hans hverdagsliv.

Samir, som ikke er en troende muslim, er også opptatt av fastemåneden:

En tradisjon jeg har holdt fast ved er fasten... Den liker jeg veldig godt. Den begrunnelsen jeg fikk da jeg var litt yngre var: alle, uansett hvor rike eller velstående de er, skal huske hva sult er. Det er en empatiøvelse, har jeg sett på det som. Det har også noe med renselse å gjøre, men jeg velger å fokusere på den empatidelen, at alle skal huske sult. Jeg tar det ikke såå seriøst hvis jeg hopper over en dag eller ikke, så lenge jeg holder på i en uke, minst, og har kjent sulten. (Samir)

Igjen kommer det frem et repertoar av valgmuligheter som det velges mer eller mindre fritt fra: Til tross for at Samir ikke er en troende muslim, har han *valgt* å holde fast ved fasteperioden knyttet til Ramadan, hvor han fokuserer på det som en empatiøvelse *fremfor* en renselsesprosess, og hvor han ikke nødvendigvis må faste hver eneste dag for å føle at han har oppnådd det han var ute etter. Da jeg møtte Samir til tredjerundeintervju (under Ramadan), fortalte han at han, av praktiske grunner, har ”kuttet ned” på antall fastedager. Igjen, har han altså tilpasset fasten, som har vært viktig for ham, til sin hverdag slik den er i dag.

Shahab og Yassin, som heller ikke ser på seg selv som troende muslimer, uttrykte på samme måte å ha holdt fast ved enkelte av islams prinsipper. Selv de som har valgt bort islam som sin religion, har de med andre ord utviklet et *repertoar* av visse praksiser og prinsipper som de trekker på der de ser det som passende i sitt daglige liv.

Som jeg klargjorde i kapittel 5, er religion, i dette tilfellet islam, kun én av de mange kategorier som et individ *kan* kjenne en tilhørighet til (Sen 2006). Selv om jeg her har valgt å fokusere på den *religiøse* delen av identitetsarbeidet, vil de naturligvis også bedrive den samme type refleksivitet i forhold til andre delidentiteter. Grunnen til at jeg har valgt å fokusere på nettopp denne delen av identiteten blant mine informanter er at den muslimske *delidentiteten* i økende grad har blitt fokusområde (Sen 2006) i informantenes (og andre europeiske muslimers) møte med storsamfunnet. Dette delkapittelet har imidlertid vist at informantenes muslimske delidentitet blir tilpasset dem som *moderne* individer.

Ofte blir kulturer preget av islam referert til som *kollektivistiske* og ”tradisjonelle”, i motsetning til den norske (vestlige) som moderne og *individualistisk* (Storhaug 2006). De kollektivistiske samfunn regnes for å være mer fellesskapsorienterte, noe som blant annet medfører at identiteter i større grad er *tilskrevne* (Jf. Giddens 1996). Mine informanter vil, som nordmenn med muslimsk bakgrunn, inkorporere elementer fra begge typer samfunn, som eksemplifisert ved forholdet til religionen ovenfor. Men dette resulterer også i at de blir stående i en ”mellomposisjon”. Deres forsøk på å *skape* et senmoderne Selv, for å bruke Giddens’ termer, kan fremstå som en sterk kontrast til de identitetene som er blitt *tilskrevet* dem fra foreldregenerasjonens hold.

Dette vil blant annet resultere i en generasjonskløft blant muslimer som er oppvokst i Norge og deres foreldregenerasjon. Foreldregenerasjonen levde etter islams prinsipper slik de hadde blitt opplært, slik at praksisen i stor grad var tradisjonsbasert og kulturavhengig, og ikke minst – tilskrevet. Med økt fokus på islam de siste årene, kan det se ut til at det er flere enn mine informanter som er blitt interesserte i religionens ”egentlige” lære. Den generelle tendensen er i Europa er derimot at unge muslimer har begynt å praktisere sin religion på en mer bevisst måte enn sine foreldre (Roy 2007; Intolerance and discrimination 2005:12). Dette så vi for eksempel ved at flere av informantene har blitt mer opptatt av Koranens ”egentlige” lære. Med dette, kan vi si at mine informanter ikke bare lever mellom to kulturer (Alghasi, Fangen og Frønes 2006), men også mellom to tidsperioder – ”det tradisjonelle” og ”det moderne”.

Dette *kan* være en del av bakgrunnen for at det skapes en identitetskrise blant mange unge vestlige muslimer i dag (Moghaddam 2006).

Hva kommer imidlertid denne endringen forholdet til religionen av? Det er intet ukjent fenomen at minoriteter ofte utvikler sterkere fellesskap og gruppeidentitet enn det som er vanlig i majoriteten. Dette kommer blant annet av at de hele tiden må forholde seg til flertallets krav (Eriksen 1997:43). Nå, i større grad enn tidligere, opplever informantene å måtte eksplisitt eller implisitt ta stilling til hvilken gruppe de ønsker å identifisere seg med. Som vi skal komme tilbake til i kapittel7, handler det ikke bare om hvorvidt de ser på seg selv som en ”nordmann” eller for eksempel en ”pakistaner”, men også *hva slags islam* de ”tilhører” (Roy 2007).

6.2 Muslim og/eller norsk?

Vi har alle sammensatte identiteter som kan være knyttet til for eksempel kjønn, bosted, familie, religion, yrke (Sen 2006). Hvilke fellesskap vi føler en tilhørighet til kan imidlertid endre seg over tid, slik at et slikt ”identitetsarbeid” alltid vil være en kontinuerlig prosess. Ved å stille det kanskje tilsynelatende enkle spørsmålet – ”Hvem er jeg?” – kan vi utforske vår tilhørighet i tilknytning til hver av disse, og andre kategorier. Mine informanter vil imidlertid møte en dualitet i de fleste av disse kategoriene, da de vil oppleve at de tilhører flere fellesskap på én og samme tid.

6.2.1 “Ja takk, begge deler.”

Hvorvidt en person av utenlandsk opprinnelse føler seg akseptert i Norge vil ha konsekvenser for i hvor stor grad han identifiserer seg med både den norske og sin opprinnelige kultur. Informantene ser ut til å identifisere seg med begge kulturer, hvorav de ser fordeler og ulemper ved begge. Til tross for at de stort sett gir uttrykk for å se på seg selv som ”bindestreksnordmenn” (jf. Kapittel 5), kommer forskjellen mellom dem til syne i deres fremstillinger av *i hvor stor grad* de identifiserer seg med den etnisk eller ikke-etnisk norske gruppen. I deres redegjørelser indikeres direkte og indirekte valg og prioriteringer (Sen 2006) som avgjør om de føler seg nærmere den ”norske” kulturen eller den ”opprinnelige” kulturen de stammer fra.

Studier har vist at unge med innvandrerbakgrunn i dag ”aktivt utforsker og skaper nye former for tilhørighet på tvers av etablerte kategorier som ”det norske” versus ”det utenlandske” og

”det tradisjonelle” versus ”det moderne” (Aarset, Lidén og Seland 2008:64). I mine informanternes beretninger fremkommer det en evne til å ”plukke” fra både den norske kulturen og deres opprinnelige kultur, i identitetsarbeidet som de bedriver, som vi så eksempler på i forrige delkapittel.

Altså finnes det indikasjoner på at de klarer å skape en hverdag av ”både-og”. Kanskje er dette mer synlig, men ikke unikt for, de med innvandrerbakgrunn. Sosiologen Ulrich Beck skriver at ”både-og” erstatter ”enten-eller” i de sosiale prosessene i dagens samfunn: *det andre moderne* (Beck i Aakvaag 2008:269). I det Nietzsche i allerede i sin tid kalte ”the Age of Comparison”, står nemlig individet fritt til å velge mellom en rekke konkurrerende tradisjoner og kulturarv, idet forskjellige kulturer i verden begynner å fortolke hverandre (Beck 2002:18). Beck referer til dette som *kosmopolitanisme* – noe som innebærer å være en borger av to verdener (Beck 2002:18), og indikerer høy bevegelighet mellom alt fra landtilhørighet til ulike former for familiesituasjoner (Beck 2002:24).

Som vist i kapittel 5, har hvilke grupper man identifiserer seg med mye å si for identitetsarbeidet til individet (Eriksen 1997). Vi skal derfor i det følgende undersøke hvilke fellesskap informantene føler en tilhørighet til.

6.2.2 Vennskap og fellesskap

Familien vil selvfølgelig stå sentralt i de fleste individers primære tilhørighetskategori. Familieinstitusjonen er kjent for å være mer i fokus i islamske kollektivistiske samfunn enn det norske, individualiserte samfunnet (se for eksempel Raja 2008). Samtlige informanter pekte nettopp på familielivet som den største forskjellen mellom den norske kulturen og deres opprinnelige kultur. De opplever deres familieliv som ”strengere” enn det som er tilfellet for sine etnisk norske jevnaldrende, på både godt og vondt (Østberg 2003; Sandrup 2008). I deres familierelasjoner forventes det mer daglig kontakt med familien (selv når man bor i en annen by enn familien). I tillegg forventes det at man lever sitt liv i samsvar med de verdiene som ”beskytter familiens ære”, tar vare på alle familiemedlemmer, og viser respekt spesielt for de som er eldre enn seg selv (Raja 2008; Østberg 2003).

Enkelte nevner også at familien er viktig i de valgene de tar, som for eksempel Imad: ”Hvis ikke det er førsteplass, så er det i hvert fall en høy andreplass”. Som vi så i tabellen i kapittel 5, er Imad blant de som er spesielt aktiv i familiefellesskapet gjennom middager og sammenkomster med storfamilien. Slike sammenkomster er, ifølge ham, viktig for prosessen

av å bli ”en sammensveiset gjeng”, og en god mulighet til å snakke om ”islam, giftemål, hva som er rett og galt” og liknende.

Det er imidlertid slik at familien blir vi født inn i, mens andre grupper og fellesskap velger vi selv å være en del av. Flere av mine informanter er for eksempel aktive i innvandrerorganisasjoner (knyttet til deres opprinnelsesland) og anti-rasistiske organisasjoner. Omid er eksempelvis, som en kurder fra Irak, opptatt av spørsmål knyttet til kurdere, og derfor aktiv i kurdiske foreninger. Likeså er Yassin, som en person av utenlandsk opprinnelse, opptatt av rasimerelaterte spørsmål, og dermed aktiv i en organisasjon som motarbeider rasisme.

Videre kan også vårt valg av venner si mye om vår tilhørighetsfølelse. I mine informantere tilfelle, har jeg vært spesielt opptatt av deres venners *etniske* tilhørighet. Det er et velkjent fenomen at ”like barn leker best”, og det ser i stor grad ut til å stemme med mine informanter. De aller fleste av informantene fortalte at de tilbringer mest tid sammen med ”utlendinger”, hvorav de fleste er muslimer, og dessuten som oftest har samme etniske opprinnelse som dem selv. Som Omid uttrykte det: Det er ”lettere å være med noen som tenker likt som deg, man har felles interesser og felles bakgrunn”.

Samir og Yassin, som har nære venner av forskjellig etnisk opprinnelse, representerer unntakene i forhold til dette. Yassin har, som en konsekvens av å ha vokst opp på Østkanten i Oslo og gått på videregående skole på Vestkanten, etablert seg i flere ulike vennegjenger, med stor variasjon i etnisk bakgrunn. Samir forteller at han ikke føler seg spesielt tilpass i de bosniske miljøer utenfor sin familie, noe som er noe av bakgrunnen til at han har en vennekrets av variert etnisk bakgrunn. Når vi i tillegg ser at Navid er blant de få av informantene som oppgir å ha nære etnisk norske venner (Jf. tabell 1, kapittel 5), kan vi spørre oss om det faktum at ingen av disse er troende muslimer muligens kan være en påvirkningsfaktor. I kraft av å ikke være troende muslimer, er de mer ”mobile” med hensyn til valg av venner og fellesskap. Dette kan også bekreftes av annen forskning som viser at ”(...) de unge etablerer et fellesskap på tvers av etniske og nasjonale skiller, et fellesskap som er basert på at de er muslimer” (Aarset, Lidén og Seland 2008:65).

Hvis vi sammenlikner med de øvrige informantene, hvorav flere forteller at de pleide å ha flere etnisk norske venner da de var yngre, blir denne tendensen enda mer fremtredende: Som i Østbergs studie (2003) ser det ut til at denne endringen hovedsakelig har å gjøre med

forskjeller i interesser knyttet til forholdet til alkohol, det annet kjønn, og liknende, etter hvert som informantene blir eldre (Østberg 2005:111).

Mehmet forteller for eksempel at han aldri har opplevd å stikke seg ut på grunn av sitt muslimske utseende, og mener at det er ”verre” for de som har mørkere hud enn ham selv eller de som søker på toppstillingene i samfunnet. I de tilfellene vil man, ifølge Mehmet, i større grad merke negative innstillinger til sin innvandrerbakgrunn. Han synes heller ikke at det finnes noen særlige kulturforskjeller mellom den tyrkiske og norske kulturen, og føler at han ”glir rett inn” i begge steder. Likevel forteller han at han først og fremst føler seg som en tyrker. Til tross for at han nevner grad av kontakt med etniske nordmenn som en indikator på hvor godt integrert man er, er hans egne nære venner kurdere fra Tyrkia eller tyrkere. Dette begrunner han med at ”man trenger venner fra der man kommer fra” for da kan man snakke om samme kultur, religion og bakgrunn knyttet til ”ditt hjemland”. Til tross for ikke å ha merket noe til negative innstillinger til hans utenlandske/muslimske bakgrunn, foretrekker han å snakke om spesifikke elementer knyttet til ”hjemlandet” med andre med samme bakgrunn som ham selv, og føler seg først og fremst som en tyrker.

Imad føler seg på samme måte først og fremst som en marokkaner:

Selv om jeg er født og oppvokst i Norge, det er veldig vanskelig for meg å føle meg veldig norsk. Jeg kommer jo hjem til et marokkansk hus, og marokkansk familie. Jeg snakker marokkansk hjemme, vi har ikke noen norske tradisjoner hos oss. Det eneste jeg deler med nordmenn er faktisk jobben. (Imad)

Videre begrunner han sitt valg av ikke-etnisk norske venner på følgende måte: ”Vi har samme type bakgrunn. Samme regler, samme levemåte og... alle ser på oss som utlendinger uansett, så vi opplever det samme. Dag inn, dag ut. Det gir oss et slags bånd”. Med dette bekrefter han at felles ”regler” og levemåte er viktig, men bringer også inn et annet element: Han og hans venner forstår hverandre med hensyn til at de alle blir sett på som ”utlendinger uansett”.

Kanskje dette ”utlendingsstempelen” som gir Imad og hans venner ”et slags bånd” da kan være én medvirkende faktor for at de fleste av informantene ikke har nære etnisk norske venner (Jf. tabell 1, kapittel 5)? ”Å bli plassert i kategorien *utlending*” gjør at “[f]olk som på forhånd hadde lite eller ingenting til felles, får det ved å bli definert likt” (Eriksen 2006:227). Hva som legges i dette stempelet, er imidlertid vel så viktig. Å bli konfrontert med

annerledeshet og diskriminering ”kan ha store innvirkninger på selvforståelsen, på hvem man identifiserer seg med, og på hvilke fellesskap man føler tilhørighet til” (Aarset, Lidén og Seland 2008:74). Omid, som har opplevd å bli diskriminert på boligmarkedet, beskrev dette som ”en trist følelse”, som gjør at man ”mister motivasjonen til å prøve å integrere” seg.

Dermed kan vi konkludere med at det relativt lave antallet nære etnisk norske venner blant informantene først og fremst kommer av en gradvis forskjell i interesser, og de praktiske forskjellene blir mer fremtredende etter hvert som de blir eldre. Imidlertid *kan* økt ytre press i møtet med storsamfunnet bidra til å forsterke denne tendensen, blant annet ved at forskjellen mellom ”oss” og ”dem” (fra begge parters side) forsterkes (Intolerance and discrimination URL 2005:16). Så i hvor stor grad står informantene egentlig fritt til å velge ”både-og” fremfor ”enten-eller”?

6.3 “Hvor kommer du fra?”

Til tross for at informantene, i varierende grad, føler seg som *både* en nordmann *og* en, la oss for eksempelets skyld si, pakistaner, opplever de at omverdenen er mer villig til å plassere dem i *enten-eller*-kategorien. Ett tegn på dette er at de ofte blir konfrontert med diverse formuleringer av spørsmålet: ”Hvor kommer du fra?” Ett av kjennetegnene ved det andre moderne er, ifølge Beck, nettopp at etter hvert som landegrenser og grenser mellom etniske grupper holder på å forsvinne, begynner etniske identiteter og atskillelser å bli sterke igjen (Beck 2002:38). Så dette trenger ikke nødvendigvis å stå i kontrast til Becks tese om at ”både-og” erstatter ”enten-eller” i dagens samfunn. Flere av informantene ga imidlertid uttrykk for at de ikke setter pris på å stadig møte dette spørsmålet.

Som svar på spørsmålet, prøver enkelte seg med (en noe humoristisk) ”jeg er norsk”, uten at det vanligvis blir akseptert som et endelig svar. Andre svarer ”jeg er *født*” i det og det landet. De aller fleste pleier imidlertid å svare at de kommer fra det landet der foreldrene er født, til tross for at flere av dem selv er født og oppvokst i Norge. Dette kommer av at de går ut ifra at det er dette vedkommende er ute etter å få vite.

Omid svarer imidlertid ofte: ” ”Jeg kommer fra Kina”. (...) for å vise at jeg skjønner at du spør for å identifisere meg. Men det er ikke viktig hvor jeg kommer fra, det viktige er hvem jeg *er*”. Omid prøver altså å kommunisere at han skjønner hvor den andre parten vil med spørsmålet, men at han selv ikke synes at det er av betydning. Dermed må Omid prøve å

forhandle om sin (etniske) identitet – det vil si utfordre den andre parten på spørsmålet om hans etniske identitet er av betydning i den gitte situasjonen eller ikke. Til tross for at den etniske dimensjonen sjeldent lar seg fullstendig utelukke, kan den ofte over- eller underkommuniseres (Eriksen 2002:32). I dette tilfellet, *prøver* Omid å underkommunisere sin etniske bakgrunn fordi han selv ikke ser den som betydningsfull i samhandlingssituasjonen. Han lykkes imidlertid ikke. Da han ikke har noe som likner på et kinesisk utseende, fortsetter diskusjonen frem til det ”riktige” svaret kommer frem – Kurdistan i Irak.

Men diskusjonen ender vanligvis ikke der. Svaret frembringer en rekke andre, til dels personlige, spørsmål knyttet til etnisk tilhørighet, religion, politiske standpunkt og liknende: Hvordan er kurdere forskjellig fra andre irakere? Hvordan opplevde han USA og Cos inntreden i Irak? Hva er hans forhold til islam? Og så videre. Dette avslører naturlig nok mer om hans identitet enn han er klar for å dele med ukjente. Det er nettopp dette han prøver å unngå med ”jeg kommer fra Kina”-formuleringen. Men i stedet blir han nødt til å ta stilling til flere deler av sin identitet, både overfor seg selv og samhandlingsparten, allerede i startfasen av bekjentskapet med en ny person.

Her ser ikke samhandlingspartneren at denne fokuseringen på utseendet kan føles som påtrengende og lite relevant for Omid (Gullestad 2002:210). Slik er de på sett og vis i uoverensstemmelse om situasjonsrammen de skal samhandle innenfor (Goffman 1969). Omid prøver å underkommunisere sin etniske (og implisitt religiøse) identitet, mens samtalepartneren ønsker å overkommunisere den. Med Goffman (1969), kan vi si at når et individ uttrykker sin definisjon av situasjonen det skal samhandles innenfor, er det underforstått at den andre parten skal behandle ham på en måte som man kan forvente i den gitte settingen. Når vi så har blitt enige om samhandlingsrammen, vil vi mennesker i enhver samhandlingssituasjon, gjennom både verbale og non-verbale kommunikasjonsformer, prøve å presentere vårt Selv i et mest mulig gunstig lys. Dermed må vi, i tillegg til det vi eksplisitt uttrykker, også benytte oss av såkalte inntrykksreguleringsstrategier for å oppnå den presentasjonen av oss selv som vi ønsker å fremheve i den gitte settingen.

Til tross for at vi kan ha en viss kontroll over hvilke signaler om oss selv vi sender ut til andre, kan vi aldri være helt sikre på om disse vil mottas eller fortolkes på måten de er ment som (Jenkins 1996). I mine informanters tilfelle er mye av usikkerhetsmarginen rundt fortolkningen av deres Selv – eller identitet – knyttet til at de har et utseende som er markant forskjellig fra det ”etnisk norske”. Følgelig vil samhandlingsparten danne seg et visst bilde av

dem kun ved å se på dem – ”ikke etnisk norsk av muslimsk opprinnelse” kan kanskje være startpunktet. Med andre ord har de en *synlig minoritetsbakgrunn* som gjør at de stadig blir ”påminnet sitt medlemskap i innvandrings- og fremmedkategorien” ved at ”nordmenn stadig fortsetter å spørre dem hvor de kommer fra, og når de kom” (Alghasi, Fangen og Frønes 2006:17). Og ikke bare er det synlig at de har minoritetsbakgrunn, de aller fleste har også et utseende som ”avslører” deres muslimske bakgrunn.

6.3.1 Et “muslimsk” utseende

Shahab forteller at han i tiden etter 11. september har merket at ”nordmenn er veldig skeptiske til mørkhudete”, og at ”de tror alle som er mørke i huden er muslimer”:

Jeg er jo ikke muslim, men jeg tenker sånn, som en innvandrers, som en mørkhudet samtidig, så vet jeg at de ser på meg som muslim. (...) Fargen assosieres med islam. Det er det som ødelegger. De tror de fleste som er mørke i huden er muslimer, og derfor blir det automatisk sånn at de ikke stoler på deg. (...) Skjer det en dårlig ting, og det er forbundet med islam, så er det førstesidenyhet. (Shahab)

Dette innebærer at han ofte får følelsen av at andre ser på ham, som en ”muslim”, som ”medskyldig” i andres negative handlinger (Fourth ECRI report on Norway URL 2009:29). Dette illustrerer at informantenes utseende, i tillegg til å si noe om deres ikke-etnisk norske identitet, også signaliserer deres religiøse (eller *antatt* religiøse) tilhørighet. Som vi så ovenfor, vil dette blant annet resultere i at også religion automatisk blir involvert i samhandlingssituasjonen. Men det å være muslim knyttes i tillegg til visse bilder i mediene, og gjør at samhandlingspartnerne danner seg antakelser om vedkommendes personlighet (Døving 2009:128). ”De siste årene har gitt Europa et nytt bilde av innvandreren. I skremmebildene portretteres ”innvandreren” som en muslimsk ung mann, med en tilhørende usynlig og tildekket kvinne” (Alghasi, Fangen og Frønes 2006:30). Det er bruddstykker av dette bildet som mine informanter blir konfrontert med i sitt daglige samkvem med etniske nordmenn.

Unntaket er Samir som, med sitt europeiske utseende, unngår slike konfrontasjoner. Han har, med sin opprinnelse fra Bosnia-Hercegovina, en lysere hudfarge enn de øvrige informantene, slik at ikke alle merker at han ikke er etnisk norsk. Når det først hender at noen spør om hvor han ”egentlig” kommer fra, er det relativt få som assosierer Bosnia-Hercegovina med islam. Dermed kommer spørsmålet om religion stort sett ikke opp i samtalen med nye mennesker,

med mindre han selv eventuelt tar det opp. Han står da i stor grad fritt til å *velge* i hvilke situasjoner han ønsker å overkommunisere eller underkommunisere sin etniske/religiøse bakgrunn (Eriksen 1997). Og det gjør han også ofte, ifølge ham selv, helt bevisst.

Da Samir var ute i praksis på en psykiatrisk avdeling, brukte han for eksempel sin muslimske delidentitet bevisst for å oppnå bedre kontakt med en muslimsk pasient (noe han også gjorde). Altså *overkommuniserte* han her sin muslimske bakgrunn, mens i andre sammenhenger kan han velge å *underkommunisere* den. I andre sammenhenger kan han velge. Slik har Samir større valgfrihet ved at han ikke blir ”bundet” til én stereotype på grunn av sitt utseende. Her ser vi at fraværet av et ”typisk muslimsk utseende” bidrar til analysen (Ragin 1994:65), idet Samirs tilfelle underbygger argumentet om at det *finnes* et innbilt ”muslimsk utseende” som får konsekvenser i det daglige liv. Men hva er så et ”muslimsk utseende”?

6.3.2 Skjeggets betydning

Ut ifra det økte fokuset på islam og muslimer, er det rimelig å anta at mange har dannet seg et bestemt mentalt bilde av hvordan de tror en muslim ser ut. I sin reneste form ser man kanskje for seg en kvinne i burka eller en mann med langt skjegg og turban. I karikaturtegningene som ble publisert i Jyllands-Posten i september 2005 ⁹, ble eksempelvis skikkelsen som skulle forestille Profeten Muhammed tegnet med turban og langt, mørkt skjegg i de fleste av de tolv karikaturtegningene.

Selv om de aller fleste muslimer i Norge ikke bærer disse utvendige tegnene på sin muslimske identitet, kan man likevel ha visse fysiske trekk som gjør at andre mennesker ”oppfatter” en som muslim. Studier om hatkriminalitet har for eksempel vist at muslimske kvinner med hijab, og muslimske menn med skjegg og turban (samt sikher som feilaktig antas å være muslimer) har vært blant de mest hyppige ofrene for hatkriminalitet rundt om i Europa i etterkant av 11. september (Intolerance and discrimination 2005:15). Om det ikke alltid får voldelig utløp, kan det å ha ”muslimske” trekk, slik vi har sett, være nok til å igangsette visse assosiasjoner hos den som ser. Det er dette jeg refererer til som ”et muslimsk utseende”.

Flere av informantene nevnte i ulike sammenhenger at muslimer som har langt skjegg, har lettere for å bli assosiert med terrorisme. Irfan opplever at ”muslimer blir sett på som en trussel”. ”Uansett hvor snille de er, kommer de til å bli sett på som litt ekstreme, ekstremister”, spesielt ”hvis de har skjegg og turban”. I sin sammenlikning mellom jøders

⁹ Se for eksempel: http://en.wikipedia.org/wiki/Jyllands-Posten_Muhammad_cartoons_controversy

tidligere og muslimers nåværende stilling i vestlige samfunn (som jeg vil komme tilbake til nedenfor/i neste kapittel?), nevnte Irfan skjegget som et utvendig tegn som potensielt kunne føre til diskriminering: ”Hvis jeg har sånn skjegg, kommer jeg i hvert fall til å bli sett på som dagens jøde”, sa han.

Informantene er følgelig av den oppfatning at de hadde skilt seg mer ut i det norske storsamfunnet dersom de hadde anlagt langt skjegg, da dette potensielt kan tolkes som et ytre kjennetegn på at man støtter radikal islam i en eller annen form. Skjegget er da et *biologisk kjennetegn* som, i likhet med andre tegn, er sosialt betinget og foranderlig (Berkaak og Frønes 2005:16). I og med at tegn ”er forankret i en sosial praksis som hele tiden skaper og omskaper dem” (Berkaak og Frønes 2005:19), endrer meningen av tegnet seg med tid og kontekst. Dessuten er tegnet avhengig av fortolkningen til den som leser det (Berkaak og Frønes 2005:21). Følgelig kan en persons lange skjegg for ham symbolisere hans hengivenhet til Gud, mens andre kan oppfatte dette som et tegn på at vedkommende er tilhenger av de radikale formene for islam.

Tolkningen av tegnet påvirkes i tillegg av blant annet erfaring (Berkaak og Frønes 2005:51), det vil si den meningen av tegnet som man lærer å kjenne. Når vi stadig vekk møter bilder av Al Qaida- og Taliban-medlemmer som ytrer sin tolkning av Allahs budskap og utpeker ”Vesten” som fienden, er det naturlig at det lange skjegget på en person med et ”muslimsk utseende” blir en del av vårt *tegnrepertoar* (Berkaak og Frønes 2005:19). Følgelig vil vi assosiere et slikt utseende med den type virksomhet.

Da jeg spurte Adil om han kunne huske noen situasjoner hvor han hadde følt at han skilte seg ut på grunn av sitt utseende, svarte han at han ikke trodde utseendet var et problem: ”(...) bare hvis jeg hadde hatt masse skjegg og sånt...” Dette knyttet han til at det i etterkant av 11. september har blitt skapt en situasjon hvor ”med en gang folk hadde skjegg og sånt, ble de liksom stemplet... Ja, for Osama bin Laden ble kjent og Taliban og... Ja, det har skapt veldig mye uro”.

For å unngå den type stereotyper knyttet til Osama bin Laden og liknende som Adil har registrert, unngår han å anlegge skjegg og å bruke sitt muslimske mellomnavn *Ali*. Dette begrunner han med at han er ”redd for å bli stemplet”. Han konkluderer imidlertid med at han ikke kan gjøre noe med utseendet, og da er det desto viktigere å fokusere på språket ved å ”prate sånn at folk tror jeg er en av dem”. Dermed legger han om språket sitt i sin

samhandling med etniske nordmenn (for eksempel i jobbsammenheng) i forhold til det språket han bruker i samhandling med for eksempel venner. Når han gjør dette, føler han at folk får et annet inntrykk av ham. Sagt på en annen måte, er språket, skjegget og mellomnavnet *Ali* ytre tegn på Adils etniske/muslimske identitet, som han aktivt tilpasser/eliminere for å unngå å bli assosiert med Taliban og deres virksomhet.

7 Kategorienes komplikasjoner

I dette kapittelet argumenterer jeg for at meningen knyttet til visse kategorier, som ofte blir knyttet til islam, har endret seg i kjølvannet av 11. september. Når dette er kategorier som mine informanter blir plassert inn i av andre, blir det automatisk noe som de må forholde seg til i sin hverdag.

7.1 Offer, skurk eller helt?

I kapittel 3 og 4 så vi at muslimer i kjølvannet av 11. september i økende grad blir fremstilt som ”en trussel” i medier og av politikere. I dette delkapittelet vil jeg diskutere informantenes forståelse av de siste årenes mediefremstillinger av islam og muslimer. Med utgangspunkt i deres egne refleksjoner, samt den vanlige dramaturgien som mediene ofte former sine tekster innenfor (se kapittel 3.3 og 3.4), vil jeg analysere dette i form av ”offer”-, ”skurk”- og ”helt”-typer. Selv om et par av informantene eksplisitt nevnte ordet ”skurk” i denne forbindelsen, vil jeg gjøre oppmerksom på at ingen av dem har brukt betegnelsene ”offer” eller ”helt” om verken seg selv eller muslimer generelt. *Jeg* benytter meg av disse begrepene for å kunne beskrive noen tendenser i informantenes beretninger.

Navid var av den oppfatning at norske medier tross alt er flinkere til å ikke fokusere for mye på enkelte innvandreres negative handlinger enn det som er tilfellet i andre europeiske land. Men ellers ga informantene stort sett uttrykk for å være skeptiske til det de ser som mediens negative fremstillinger av islam og muslimer. Mediene ble ofte beskrevet som at ”de spiller på lag med” politikere og samfunnsledere. Dette gjelder både USAs tidligere president George W. Bush og de alliertes ”krig mot terror”, og her i Norge i forbindelse med for eksempel Frps innvandringspolitikk.

7.1.1 ”9/11 – The day the world changed”

Samtlige informanter ble bedt om å fortelle det de husket fra 11. september 2001, hvor jeg la vekt på både deres egne og nærmiljøets reaksjoner på angrepene. Imam Sakandar var kanskje den som hadde mest detaljrike minner om selve nyhetene:

Jeg så nyhetene på antakeligvis BBC... nei, det var CNN som var først ute. Og det jeg husker da, det er jo at det første flyet har kommet og truffet det første tårnet. Og så er jo selvfølgelig all media på plass. Mens CNN-reporteren retter kameraet mot tårnet, og det første han sier er

at det er Osama bin Laden som står bak. At amerikansk media, eller amerikanske journalister, er såpass flinke, eller flinkere enn amerikansk etterretning, det visste jeg aldri før. (...)
Hendelsen har knapt skjedd, så vet de hvem som stod bak... (Imam Sakandar)

Her settes det implisitt spørsmålsteget ved både Bush-administrasjonens og medias rolle i selve angrepene. Hvordan kan en helt alminnelig TV-reporter utpeke gjerningsmannen på et såpass tidlig tidspunkt? Slik jeg tolker det, indikerer Imam Sakandar at TV-reporteren må ha blitt tipset (fra ”høyere hold”) om den angivelige gjerningsmannen allerede før han begynte å filme hendelsen.

De øvrige informantene fokuserte mer på sine egne og nærmiljøets reaksjoner til angrepene fremfor nyhetene i seg selv. Kommentarer av typen ”jeg trodde det var en amerikansk film” gikk igjen i informantenes beretninger. Etter hvert som hendelsen ble stadig tettere knyttet til muslimer, merket flere at det ble forventet av dem å ”forklare” det som hadde skjedd.

Irfan var ikke mer enn 12/13 år gammel da hendelsen fant sted. Uten at han i dag kan forklare hvorfor, reagerte han med å ”støtte” hendelsen: ”Jeg var idiot da, for å være ærlig. Jeg ga uttrykk for at jeg støttet Osama bin Laden, jeg tenkte ikke på de som døde i tårnene. (...) Og det var ikke fordi jeg var muslim, det var fordi jeg følte... Øst mot Vest, liksom”. Han gikk på en skole hvor de fleste hadde etnisk norsk bakgrunn. Når han åpent uttrykte disse synspunktene, ble resultatet at mange av hans klassekamerater begynte ”å holde avstand og å mislike” ham.

Det var først med denne hendelsen at ”krigen mellom Øst og Vest” ble en del av Irfans tenkemåte. Ut ifra hans klassekameraters reaksjoner på hans åpenlyste meninger å dømme, ble også deres tenkemåte påvirket av hendelsen. Til tross for at den type tanker forsvant da han begynte på ungdomskolen, viser Irfans historie at foruten å påvirke mennesker utenfor USAs landegrenser (jf. kapittel 3 og 4), gjorde angrepene til og med inntrykk på de yngste, idet gapet mellom ”oss” og ”dem” ble forsterket (Gullestad 2002).

Slik fungerte 11. september som et *nøkkelsymbol* som vekket forestillinger og mobiliserte ”sterke moralske lojalitetsfølelser og antipatier” (Berkaak og Frønes 2005:48). Ved å referere til et ”vi”, og derigjennom skape en ”en tydelig grense mot ”de andre” ”, er nøkkelsymbolene nettopp sterkt dikotomiserende (Berkaak og Frønes 2005:48). 11. september skapte en ”vi” mot ”dem”-mentalitet hos Irfan, som førte til at ”de andre” begynte å ta avstand fra ham.

Kanskje kan dette ha vært en medvirkende faktor til at Irfan siden ungdomskolen stort sett har tilbrakt tid med andre av utenlandsk, hovedsakelig muslimsk, bakgrunn.

Navid opplevde en annen umiddelbar konsekvens av 11. september. Han og hans familie hadde lenge prøvd å forklare hvorfor de hadde måttet flykte fra Taliban-regimet, men opplevde at det var først i etterkant av angrepene i New York at de faktisk ble hørt. Angrepene åpnet da for muligheten til å gjøre andre oppmerksomme på forholdene i Afghanistan.

Bush-administrasjonens og mediens rolle ble imidlertid av de fleste fremhevet som bakgrunnen for det negative bildet av muslimer i samfunnet. Irfan ser dette på følgende måte:

Men jeg personlig, jeg har mista den troverdigheten til media. (...) Fordi jeg ser på 11. september og krigen mot terror, og USA, Taliban, Osama bin Laden, jeg ser på alt det her som et stort spill på det høyeste nivået. Vi kan ikke skjønne det, liksom. Og alt det som blir vist i media er på en måte en del av spillet. (Irfan)

Rollen mediene spiller i politikeres søken etter mer makt kom også frem i forbindelse med de norske forholdene. Samir hevder at muslimer ”for tiden” er i fokus fordi saker om dem ”selger”: ”Hvis man har med muslimer, kommer det i media veldig fort fordi muslimer er i medielyset ganske kraftig, og folk leser og er redde... ”terroristene” ”, sier han med en ironisk tone. At muslimer i dagens mediebilde ”selger”, har å gjøre med at mediediskurser produseres og reproduseres i samsvar med det publikum vil ha: ”What they may want to consume again and again, and what will therefore make profits or get high ratings” (Gillespie 2005:225).

Én konsekvens av at dette ”skurkebildet selger”, blir, slik informantene ser det, at muslimer – *som en gruppe* – blir syndebukker for det enkelte hevder å utføre i Islams navn (Malm 2009). Som vi så i kapittel 3 og 4, er denne tendensen ikke utelukkende et norsk fenomen.

Eksempelvis opplevde britiske muslimer endringer i majoritetens holdninger til dem i tiden etter London-angrepene. Som en muslimsk brite forteller: ”We were just a different colour, a different name, a different set but now I think you're looked at in an evil, suspicious [way]... It's created a culture of suspicion, of hatred. It's something the media seems to be fuelling on an ongoing basis” (Gillespie 2006a:471).

Så langt har vi altså sett at det er stor enighet blant informantene om at de senere års hendelser har vært med på å skape et bilde av muslimer som ”skurker”, for å bruke ett av de begrepene

jeg introduserte i begynnelsen av delkapittelet, og at de ser politikeres og mediers rolle som spesielt sentralt i denne prosessen. Studier i både Norge og andre land har vist de samme tendenser (jf. kapittel 3 og 4).

Shahab ser dette ”skurkebildet” som bakgrunnen for at han i tiden etter 11. september slet med å finne jobb:

Jeg søkte på i hvert fall over 200 jobber. (...) Jeg fikk ett intervju, men ingen jobb. Så det var veldig kjipt, du søkte og søkte, og ingenting... Jeg kom til og med i avisen for det. (...) Men nei, ingen respons. (...) Og ingen av kompisene mine heller, som er innvandrere, fikk jobb. De søkte på hva som helst, butikk, lager, vasking... Ingenting. Det var mer av det etter 11. september, som jeg la merke til. (...) Jeg skjønnte at det hadde veldig mye å gjøre med det angrepet og krigen mot terror, at det påvirket også etniske norske på hvordan de så på muslimer. (Shahab)

Shahab oppfatter altså at mangelen på arbeidsgiveres respons hadde tilknytning til konteksten av terrorangrep og ”krigen mot terror”. Som vi så i kapittel 4, har det også i andre europeiske land vært spesielt vanskelig for personer med muslimske navn å finne jobb (Intolerance and discrimination URL 2005:19).

Når fokuset på muslimer i mediene har vokst med de senere års hendelser, tilsier dette at også publikums interesse for temaet har økt. På den andre siden er medienes fokus samtidig med på å generere nye bilder av muslimer. Når Shahab knytter arbeidsgiveres mangel på respons til 11. september og ”krigen mot terror” (det var i denne perioden han sendte ut jobbsøknadene), kan det da stemme at deres bilde av muslimer kan ha blitt noe forverret på grunn av disse hendelsene. Mulighetene for å få innpass på bolig- og arbeidsmarkedet er nettopp ofte begrenset av stereotype forestillinger (Døving 2009:128; Community cohesion URL 2008). Dette gjenspeiler det faktum at mediefremstillinger både representerer eksisterende og genererer nye opinionsdannelser (Gillespie 2005:224-225). Dermed bidrar mediene ofte ”til å forsterke en offentlig diskurs som ikke er styrt av mediene alene, men som skaper og sementer avstand mellom majoritetens ”vi” og ”de andre” ”(Eide og Simonsen 2007:13). Således er mediene med på å produsere virkelighet (Eide og Simonsen 2007:14).

Shahab er imidlertid en av relativt få som kan peke på spesielt alvorlige diskriminerings-situasjoner av denne typen rettet mot dem som enkeltindivider på grunn av deres muslimske bakgrunn (se tabell 1, kapittel 5). Likevel er de altså samstemte om at forholdene for

muslimer som en gruppe har forverret seg med de senere årenes hendelser. Imad kan bidra til å illustrere dette ytterligere:

Intervjuer: Du nevnte i sted at det er fordommer i Norge... Mener du at det er et fordomsfullt land?

Imad: Ehm... tja... både og, egentlig. Når jeg sier både og, så mener jeg at *jeg* har ikke opplevd det, men på en annen måte, så synes jeg det er det. På grunn av media. Når det er en eller annen utlending som har gjort et eller annet så skal de skyte det så jævlig opp til værs... Og det får alle til å se på oss utlendinger på en annen måte. (Imad)

Her uttrykker Imad eksplisitt at han selv ikke har direkte opplevd fordommene mot ”utlendinger”. Likevel mener han at det finnes fordommer i det norske samfunnet, som mediene står bak. ”Selv om det norske idealet setter det selvstendige individet i sentrum, er det altfor ofte slik at enkeltpersoner med minoritetsbakgrunn stilles til ansvar for alle gale ting som noen i deres gruppe har gjort”, skriver Venstre-politikeren Abid Raja (2008:16-17). Det ser ut til at Imad kjenner seg igjen i dette. Det er da interessant at Imad på den ene siden mener at han ikke har personlig opplevd fordommene han beskriver, men på den andre siden, er han opptatt av medias rolle i å skape fordommer i det norske samfunnet som får ”*alle* til å se på *oss* utlendinger” på en viss måte (Jf. Døving 2009:128).

Dette bringer oss tilbake til Kenan Malik's påstander om den økte islamofobien som en ”myte” (Malik URL 2005). Hvis de aller fleste av informantene selv tross alt ikke har opplevd hatkriminalitet og diskriminering på arbeids- og boligmarkedet, hvordan kan de da mene at livssituasjonen har forverret seg for muslimer generelt? Det finnes naturligvis ingen ”fasitsvar” på dette. Men som vi så i kapittel 3 og 4, finnes det veldig mange rapporteringer fra forskjellige hold som indikerer visse endringer som følge av de senere års hendelser. For eksempel har, ifølge rapporter, hatkriminalitet rettet mot muslimer i økende grad vært motivert av deres religion (se for eksempel 2008 Hate Crime Survey URL 2008:67). Kanskje bør vi også ta i betraktning det såkalte Thomas-teoremet: Hvis mennesker definerer situasjoner som virkelige, blir de virkelige i sine konsekvenser (Thomas and Thomas 1928). I dette tilfellet kan det være at følelsen av at muslimer som en gruppe blir stemplet med negative stereotyper, uansett om dette ”stemmer” eller ikke, *kan* det være at enkelte bestemmer seg for å ”leve opp til” disse stereotypene. Dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

I informantenes fremstillinger virker det som at flere mener at muslimer (igjen, *som en gruppe*) er blitt ”ofre” for det negative bildet som er blitt skapt (jf. Intolerance and discrimination URL 2005).

7.1.2 Muslimer – “de nye jødene”?

Dette ”offer”-bildet ble av flere fremhevet i sammenlikninger mellom muslimers stilling på verdensbasis i dag med jødernes ståsted før 2. verdenskrig. Som eksemplifisert her ved Irfan:

Du vet, som jøder, for lenge sida – før første verdenskrig eller andre verdenskrig – de ble sett som en trussel mot samfunnet. I dag, jeg føler meg som en jøde. Den tidas jøde, liksom. At både globalt sett, blir vi muslimer sett på som en trussel mot verdenssamfunnet og freden i verden, og lokalt sett også, blir jeg sett på som en voldelig person... eller en som folk vil foretrekke å holde seg unna. (Irfan)

Muslimer blir, slik Irfan beskriver det, identifisert med *skurk*-liknende kjennetegn (Jenkins 1996). *Globalt* sett blir *muslimer* sett som en trussel mot verdensfreden, og *lokalt* sett blir *han* sett på som en voldelig person (ut ifra resten av intervjuet, forstår jeg det som at han med *lokalt* refererer til gjengriminaliteten som unge menn av pakistansk bakgrunn har blitt kjennetegnet ved). Men dette indikerer samtidig på en forståelse av muslimer som vanskeligstilte i dagens situasjon, *ofre* for kollektivets negative syn på dem.

Så spør kanskje leseren seg om denne sammenlikningen mellom muslimers nåværende posisjon og jødernes tidligere posisjon i vestlige samfunnet kan være fullstendig irrasjonell. Studier av anti-islamsk litteratur sammenliknet med anti-semittisk litteratur kan tyde på at det eksisterer visse fellesmekanismer (Døving 2009). Allerede i 1978 skrev Edward Said: “The transference of a popular anti-Semitic animus from a Jewish to an Arab target was made smoothly, since the figure was essentially the same” (Said 1978:286).

Nyere litteratur peker i retning av at denne overføringen av bildet av ”jøden” til ”araberen” har blitt utvidet til verdens muslimer, ”spesielt etter nyere tids terrorangrep” (Døving 2009:137). Gjennom dokumentanalyse finner religionshistoriker Alexa Døving likheter i mekanismene som ”lå til grunn for stereotype fremstillinger av ” ”jøden” i begynnelsen av” det tjuende århundre og av ” ”muslimen” i det enogtjuende århundre” (Døving 2009:128). Det vil ikke dermed si at det man kan sette et ”likhetstegn mellom den strukturelle posisjonen jødene og muslimene har hatt i Europa” (Døving 2009:128). Som vi så i forrige delkapittel, opplever informantene å bli holdt ansvarlig for det andre har hevdet utført i Islams navn. Som

Imam Sakandar sa det: ”Hvorfor i all verden skal det være noen dumme mennesker som gjør noe som strider mot islams prinsipper, men så er det islam og hele den muslimske befolkningen over hele verden som blir beskyldt for å stå bak dette?”

Det er denne *kollektiviseringen* (Fourth ECRI report on Norway URL 2009:28) av muslimer og jøden som gir et sammenlikningsgrunnlag: ”Uavhengig av nasjonalitet, personlighet, yrke eller andre relevante faktorer blir (...) både jøden og muslimer gitt spesielle karaktertrekk som blir betegnende for en felles mentalitet” (Døving 2009:135). Konsekvensen av denne kollektiviseringen blir i begge tilfeller at denne gruppen skal ”ta over verden” (Said 1978:287).

Svensken Andreas Malm tar muslim/jøde-sammenlikningen enda lenger. Han frykter at ”hatet mot muslimer” skal føre til etnisk rensing (Malm 2009). Selv om ”virkelige” muslimer *har* tatt uskyldiges liv i Islams navn, har denne ikke ubetydelige andelen blitt brukt til å forsterke frykten for islam, og blitt omforvandlet til islamofobi, hevder Malm (Malm 2009:611).

Dersom det finnes paralleller mellom antisemittismen og islamofobi, hva kan dette da ha å si i praksis? En mulig konsekvens *kan* være at stigmatiseringen blir internalisert, slik Sartre fremhevet i jødenes tilfelle (Sartre i Eide og Simonsen 2007:96). Denne mulige internaliseringen kommer jeg tilbake til i neste kapittel.

7.1.3 Heltetyper

Men muslimer har ikke bare fått ”skurke”/”offer”-roller i mediene. Av og til finner også mediene representanter for det muslimske fellesskap som blir fremhevet som idealet (merk: her er det først og fremst snakk om *enkeltindivider* med muslimsk bakgrunn). Abid Raja, Shabana Rehman og Mohammad Usman Rana er noen eksempler. Disse får i oppgave å representere muslimer i storsamfunnet. Slik fungerer de også som rollemodeller for andre muslimer.

Til tross for at disse ”heltetyperne” er spesielt synlige på grunn av deres plass i mediene, finner jeg også liknende ”helt”-liknende kjennetegn blant mine informanter. Irfan forteller at han i løpet av de siste årene har blitt mer og mer fokusert på ”å være lojal mot det samfunnet” han lever i ved å ”gjøre noe for samfunnet”. Dette er bakgrunnen for at han har bestemt seg for å bli politimann. Med sin bakgrunn som norsk-pakistaner, og sitt kjennskap til

ungdomskriminalitetsgjenger, mener han at han kan bidra til forebyggende arbeid mot den type kriminalitet.

I mellomtiden har han og et par bekjente startet en gruppe som forteller ungdom med muslimsk bakgrunn hva islam egentlig ”sier om kriminalitet og hvordan du skal oppføre deg i samfunnet du bor i, at du skal ha respekt for lover og regler. Sånne enkle ting”. Dette arbeidet har gitt gode resultater i form av at de ”merker at folk som var helt av sporet, begynte å komme på sporet igjen”. ”Hvis vi begynner å jobbe med sånne ting, har vi en større effekt”, mener Irfan. Slik har han funnet sine egne løsninger på de problemene han ser blant sine muslimske jevnaldrende, og jobber aktivt for å bedre situasjonen. Gjennom at han har tatt avstand fra ungdomsgjenger, arbeidet med å hjelpe *andre* ut av den samme situasjonen, og satt seg mål om utdanning innenfor politiet, kan han identifisere seg med visse *helte*-liknende kjennetegn.

Flere enn Irfan ga uttrykk for at de *gjennom handling* kunne være med på å endre de bildene som er blitt skapt av muslimer, samtidig som at de kan fungere som rollefigurer for andre unge muslimer. Slik jeg forstod det, virket dette for de fleste som motiverende faktorer i deres aktive virksomhet mot å komme seg ut av vanskelige situasjoner, ta høyere utdanning, valg av yrke, og liknende. Gjennom å endre de ”skurke”-bildene som gruppen muslimer er blitt ”ofre” for, kan de fungere som ”helte”-liknende idealer. Her har jeg illustrert hvordan analysen av informantenes beretninger kan analyseres i lys av ”skurk”, ”offer” og ”helt”-fremstillinger. Dette stemmer overens med Eide og Simonsens funn av tre hoveddiskurser i norske mediers dekning av innvandrere: Den Andre som en trussel og/eller problem (*skurk*), majoriteten som et problem, som gjør den Andre til et offer, og den Andre som en ressurssterk person (*helt*) (Eide og Simonsen 2009:223).

7.2 Nærhet og distanse

Til tross for at 11. september og andre terrorangrep har blitt brakt inn i de tusen hjem gjennom internasjonale medier, og dermed indirekte har vært en stor del av vårt daglige liv, kan enkelte andre hendelser *føles* nærmere – i både tid og rom. Her skal jeg presentere tre hovedsaker knyttet til muslimer, som ble tatt opp på intervjuene: Karikaturstriden, debatten om hijab i politiet og Siv Jensens utsagn om ”snikislamisering”. I kraft av å være nærmere i tid, var erindringene om disse sakene mer detaljerte, og argumentasjonen mer livlig. Og ved å være nærmere i rom, blir, som vi skal se, dualiteten i deres norske *og* muslimske delidentiteter

spesielt fremtredende. Siden det stort sett var de samme hovedmønstrene som gikk igjen i informantenes diskusjoner rundt sakene, har jeg valgt ut én informant som illustrasjon for hver sak. To av disse var imidlertid, som leseren straks får se, i en spesiell posisjon i forhold til saken de illustrerer.

7.2.1 Karikaturstriden

Som et, globalt sett, sekulært ytterpunkt, vil Norge i stor grad oppleve spenningen mellom sekularisme og religiøs fundamentalisme (Lunde og Thune m.fl. 2008:194). Karikaturstriden var et tydelig tegn på denne spenningen, og demonstrerte dessuten at heller ikke Norge er isolert fra globale nettverk og media ”som lett kan gjøre at nordmenn blir involvert i en religiøs og identitetsbetonet konflikt” (Lunde og Thune m.fl. 2008:196), skrives det i UD's Grunnlagsrapport fra *Refleksprosjektet*. Her knyttes altså religion og identitet sammen som et mulig konfliktskapende element.

Selv om det begynner å bli noen år siden den såkalte *Karikaturstriden*, sitter restene av striden igjen i form av et repertoar av bilder og antakelser (Eide, Kunelius og Phillips 2008:11). I intervjuene var det også tydelig at informantene ble påvirket av saken direkte ved at de ble satt i en mellomposisjon: Det muslimske fellesskapet forventet at de skulle støtte muslimene, det norske fellesskapet forventet at de skulle støtte ytringsfriheten. I en undersøkelse utført av Norsk Gallup, oppga 90 prosent av muslimene i utvalget at det var galt å tegne og publisere karikaturtegnene av Profeten Muhammed, mot 48 prosent blant befolkningen generelt (Holdninger til integrasjon og internasjonale konflikter URL 2006:11). Dette viser et misforhold mellom muslimers og ikke-muslimers opplevelse av saken.

Til tross for at det var i tiden rundt *Karikaturstriden* at Yassin ”begynte å bestemme seg for at Gud ikke var for” ham, forteller han at han satte seg (og setter seg fortsatt) ”i den muslim-båsen”:

Men det igjen er fordi jeg føler at *de* setter meg i den båsen, og dermed må jeg også selv gjøre det, for å kunne argumentere riktig med dem og svare på det de egentlig vil ha ut av meg. Ikke fordi jeg selv tror at jeg er muslim, men det er der jeg selv mener jeg mest tilhører da, av alle de andre religionene. (Yassin)

De referer her mest sannsynlig til ikke-muslimer som har ønsket at Yassin skal forklare situasjonen ”som en muslim”. Samtidig uttrykker han i utsagnet at han fremdeles kjenner en

viss tilhørighet til islam. Under selve intervjuet satte han seg også i ”den muslim-båsen”, og fortalte: “Som muslim, så gjør det meg absolutt ingenting om de driver og tegner Muhammad naken eller om de tegner ham oppe i himmelen med Gud. Jeg har min tro, og det er det”.

Fremfor alt eksemplifiserer dette hvordan Yassin forholdsvis enkelt er i stand til å ”gå inn og ut av” delidentiteter – den muslimske som han har vokst opp med og den ateistiske som han selv har utviklet over tid – og fortelle hvordan hans muslimske identitet reagerte på Karikaturstriden. I kraft av sin transnasjonale tilhørighet (Døving 2009:92) er han samtidig i stand til å beskrive hvordan det føltes å være en person av muslimsk og pakistansk bakgrunn idet opptøyene i Pakistan igangsatte en motreaksjon til karikaturtegningene:

Jeg skammet meg personlig over reaksjonen, spesielt i Pakistan. Jeg blir satt i muslimbåsen og er pakistaner, og så driver pakistanere og driver med den type ting. (...) Det er trangsynthet på sitt beste. En tegning skal være nok til at du skal slå andre mennesker og brenne bygninger. (Yassin)

Som en pakistaner i ”muslimbåsen”, føler han en skam på vegne av andres handlinger. Men samtidig reagerte Yassin minst like mye på selve publiseringen av karikaturtegningene av Profeten Muhammed:

Men samtidig ble jeg irritert på han danske redaktøren, for jeg følte at når han vet at situasjonen hang i så tynn tråd mellom den vestlige verden og den muslimske verden, og på den tiden var det OK å gjøre dritt mot muslimer pga 11. september, så går man litt bort fra det, og så skal man komme med noe sånt noe og direkte angripe religionen til de som faktisk er uskyldige og. Det følte jeg var et ganske lavt slag fra han. Da dreiv han og trigget frem den situasjonen med vilje. (Yassin)

Her fremhever han hvordan muslimer befinner seg i en vanskelig situasjon i dag, mye på grunn av 11. september. Likevel *valgte* den andre parten å angripe islam, og derigjennom også de *uskyldige* muslimene, gjennom disse karikaturtegningene. Frem til publiseringen av karikaturtegningene av Profeten Muhammed, hadde ”den normale muslimen”, slik Yassin ser det, ikke følt seg *personlig* angrepet. Han visste at sinnet han møtte på ”egentlig var rettet mot de som er ekstreme, fundamentalistene.” Men når den tegningen kom, gikk det rett på dem personlig”. *Nærheten* til saken var med andre ord ikke bare geografisk for norske og danske muslimer, men også *metaforisk* ved at muslimer i flere land opplevde at deres religion i seg selv ble direkte angrepet (Anderson 1996).

På den andre siden ble publiseringen av karikaturtegningene i stadig større grad vinklet som en *ytringsfrihetssak* blant etniske dansker og nordmenn (Hervik 2008:75). I tiden rundt og etter karikaturstriden fikk Imam Sakandar oppmerksomhet i mediene på grunn av sine kontroversielle uttalelser om mulige konspirasjonsteorier i forbindelse med 11. september. På intervjuet fortalte han at han gjennom dette ønsket å ”teste” ytringsfriheten, fra motstående side. Når hans uttalelser fikk såpass negativ omtale blant politikere og i medier, konkluderte han med at ytringsfriheten tross alt kanskje ikke gjelder *alle* ytringer.

Betydningen av nærhet i tid og rom var desto mer fremtredende idet to store saker, som var delvis relatert med hverandre, kom i mediens søkelys mellom den første og andre runden av intervjuer: Nemlig debatten rundt *hijab i politiet*¹⁰ og det påfølgende utsagnet fra Siv Jensens om *snikislamisering*¹¹.

7.2.2 Hijab i politiet = snikislamisering?

For Irfan representerte spørsmålet om hijab i politiet et dilemma – han er jo en muslim som håper en dag å kunne bli politimann. Da spørsmålet ble stilt på intervjuet, satte han i gang en lengre diskusjon med seg selv hvor han argumenterte frem og tilbake mellom synspunktene sine. Det var tydelig å se at dette var en meget vanskelig sak for ham å forholde seg til. ”For”-lista kan kort oppsummeres med integrering og valgfrihet, mens ”mot”-lista gikk på politiets autoritet og integritet. Som argumentasjon for det sistnevnte, konstruerer han et eksempel hvor det er ”bråk” mellom to gjenger:

(...) og det pleier vanligvis, det er synd da, alle er med innvandrerbakgrunn, ikke sant, mange er muslimer. Og så kommer politiet, han ene politimannen har den jøde-greia på seg. Og de skal jo håndtere situasjonen. (...) de vennegjengene hadde gitt faen i hverandre (...) de hadde tenkt: ”jøde”. Vi kan ikke tenke oss hva de hadde gjort med han (...) Sånne symboler kan være skikkelig provoserende, og det kan gå utover (...) oppdraget ditt. Så hvis en muslimsk kvinne hadde kommet med hijab, selvfølgelig, det finnes etnisk norske menn, til og med, det finnes pakistanske menn, som blir provosert av sånne ting, og det hadde gått utover oppdraget. (Irfan)

For å prøve å se saken fra en mer objektiv side, eliminerer han tanken om en muslimsk politibetjent fra situasjonen, og introduserer i stedet en *jødisk* politibetjent. Da blir det enklere

¹⁰ Se for eksempel: <http://www.dagsavisen.no/innenriks/article399574.ece>

¹¹ Se for eksempel: http://www.dagbladet.no/2009/02/21/nyheter/politikk/innenriks/frp/siv_jensen/4966977/

å komme frem til en beslutning: (...) ”fordi, det er alltid sånn – når jeg er muslim, har jeg en følelse for de tinga her. Og da vil jeg selvfølgelig si jeg er for det [hijab i politiet]. Men hvis jeg tar et annet eksempel, som den jødegreia, da vil jeg bli mot uansett”. Her blir Irfan nødt til å eliminere sin egen muslimske delidentitet for å kunne forholde seg til saken. Dermed introduserer han elementer basert på sin, la oss si, norske delidentitet, som for eksempel at Norge tross alt ikke er et islamsk land, og da kan man ikke forvente slike rettigheter. Dessuten, tatt i betraktning at vedkommende har *valgt* å gå med hijab, bør hun *velge* et annet yrke dersom politiyrket ikke er tilgjengelig for henne.

Alle disse argumentene er illustrerende for hvordan Irfan hele veien bytter mellom sin norske og muslimske delidentitet (Sen 2006). Denne *dualiteten* ble også tydeliggjort da han prøvde å inkorporere disse i én felles løsning, da han foreslo overfor seg selv å fordele politidamene slik at de som skulle jobbe på kontor kunne ha på seg hijab, mens politidamer ute i ”felten” ikke kunne ha gjort det. Men så erkjente han at dette ville være komplisert å gjennomføre i praksis, og gikk bort ifra ideen.

Til syvende og sist kom Irfan frem til at hijab ikke passet seg med politiuniformen, men fortalte at dette hadde vært en meget vanskelig sak for ham å ta stilling til: ”Jeg hadde et visst press [fra andre muslimer]. Så jeg tenkte bare på den måten, at Gud har gitt meg hjernen, burde jo tenke litt selv”, sa han mens han lo litt. ”Men det var komplisert ass, det må jeg bare si”.

Som en forlengelse av hijab-saken, ble den såkalte *snikislamiseringsdebatten* utløst i slutten av februar 2009, da Siv Jensen på Frps landsmøte kunngjorde at ”snikislamiseringsen av Norge” måtte stoppes (Vårt Land URL 2 2009). Ettersom mange av første/andrerunde-intervjuene ble utført i de påfølgende ukene, tok de fleste av informantene opp saken på egenhånd. De fleste la vekt på at med det kommende Stortingsvalget, var dette et middel for Frp å vinne stemmer. Ett eksempel er Shahab:

Hun [Jensen] sier det er på grunn av at hun er redd; uvitenhet, fremmedfrykt. (...) Det er forsket på, frykt gir mer stemmer enn noen annen type markedsføring i verden. Frykt gir deg respekt. Det kan gi deg makt, det kan gi deg posisjon. Og hun bruker den taktikken på å få stemmere til Frp, slik at de kan vinne valget i år. (...) De har alltid hatt en sånn type politikk mot innvandring og sånt. Nå er det lettere for dem å vise at, etter 11. september og slikt, muslimer og innvandrere, eller innvandrere, er lik muslimer, er gjerne. (Shahab)

Her er Shahab inne på Frank Furedis teori om ”fryktens politikk”, som jeg var inne på i kapittel i kapittel 3.4: Han indikerer at Siv Jensen bruker en pågående debatt om hijab i politiet til å forsterke bildet av muslimer som ”en trussel”, for å vinne velgernes stemmer før det kommende Stortingsvalget.

7.3 ”Hva slags muslim er du?”

Så langt i dette kapittelet har vi sett at i kjølvannet av 11. september har visse stereotyper av muslimer blitt forsterket (Døving 2009), i stor grad gjennom mediene og visse politikere (Malm 2009:612). Én følge av dette for informantene i deres daglige liv blir at de blir plassert i visse kategorier som de aktivt må motarbeide. La oss begynne med å se på noen av disse kategoriene.

7.3.1 Definisjoner

”Det er svært viktig å skille islamisme, og især ekstrem islamisme, fra religionen islam. (...) I mange sammenhenger er det først og fremst muslimer som blir ofre for ekstrem islamistisk terror.” (Terrortrusselen URL 2009:3. avsnitt). Som eksemplifisert her ved Politidirektoratet, har myndigheter og statlige instanser prøvd eksplisitt å skille islamisme fra islam og muslimer. Likevel har disse blitt stadig tettere bundet sammen i de offentlige diskurser. Dette ble også nevnt av flere informanter, deriblant Imam Sakandar:

Noen av de problemstillingene som man har i den nyere tid, altså, da vil man kanskje kunne si etter 2000, det er at man bruker uttrykk uten å definere hva de betyr. Det første eksemplet på det er jo terrorisme, verdenssamfunnet har aldri blitt enige om ordet terrorisme, hva det står for. Alle har sine meninger, og bruker det som det passer dem. (Imam Sakandar)

Jeg leser dette som at Imam Sakandar her indikerer at ordet *terrorisme* har blitt knyttet til *islamsk terrorisme* på 2000-tallet. De utilsiktede konsekvensene av denne prosessen blir, som han sier det, at ”inkluderingsprosessen blir en taper”:

Og da er mediene flinke til å støtte opp om noe sånt. (...) tjenesten er kortsiktig. Politikerne kommer til å få makt, til og med sitte i regjering. Mediefolka har jo tjent massevis av millioner. Men taperen vil være storsamfunnet i helhet. Isteden for å være et samlet samfunn med ulik bakgrunn, kultur, hudfarge, språk og religion, så blir det mer splittelse i samfunnet. (Imam Sakandar)

I Imam Sakandars forståelse, fører tilknytningen mellom disse kategoriene og islam i det lange løp til at det skapes mer splittelse i samfunnet, altså at gapet mellom ”oss” og ”dem” forsterkes (Gullestad 2002). Om dette kan være én mulig konsekvens av de senere års hendelser, kommer jeg tilbake til i neste kapittel.

7.3.2 “Either you are with us, or you are with the terrorists”

”Etter 2001, med USA i spissen, så ville man hele tida forklare situasjonen som enten eller: ”Enten er du vår venn eller vår fiende””, forteller Navid. Informantene merker denne inndelingen av forskjellige typer islam og muslimer i sin hverdag ved at de av omverdenen stadig blir bedt om å ta stilling til ”hva slags muslim” de er. For eksempel forteller Omid at han ble stoppet i passkontrollen da han skulle reise på ferie til USA, hvor han blant annet ble stilt spørsmål om sine reaksjoner til 11. september, og synspunkter om bin Laden. Dette oppfattet han som en måte å ”skille mellom islamisme og vanlig islam”.

Det å måtte forhandle om implisitte eller eksplisitte anklager om terrorisme blir dermed en daglig oppgave, og tvinger folk til å innta en defensiv bekreftelse av deres muslimske identitet (Gillespie URL 2006a:471). Når informantene, implisitt eller eksplisitt, blir spurt om ”hva slags muslim” de er, ser ”idealet” ut til å være en ”moderat” eller ”liberal” muslim. Til tross for at Navid selv nevner at han er oppdratt innenfor ”de mer liberale” retningene av islam, setter han ikke pris på å bli sammenliknet med andre muslimer som, etter deres oppfatning, ”ikke er som ham”:

Etter å ha snakket i en halvtime med en nordmann, får jeg høre: ”Du er jo veldig liberal”. Uten at jeg har sagt noen ting om meg, jeg har bare snakket med vedkommende om hvordan ting er, hvordan skolen er, hvordan Norge er... ”Du er jo veldig liberal”... vel... De tror jeg er veldig liberal i forhold til andre muslimer. Men det jeg pleier å si er at: ”Det er mange som meg, de fleste er som meg. Det er bare slik at du ikke har snakket med dem”. (Navid)

Som det ble diskutert i kapittel 5, danner kombinasjonen av de forskjellige delidentitetene til ethvert individ hans *helhetlige* identitet (Jørgensen 2009; Sen 2006). Amir ser ut til å se på seg selv som en liberal muslimsk nordmann av afghansk opprinnelse. Slik han selv ser det, trenger ikke disse nødvendigvis å være motstående delidentiteter. Men i møtet med andre, møter han på bilder av ham som en ”liberal” muslim, i ”motsetning til” andre muslimer.

Implisitt i diverse formuleringer fornemmer informantene dessuten spørsmålet om de støtter ”islamisme”, ”fundamentalisme” eller ”terrorisme”. Flere opplever da at det forventes av dem å eksplisitt ta avstand fra den type handlinger (Malm 2009:54) for å ”bevise” overfor motparten at de er ”moderate/fredelige” muslimer (Malm 2009:613). Både Navid og Omid uttrykker at det blant etniske nordmenn ikke er rom til å ta i betraktning *bakgrunnen* for at noen mennesker lar seg rekruttere til ekstremistiske handlinger. Omid sier at ”hvis noen for eksempel mister hele familien sin, og lever i fattigdom, er det lettere å se dem [Vesten] som fiende”. Mens Navid sier:

En person som mister hele sin familie, og mister hus og alt som vedkommende eide, og har ingenting å tape. (...) Hva gjør man i en sånn situasjon? Det er den forståelsen som man mangler i Norge, som ikke er helt lett for meg å si... Jeg prøvde i begynnelsen, men det ble hele tida mistolket. Folk misforstod meg slik at jeg på en måte støttet terrorisme. Og da måtte jeg selvfølgelig slutte å snakke om det, og si det bare kort: ”Nei, jeg støtter ikke terrorisme”.
(Navid)

Til tross for å være Taliban-motstander og ”en liberal muslim”, opplever Navid at det ikke er rom for hans tanker om visse forklaringsfaktorer som kan ligge bak enkelte personers valg om å begå ekstremistiske handlinger. For å unngå å bli misforstått som en ”terrorismetilhenger” (Ramadan 2009:232), unngår han å gi uttrykk for resten av argumentasjonsrekken sin, og sier kort og greit: ”Nei, jeg støtter ikke terrorisme”.

Slik kan informantene oppleve å bli plassert av utenomverdenen i enten/eller-kategorier. Men som kontinuumet i kapittel 5 viste, kan ingen av dem faktisk plasseres i én enkel kategori.

7.3.3 Mellom kategoriene

Selv om det ligger i menneskets natur å kategorisere, er den meningen som blir tilknyttet hver enkelt kategori av betydning for konsekvensene av denne kategorien (Gullestad 2002:43).

Akkurat som at ordet nordmann har fått en mer tvetydig betydning som gjør at for eksempel jeg i denne oppgaven har måttet skille mellom etniske nordmenn og muslimske nordmenn, kan de symbolske konnotasjonene knyttet til kategorien muslim ha endret seg (Berkaak og Frønes 2005). Grunnbetydningen, eller denotasjonen, av ordet ”muslim” kan fremdeles være ”person som tror på religionen islam”, men ”assosiasjonene det vekker” (Berkaak og Frønes 2005:36) vil variere fra kontekst til kontekst, og over tid og rom. Betydningen av hva det vil si å være en muslim vil være noe annet for en saudiaraber enn for en (etnisk) nordmann.

Forrige delkapittel indikerte at det har blitt etablert to dikotomiske, motstridende kategorier ved at man blir kategorisert som enten venn eller fiende (jf. overskriften i 7.3.2). Navid mener at konsekvensen av dette har blitt at ”mange muslimer i Vesten enten” har blitt enten ”veldig mye mer religiøse og fundamentalistiske” eller de har ”gitt blaffen i alt. De ble assimilert, og glemte alt det de stod for. (...) Og det som man har glemt er de som er i midten, som verken vil bli helt religiøse, eller helt imot sin religion eller det man var en gang”. Her forstår jeg det slik at Navid plasserer seg selv i denne ”mellomkategorien” som man har ”glemt”.

Ikke bare har individene i mellomkategorien blitt glemt, mange opplever også at de møter motstand både fra ”begge sider”, som Abid Raja her beskriver:

Etter 11. september og alt som har fulgt etterpå, er det bare to sider som gjelder. Alle vi som fortsatt ser verden i flere toner enn svart og hvitt får gjennomgå, vi pepres fra den ene eller den andre kanten. Som muslim med pakistansk bakgrunn er jeg potensiell terrorist for den ene parten, og potensiell vantro for den andre. (Raja 2008:240)

Dette så vi for eksempel i vanskelighetene Irfan hadde med å bestemme seg for om han var for eller mot hijab i politiet. ”Sånn helhetlig, blir jeg mot. Men jeg har fått skikkelig kritikk for det her og der, i muslimske... av mange. Til og med av søstera mi, fordi hun går jo med det [hijab]”.

Diskusjonen av Karikaturstriden og hijab-saken ovenfor, viste at informantenes multiple identitet (Sen 2006) kan gi dem muligheten til å veksle, til tider forholdsvis fritt, mellom ulike verdsett (Gillespie 2005:228), og dermed også kategorier. Men den kan også sette dem i dilemmaer hvor de blir bedt om å ”velge side”. Altså risikerer de å bli *dobbelt stigmatisert* fra begge sider (Raja 2008). Inspirert av Dag Østerberg (1993), kan vi si at informantene blir *amfibier* – som fungerer i både vann og på land, men likevel *egentlig* ikke passer 100 prosent noen av stedene. De er for eksempel ikke like tradisjonelle som foreldregenerasjonen, men heller ikke like individualistiske og frittstående som sine etnisk norske jevnaldrende. De er ikke fundamentalistiske i sin tro og praksis, men heller ikke fullstendig løsrevet fra religionen (selv når de heller ikke anser seg selv som troende muslimer).

7.4 Språk er makt

Det kan ofte være vanskelig for personer med innvandrerbakgrunn selv å definere hvor de egentlig ”kommer fra”. Men selv når vedkommende *oppfatter* seg selv som en ”nordmann”,

kan det være vanskelig å overbevise *andre* til å se ham som en ”ekte” nordmann (Sen 2006:6). Men hva er egentlig en *ekte nordmann*?

Uttrykket kan fungere som en metafor (Berkaak og Frønes 2005) på hva det vil si å være norsk – i motsetning til ”uekte” nordmenn – altså innvandrere eller eventuelt de med innvandrerbakgrunn. Lakoff (2008) hevder at, ifølge nevrologisk forskning, er det nettopp ved hjelp av slike metaforer at det skapes en form for vanetenkning som skaper somatiske, fysiske spor i hjernen. Slik blir det til at én metafor utløser en annen, og språket leder oss inn i tankerekker som vi selv som oftest ikke er bevisst klar over. Språket er da *a matter of neural connections* (Lakoff 2008:231): Koblinger mellom språket og betydningen knyttet til hvert enkelt ord skjer gjennom rammer, metaforer, narrativer og prototyper, som over tid har blitt utviklet i våre hjerner.

Kombinasjonen av ordet ”ekte” og ordet ”nordmann” skaper en metafor som kan gi forskjellige assosiasjoner for ulike individer. For ordet ”ekte” finner man en hel rekke synonymer¹², deriblant: riktig, opprinnelig, ordentlig, fullblods, ublandet, autentisk, sann. Alle disse gir assosiasjoner til noe fullendt og ”rent” som står i motsetning til det ”uekte”. Det å være en *nordmann* kan imidlertid være basert på ulike betingelser – norsktalende, norsk statsborger og person som bor i Norge kan være noen av disse (Jf. diskusjonen i introduksjonskapittelet).

Kombinasjonen *ekte nordmann* vil da til sammen frembringe en rekke assosiasjoner – ski, brunost, hytte, skog, bunad, lusekofte og naturvenn kan være *noen* av stikkordene. Hvert av disse vil igjen utløse egne assosiasjoner og metaforer. Én mulig tankekette er: ski → skog og mark, aktiv og sportig → ”født med ski på beina” og ”ut på tur, aldri sur. Disse er allment kjente ”egenskaper” som vi ofte knytter til *gruppen* nordmenn og deres forhold til ski. Om de fleste nordmenn i dag selv er såpass ivrige og aktive skientusiaster, kan diskuteres. Poenget her er imidlertid at dette er positive kjennetegn som sier mye om den norske mentaliteten.

Å knytte visse meninger til ethvert ord, for så å sette dem sammen, kan være et viktig virkemiddel for å oppnå et visst resultat. ”Language can be used to change minds, which means it can change brains” (...). “Language does not merely express identity; it can change identity” (Lakoff 2008:231). Det betyr at språket både former, og blir formet av måten vi tenker på. Som den norske sosialpsykologen Rolv Mikkjel Blakar (2006) fremhever: ”Språk er

¹² www.ordnett.no

makt.” I boka med samme tittel er han først og fremst opptatt av kjønns-spesifikke betegnelser i språket. Metoden kan imidlertid likeså anvendes på andre områder hvor det eksisterer fordommer.

Ett eksempel er ordet ”innvandrer”, som ikke er:

(...) bare en etikett, men en performativ, det vil si en språklig handling som utfører noe. Vi handler i verden med utgangspunkt i de kategoriene som vi tolker den gjennom, og på den måten får kategoriene konkrete effekter. Som alle andre ord er ordet ”innvandrer” både et symbol og selv noe materielt. (Gullestad 2002:43)

7.4.1 Et tankeeksperiment

Som eksemplifisert ovenfor, følger det et visuelt språkbilde med hvert eneste ord. Faktisk er det slik at ethvert ord ikke bare aktiverer én enkel ramme av språkbilder, men et helt system av rammer og metaforer (Lakoff 2008:233-234). Og jo mer ett system aktiveres, jo sterkere blir dets synapser. Følgelig blir det nevnte systemet desto bedre forankret i hjernen, som oftest helt ubevisst og automatisk:

A misleading and destructive idea can be introduced under conditions of trauma and then repeated so often that it is forever in you synapses. (...) 9/11 (...) was a national trauma [which] allowed the Bush administration to impose the powerful “war on terror” metaphor and make it stick. (Lakoff 2008:125)

I dette tilfellet har det blitt skapt en metafor om ”war on terror”. Kombinasjonen av ordene krig og terror – i seg selv to negativt ladede ord, hvorav begge vekker frykt – har vist seg å være en sterk samlende kraft. Til tross for at krigen ble erklært mot et uspesifikt *dem*, begynte den som en direkte motrespons til angrepene den 11. september. Andre metaforer som Bush-regimet har brukt aktivt i 11. septembers navn er ”the Axis of Evil” og ”either you are with us, or you are against us”¹³. Disse er alle forsterkende metaforer av de (onde terroristene) som er en trussel mot oss (som må forsvare oss mot og bekjempe dem). Selv om resultatet av politikken som disse metaforene representerer kan diskuteres, er de uomtvistelig forankret i minnet til et stort antall mennesker i verden.

Til tross for å være intet nytt fenomen, har ordet ”terrorisme” i stor grad blitt knyttet til *islamsk* terrorisme de siste årene (Malm 2009:612; Pauly 2004:21). La oss så gjøre et lite

¹³ Dette er det etter hvert ganske så kjente slagordet til USAs tidligere president G.W. Bush, for første gang uttalt den 20.9.2001 i sin originalversjon: ”Either you are with us, or you are with the terrorists” (Bush URL 2001).

tankeeksperiment. Vi tenker oss at vi gir følgende beskjed til en person – ”Tenk på en terrorist”. Til tross for at det absolutte flertall av muslimer vil være såkalt moderate, er det sannsynlig at ordet ”muslim” ubevisst kan frembringe assosiasjoner til terrorisme.

Dette er selvfølgelig en helt normal reaksjon. Det er tross alt snakk om noen som har utført noen forferdelige handlinger, og hevdet at de gjør dette i ”Allahs navn”. Dette har, parallelt med motsvaret på terroristangrep, symbolisert ved metaforene ovenfor, vært stor del av de internasjonale mediernes fokusområde de siste årene. Til sammen kan dette altså ha skapt visse mønstre i våre hjerner, som gjør at vi, bevisst eller ubevisst, kan komme til å tenke i bestemte baner når vi for eksempel hører ordet ”islam” eller ser en person som ser ut til å kunne være en muslim.

At spørsmålet ”hvor kommer du fra” ofte vil lede videre til spørsmål knyttet til etniske, religiøse og politiske aspekter, og at informantene må forholde seg til terrorrelaterte kategorier i sin hverdag, kan nettopp det være indikasjoner på visse tankeprosesser som gjør seg gjeldende når en ikke-muslimsk nordmann møter en muslimsk nordmann. Altså ser det ut til at de senere års hendelser har hatt en forsterkende effekt på bildet av muslimer som Den andre (Gullestad 2002) og som en trussel (Eide og Simonsen 2007). For å kunne bryte seg ut av synapsebaner som er blitt etablert som en del av vanetenkningen, må denne først gjennomskues, og deretter erstattes av andre baner (Lakoff 2008). I det siste og avsluttende kapitlet skal vi nå se på nærmere på noen mulige konsekvenser av dette på samhandlingssituasjoner i det norske samfunnet.

8 Selvforsterkende prosesser – brudd eller kontinuitet?

Vi har hittil studert noen av endringene som har funnet sted i kjølvannet av 11. september 2001 – både på makro- og mikronivå (jf. dokument- og intervjuanalysen). I dette avsluttende kapittelet argumenterer jeg for at disse endringene med fordel kan sees i lys av Gregory Batesons (1972) *skismogenese*. Informantene posisjonerer seg på ulikt vis i forhold til den problematikken de møter på i hverdagen. Mot slutten av kapittelet diskuterer jeg hvordan deres posisjoneringer kan fungere polariserende eller konfliktdepende – altså hvorvidt de bidrar til brudd eller kontinuitet på skismogenesene.

8.1 Stigma

Vi har sett at informantene opplever at det negative bildet av muslimer videreutvikles blant annet ved at det dannes stereotyper basert på enkeltes terrorhandlinger som de hevder å utføre i Islams navn (2008 Hate Crime Survey 2008:69; Døving 2009:149). Selv om ikke alle har opplevde alvorlige diskrimineringssituasjoner, må de likevel forholde seg til dette i det daglige liv ved at de stadig må rettferdiggjøre seg selv og sin tro (Roy 2007:100). Ett eksempel er Irfan: ”Eller jeg har aldri opplevd det, for å være helt ærlig. Men det er en følelse. Jeg veit at det er en følelse mange har i seg. At vi blir sett på som en trussel, som de voldelige, eller de som bare svarer med vold. At vi ikke kan kommunisere”, sier han om de bildene som er blitt skapt av muslimer.

Når det på grunnlag av enkeltes handlinger blir skapt negative stereotyper, kan det resultere i *stigmatisering*. Ifølge Goffman er det ikke slik at andre bare *oppfatter* vår identitet i samhandling med oss. De *konstituerer* den ved å sette navn på våre attributter, som de så kategoriserer oss ut ifra (Goffman 1963). Når et individ besitter lite attråverdige kjennetegn som gjør at han skiller seg ut fra andre i den samme kategorien (Goffman 1963:12), kan dette kalles et *stigma*. I ekstreme tilfeller kan det være snakk om en person som: ”is quite thoroughly bad, or dangerous, or weak. He is thus reduced in our minds from a whole and usual person to a tainted, discounted one” (Goffman 1963:12). Datamaterialet i sin helhet har indikert at det innenfor kategorien *europere* har blitt skapt en mindre attråverdig kategori av

muslimske europeere, idet det nettopp er ”muslimene i Europa” som fryktes mest (Døving 2009:139).

Goffman skiller mellom tre typer stigma – kroppslige/fysiske kjennetegn, imperativ identitet knyttet til for eksempel etnisitet og nasjon, og individuelle karaktertrekk (som for eksempel radikal politisk oppførsel) (Goffman 1963:14). Vi merker oss at muslimer i teorien *kan* bli gjenstand for alle tre typer stigma – de har en imperativ identitet knyttet til sin etnisitet og religion, representert utad ved deres *fysiske* kjennetegn som knytter dem til kategorien muslimer, som (slik mange ser det) potensielt kan ha *radikale islamistiske* synspunkter.

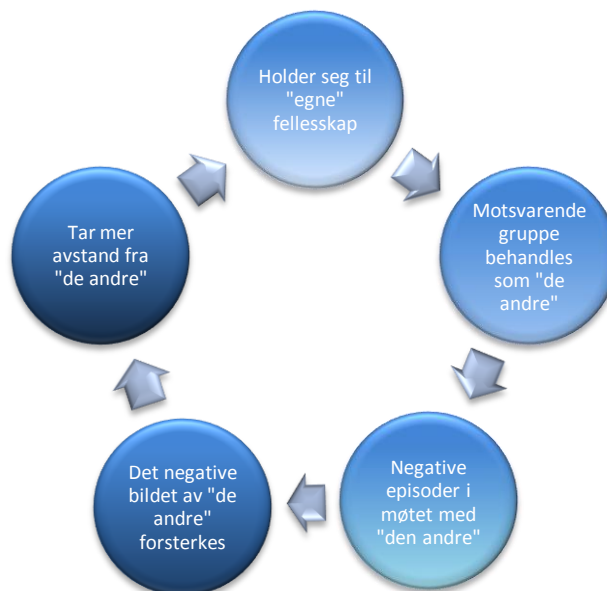
Som Navid sier det: ”Fra den tiden [11. september] til i dag, og det som Bush står bak, det er at muslimene fikk, sånn generelt, skylda for det [terrorangrepene]. Og alle fikk et visst bilde av muslimer, at alle som er muslimer kan være en potensiell selvmordsbomber”. Nettopp ved at det har blitt skapt et bilde av muslimen som ”en potensiell selvmordsbomber”, har det blitt skapt stigma knyttet til kategorien muslim. Uansett informantenes egentlige synspunkter om islam, er dette en kategori som de må forholde seg til (Goffman 1963:64).

Inspirert av Goffman, betegner Jenkins (1996) det stemplet som individet identifiseres med *utenfra* som det *nominelle*. Gjennom en kumulativ stemplingsprosess over tid kan stemplet få konsekvenser for individet – både i form av andres og egen respons til det. Det er denne prosessen Jenkins kaller det *virtuelle*, og det er her konsekvensene av selve stemplet synliggjøres: ”A virtual identification is what the nominal identification means, in practice and over time, to its bearer” (Jenkins 1996:77).

For å ta ett eksempel som vi allerede har vært inne på: Samir befinner seg i en stilling hvor tilknytningen til hans muslimske delidentitet først blir allment kjent (altså nominell) når han *velger* å synliggjøre den. Det ”muslimske utseendet” til de øvrige informantene vil derimot føre til at de blir kategorisert som en muslim *utenfra*, uansett om de selv ønsker å synliggjøre denne delidentiteten eller ikke. I tillegg har den *virtuelle* identifikasjonen knyttet til det å være muslim endret seg som følge av de senere års hendelser (jf. de øvrige analysekapitlene). Spørsmålet er da hvilke konsekvenser dette får for samhandlingen mellom muslimske og etniske nordmenn.

8.2 En skismogenetisk interaksjonsmodell

Den tverrfaglige teoretikeren Gregory Batesons *skismogeneser* (1972) kan bidra til å illustrere mulige samhandlingsmønstre som kan oppstå i konteksten av det som er blitt beskrevet i denne oppgaven. En skismogenese kan karakteriseres som en regenerativ prosess (Krohne URL 2001) der en viss type handling stimulerer bestemte typer motsvar. I en *symmetrisk* skismogenese vil, slik Bateson forklarer det, individene i gruppe A og B i utgangspunktet ha de samme mål og adferdsmønstre, men ikke i sin samhandling med hverandre (Bateson 1972:68). Individuer i begge grupper vil da utvise adferdsmønstrene A,B,C i samhandling innenfor egen gruppe, men mønstrene X,Y,Z i samhandling med den motstående gruppen (Bateson 1972:68). I vårt tilfelle, kan vi se for oss følgende symmetriske skismogenese:



Figur 3: Mulig symmetrisk skismogenese

Som det ble nevnt i kapittel 5, er ethvert fellesskap betinget av en grense for hvem som faller innenfor et ”vi”, og hvem som faller utenfor (Eriksen 1997). I kapittel 6 så vi at informantene mener bakgrunnen for at de ikke (lenger) har nære etnisk norske venner er mangel på felles interesser og aktiviteter. For eksempel fortalte Irfan om at ”vi” (det vil si han og hans muslimske skolevenner) går i moskeen sammen hver fredag (også som en sosial aktivitet). Dette er en aktivitet som ikke-muslimer per definisjon ikke kan delta på. Dermed eksisterer det allerede et skille mellom ”vi” som går i moskeen sammen hver fredag og ”de” som ikke gjør det. Når informantene først har kontakt med ”de andre”, møtes de i tillegg stadig av spørsmål om ”hvor” de kommer fra og ”hva slags” muslim de er. Dette forsterker ikke

nødvendigvis ønsket om videre samhandling, men heller forståelsen av at ”de andre” aldri kommer til å se på ”oss” som ”ekte” nordmenn (Alghasi 2009a). Følgelig blir den naturlige reaksjonen å ta ytterligere avstand til ”de andre”, og i stedet søke nærmere de som er i samme situasjon som en selv.

Den samme prosessen vil gjelde for etniske nordmenn: Dersom de i utgangspunktet har liten direkte kontakt med muslimer, har de lettere for å ”kjøpe” gruppestereotyper som mediene serverer (Eide og Simonsen 2007). Når de da stadig møter på reportasjer om gjengkriminalitet og ”islamsk” terrorisme i mediene, vil de få bekreftet allerede eksisterende ideer om at ”de” (fundamentalistiske muslimene) ikke er som ”oss” (sekulære nordmenn) (Døving 2009). Dermed ønskes det heller ikke her økt samhandling med den motsvarende parten.

Figur 2 ovenfor illustrerer således hvordan begge grupper, på hver sin side, kan følge den samme prosessen som fører til økt avstand til ”de andre”. Selv om det kan være med små skritt av gangen, forsterkes skismogenesen for hvert ledd, og fører følgelig til økt splittelse mellom de to gruppene. Kanskje vil det derfor i vårt tilfelle være mer passende å referere til dette som en *syklisk* skismogenese fremfor *symmetrisk*, som Bateson selv kaller det. Resultatet vil uansett være at det dannes en ”ond sirkel” som det blir vanskelig å bryte ut av.

I den *komplementære* skismogenesen vil differensieringen mellom de to gruppene være utfyllende fordi deres mål og adferdsmønstre skiller seg fundamentalt fra hverandre (Bateson 1972:68). For eksempel kan individer i gruppe A utvise mønstrene L,M,N i samhandling med hverandre, men O,P,Q overfor gruppe B. Som motsvar til dette, utviser gruppe B mønstrene U,V,W overfor gruppe A, men tar i bruk mønstrene R,S,T i samhandling innenfor egen gruppe. ”Thus it comes about that O,P,Q is the reply to U,V,W, and vice versa” (Bateson 1972:68). Med andre ord, vil mer av As bestemte type adferd stimulere mer av Bs ulike, men tilpassede adferd (Ulleberg 2004:34).

Dersom gruppe As reaksjonsmønster for eksempel blir kulturelt sett på som selvsikkert, mens gruppe Bs reaksjonsmønster impliserer kulturell underdanighet, er det sannsynlig at underdanigheten vil fremme ytterligere selvsikkerhet blant gruppe A. Altså vil prosessen bli tiltagende (Bateson 1972:69). Denne oppgaven har undersøkt hvordan muslimer i økende grad blir karakterisert ved negative trekk. Som Alexa Døving argumenterer for, blir omtalen av visse minoritetsgrupper ”som mindreverdige en form for selvrettferdighet” (Døving

2009:129) blant majoritetsgruppen: ”Vi må ta i bruk disse midlene for å gi dem det de mangler i egen kultur”, kan være ett eksempel på en slik mentalitet.

Bateson skriver at dersom den komplementære skismogesen ikke blir holdt tilbake, vil den føre til en tiltagende ensidig forvrengning av personlighetene til medlemmene i begge grupper, noe som resulterer i gjensidig fiendtlighet mellom dem (Bateson 1972:68). I forhold til denne oppgaven, kan vi da se for oss følgende komplementære skismogenese:



Figur 4: Mulig komplementær skismogenese.

Figuren viser et tenkt eksempel hvor etniske nordmenn, som tilhengere av individuell frihet, behandler hverandre på grunnlag av at det er individet selv som må ta ansvar for sine handlinger (representert ved den tosidige pilen). Men når det gjelder muslimske nordmenn, utvikler de, bevisst eller ubevisst, ideer om at muslimer bør *kollektivt* holdes ansvarlige (Døving 2009) for det enkelte har hevdet å utføre i Allahs navn. Dette innebærer en forskjell i adferdsmønsteret i samhandling med de andre, som muslimske nordmenn oppfatter som stigmatiserende og urettferdig. Som ”vanlige” og fredelige muslimer kjenner de seg ikke kjenner igjen i dette. Dermed styrkes båndet til andre muslimer, og man utvikler en beskyttende adferd innenfor egen gruppe. Samtidig kan man komme til å utvikle en mer

fiendtlig innstilling mot den andre gruppen, idet man søker økt balansegang i rettferdighetsforholdet.

Vi kan se for oss en loddrett akse i midten av figuren som representerer storsamfunnet. Da legger vi merke til at den komplementære skismogesen, slik den her er blitt presentert, tar en spiralform som potensielt kan fortsette i det uendelige. Hvordan man skal klare å bryte både denne, og den symmetriske, skismogesen, kommer vi straks til nedenfor. La oss først se hvordan disse skismogesene kan bidra til økt forståelse av fremveksten av radikal islamistisk fundamentalisme.

8.2.1 Den religiøse fundamentalismens tiltrekningskraft

Mine informanter gir ikke uttrykk for å se ekstremistisk islamisme som et alternativ. Men hva er det som gjør at stadig flere unge med muslimsk bakgrunn verden over trekkes mot nettopp disse formene for islam? Flere av informantene nevnte at når stadig flere muslimer føler seg ”stigmatisert” og ”stemplet”, kan enkelte komme til å gjøre det stemplet tilsier, med andre ord ta til seg stigmaet (Goffman 1963). Shahabs refleksjoner rundt hva slags personer som kan trekkes mot ekstremistisk islamisme er ett eksempel:

Det kan være mennesker som bare vil gjøre en forskjell, og som har blitt irritert. (...) ”Jeg er muslim, jeg er også norsk, og jeg har ikke gjort noen av disse tingene. Og nå pusher de meg til å påstå at jeg er noe jeg ikke er. (...) Kanskje jeg skal bli de tinga? Og da vil de faktisk høre på meg”. Men da vil de samtidig få rett, det folk har sagt. Så på en måte så har du tapt krigen. Men du ser ikke det fra den vinkelen. (Shahab)

Shahabs refleksjoner kan, i lys av sosiologisk teori, sees som en *selvoppfyllende profeti* (Merton 1996): Personen som blir stemplet for andres negative handlinger, og blir lei av å måtte forholde seg til dette, *kan* ende opp med å utføre nettopp de handlingene andre mennesker har fryktet. Dermed vil de få rett i sine profetier, som de så kan bruke som bevis på at de ”har hatt rett hele veien” (Merton 1996:23).

Denne muligheten bør imidlertid nyanseres noe. Ifølge Kenan Malik (URL 2005), er det nettopp det økte fokuset på muslimer som *ofre* for islamofobi, som bidrar til at enkelte muslimer trekkes mot radikal islamisme: ”The more that ordinary Muslims come to believe that they are under constant attack, the more resentful, inward-looking and open to extremism they are likely to become” (Malik URL 2005:17.avsnitt).

Uansett om det er det økte negative fokuset på muslimer eller (den feilaktige) oppfatningen av at muslimer er ”under angrep” som gjør det, kan Shahabs refleksjoner også si noe om hvordan enkelte for eksempel blir trukket mot radikal fundamentalistisk islam. Hans refleksjoner har nemlig visse likhetstrekk med Burumas (2006) beskrivelse av én ung muslims vei mot jihad, nemlig Mohammed Bouyeri – hollandsk-marokkaneren som i 2004 drepte Theo van Gogh.

Bouyeri beskrives som en rolig og intelligent ung gutt med en lovende fremtid i sikte. I sin ungdomstid viste han ikke spesiell stor interesse for verken politikk, islam eller jihad. Men i tidlig voksen alder – som forfatteren begrunner med flere skuffelser og tilbakeslag, kombinert med et ønske om autoritet og tilhørighet – trekkes han stadig nærmere ekstremistiske former for islam (Buruma 2006).

Burumas beskrivelse av Bouyeri bekrefter identitetens flerdimensjonale karakter. I hans ungdomstid var Bouyeris identitet i stor grad sammensatt av den marokkanske og den nederlandske kulturen: Han var nokså skoleflink, aktiv i sitt lokalmiljø, sjenert med jentene; troende muslim, men glad i en fest med både alkohol og narkotika. Men i løpet av de siste årene som leder opp til drapet på van Gogh, tar han avstand fra de fleste av sine tidligere ”tilhørighetskategorier” - han viser ingen videre interesse i utdanning, annet enn studier av Koranen, bryter med sin familie og sine tidligere venner, og ikke minst, det hollandske samfunnet. Slik utvikler han en mer ensrettet identitet. Han hengir seg nå fullt og helt til å ”spre Allahs budskap gjennom jihad”. Men til tross for at han selv nå kanskje ser islam som sin eneste identitet (Buruma 2006:216), viser han tydelige tegn på at den nederlandske kulturen fremdeles er en del av ham.

Dette er et tydelig tilfelle, kanskje så tydelig som det kan få blitt, på hvordan identiteten er en blanding av resonnementsbaserte valg, prioriteringer, samt ytre påvirkning fra kulturen og samfunnet man er omgitt av (Sen 2006). Det bekrefter at et menneske per definisjon ikke *kan* ha én enkel identitet. Enten det er bevisst eller ubevisst, har vi alle en sammensatt identitet som påvirkes av disse tre faktorene.

Kanskje problemet til Bouyeri, og andre som ham, er relatert til at kulturer kontinuerlig blander seg med hverandre, mens delidentiteter baserer seg på entydige grenser mellom ”oss” og ”dem” (Eriksen 1997). Religiøse delidentiteter kan sies å være spesielt avgrensende fordi man nødvendigvis bare kan ha én religion. Den muslimske identiteten i seg selv krever følgelig ”renhet”. Dermed skapes det en diskrepans mellom den hybride kulturen og den

”rene” muslimske delidentiteten til individet. Religiøst fundamentalistiske grupper er nettopp avhengige av å rendyrke og utnytte den islamistiske delidentiteten (Sen 2006:3), og sørger for at den religiøse delidentiteten settes i forgrunnen for alt annet (Roy 2007:102). Dette tatt i betraktning, ender Bouyeri opp et sted hvor Islam er hans eneste Sannhet og autoritet, akkurat det han har manglet i sitt liv (Buruma 2006).

Som leseren kanskje husker, ble *type E* i typologien i kapittel 5 karakterisert ved at personen bryter med tidligere fellesskap, og søker tilhørighet i en helt ny type fellesskap. Denne typen befant seg i det høyre ytterpunktet på kontinuumet som ble presentert. Bouyeri er et typisk eksempel på en slik type: Han kjenner verken tilhørighet til det nederlandske eller det marokkanske fellesskapet, og har i stedet blitt trukket mot et fundamentalistisk og ekstremistisk fellesskap.

Som kontinuumet illustrerte, har jeg ingen i mitt eget materiale som kan plasseres i nærheten av denne typen. Det forventet jeg i utgangspunktet heller ikke, da jeg regner med at slike personer helst vil holde sine synspunkter for seg selv, og ikke nødvendigvis er interessert i å delta i et forskningsprosjekt. Et par av informantene fortalte imidlertid at de kjenner til enkeltpersoner med radikale synspunkter i sin religiøse menighet, selv om de ikke har handlet på grunnlag av disse. Det vil si at det finnes ekstremistiske synspunkter også blant enkelte norsk-muslimer.

Til tross for at mine informanter ikke har slike ekstremistiske synspunkter, opplever de, som mange andre moderate muslimer, det samme ubehaget som fundamentalistene (Roy 2007:99). “[S]tigmatizing religion puts many moderate or even nonreligious Muslims in an awkward position; they have the same identity problems as many fundamentalists but have not come up with the same responses” (Roy 2007:99-100). Som vi nå skal se, må de i stedet finne egne måter å forholde seg til dette på.

8.3 Hvordan bryte ut av skismogenesen

”Desto flere fordommer som tillegges en minoritetsbefolkning, desto større kan sjansene bli for tilbaketrekning og dyrking av nettopp en sterk kollektiv identitet”, skriver Alexa Døving (Døving 2009:150). Dersom man ikke jobber aktivt mot den stigmatiseringen som skapes på grunnlag av disse stereotypene, vil skismogenesene, slik de ble eksemplifisert ovenfor, vedvare og forsterkes ytterligere.

Som vi var inne på i delkapittel 8.1, påvirker det samme stemplet forskjellige individer på ulike måter. Dermed vil stemplet i ulik grad være med på å forme deres identitet (Jenkins 1996:77). Det er både andre menneskers respons til det nominelle stemplet *og* individuelle aspekter ved individet som skaper den virtuelle erfaringen knyttet til en identitet. Dette innebærer, at det finnes mange forskjellige *måter* å være muslim på (jf. kapittel 6). I det følgende skal jeg argumentere for at identitetsforståelsen til hvert enkelt individ også vil få konsekvenser for hvordan personen *posisjonerer seg* i forhold til det gitte stemplet. La oss nå bruke informantenes eksempel for å avdekke noen måter å gjøre dette på.

8.3.1 Informantenes posisjonering

De fleste av informantene har sine egne forklaringer på hvorfor de har ”sluppet unna” diskriminering og trakassering. Yassin sier: ”Jeg har kanskje hatt litt flaks med at de stedene jeg har vært på, eller de personene jeg har vært rundt, har vært veldig oppvakte mennesker som vet bedre enn det”. Mehmet mener at det er de som skiller seg ut ved å gjøre det spesielt bra på skolen eller i jobbsammenheng, eller som har mørkere hudfarge enn ham selv, som ”får problemer”. Irfan mener det kan ha å gjøre med at han kler seg ”vestlig” og ikke anlegger skjegg. Adil gjør det samme, og er i tillegg spesielt bevisst på sin væremåte i samhandling med etniske nordmenn. Dette er informantenes forklaringsmodeller for hvorfor situasjonen har forverret seg for *andre* av muslimsk bakgrunn, og ikke dem selv. Men disse forklaringsmodellene sier også noe om deres ulike måter å *posisjonere seg* selv i forhold til storsamfunnet på. I intervjumaterialet har jeg identifisert fem slike posisjoneringsmønstre:

Utforskeren: Storsamfunnets fokus på islam fører til at informanten blir nysgjerrig på hva islam ”egentlig” sier om diverse temaer. Følgelig prøver han å lære mer om religionen, eksempelvis gjennom egne studier av Koranen og diskusjoner med andre mennesker. Slik tilegner han seg kunnskap til å kunne utfordre både sine egne og andres synspunkter om temaet.

Talsmannen: Det negative fokuset på islam/muslimer gjør at informanten føler at han må forsvare/forklare islam for utenforstående ut ifra sitt eget ståsted. Det kan være ved mer eller mindre offentlige uttalelser, men også i det daglige liv i sitt møte med ”skeptikere” eller personer som ser ut til å mangle kunnskap om temaet.

Demonstratøren: Informanten føler at den eneste/beste måten å ”motbevise” andres oppfatninger av ham selv og muslimer generelt på, er ved å vise *gjennom handling* at han (og dermed flere muslimer som ham) ikke er som de forestillingene mange har. Dette kan han gjøre gjennom eksempelvis studier, i arbeidslivet, ved å være aktiv i det sivile samfunn og/eller sette i gang egne tiltak for å hjelpe andre unge muslimer.

Strategen: Informanten føler at enkelte av hans ytre kjennetegn kan føre til at andre oppfatter ham på en negativ måte. Dermed arbeider han aktivt med å underkommunisere/eliminere disse ytre kjennetegnene ved for eksempel å fokusere på måten han snakker på og å unngå å anlegge langt skjegg. Slik føler han at han oppnår høyere grad av aksept, og reduserer sjansen for å bli stigmatisert.

Unnvikeren: Informanten unngår konfrontasjoner på forskjellige måter: Kanskje unngår han å ytre alle sine synspunkter. Kanskje ignorerer han eller beveger seg vekk fra en situasjon hvor han føler at hans bakgrunn er grunnlag for en viss type adferd blant andre. Det kan også være at vedkommende (bevisst eller ubevisst) unngår å se etter indikasjoner på at han kan skille seg ut/bli stemplet på grunn av sin bakgrunn.

I materialet er det en klar tendens til at enkelte av informantene benytter seg av flere posisjoneringstyper, avhengig av situasjonen. La oss se på noen eksempler på dette.

Yassin forteller at ”før” pleide han å bli sint og oppgitt over andres ”stempling” av ham. Men dersom han ”nå” møter på en viss type kommentarer, ignorerer han disse eller ”fjerner seg selv” fra situasjonen. I mine termer vil det si at han da posisjonerer seg som en *unnviker*. Samtidig er han en *utforsker* i form av at han, til tross for å være ateist, studerer hva Koranen ”egentlig” sier om diverse temaer. Denne kunnskapen bruker han aktivt i sin hverdag ved for eksempel å støtte seg til religionens lære når han står overfor vanskelige valg, eller i religiøse diskusjoner med andre.

Imam Sakandar inntar først og fremst *talsmann*-posisjonen ved at han forklarer offentligheten hva islam ”egentlig” sier om ulike temaer, som for eksempel her: ”Min religion sier til menneskeheten at når en person dreper ett menneske, er det likt som å drepe hele menneskeheten”. I forbindelse med karikaturstriden tok han imidlertid en *utforsker*-posisjon, dog ikke rettet mot religionen i seg selv, men derimot storsamfunnet ved å ”teste ytringsfriheten”.

Adil er den tydeligste *strategen*: Han unngår bevisst å bruke mellomnavnet ”Ali”, han unngår å anlegge skjegg og, i den grad det lar seg gjøre, unngår han å fortelle ukjente at han er muslim. Han påpeker likevel at utseendet sitt kan han ”ikke gjøre noe med”, slik at språket blir desto viktigere: ”Jeg prøver å prate sånn at folk tror jeg er en av dem”. Formuleringen sier noe om at, selv om Adil ikke nødvendigvis vil *bli* en av dem, prøver han gjennom sin talemåte å overbevise andre om at han *er* ”en av dem”. Slik føler han at ”folk får et annet inntrykk” av ham enn de umiddelbare forventningene til unge menn med muslimsk/pakistansk bakgrunn som mange kan ha.

Irfan posisjonerer seg som en *demonstratør* på flere områder. Hans mål er å bli politimann for å ”gi noe tilbake til det samfunnet” han lever i. I en gruppe startet på eget initiativ, prøver han og et par venner å ”lære” andre unge muslimer å gjøre det samme. Han forteller at mange av hans (muslimske) bekjente føler at ”alle ser dem som voldelige”. Han oppgir å ha følt det samme, ”spesielt etter 11. september”. Derfor er målet hans at personer i storsamfunnet skal føle seg trygge i unge muslimske menns nærvær.

Navid posisjonerer seg både som en *talsmann* og en *unnviker*, avhengig av situasjonen. Dette kan kanskje virke som en underlig kombinasjon ved første øyekast. På den ene siden forteller han at én følge av angrepene 11. september 2001 for ham selv og hans familie nettopp var at de kunne forklare hvordan det egentlig hadde vært i Afghanistan under Taliban-regimet. Siden den gang har han, blant annet gjennom sitt engasjement i afghanske foreninger i Norge, fortsatt i denne talsmann-posisjonen. Enkelte saker har han imidlertid bevisst *unnveket* å uttale seg om, for eksempel i forbindelse med Karikaturstriden:

Både offisielt og uoffisielt, ville mange at jeg skulle kommentere saken... for jeg har jo ofte veldig klare meninger om alt som gjelder islam og Afghanistan. Men akkurat den diskusjonen tok jeg litt avstand fra i begynnelsen. (...) for det er sånn never ending story, du kan snakke for og mot hvor mye du vil. (Navid)

Her inntar Navid bevisst en *unnviker*-posisjon i forhold til saken fordi han ikke ser hvordan hans meninger kan føre frem til en løsning på konflikten.

Disse posisjoneringene gjenspeiler at individene er forskjellige individer (jf. kapittel 5), og reagerer dermed på ulike måter på det bildet av muslimer som de møter i storsamfunnet. Som illustrert gjennom eksemplene på mulige skismogener ovenfor, virker det som at de senere års hendelser hatt en polariserende effekt på samhandlingsmønstrene mellom etniske og muslimske nordmenn. Batesons tese om hvordan man skal klare å bryte ut av eksisterende skismogener er å introdusere en alternativ tredjeposisjon i forholdet mellom de to gruppene (Bateson 1972). Informantenes posisjoneringer kan forstås som en slik tredje instans. Det kan imidlertid se ut til at enkelte av disse posisjoneringene har større sjanse for å bryte skismogener enn andre.

Det kan se ut til at en ren (det vil si i liten grad kombinert med andre posisjoneringer) unnviker-posisjonering kan bidra til å *forsterke* skismogener. I Mehmet's eksempel (delkapittel 6.2.2) så vi at han setter en rekke betingelser for hvorfor han mener han selv ikke har møtt negative innstillinger til ham blant etniske nordmenn: Han er ikke like mørk i huden som "andre", han søker (ennå) ikke på toppstillinger og blir følgelig ikke ansett som en "sterk konkurrent". Dessuten snakker han, i motsetning til ganske mange andre, flytende norsk. De som ikke oppfyller disse kriteriene er, ifølge ham, mer utsatt for negative innstillinger. Dette indikerer, slik jeg ser det, en unnvikende holdning ved at Mehmet hele tiden ser på årsaker utenfor seg selv som grunnlag for at *andre* møter på negative innstillinger. Det er ingen tvil

om at Mehmet er godt integrert i det norske samfunnet. Men når han peker på graden av kontakt med etniske nordmenn som et tegn på hvor godt integrert man er, og selv tilbringer mest tid med tyrkere/kurdere fra Tyrkia, kan dette være en annen indikasjon på at han kanskje har inntatt en unnvikende posisjon.

Imad inntar den samme posisjonen, men på en litt annen måte. Han forteller: ”Ser du litt annerledes ut, og med det så mener jeg, hvis ikke du ser ut som en nordmann... etnisk nordmann, så får du annerledes blikk uansett”. Dette setter han ikke pris på fordi han mener at man da, uten å kjenne personen, ”trekker korte konklusjoner” basert på fordommer. Men i stedet for å prøve å gi motparten et annet inntrykk av seg selv, som vi har sett at mange av informantene gjør, trekker han seg tilbake: ”Den som vil tenke no', får bare tenke det”, sier han.

Vi har tidligere sett at både Imad og Mehmet først og fremst ser på seg selv som henholdsvis en *marokkaner* og en *tyrker*, og stort sett tilbringer tid med personer fra samme type bakgrunn som dem selv. Enten ved at man unngår å se etter visse ting eller unngår å forholde seg til det man ser, virker det altså som at man risikerer å fortsette i samme bane: Ens synspunkter om ”de andre” blir ikke utfordret, og man prøver heller ikke å utfordre dem på deres synspunkter om en selv. Dette kan da være en medvirkende faktor til at man trekkes stadig nærmere ”eget” fellesskap. En unnvikende posisjonering kan altså gjøre det vanskeligere å bryte ut av skismogenesene illustrert ovenfor.

De tydelige utforskerne Yassin og Samir, derimot, prøver på motsatt vis å nettopp aktivt utfordre egne og andres oppfatninger av islam gjennom studier av Koranen og religionsbaserte diskusjoner. Slik krymper avstanden mellom ”oss” og ”de andre”, noe som følgelig kan fungere som en gunstig tredjeinstans som nettopp kan bryte med de selvforsterkende adferdsmønstrene i skismogenesene (Bateson 1972). Dette tatt i betraktning, fremtrer deres plassering lengst til venstre på kontinuumet presentert i kapittel 5 som ganske naturlig.

8.4 Noen avsluttende ord

Nå som vi har nådd veis ende i denne oppgaven, gjenstår det å si noen få ord om de temaene som har blitt belyst, samt noen spørsmål som fremdeles gjenstår. Som svar på oppgavens overordnede problemstilling, kan vi nå slå fast at det i kjølvannet av 11. september *har* skjedd

visse endringer i hvordan nordmenn med muslimsk bakgrunn opplever – og blir oppfattet av – det norske samfunnet. Selv om bildet av minoriteter av innvandrerbakgrunn generelt, og muslimer spesielt, som noe ”fremmed” absolutt ikke er noe nytt, har forestillingen om muslimen som ”den andre” blitt ytterligere forsterket (jf. forskningsspørsmål 1) med de senere års hendelser. Sammenlikningen med enkelte andre europeiske kontekster illustrerte imidlertid at dette ikke er et unikt norsk fenomen. Muslimer i store deler av Europa opplever å bli, som Marianne Gullestad mistenkte allerede i september 2001, holdt delvis ansvarlig for de forferdelige handlingene enkelte hevder å utføre i Allahs navn.

Slike tendenser ble også bekreftet i analysen av intervjuene med informantene: De opplever i stor grad å bli plassert inn i enkeltkategorier som de ikke kjenner seg selv igjen i. Men ettersom de er forskjellige individer med forskjellige identiteter, reagerer de på dette på ulike måter (jf. forskningsspørsmål 2). Dermed får deres individuelle møte med storsamfunnet i varierende grad konsekvenser for deres identitetsarbeid og posisjonering i forhold til samfunnet (jf. forskningsspørsmål 3).

Når jeg først og fremst har vært opptatt av slike endringer *i lys av* begivenhetene på og etter 11. september, har det å velge et slikt ensrettet perspektiv, som diskutert i det innledende kapittelet, sine svakheter. For det er rett og slett ikke mulig å isolere ”terroreffekter” fra andre effekter. Som det har blitt indikert, er det dessuten nettopp *samspillet* mellom en rekke komplekse faktorer som får sine følger for både informantenes identitetsarbeid og samhandlingen mellom muslimer og ikke-muslimer generelt. Likevel har dette perspektivet kunnet fremheve visse spesifikke mønstre som ikke hadde vært like tydelige i en mer generell ”muslimer i Norge”-studie.

Her kan det være på sin plass å nevne et par eksempler på tendenser som har blitt spesielt fremtredende i lys av dette perspektivet: På den ene siden, virker det som at det økte fokuset på islam og muslimer har ført til høyere grad av refleksivitet blant informantene. På den andre siden, er den samme debatten med på å sette dem i en presset situasjon, idet visse underkategorier av muslimer ”som har islam som sin religion” har blitt forsterket. Til tross for at det ikke er tilfellet for mine informanter, er det mulig å se hvordan enkelte i denne konteksten kan bli dyttet mot ekstremistiske retninger innenfor islam. Som vi så i kapittel 5, er det tross alt en nokså vanlig reaksjon at minoriteter utvikler en sterkere gruppeidentitet når de føler denne delidentiteten som truet. Nettopp derfor er det nødvendig med mer forskning av denne typen.

Selv om jeg håper at denne oppgaven i noen grad kan ha introdusert leseren for hvordan det føles å være en ung mann av muslimsk opprinnelse i dagens Norge, er ikke ti enkeltindividers beretninger nok som generaliseringsgrunnlag for de mange tusen andre norske muslimer.

Likevel har dokumentanalysen kunnet støtte opp om mye av det som fremkom i informantenes beretninger, og sammenlikningen med andre europeiske land har likeså bidratt til å fremheve at samme type tendenser finner sted også i andre kontekster.

Følgelig ser jeg kombinasjonen av dokument- og intervjuanalyse som fruktbart for å avdekke endringer i det norske samfunnet som følge av nasjonale og internasjonale begivenheter av denne typen. For mer dyptgående forståelse av de temaene som er blitt belyst, kunne et større sammenlikningsprosjekt med andre europeiske land være én mulig vei å gå. Ved å fokusere på hvordan nasjonale og internasjonale begivenheter har påvirket etniske og muslimske nordmenn, og derigjennom også samhandlingsmønstrene mellom disse, kan vi nemlig finne frem til, og kanskje eliminere, 1) årsakene til og 2) konsekvensene av at mange muslimer opplever at de blir bedt om å ta stilling til ”hva slags” muslimer de er: ”moderate”, ”islamister” eller ”terrorister”.

Litteraturliste

- Aakvaag, G.C. (2008), *Moderne sosiologisk teori*. Oslo: Abstrakt forlag.
- Aarset, M.F., H. Lidén, I. Seland (2008), "Ungdom med innvandrerbakgrunn – Verdier, normdannelse og livsvalg – en kunnskapsstatus". I: *IMDi-rapport 10-2008*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Alghasi, S. (2009a), "Iranian-Norwegian media consumption – Identity and positioning". I: *Nordicom Review* 30 (2009) 1, s. 67-82. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Alghasi, S. (2009b), "Representations of *the Other* in Norwegian Debate Programmes 1989-1997". I: S. Alghasi, T. H. Eriksen og H. Ghorashi, red., *Paradoxes of Cultural Recognition – Perspectives from Northern Europe*, s. 265-282. Farnham: Ashgate.
- Alghasi, S., K. Fangen, I. Frønes (2006), "På reise inn i det norske samfunn". I: S. Alghasi, K. Fangen, I. Frønes, red., *Mellom to kulturer*, s. 13-35. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Ali, A.H. (2006), *Krev din rett! – Om kvinner og islam*. [Oslo]: Cappelen.
- A-Magasinet (2008), *Islam-snillisten*. 30.5.2008.
- Anderson, B. (1996), *Forestilte fellesskap – Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Arena, M.P., B.A. Arrigo (2006), *The terrorist identity – Explaining the terrorist threat*. New York: New York University Press.
- Bateson, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind – a revolutionary approach to man's understanding of himself*. Ballentine: New York. S.?
- Bauman, Z. (2000), *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2002), "The Cosmopolitan Society and Its Enemies". I: *Theory, Culture & Society*. Vol. 19, no. 1-2, s. 17-44.
- Becker, H. S. (1998), *Trick of the trade – How to think about your research while you're doing it*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beckford, J.A., D. Joly og F. Khosrokhavar (2005), *Muslims in Prison – Challenge and Change in Britain and France*. Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan.
- Berg, H. (2007), *Amerika-brevet: Europa i fare*. [Oslo]: Koloritt.
- Berkaak, O.A. og I. Frønes (2005), *Tegn, tekst og samfunn*. Oslo: Abstrakt Forlag.
- Blakar, R.M. (2006), *Språk er makt*. Oslo: Pax.
- Brooker, W. and D. Jermyn (2003), *The audience studies reader*. London: Routledge.

- Brune, Y. (1998), "Innledning". I: Y. Brune red., *Mörk magi i vita medier – svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*, s. 9-14. Stockholm: Carlssons.
- Buruma, I. (2006), *Murder in Amsterdam – The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance*. New York: Penguin Press.
- Creswell, J. W (2007), *Qualitative Inquiry & Research Design – Choosing Among Five Approaches*. London: Sage Publications.
- Dayan, D. og E. Katz (1992), *Media events – The live broadcasting of history*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Døving, C. A. (2009), *Integrering – Teori og empiri*. Oslo: Pax Forlag.
- Eide, E. og A.H. Simonsen (2009), "Fallen Angels: The End of the Colourful Community?". I: S. Alghasi, T. H. Eriksen og H. Ghorashi, red., *Paradoxes of Cultural Recognition – Perspectives from Northern Europe*, s. 219-241. Farnham: Ashgate.
- Eide, E., R. Kunelius og A. Phillips (2008), *Transnational media events – The Mohammed cartoons and the imagined Clash of Civilizations*. Göteborg: NORDICOM.
- Eide, E. og A.H. Simonsen (2007), *Mistenkelige utlendinger – Minoriteter i norsk presse gjennom hundre år*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Eriksen, T.H. (2006), "Etterord – Eksilantens styrke". I: S. Alghasi, K. Fangen og I. Frønes red., *Mellom to kulturer*, s. 226-231. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Eriksen, T.H. (2002), *Ethnicity and nationalism*, 2. utgave. London: Pluto Press.
- Eriksen, T.H. (1997), "Identitet". I: T.H. Eriksen, red., *Flerkulturell forståelse*, s. 34-52. Oslo: Tano Aschehoug.
- Fangen, K. (2008), *Identitet og praksis – Etnisitet, klasse og kjønn blant somaliere i Norge*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Furedi, F. (2005), *Politics of Fear*. London: Continuum.
- Giddens, A. (1996), *Modernitet og selvidentitet – Selvet og samfundet under senmoderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Giddens, A. (1994), *Modernitetens konsekvenser*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Gillespie, M. (2005), *Media audiences*. Maidenhead: Open University Press.
- Goffman, E. (1969), *The presentation of self in everyday life*. London: Penguin.
- Goffman, E. (1963), "Information control and personal identity". I: *Stigma – Notes on the management of spoiled identity*, s. 57-128. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Gullestad, M. (2002), *Det norske sett med nye øyne – Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Gullestad, M. (1996), *Hverdagsfilosofier: verdier, selvforståelse og samfunnssyn i det moderne Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hervik, P. (2008), "Original spin and its side effects. Freedom of speech as Danish news management". I: E. Eide, R. Kunelius og A. Phillips red., *Transnational media events – The Mohammed cartoons and the imagined Clash of Civilizations*, s. 59-80. Göteborg: NORDICOM.
- Hvitfelt, H. (1998), "Den muslimska faran – Om mediebilden av islam". I: Y. Brune red., *Mörk magi i vita medier – Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*, s. 72-84. Stockholm: Carlssons.
- Husain, E. (2007), *The Islamist – Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*. London: Penguin Books.
- "Integrert, men diskriminert – en undersøkelse blant innvandrere fra Afrika, Asia, Øst-Europa og Sør- og Mellom-Amerika" (2008). I: *IMDi-rapport 9-2008*. Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.
- Jenkins, R. (1996), *Social Identity*. London: Routledge.
- Jespersen, K. og R. Pittelkow (2007), *Islamister og naivister*. Oslo: Kagge Forlag.
- Jørgensen, C.R. (2008), *Identitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Khosrokhavar, F. (2005), *Allah's new martyrs*. London: Pluto Press.
- Lakoff, G. (2008), *The political mind – Why you can't understand 21st-century American politics with an 18th-century brain*. New York: Viking.
- Lunde, L., H. Thune, E. Fleischer, L. Grünfeld, O.J. Sending (2008), *Norske interesser – Utenrikspolitikk for en globalisert verden*. Cappelen Damm.
- Marsdal, M.E. (2007), *Frp-koden – Hemmeligheten bak Fremskrittspartiets suksess*. Oslo: Forlaget Manifest.
- Malm, A. (2009), *Hatet mot muslimer*. Stockholm: Atlas.
- Mead, G.H. (1934), *Mind, Self & Society – from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Merton, R.K. (1996), "Ch. 16: The self-fulfilling prophecy (1948)". I: *On social structure and science*, s. 183-201. Chicago: University of Chicago Press.
- Moghaddam, F.M. (2006), *From the terrorist's point of view – What they experience and why they come to destroy*. Westport, Connecticut: Praeger Security International.
- Pauly, R. J. Jr (2004), *Islam in Europe – Integration or Marginalization?* Aldershot: Ashgate.
- Ragin, C.C. (1994), *Constructing social research: the unity and diversity of method*. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press.

- Raja, A. Q. (2008), *Talsmann*. Oslo : Aschehoug.
- Ramadan, T. (2009), *Europeisk islam – Å være muslim i Vesten*. Oslo : Cappelen Damm.
- Rapport om rasisme og diskriminering i Norge 2001-2002* (2003). Oslo: Utlendingsdirektoratet.
- Roy, O. (2007), *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Said, E. (1978), *Orientalism*. London: Routledge.
- Sandrup, T. (2008), “ ”Jeg, et familiemenneske” – Relasjonell selvstendighet som forenende verdi blant unge norsk-tyrkere”. I: O. Leirvik og Å. Røthing red., *Verdier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sen, A. (2006), *Identity and violence – The illusion of Destiny*. Penguin Books.
- Silverman, D. 2005, *Doing Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Storhaug, H. (2006), *Men størst av alt er friheten*. Oslo: Kagge Forlag.
- Thagaard, T. (2003), *Systematikk og innlevelse – en innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Thomas, W.I. og D. S. Thomas (1928), *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf.
- Ulleberg, I. (2004), *Kommunikasjon og veiledning – En innføring i Gregory Batesons kommunikasjonsteori – med historier fra veiledningspraksis*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vassenden, A. (2008), *Flerkulturelle forståelsesformer – En studie av majoritetsnordmenn I multietniske boligområder*. Oslo: Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi; Det samfunnsvitenskapelige fakultet; Universitetet i Oslo; Unipub.
- Vertovec, S., S. Wessendorf (2009), ”Introduction: Assessing the backlash against multiculturalism in Europe”. I: *The multiculturalism backlash* (in press). London: Routledge.
- Visignol, M. (2008), *Le terrorisme religieux: Étude sociologique et comparative du discours sur les activistes islamistes*. Caen: Université de Caen Basse-Normandie.
- Vogt, K. (2005), ”Islam i Norge”. I: K.A. Jacobsen red., *Verdensreligioner i Norge*, 2. utgave, s. 133-173. Oslo: Universitetsforlaget.
- Widerberg, K. (2001), *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt – en alternativ bok*. ---
- Østberg, S. (2003), *Muslim i Norge – Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Østerberg, D. (1993), *Fortolkende sosiologi I (Det Blå Bibliotek)*. Oslo: Universitetsforlaget.

Andre kilder

2008 Hate Crime Survey (2008). New York - Washington DC: Human Rights First. [Lesedato: 27.7.2009] URL: <http://www.humanrightsfirst.org/pdf/FD-081103-hate-crime-survey-2008.pdf>

Blom, S. (2008), "Bånd til opprinnelseslandet". I: Blom, S. og K. Henriksen red., *Levekår blant innvandrere 2005/2006*. Rapport 2008/5:34-39. [Lesedato:22.07.09] URL: http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp_200805/rapp_200805.pdf

Bush, G.W. (2001), *Address to a joint session of Congress and the American people*. 20.9.2001 [Lesedato: 10.9.2009] URL: <http://www.fas.org/irp/news/2001/09/gwb092001.html>

Community cohesion at local level: addressing the needs of Muslim communities – Examples of local initiatives (2008). Wien: European Union Agency for Fundamental Rights [Lesedato: 6.9.2009] URL: http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/LCN_EN.pdf

Dagbladet URL 1 (2005), "Sterke reaksjoner på Frp-brosjyre". 16.8.2009 [Lesedato: 24.7.2009] URL: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2005/08/16/440336.html>

Dagbladet URL 2 (2009), "Siv Jensen advarer mot snikislamisering". 21.2.2009 [Lesedato 2.7.2009] URL: http://www.dagbladet.no/2009/02/21/nyheter/politikk/innenriks/frp/siv_jensen/4966977/

Dagbladet URL 3 (2005), "Det blir ikke lett å være muslim etter dette". 8.7.2005 [Lesedato: 12.5.08] URL: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2005/07/08/436900.html>

Daugstad, G. og L. Østby (2009), "Det flerkulturelle Norge: Et mangfold av tro og livssyn". *Samfunnsspeilet* 3:2009. [Lesedato: 21.7.2009] URL: <http://www.ssb.no/ssp/>

Fourth ECRI report on Norway (2009). Published by: European Commission against Racism and Intolerance. Strasbourg: Council of Europe. 24.2.2009 [Lesedato: 24.7.2009] URL: <http://www.coe.int/t/dgh/monitoring/ecri/Country-by-country/Norway/NOR-CbC-IV-2009-004-ENG.pdf>

Fremskrittspartiet URL 1 (2009), "Innvandring og integrering", *Brosjyrer*. [Lesedato: 12.3.2009] URL: http://www.Frp.no/filestore/12115_integreringENDELIG.pdf

Fremskrittspartiet URL 2 (2009), "Islamisering", *Alt du trenger å vite om Fremskrittspartiet fra A til Å*. [Lesedato: 29.7.2009] URL: <http://www.Frp.no/ISLAMISERING.d25-TgRnGWf.ips>

Fuglemsmo, K. (2009), *Mot mobbing av muslimer*. [Lesedato: 24.07.09] URL: <http://sos-rasisme.no/sentralt/view/12821>

Gillespie, M. (2006a), "Security, media, legitimacy: Multi-ethnic media publics in the Iraq war 2003. I: *International relations*, Volume 20 (4): 467-486. [Lesedato: 7.8.2009] URL: <http://ire.sagepub.com/cgi/reprint/20/4/467.pdf>

Gillespie, M. (2006b), "Transnational television audiences after September 11". I: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 32, nr. 6, s. 903-921. 6.8.2006 [Lesedato: 7.8.2009] URL: http://pdfserve.informaworld.com/972810_751315987_747736399.pdf

Hammarberg, T. (2008), "Hate crimes – the ugly face of racism, anti-Semitism, anti-Gypsyism, Islamophobia and homophobia", *Viewpoints*. Strasbourg: Council of Europe Commissioner for Human Rights. 21.7.2008. [Lesedato: 25.07.2009] URL: <http://www.neurope.eu/articles/88903.php>

Hatkriminalitet – Anmeldelser registrert i 2007 (2009). [Oslo]: Politidirektoratet og Oslo Politidistrikt. URL: <http://www.politi.no/pls/idesk/docs/f1127600376/hatkriminalitetinorge2007.pdf>

Holdninger til integrasjon og internasjonale konflikter blant muslimer i Norge og den norske befolkningen generelt (2006). Oslo: TNS Gallup for TV2. [Lesedato: 6.8.2009] URL: http://pub.tv2.no/multimedia/TV2/archive/00248/TNS_Gallup_-_muslim_248757a.pdf

Husby, T. B. (2006), "Økt rasisme og fremmedfrykt", *Menneskerettigheter*.

Innvandring og innvandrere (2009). Oslo-Kongsvinger: Statistisk Sentralbyrå. [Lesedato: 22.7.2009] URL: <http://www.ssb.no/innvandring/>

Intolerance and discrimination against Muslims in the EU – Developments since September 11 (2005). Rapport av: International Helsinki Federation for Human Rights. [Lesedato: 8.8.2009] URL: http://www.ihf-hr.org/viewbinary/viewdocument.php?doc_id=6237

"Attitudes towards British Muslims: a survey commissioned by the Islamic Society of Britain and conducted by YouGov November 2002" (2002). I: *Islam Awareness Week*. [Lesedato: 27.07.09] URL: <http://www.isb.org.uk/iaw/docs/SurveyIAW2002.pdf>

IRN - Islamsk Råd Norge (2009), *Pressemeldinger*:

URL A: "Underskriftskampanje: Muslimer i Norge tar selvfølgelig klar avstand fra all vold og kriminalitet" (2.12.2004)

URL B: "IRN fordømmer angrepene på Afghanistan" (1.10.2003)

URL C: "Norske muslimer har gang på gang tatt avstand" (20.11.2004)

URL D: "Nå er det nok" (14.3.2009)

[Lesedato: 29.7.2009] URL: <http://www.irn.no/>

Krohne, K. (2001), "*Mye latter og et slags samhold*" – En mødregruppe som sosial arena. Tromsø: Universitetet i Tromsø. [Lesedato: 7.9.2009] URL: http://www.anthrobase.com/Txt/K/Krohne_K_01.htm

Le Figaro (2008), "MAM: "Les islamistes recrutent dans nos prisons". 11.9.2008 [Lesedato: 11.9.2008] URL: <http://www.lefigaro.fr/politique/2008/09/10/01002-20080910ARTFIG00582-mam-les-islamistes-recrutent-dans-nos-prisons-.php>

Malik, K. (2005), "Islamophobia myth". I: *Prospect*, Issue 107, 20.2.2005. [Lesedato: 1.9.2008] URL: <http://www.prospectmagazine.co.uk/2005/02/islamophobiamyth/>

McClintock, M. (2005), *Everyday Fears – A Survey of Violent Hate Crimes in Europe and North America*. [Lesedato: 24.5.2009] [USA]: Human Rights First URL: <http://www.humanrightsfirst.org/discrimination/pdf/everyday-fears-080805.pdf>

Morgenbladet (2009), “En dose islamofili”. 26.2.2009 [Lesedato: 1.1.2009] URL: <http://www.morgenbladet.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090227/OLEDER/900135870>

Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia (2006). The European Union Agency for Fundamental Rights.[Lesedato: 21.07.09] URL: http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Manifestations_EN.pdf

National Statistics Online (2004), *Religious Populations*. 11.10.2004 [Lesedato: 14.12.2008] URL: <http://www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=954>

Perceptions of discrimination and islamophobia (2006). The European Union Agency for Fundamental Rights (FRA).[Lesedato: 22.07.09] URL: http://fra.europa.eu/fraWebsite/attachments/Perceptions_EN.pdf

Religious Hatred Law (2007), ”Religious hatred law comes into force”, *News Brief*. 1.10.2007. [Lesedato: 14.12.2008] [Storbritannia]: Ekklesia. URL: <http://www.ekklesia.co.uk/node/5823>

Stærk, Bjørn (2004), *Carl I Hagen – Tale, Levende Ord, 13 Juli 2004*. [Lesedato: 23.7.2009] URL: <http://blog.bearstrong.net/archive/weblog/000745.html>

Støre, J.G. (2006), *Å skape et nytt og større ”vi”*. 8.12.2006. [Lesedato 4.9.2009] Oslo: World Islamic Missions. URL: http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/utenriksminister_jonas_gahr_store/taler_artikler/2006/a-skape-et-nytt-og-storre-vi.html?id=437985

”Taux de chômage des immigrés selon le sexe l’âge” (2007), *Travail-Emploi*. [Lesedato: 8.8.2009] URL: http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id=NATCCI03308

TE-SAT 2008 – EU Terrorism Situation and Trend Report (2008). The Hague: EUROPOL. URL: http://bookshop.europa.eu/eubookshop/download.action?fileName=QLAJ08001ENC_002.pdf&eubphfUId=597924&catalogNbr=QL-AJ-08-001-EN-C

”Terrortrusselen” (2009), *Arbeidsoppgaver*. Oslo: Politiets Sikkerhetstjeneste [Lesedato: 24.2.2009] URL: http://www.pst.politiet.no/PST/Templates/Article_363.aspx

The great divide: How Westerners and Muslims view each other (2006). Pew Global Attitudes Project. 22.6.2006. [Lesedato: 26.7.2009] URL: <http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=253>

The Independent UK, (2008). “Huge rise in racist attacks”. 9.7.2008. [Lesedato: 26.7.2009] URL: <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/huge-rise-in-number-of-racist-attacks-862944.html>

“Third ECRI Report on Denmark” (2005). Published by: European Commission against Racism and Intolerance; Council of Europe. [Lesedato: 8.8.2009] URL:

http://hudoc.ecri.coe.int/XMLEcri/ENGLISH/Cycle_03/03_CbC_eng/DNK-CbC-III-2006-18-ENG.pdf

”Third ECRI Report on the Netherlands” (2007). Published by: European Commission against Racism and Intolerance ;Council of Europe. [Lesedato: 8.8.2009] URL:

http://hudoc.ecri.coe.int/XMLEcri/ENGLISH/Cycle_03/03_CbC_eng/NLD-CbC-III-2008-3-ENG.pdf

Tronstad, K.R. (2008), ”Religion”. I: Blom, S. og K. Henriksen red., *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*. Rapport 2008/5:65-70.[Lesedato:21.7.2009] URL:

http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp_200805/rapp_200805.pdf

”Udviklingen i utlændingens integration i det danske samfund – Tænketanken om udfordringer for integrationsindsatsen i Danmark” (2006). (Danmark): Ministeriet for flyktninge, indvandrere og integration. [Lesedato: 7.8.2009] URL:

http://www.nyidanmark.dk/resources.ashx/Resources/Publikationer/Rapporter/2006/udlaendinges_integration.pdf

VG (2009), ”Vil stenge Siv ute fra innvandringsdebatten”. 23.2.2009 [Lesedato: 1.3.2009]

URL: <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/norsk-politikk/artikkel.php?artid=547178>

Vårt Land URL 1 (2009), ”Hijabeffekten”. <http://www.vl.no/samfunn/article4156488.ece>

Vårt Land URL 2 (2009), Vil stoppe”snikislamisering”. 21.2.2009 [Lesedato: 1.3.2009] URL:

<http://www.vl.no/samfunn/article4143585.ece>

Antall ord: 39592

Alle kilder som er brukt i denne oppgaven er oppgitt.

Vedlegg

Vedlegg 1: Informasjonsskriv I

Jeg er masterstudent ved Universitetet i Oslo og holder for tiden på med den avsluttende masteroppgaven. Temaet for oppgaven er hvordan de diverse hendelsene på og etter 11. september 2001 kan ha påvirket hvordan unge nordmenn med bakgrunn fra muslimske land opplever, og blir oppfattet av, det norske samfunnet.

Noen sentrale spørsmål i oppgaven blir: Har etniske nordmenns inntrykk og oppfattelse av personer med opprinnelse fra muslimske områder endret seg med disse hendelsene? Har en slik eventuell holdningsendring påvirket hvordan mennesker fra disse områdene oppfatter seg selv? Har dette hatt konsekvenser for hvordan og i hvor stor grad de to parter ønsker å samhandle med hverandre?

Disse spørsmålene vil jeg undersøke gjennom 2-3 runder med dyptgående intervjuer med personer med bakgrunn fra muslimske land.

Jeg kommer, dersom du tillater det, til å ta opp intervjuene på båndopptaker, samtidig som jeg tar notater mens vi snakker sammen. Du vil, dersom du ønsker det, få tilgang til intervjuutskrift ved en senere anledning. Intervjuene vil ta cirka en time, og vi blir sammen enige om tid og sted.

Alle opplysninger om deg vil bli anonymisert i oppgaven slik at ingen enkeltpersoner skal kunne kjenne deg igjen i det ferdige produktet. Det er mulig at de anonymiserte opplysningene om deg vil lagres til eventuell bruk ved oppfølging av prosjektet ved en senere anledning, men opptakene vil slettes når oppgaven er ferdig, innen utgangen av 2009.

Det er frivillig å være med og du kan trekke deg når som helst underveis, uten å måtte begrunne dette nærmere.

Ved videre spørsmål om prosjektet kan du når som helst ringe meg på 93 01 13 03, eller sende en e-post til rojan_ezzati@hotmail.com. Du kan også kontakte min hovedveileder, professor Torben Hviid Nielsen, ved institutt for sosiologi på telefonnummer 22 84 16 06.

Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S.

Rojan Ezzati

Samtykkeerklæring:

Jeg har lest og godkjent informasjon om studien av integrering og ønsker å stille på intervju.

Signatur

Vedlegg 2: Informasjonsskriv II

[Imam Sakandar fikk valget mellom denne samtykkeerklæringen og en som var identisk med det de øvrige informantene fikk presentert. Det var altså denne han valgte å signere. Teksten i kursiv er det som er blitt gjort om i forhold til informasjonsskriv I.]

Jeg er masterstudent ved Universitetet i Oslo og holder for tiden på med den avsluttende masteroppgaven. Temaet for oppgaven er hvordan de diverse hendelsene på og etter 11. september 2001 kan ha påvirket hvordan unge nordmenn med bakgrunn fra muslimske land opplever, og blir oppfattet av, det norske samfunnet.

Noen sentrale spørsmål i oppgaven blir: Har etniske nordmenns inntrykk og oppfattelse av personer med opprinnelse fra muslimske områder endret seg med disse hendelsene? Har en slik eventuell holdningsendring påvirket hvordan mennesker fra disse områdene oppfatter seg selv? Har dette hatt konsekvenser for hvordan og i hvor stor grad de to parter ønsker å samhandle med hverandre?

Disse spørsmålene vil jeg undersøke gjennom 2-3 runder med dyptgående intervjuer med personer med bakgrunn fra muslimske land.

Intervjuet vil ta cirka én time. Jeg kommer, dersom du tillater det, til å ta opp intervjuene på båndopptaker, samtidig som jeg tar notater mens vi snakker sammen. Du vil, dersom du ønsker det, få tilgang til intervjuutskrift ved en senere anledning. Du vil også få muligheten til å lese og godkjenne alle sitater fra deg som blir brukt i den ferdige masteroppgaven.

Vanligvis ville alle opplysninger om informanten ha blitt anonymisert i selve oppgaven slik at ingen enkeltpersoner ville kjenne dem igjen. I dette tilfellet, kan det imidlertid bli vanskelig å anonymisere en nokså gjenkjennbar personlighet. Dersom du ønsker det, kan du dermed stå frem med egne synspunkter og meninger.

Det er frivillig å være med og du kan trekke deg når som helst underveis, uten å måtte begrunne dette nærmere.

Ved videre spørsmål om prosjektet kan du når som helst ringe meg på 93 01 13 03, eller sende en e-post til rojan_ezzati@hotmail.com. Du kan også kontakte min hovedveileder, professor Torben Hviid Nielsen, ved institutt for sosiologi på telefonnummer 22 84 16 06.

Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S.

Rojan Ezzati

Samtykkeerklæring:

Jeg har lest og godkjent informasjon om studien av integrering og ønsker å stille på intervju.

Signatur

Vedlegg 3: Intervjuguide for førsterundeintervju

[Dette er intervjuguiden for den første runden av intervjuer. Spørsmålene her fungerte som startpunkt for visse temaer, men informanten stod i stor grad fritt til å snakke om relaterte temaer slik de ønsket. Basert på det som kom frem her, ble intervjuguiden for andrerundeintervjuene i stor grad tilpasset hver enkelt informant.]

Informasjonsskriv, deretter:

Har du noen spørsmål til prosjektet?

Intervjuets oppbygning: Begynner med noen grunnleggende spørsmål. Så fortsetter jeg med spørsmål om dine erfaringer og opplevelser rundt temaet. Det er dine erfaringer/opplevelser/tanker som er i sentrum, du trenger ikke å tenke på om det du har å si stemmer med fakta eller ikke. Forhåpentligvis kommer det frem noen temaer som vi kan utforske videre ved neste intervjurunde om noen måneder.

A. Personlige opplysninger

1. Født, årstall:
2. Født, sted:
3. (Bodd i Norge siden?)
4. Skolegang?
5. Arbeid i dag?

B. Hverdagsliv

1. Hvordan forløper en vanlig hverdag seg for deg?
2. Hva er dine oppgaver på jobb?
4. Hvilke avgjørende faktorer har vært med på å bestemme ditt valg av arbeid?
5. Hva er de viktigste hendelsene som har påvirket deg og ditt livsløp?

C. Fellesskap

1. Hva er din religion?
2. Hvilket forhold har du til (din) religion?

3. Praktiserer du religionen på en daglig basis?
4. Har du flere familiemedlemmer som bor i Norge? Hvor nært knyttet føler du deg til familien din?
5. Din vennekrets – etnisk opprinnelse?
6. Er det viktig å ha venner med samme bakgrunn som deg?
7. Hvis noen spør deg: «Hvor kommer du fra?», hva er det første svaret du tenker på da?
8. Hvilke viktige forskjeller ser du selv mellom den norske kulturen og din opprinnelige kultur?

E. Andres adferd

1. Hvis du tenker tilbake på livet ditt, kommer du på noen situasjoner hvor du har følt at din utenlandske bakgrunn har påvirket situasjonen? (/muslimsk bakgrunn) → utseendet
2. Har du merket deg noen generelle forandringer i det norske samfunnet etter 11. september 2001?
3. Vil du prøve å beskrive dine inntrykk av hvordan integrering av mennesker med utenlandsk bakgrunn forløper seg i det norske samfunnet i dag?