

Connie Carøe Christiansen

Kvinders islamiske aktivisme i et transnationalt perspektiv

På linie med kvindelige islamister i Marokko, underviser deres københavnske modparter andre muslimer, bl.a. med baggrund i Marokko, i islam og troens udøvelse. Således hjælper de muslimske indvandrerkvinder med at artikulere deres muslimske udgangspunkt. Samtidig arbejder de for integration af indvandrere. Er det mon et paradoks? Det undersøges i denne artikel ved at inddrage nogle perspektiver fra den nyere migrationslitteratur.

I kolvandet på migration til Europa fra Mellemøsten og Nordafrika igenem anden halvdel af det 20. århundrede er islamiske bevægelser i stigende grad blevet en del af den europæiske kulturelle, religiøse og politiske dagsorden (Pedersen 1999, Otterbeck 2000, Vertovec og Peach 1997, Kepel 1997). I én af hans seneste bøger diskuterer Gilles Kepel *communalism* – eller minoriteters prioritering af egne fællesskaber og værdisæt – som et aspekt ved den muslimske tilstedeværelse i Vesten og som en mulig trussel for den sociale integration i vestlige samfund, hvad enten den er tilskyndet af statslige initiativer eller af en frivillig og bevidst tilbagetrækning fra muslimernes side. Han ser disse udtryk som et paradoks i samfund, der bevæger sig "towards a growing indistinctiveness of inherited cultural identities" (1997:3) – en udviskning af nedarvede kulturelle identiteter. Accepteres dette scenario er spørgsmålet om islamisk aktivisme kan vise sig som et aktiv for muslimers integrationsproces. Eller vil den tværtimod medvirke til opbyggelse af dét, som Kepel kalder kommunalisme – i form af muslimske enklaver i Vesten, og således forstærke segmentering endda fragmentering i vestlige samfund?

Til dette scenario kunne man imidlertid tilføje, at europæiske stater, som befinder sig i den modtagende ende af migranters rute, benægter det globale aspekt af migranters praksis som "border-crossing" og overskridelse af dets rets-område, mens de stater, der har fostret migranter, på den anden side gen-essentialiserer nationale identiteter og udleder dobbelt statsborgerskab til dets borgere i modtage-stater (Guarnizo & Smith 1998:10). Migranter er således objekt for modstridende interesser. Denne artikel søger at bibringe et andet perspektiv på islamismen og den skabelse af enklaver, der forbindes med den muslimske tilste-

deværelse i Vesteuropa, ved at påpege, at de praksisformer, som konstituerer islamismen, er transnationale, dvs. rummer et perspektiv, som på én gang er lokal og rækker ud over den enkelte nationalstat. Derved bidrager de til at skabe og vedligeholde linier og forbindelser til det land, hvorfra migranten er flygtet eller flyttet, men også til den lokalitet, hvortil man har migreret. Idet fokus er på social praksis, diskuterer jeg med andre ord islamisk aktivisme som et rum for *transnational aktivitet*. Den finder sted i transnationale sociale rum, hvor bånd og forbindelser mellem geografiske adskilte lokationer bliver reaktiveret gennem sociale relationer (Basch, Glick-Schiller & Blanc-Szanton 1992; Guarnizo & Smith 1998; Pries 1999; Werbner 1999). Ved at afdække og sammenligne nogle specifikke kompetencer og aspirationer, der genereres og akkumuleres gennem kvinders islamiske aktivisme i henholdsvis Marokko og Danmark, udfordres antagelsen om, at vedligeholdelse af kontakter med det oprindelige hjemland alt andet lige forsinket integrationen i det nye hjemland, hvilket i dette tilfælde vil sige Danmark.

I det følgende suppleres en præsentation af unge islamistiske kvinders aktivisme i Marokko med materiale indsamlet blandt aktive muslimer i København, primært med marokkansk baggrund. Feltarbejde blandt disse kvinder kombineret med interviews med deltagerne tjener til at kortlægge aktivismen og forbindelserne til Marokko, som bliver vedligeholdt eller aktiveret gennem den. Ultimativt udgør denne artikel et forsøg på at udskilte en diskurs om kulturel integration med et fokus på transnational praksis og de sociale kompetencer, som denne udvikler. Materialet, som diskussionen er baseret på, består dog primært af interviews med tre yngre kvinder: En kvinde, som kom til Danmark fra Marokko i

1990, en anden, som er født i Danmark, men hvis forældre blev født i Marokko, og en tredje, som kom til Danmark fra Marokko, da hun var et lille barn. De udgør min indgang til forskellige, men overlappende cirkler blandt islamister i København, centreret omkring to såkaldte frie moskéer, dvs. moskéer, som drives uafhængigt af nogen stat. Interviewene er suppleret af deltagerobservation af udvalgte aktiviteter hos kvinderne: besøg i moskéen, møder med en aktivistgruppe, besøg på arbejdspladsen. Men først vil jeg kort beskrive kvinders islamiske aktivisme i Marokko, baseret på feltarbejde i den nordmarokkanske by, Fes, som jeg udførte i 1994 og igen i 1997.

Kvinders islamiske aktivisme i Marokko

I Fes mødtes jeg med i alt 48 forskellige kvinder, som tog del i islamisk aktivisme¹. Min kontakt med hver enkelt kvinde var af varierende varighed, fra en times interview til gentagne møder og langvarige diskussioner, kombineret med tilstedeværelse i de aktiviteter, som var åbne for udenforstående. Blandt de aktive kvinder, som i alder spændte fra 17 til 43 år, var størstedelen enten universitetsuddannede eller universitetsstuderende. Nogle var formelt organiserede i én af de to stærkeste islamist-organisationer i Marokko, andre udførte deres aktiviteter alene eller i uformelle forsamlingsgrupper.

De kvindelige islamister, jeg mødte i Fes, er engagerede i aktiviteter, der indbefatter daglige læsninger af Koranen og bønner ud over de daglige fem, der er anerkendt som obligatoriske for enhver muslim. De går til møder og tager del i diskussioner af emner, der relaterer til deres religion og samfund. De genopliver læringsformer, som i flere århundreder har været anerkendte som måden at blive en uddannet person på i Marokko, når de samler sig i uformelle grupper og un-

	<p>Connie Carøe Christiansen mag.art i kultur- sociologi og ph.d. i antropologi. Forsker ved Socialforsk- ningsinstituttet. E-post: ccc@sfi.dk</p>
---	--

derviser andre, der er mindre velbevandede i de religiøse skrifter, og når de uddanner sig selv ved at studere individuelt. De går i moskéen hver fredag for at høre imam'ens *khutba* (prædiken) og for at møde deres bedste venner dér. De er blevet opmærksomme på deres egen måde at opføre sig på og klæde sig på, og nu foretrækker de deres *jelleba*, en lang og løs klædning, og er begyndt at bære *hijab* (hovedtørklæde) og at artikulere deres tro i forhold til denne hijab. De er tilbøjelige til at udforme deres argumenter for religionen i kritiske og politiske termer, substancieret som en systematisk forbigåelse af muslimers synspunkter, ligesom de generelt afviser validiteten og autenticiteten af den religiøse praksis hos størstedelen af deres landsmænd og -kvinder. Islamisterne er derfor meget optagede af, hvad der adskiller dem fra "almindelige muslimer" (selvom denne kategori snarest er en abstraktion, der kun kan forstås i relation til netop en sådan distinktion).

Forandring af kvindens generelle opførsel og kropslig reform² er det samlede resultat af den ene side af deres aktiviteter, nemlig de indadrettede, der har som formål at disciplinere sin egen krop og tilegne sig viden. Andre aktiviteter er ud-

adrettede - enten rettet mod eller direkte involverende mennesker, der er placeret uden for islamistiske cirkler. Til illustration kan nævnes: velgørenhedsaktiviteter, så som aflæggelse af besøg på hospitalet, indsamling af penge til forældrelose eller andre uden midler; studenterpolitik, forskellige former for optræden (*tajwid* – recitationer af Koranen, *anachid* – afsyngning af islamiske sange, og opførelsen af sketches, der præsenterer et publikum for en lektion i islam) og organiseringen af "islamiske fester", som afhængig af begivenhedens karakter kaldes *umsiyya diniyya* (religiøs eftermiddag) eller *hafla islamiyya* (islamisk fest), hvor de oven nævnte former for optræden forekommer. Dog var undervisning tilsyneladende den hyppigst forekommende uadrettede aktivitet, ligesom rådgivning (*nasiha*) og bestræbelser på at overbevise andre om den "islamiske løsning". Nogle aktiviteter er udelukkende rettet mod udenforstående, som for eksempel når islamister, der ofte nyder almindelig anerkendelse for deres viden om islam, underviser i troens udførelse.

Kvindelige islamister påpeger, at man ikke kan nøjes med at være indadrettet i sine aktiviteter, eller som en 20-årig kvinde, der netop var kommet ind på et lærerseminarium forklarede mig, så er det ikke meningen, at en muslimsk kvinde skal være "som en snegl". Assia, en 28-årig studerende ved universitetet i Fes, beskrev samfundets relevans for aktivismen på følgende måde:

Jeg må arbejde for samfundet, som har brug for mig. Jeg må ikke isolere mig. Jeg skal integrere mig selv i samfundet, og jeg må stå imod for at nå mit mål, som er at deltage i at tiltrække folk til religionen.

Hendes udsagn vidner om at islamisterne går ud fra en teori om, hvordan sam-

fundet kan reformeres. Den gør det klart, at det ikke er tilstrækkeligt at forbedre ens egen personlige praksis og dermed se bort fra den fraværende udøvelse af religionen, der findes hos de mennesker, man er omgivet af. Målet for ens egen praksis skal med andre ord også findes uden for den: Kropslig reform ses kun som et skridt hen imod en reform af samfundet som sådan (Carøe Christiansen 1999).

Kvindelige islamisters aktiviteter, som netop beskrevet, er på trods af at de i sidste ende skal ses i deres kontekst, måske ikke på enhver måde unikke. Materialet om kvindelige islamister i København antyder således, at disse kvinders aktiviteter og den refleksion eller teoretiseringen, der knytter sig til den, tilpasser sig den minoritetssituation, som de hér befinder sig i. Islamismen er spredt til store dele af verden, hvilket især må ses i lyset af den globale kapitalisme og arbejdsmigration. Således er islamismen hverken karakteriseret ved fysisk nærhed eller begrænset af enkelte staters grænser, men heller ikke sammenfaldende med *umma*, det samlede muslimske trossamfund, fordi islamisterne udskiller sig fra andre muslimer. Der er hidtil ikke foretaget mange analyser af islamismen i lyset af migrationsprocesser. Det er ikke desto mindre muligt at se islamismen som et sæt af aktiviteter, der udfoldes i et socialt rum, som rækker ud over de nationale rammer. I migrationslitteraturen beskrives dette rum med stigende hyppighed ved hjælp af begrebet transnationalisme.

På sporet af transnationalisme

Udviklingen af medieteknologier er en faktor i de sidste årtiers produktion og spredning af islamismen på tværs af nationale og regionale grænser. Udbredelsen af islamistisk litteratur til et publikum på flere forskellige kontinenter kan ses som et eksempel på, at islamismen er

transnational, forstået sådan at den rækker ud over én national kontekst. Men ikke kun islamistiske tekster og idéer, også personer, som er involverede i islamisk aktivisme, spreder sig, dvs. migrerer, og således er menneskers forbindelser og kontakt med hinanden – sociale relationer – også en faktor i udbredelsen af denne litteratur. Et antal mellemøstlige og nordafrikanske islamist-ledere, såsom Rachid al-Ghannouchi, leder af det tunesiske *al-Nahda*-bevægelse, et antal FIS-ledere og andre ledere af en islamistisk opposition har forladt deres hjemland og befinder sig i eksil i Europa og USA pga. forfejlede politiske aspirationer. Men det er langt fra kun mellemøstlige politiske ledere i eksil, der søger bedre udsigter i udlandet. Arbejdsmigrationen fra Mellemøsten og Nordafrika gennem flere årtier frem til i dag er således væsentlig for, at islam i dag er den religion, som har den største tilslutning i et nordeuropæisk land som Danmark, når man ser bort fra den kristen-protestantiske majoritet.

Når islamister migrerer fra et land med ringe udsigter til arbejde og velfærd til Europa i håb om at finde et arbejde eller et bedre betalt arbejde, involverer det en anden politisk kontekst med en anden dagsorden. Islamisk aktivisme i en europæisk kontekst over for eksempel i en marokkansk bevirker således en transformation af selve aktivismen. Spørgsmålet er, hvad denne transformation bringer med sig.

Ifølge Guranizo og Smith er det ikke kun interaktionen mellem den globale økonomiske restrukturering og den teknologiske revolution, som bevirker, at transnationale sociale felter reproduceres. Også mikro-dynamikken i migranternes sociale praksis er en faktor herfor (1998:18). For Faist udgør islamisterne således et kernepunkt i udviklingen af nye sociale praksisformer og orienterin-

ger i de kulturelle transnationalistiske processer i den modtagende ende af migrationsruterne (1999:56-61). Migranter til Europa, som er opvokset i andre hjemlande – Tyrkiet er det eksempel, som Faist diskuterer – såvel som den efterfølgende generation vender sig til tider mod islamismen og bruger den som et medium til at artikulere flerfoldige tilhørsforhold og til forhandling af deres status med det samfund de lever i.

Transnationalisme – et andet perspektiv på migration

Islamisternes bestræbelse på at implementere islam udmønter sig i nogle bestemte praksisformer såvel i mellemøstlige samfund som i europæiske migrantmiljøer. Men gør det islamismen til et transnationalt socialt rum? Islamisk aktivisme i Marokko er ikke en kopi af aktivismen i Danmark, hvor den f.eks. bliver præget af politisk definerede idéer om integration af indvandrere.

I løbet af 1990'erne er den globale migration i stigende grad blevet diskuteret og analyseret som et fænomen, der genererer en livsform præget af bevægelse mellem krydsende og skiftende nationale sammenhænge. En af de skelsættende artikler er Glick-Schiller *et al* fra 1992. Heri skitseres transnationalisme som en analytisk ramme for migration, og de peger på udviklingen af den globale kapitalisme, når de gør rede for at *transmigration*, dvs. gentagen migration, cirkel-migration eller stadige rejser frem og tilbage mellem et gammelt og et nyt hjemland (som for eksempel migranten, der udnytter forbindelser i det gamle hjemland til at opkøbe varer, som bagefter importeres og sælges i det nye hjemland) ser ud til at være et stadigt, hyppigere fænomen. Transmigrantens sociale praksis har som konsekvens, at migration er et langt mere komplekst fænomen end hidtidige begreber om migration og integrations-

processer har kunnet belyse. I stedet for et *hverken-eller* perspektiv, alternativt et *midt-imellem* perspektiv, rummer transnationalistiske sociale rum et *både-og* (Guarnizo og Smith 1998:11). Transmigranternes stadige bevægelser frem og tilbage bevirker at livet, så at sige, leves såvel i det land, som den eller de pågældende personer har migreret fra, som i det land, man har migreret til, og som migranten typisk er afhængig af for at opretholde en indtægt. Således introduceres en "transnationalism from below" – en analyse af globale processer og migration, som tager udgangspunkt i migranternes sociale praksis, der for en stor del foregår imellem nationalstater, eller som finder sted skiftevis i den ene og den anden nationalstat. I modsætning til de analyser, som tager en bestemt nationalstat og dens interesser som et givent udgangspunkt, er den transnationale analytiske ramme et forsøg på at indfange de sociale rum, som findes på tværs af de nationale skel – de rum analyseres nogle gange som "broer" (Nyberg Sørensen 2000), som ruter (Gilroy 1993) eller som netværk (Glick-Schiller et al 1992). I og med de sociale kontekster, der henvises til, er uden faste afgrænsninger, imødegår en fremhævelse af dem tendensen til at se basale begreber som kultur, statsborgerskab, klasse og etnicitet som lukkede kasser eller som container-begreber og tvinger opmærksomheden væk fra "etnisk pluralisme" og assimilation (Faist 1999a:3; Glick-Schiller et al: 1992: 12).

Et relevant spørgsmål, som både Faist og Guarnizo/ Smith tager op, er hvor vidt et transnationalt socialt rum reelt kun findes blandt 1. generationsimmigranter. Allerede børn af indvandrere har vel betydeligt mindre kontakt med det, der reelt er deres forældres hjemland, ikke deres eget? Guarnizo og Smith påpeger bl.a., at migranter som tilsyneladende er

blevet fuldt ud amerikaniserede for flere generationer siden, pludselig har vist sig at kunne mobiliseres angående et således fjernt hjemlands politiske forhold (Guarnizo og Smith 1998:16-17). Også Gillespie beskriver, hvordan unge med indisk-fødte forældre i Londonforstaden Southall føler sig nødsagede til at interessere sig for de politiske begivenheder i Indien (Gillespie 1995:120-123)- Faist gør dog opmærksom på, at en mere systematisk definition af de transnationale sociale rum, som opstår på baggrund af Nord-Syd migration er nødvendig – og på, at der ikke blot findes én type, men flere forskellige: transnationale smågrupper; transnationale kredsløb; transnationale fællesskaber (Faist 1999a:3). Han har således udviklet en typologi på basis af disse typer. Smågrupperne er først og fremmest *slægtsgrupper*, som har gensidighed i deres indbyrdes relationer, som oprettholder lighed som social norm. Det typiske eksempel her er arbejdsmigranten, der sender penge hjem til de tilbageblevne i hjemlandet. I *de transnationale kredsløb* udveksler man i en noget-for-noget økonomi. Deres hovedtræk er, at insiderfordele udnyttes, og de typiske eksempler er handelsnetværk som hos de kinesiske, libanesiske og indiske handelsfolk. I *de transnationale fællesskaber* er man solidariske med gruppens medlemmer ud fra nogle fælles idéer, tro, vurderinger og symboler. Der er med andre ord tale om en form for kollektiv identitet, og moblisering sker ud fra kollektive repræsentationer af religion, nationalitet og etnicitet, som det sker blandt de armenske, kurdiske eller palæstinensiske diaspora-befolkninger (Faist, ibid: 8-10). De transnationale forbindelser er således ikke begrænset til transmigranter, og de antager til tider en politisk karakter:

Politically organized transnational networks and movements

also weld together transnational connections by constituting structures of meaning (Guarnizo og Smith 1998:19).

Transnationale netværk bidrager til at skabe meningsstrukturer, og heri ligger deres potentiale for både at skabe konformitet og tilpasning eller opposition i det land, der modtager migranter. I den grad immigranternes sociale praksis forbinder sig til hjemlandene, og dermed til en anden social og kulturel sammenhæng, er den udsat; værtssamfundet tenderer til at se disse forbindelser som nogle, der modarbejder det politisk opstillede mål: integration af indvandrere (Carøe Christiansen 2001).

Kvinder i fokus

I Danmark er indvandrerkvinder fra Marokko og andre steder mål for reformer, udtrykt i Danmarks nylige integrationslov, iværksat d.1. januar 1999. Formålet med den ny lov er at integrere alle indvandrere, dvs. gøre dem i stand til at imødekomme de krav, som Danmark som modtagerland stiller ved deltagelse i obligatoriske danskurser, undervisning i dansk kultur og arbejds træning. Disse tiltag har implicit kvinder som deres primære målgruppe, siden de sædvanligvis har færre forudsætninger for at imødekomme disse krav.

Som svar på kolonisorers kritik af muslimske kvinders status i de koloniserede områder, har også kvinder i Marokko siden uafhængigheden i 1956, dvs. under dekoloniseringsprocessen, været mål for sociale reformbestræbelser, iværksat af regeringen. Endnu i 1993 blev en justering af familielovgivningen gennemført af den nu afdøde kong Hassan II, til både islamisternes og kvindeorganisationernes utilfredshed, da hvad der var blevet annonceret som en større reform viste sig som blot nogle mindre ændringer af bl.a.

skilsmiselloven. For nylig har den marokkanske regering – under islamisternes protester - annonceret nye tiltag for at forbedre kvinders uddannelsesmæssige niveau og for at hæve kvinders lovlige alder for indgåelse af ægteskab.

Det er et århundredlangt fokus på muslimske kvinder og deres kår, uddannelse og generelle udviklingstrin (Ahmed 1992; Belhassen & Bessis 1992; Lazreg 1994), som genfindes i dag i nordafrikanske og mellemøstlige lande. Men det har også ræsonnans i Europa – i den danske regerings initiativer over for indvandrerkvinder og i den islamiske aktivisme, der finder sted i Danmark. Drivkraften til at *modernisere* mellemøstlige kvinder (Moghadam 1993) kan derfor siges også at gøre sig gældende i politikken rettet mod muslimske kvinder i Danmark³. Drivkraften rækker ind i islamistiske kvinders rækker, i den forstand at de tager del i denne moderniseringsbestræbelse, i Marokko, såvel som i Danmark.

Umiddelbart har islamismen en begrænset rækkevidde i Danmark, men islamisternes aktiviteter rækker ud over den enkelte islamist. Kurser og undervisning, der tilbydes et bredere publikum, er en oplagt grund til det. Tilsyneladende er kvinder også en særlig målgruppe for disse aktiviteter. Dermed spiller den islamiske aktivisme ind, når kvinder manøvrerer og forhandler deres tilværelse som etnisk og religiøs minoritet i Danmark. Undervisning af kvinder i *fiqh* – eller i korrekt muslimsk praksis⁴ – er relevant i den retning, i den udstrækning, udviklingen af en diaspora identitet anses for at være en del af en integrationsproces. Disse problemstillinger gør jeg rede for i det følgende ved at præsentere de formentlige tre kvinder med marokkansk baggrund, Hanae, Karima samt Samira⁵ og deres aktiviteter.

Forsamlinger af kvinder, der ved for-

ste øjekast blot er sociale sammenkomster, har til tider et mere specifik religiøst indhold, i stil med sammenkomster hos kvinder i Marokko som beskrevet ovenfor: Koranoplæsninger og undervisning i islam er således yderligere formål, når muslimske kvinder i København samles i private lejligheder. Som det også er tilfældet i Marokko, samler kvinderne sig omkring en kvinde, der er anerkendt som vidende om islam. To såkaldt frie moskéer i København har begge en imam, hvis kone er engageret i den slags møder, hvor kvinder med marokkansk og anden baggrund undervises i islam og diskuterer, hvad der er dens korrekte udøvelse. Men mange andre kvinder underviser i islam. Hanae på 22 år forklarer, at undervisningen i private omgivelser bliver bekendtgjort for kvinderne ved at det nøjagtige tid og sted samt navnet på den kvinde, der er værtinde for det næste møde, spredes fra mund til mund. Hanae har selv nogle gange vikarieret for *sheik'*ens kone. Måske har hun nået at forberede noget, men hvis hun ikke har, diskuterer hun en *hadith* (en overlevering om profeten) eller et afsnit fra en Koranfortolkning, som hun kender meget godt. Samira på 34 år er også almindelig anerkendt som underviser i islam blandt aktive muslimer i København. Indtil hun forlod Marokko var hun aktiv i en velkendt, men illegal islamistisk organisation⁶. I Danmark har hun forbindelser til en international muslimsk bevægelse, idet hun er redaktør af dets tidsskrift, hvis rækkevidde ganske vist først og fremmest er skandinaviske. Hun kommer i begge de omtalte moskéer. Karima, 28 år, karakteriserer sig selv som meget influeret af en imam og hans kone, som under private former underviser kvinder af forskellig etnisk og national oprindelse i islam. I dag underviser også Karima selv andre kvinder fra sit kvarter. Disse tre kvinder tilhører forskellige cirkler i det islamistiske miljø i

København, der til dels overlapper hinanden.

I det følgende vil jeg fortælle nærmere om deres islamiske aktivisme – og nogle brikker til dens oprindelse. I København er kvindelige islamister med marokkansk baggrund ikke en samlet eller separat gruppe, men engagementet for folkelig social reform, som findes hos kvinder i Marokko, har tilsyneladende paralleller i kvinders islamiske aktivisme i en dansk sammenhæng. Igen vil jeg henvise til Kerpels scenario, hvor muslimske enklaver bevirker, at europæiske samfund er socialt fragmenterede, for med det i baghovedet er det påfaldende, at kvindelige islamister i København med marokkansk eller anden baggrund er optagede af aktiviteter, der har integration af indvandrerkvinder som deres eksplicite, dvs. formulerede, formål.

Marokkanere i Danmark udgør godt 8.000 mennesker, efterkommere inkluderet⁷, og er dermed ikke én af de største nationale grupper blandt indvandrere i Danmark. Men marokkanerne var en del af den første bølge af arbejdsmigranter, der kom til Danmark i de sene tressere (sammen med større grupper af jugoslaver, pakistanere og tyrkere). De har med andre ord udgjort en minoritet i et relativt langt tidsrum, og indtil videre er der ikke lavet særskilt forskning om dem. Det er dog ikke intentionen, at dette studium skal kompensere for dette på nogen fuldstændig måde.

Islamisk uddannelse

I Samiras islamistiske organisation i Marokko var der diskussioner og foredrag, hvorved Samira lærte *fiqh* – islamisk retspraksis, daglige regler for praksis af troen inklusive *tafsir*, udlægninger af Koranvers. Selvom hun studerede lingvistik på et nordmarokkansk universitet, og senere et andet sprogfag, var tiden, hvor hun gik på universitetet, også

tiden, hvor hun uddannede sig selv i islam. Det gjorde hun på tre måder: 1. Ved at deltage i den pågældende organisations kurser. Her anbefales det at læse en bestemt liste af bøger. 2. Ved hendes individuelle læsning. 3. Ved at gå til lektioner om islam på universitetet, selvom islam altså ikke var hendes studiefag. Endvidere lærte Samiras far hende at læse Koranen allerede da hun var barn. Den eneste undervisning, han selv nogensinde fik, var instruktioner i Koranen, og som dreng lærte han dele af Koranen udenad. Da Samira voksede op, var hun dog i stand til at tilfredsstille sin fars ambitioner på hendes vegne på dette område, bare ved at læse Koranen højt for ham.

Hanae, den anden interviewede kvinde, er også blevet instrueret i Koranen af sin far i deres lejlighed i København, ligesom resten af hendes seks brødre og søstre. Hendes far kom til Danmark som arbejdsmigrant mere end 30 år tilbage. Han sikrede sig ikke alene at de kunne læse Koranen, men også at de forstod, hvad de læste. Nøjagtig som Samiras far, fik Hanaes far aldrig anden uddannelse end den instruktion i Koranen, som han fik som barn i Marokko. Hanaes far fik den fra sin egen far, som var koranskolelærer. I dag går hendes far i moskéen hver dag, nogle gange taler han i den, og han læser i Koranen hver dag, faktisk mere end Hanae selv gør. Hun fortæller, at hun som barn plejede at konkurrere med sin nærmeste bror om at være den bedste til at lære Koranen og til at bede punktligt og korrekt. I modsætning til Samira mener hun ikke, at hun har oplevet en tilnærmelse til islam, fordi islam og udtalt muslimsk praksis har været en integreret del af hendes barndom⁸. Siden har hun opnået bedre viden om islam ved at læse på egen hånd. Hun foretrækker at læse koranfortolkninger, som hun køber på sine ferier i Marokko. Hun modtager ikke nogen anden undervisning i islam;

nogle få gange har hun gået til møder for kvinder, men hun finder det mere effektivt at studere alene. Som Samira har Hanae en meget travl hverdag. Hun er i gang med en højere sundhedsuddannelse, hvor hun er meget aktiv i studentermiljøet. Som det ikke er usædvanligt for en kvindelig aktivist, er hun en dygtig studerende, hvilket hun selv er bevidst om.

Den tredje interviewede kvinde er Karima, hvis far kun var i stand til at lære hende og hendes søstre nogle vers fra Koranen, som han selv kunne udenad. Hendes forældre er fra det nordlige Marokko, analfabeter og som de fleste marokkanere i Danmark, berbere. Da han indså, at hans døtre havde brug for at vide mere om islam, sendte han dem til en islamisk skole i København. Selvom Karima allerede havde lært at læse Koranen efter de ordinære skoletimer i modersmålsklasser, fik hun sin elementære viden om islam på den skole. Desuden "- var vi så heldige", som hun udtrykker det, "- at en imam flyttede ind i vores boligområde"⁹. Han og hans kone har haft stor indflydelse på Karima og hendes søstre, ja, også hendes mor plejede at gå med til imam'ens kones undervisning i dennes hjem. Hun underviste i islam hver lørdag på engelsk og hver søndag på arabisk. I sine sene teenage-år plejede Karima at gå begge dage, fordi hun var meget ivrig efter at vide mere. Det trak også, at imam'ens familie havde en stor bogsamling, som Karima lånte fra.

Når kvinder som Samira, Hanae og Karima begynder at undervise i islam som en frivillig aktivitet, re-aktiveres den mere eller mindre sporadiske koranundervisning, som fædrene har modtaget i deres barndom i Marokko, selvom det nogle gange kun drejer sig om en elementær viden om islam. Denne undervisning forbinder således med en praksis, der har oprindelse i arbejdsmigranternes hjem-

land. Det stimulerer væksten af et transnationalt socialt rum, der med sin genaktivering af forbindelserne til hjemlandets kulturelle praksis indirekte konfronterer en politisk diskurs, der opfordrer indvandrere til at søge "integration" i deres opholdsland ved i stedet at bruge kræfterne på at lære dansk sprog og dansk kultur.

Kvindes islamiske aktivisme i Danmark

Samira er lærer på en folkeskole i én af Københavns forstæder. Hun oplyser mig om, at hendes arbejde er fuldstændigt sekulært; hun underviser primært i engelsk og fransk. Men i weekenderne underviser hun to forskellige hold i fiqh. Èn klasse består af gymnasiepiger. De har enten forældre, som er praktiserende muslimer, eller også er de det selv. I denne klasse er de fleste af nordafrikansk oprindelse, og hun underviser på klassisk arabisk, *fou-zha*. Undervisningen finder sted på den arabiske skole, hvor hun tidligere havde ansættelse som lærer, og nogle af pigerne er hendes tidligere elever. Det andet hold er mere differentieret angående alder og oprindelig nationalitet, og undervisningen af det finder sted i et privat hjem hos én af de deltagende kvinder. Kvinderne er af pakistansk, bosnisk såvel som forskellige arabiske nationaliteter, så på dette hold underviser hun på dansk. Hun starter med et oplæg på ca. 15 minutter, derefter er der spørgsmål og svar.

Hanae underviste tidligere danskere, der er blevet muslimer, samt børn i islams elementære budskaber, men nu har hun opgivet det pga. manglende tid. Hun var også tidligere leder af en muslimsk studenterorganisation i København. Også det har hun trukket sig tilbage fra, men som muslimsk studerende er hun stadig aktiv medlem. Organisationens formål er at oplyse om islam til folk i Danmark som rekvirerer det. På denne måde holder hun foredrag om islam i København og an-

dre steder i Danmark for skoleelever, gymnasieelever og andre. Der er altid spørgsmål om kvinder i islam, så Hanae mener, at hun har udviklet sig til en hel ekspert angående dette spørgsmål. Men for nylig har hun været optaget af noget andet; hun blev bedt om at bestyre kvindesiden på en hjemmeside, som oprindeligt var tænkt som et chat-rum for muslimer og ikke-muslimer. Men denne idé har nu udviklet sig til et mere ambitiøst projekt med det formål at integrere indvandrerkvinder i dansk kultur og samfund. Gruppen af aktivister består af cirka 10 yngre mennesker, alle universitetsstuderende eller nyligt dimitterede fra højere læreanstalter. Nogle af dem har forældre, der er indvandrere, andre har ikke, nogle er aktive muslimer, andre er ikke. Projektet har fået et navn, der gør sig godt i cyberspace. Det bliver præsenteret som...

- et center for fornyelse med det formål at bygge bro til det nye millennium – et talerør for integrerende dansker og et udstillingsvindue for danskere. Et springbræt til erhvervslivet (fra projektbeskrivelsen).

Indgang til arbejdsmarkedet er en vigtig del af integrationsprocessen, ifølge denne projektbeskrivelse, hvilket er i overensstemmelse med regeringens politik på området. På et planlægningsmøde i gruppen fremgik det, at aktivisterne havde taget kontakt til fremtrædende medlemmer af et regeringsparti, som viste interesse for projektet¹⁰.

Karima har indtil videre ikke uddannelse ud over sin studentereksamen. Da studenterhuen var i hus, blev hun nemlig gift og fik børn med en marokkansk mand, som hun havde mødt på en ferie i Marokko (mens Hanae endnu ikke er gift). Ligesom det også er tilfældet med Samiras mand, er han udøvende mus-

lim. Hun er nu ansat i et københavnsk boligsocialt projekt, og formålet med hendes ansættelse er at starte aktiviteter for indvandrerkvinder, finansieret af kulturministeriet og boligministeriet gennem kvartersløftsmidler. Dette arbejde startede som et frivilligt arbejde, hun påbegyndte mens hendes børn stadig var små, og hun forlod arbejdsmarkedet for et stykke tid. Det overordnede formål med det projekt, hun er ansat i, er i overensstemmelse med regeringens politik at integrere disse kvinder i det danske samfund. I sin fritid underviser hun kvinder af pakistansk, marokkansk og anden arabisk oprindelse i islam. For at blive integreret, siger Karima, er det nødvendigt at få styr på basiselementerne i din egen baggrund, og for en muslim implicerer det at kende islam ud over de elementære regler, så som at du ikke må stjæle og ikke lyve. Især for berberkvinder er det et problem. De er ofte analfabeter og forstår ikke arabisk, knap nok dansk, forklarer Karima. Da hun, foruden arabisk og dansk, taler berberisk, underviser hun omkring 10 berberkvinder, som oprindeligt er fra Marokko. I den samme gruppe er der også kvinder fra Pakistan og Somalia, så når hun underviser, skifter hun mellem berberisk og dansk. Hun læser Koranen op for dem, oversætter og forklarer. Kvinderne stiller hende spørgsmål og hun svarer dem – "sådan de bliver i stand til at besvare de spørgsmål, som deres børn stiller dem". Karima har også holdt foredrag for forskellige slags publikum, såsom Røde Kors og Rotary, der har efterspurgt viden om islam og om hvordan muslimer lever i Danmark. Endvidere har hun været portrætteret i et undervisningsprogram på tv, hvis emne var etik og moral, og produceret af Danmarks Radio. Tilsvarende har Samira deltaget i et radioprogram på DR. Programmet hedder "Tro" og Samira forklarede sin tro for lytterne.

Transformationen af "hvad skal jeg tro?" til "hvordan skal jeg tro?" er, som Vertovec bemærker, "certainly stimulated in the West European context" (Vertovec 1997:39). Det er rigtigt, at en tilværelse som religiøs minoritet rigeligt stimulerer nærgående spørgsmål til religionen, men denne observation ser for tiden ud til at skygge for, at lignende processer finder sted blandt muslimer, der lever i muslimske majoritetssamfund. "The need to analyse", som Nielsen (1997:39) udtrykker det – behovet for at analysere er på samme måde gennemtrængende hos muslimer, der lever i Marokko¹¹. Der er en vis fare ved ikke at forbinde den form for islam, der udvikles i Europa og USA med den form for islam, der udvikler sig i for eksempel Nordafrika. Derved risikerer man nemlig at "redde" muslimer opvokset i Europa fra den rigide, uforståelige og verdensfjerne islam, der derved bekvemt er placeret i indvandreneres oprindelseslande. At studere begge kontekster og forbinde dem afslører, at en sådan manøvre ganske enkelt ikke svarer til det der faktisk foregår. Der er tydeligvis vigtige forskelle på at være muslim i Danmark og i Marokko; men som deres europæiske modparter producerer islamiske aktivister i Marokko personlige narrativer¹², skelner "islam" fra tradition eller kultur, diskuterer åbent, hvordan forholdet mellem de to køn kan forbedres, skilsmisse, abort og seksuelle relationer før ægteskabet, ved at sammenligne islamiske principper med moderne måder at leve på (Carøe Christiansen 1999). De er med andre ord, som deres modparter i Europa, i gang med at *objektivere* deres religion¹³.

Konklusion

Med udgangspunkt i denne artikels indledende scenario må man spørge om den ovenstående beskrivelse tyder på, at aktive muslimer som Hanae, Samira og Kari-

ma er villige til at integrere sig eller om de snarere bidrager til en strategi hos muslimer i Europa, der baner vejen for europæiske muslimers separation fra resten af samfundet? Kvinder som Samira, Karima og Hanae bærer tørklæde og andet løst tøj, tror på Gud og udfører deres bønner hver dag, som islamister gør det andre steder i verden. De underviser desuden på forskellige niveauer i muslimske og ikke-muslimske sammenhænge, de er aktive på det danske arbejdsmarked, og de tager del i bestræbelsen på at kommunikere, hvad islam er for noget til andre mennesker i Danmark. Endelig er de opsatte på at gå i dialog med ikke-muslimer, som det også fremgår af deres villighed til at samarbejde med mig som forsker. I sammenligning med deres modparter (og Samiras tidligere med-aktivister) i Marokko, er de forsigtige med at udtrykke et politisk engagement. Mere præcist støtter måden, hvorpå de tackler deres engagement i islam i danske omgivelser den tese, at de har indgået en slags pagt med den ikke-muslimske danske stat, for at sikre sig deres egen religiøse frihed. Det er den taktik, som Vertovec og Peach har foreslået er den mest udbredte i Europa (1997:37), hvilket kan forstås sådan, at muslimer i Europa har valgt en taktisk tilgang til integration. Hertil kan man for det første indvende, at graden af integration i vesteuropæiske samfund, muslimsk tilstedeværelse eller ej, kan diskuteres. Det politiske krav om at indvandrere integrerer sig sammenholdes sjældent med observationer og analyser af disse samfund som præget af en grundlæggende social og kulturel fragmentering¹⁴. Islamismens rækkevidde overskrider dernæst på flere måder de nationale kontekster, som er rammen for bestræbelser på at integrere indvandrere. Integrationsparadigmets dominans forhindrer synligheden af alternative perspektiver, som muligvis rummer forud-

sætninger for, at man kan føle, at man er inkluderet og hører til i modtagelandet.

Kvindens islamiske aktivisme i Marokko er optaget af at hæve kundskabs- og uddannelsesniveauer hos deres søstre i islam, som er mindre privilegerede end dem selv. Men når kvinder deltager i islamisk aktivisme i Danmark, er de angiveligt primært optaget af at integrere muslimske indvandrerkvinder i det danske samfund, mere præcist på to felter: arbejdsmarkedsintegration og identitetsopbygning. Inden for islamismens ramme finder undervisning sted, der direkte tager op, hvordan man kan leve som muslim i Danmark. Det er åbenbart, at spørgsmålet om hvordan man omsætter islam til praksis, som er en fremtrædende beskæftigelse for islamister i Fes, har taget denne drejning i København, hvor muslimer med marokkansk baggrund lever som en minoritet. At diskussioner angående fiqh finder sted i en københavnsk sammenhæng blandt arbejdsmigranter, deres ægtefæller og børn tyder på at en proces, hvor "the social construction of place" eller "a local redefinition of practices in interaction with local environment" (Guarnizo & Smith 1997:12), med andre ord en opbygning af en muslimsk identitet, der samtidig er lokal finder sted¹⁵. Det transnationale islæt i disse sociale rum er bl.a. klart i princippet om, at man begynder at undervise andre, som er mindre vidende om islam, så snart et vist niveau er opnået. Det princip praktiseres også i Marokko blandt islamister og andre religiøse grupper, og i Danmark genindføres det i de nye omgivelser. Sådanne organisationsprincipper har en lang historie i hele den nordafrikanske og mellemøstlige region, hvor kvinders religiøse undervisning har fundet sted i private omgivelser, pga. mangel på faciliteter eller mangel på mobilitet hos kvinderne (Berkey 1991)¹⁶. Deres udbredelse tyder på at de transnationale forbindel-

ser er virksomme og har gyldighed, idet disse forbindelser inspirerer praksis hos nye generationer af muslimer.

På samme måde er den religiøse undervisning, som unge muslimske kvinder i København har fået som børn, én af islamismens oprindelser i en dansk sammenhæng og udgør dermed endnu et transnationalt islæt. Også flere af de islamistiske kvinder, jeg mødte i Fes, refererede til den religiøse skolegang, som deres fædre (eventuelt bedstefædre, onkler, ældre brødre) har fået i den marokkanske fortid. Denne undervisnings genaktivering i Danmark forstærker en forbindelse til Marokko, der rækker udover den første generation af immigranter. I den udstrækning sådanne praksisformer kan dokumenteres, gør de kvinders islamiske aktivisme til en distinkt transnational praksis, der favner én umiddelbar sammenhæng og en anden, der befinder sig i en anden national kontekst.

De unge kvinder, hvis islamiske aktivisme jeg har skitseret ovenfor, accepterer og reproducerer regeringens politik, der går ud på integration af indvandrere, men *with a twist*. Aktivismens eksplicite udgangspunkt i islam repræsenterer en justering af idéer om integration, som de er afspejlet i lovgivningen, ved at spørgsmålet om hvordan man kan høre til og leve i Danmark og andre vesteuropæiske samfund som indvandret muslim har prioritet. Dermed udgør aktivismen et skridt hen imod formationen af en muslimsk diaspora. Opmærksomhed på at kvinders islamiske aktivisme foregår i et transnationalt socialt rum, hvilket kan spores i de færdigheder, der udvikles, den sociale praksis, der værdsættes og kultiveres i islamistiske cirkler, leder til yderligere pres på antagelsen om, at praksisformer, der hidrører fra hjemlandet, og andre former for vedligeholdelse af forbindelser til hjemlandet modarbejder eller forhindrer forbindelser til det land man

bor i. Når integration, det ellers dominerende perspektiv for analyse af indvandring, udskiftes med et transnationalt perspektiv, fremgår det, at islamisk aktivisme fremmer en fornemmelse af at høre til, også selvom ens fjerntliggende rødder aktiveres under den proces.

Noter

1. Dog fik jeg hjælp af to lokale sociologistuderende, som tilsammen lavede 16 interviews.

2. Comaroff og Comaroff omtaler kropslig reform som "untheorised collective action" – en kropslig erfaring og bearbejdning af social forandring. Kvindelige islamister, derimod, iværksætter en i høj grad teoretiseret kropslig reform, der rummer anerkendelse af, at kroppen kan være et redskab til social forandring (Carøe Christiansen 1999).

3. - som observeret af min kollega, Lene Kofoed Rasmussen.

4. Fiqh er islamisk retsvidenskab (baseret på Koranen og hadith, dvs. overleveringer om profeten). Dens genstand indbefatter dog også religionens udøvelse, hvordan mennesker bør leve med hinanden, økonomiske aktiviteter og politik (Karaman 1999: 35).

5. Kvindernes navne er opdigtede.

6. Mit studium i Marokko inkluderer en del kvinder, der er aktive i denne organisation.

7. Eventuelle danske statsborgere, der er født i Marokko eller hvis forældre er det, indgår ikke i dette tal.

8. I Fes, Marokko, mødte jeg kvinder, som havde en markant personlig historie om "omvendelse" – eller om deres overbevisning om, at de skulle tildele deres religion mere opmærksomhed. Også Samira og Karima fortæller en sådan historie. Andre, ligesom Hanae, sagde, at de gennemgik en naturlig modningsproces, hvor de kom frem til samme resultat, men at islam altid har været en integreret del af familielivet hjemme hos dem (Se Carøe Christiansen, kap.5).

9. Hun refererer til en imam i en ene af de to foromtalte frie moskéer. Han og hans kone er dog ikke af marokkansk, men af anden arabisk herkomst. Hanae sammenligner ham med den anden imam, som hun fore-

trækker, fordi han er mere optaget af ens personlige udvikling.

10. Dette var situationen i sommeren 2000.

11. Et par citater, der illustrerer hvordan tendensen til at analysere kan spores rent verbalt:

”Det mest interessante i religionen er at du må være realistisk, man kan ikke så ris og så høste hvede. Logikken er på plads i islam.” Malika, 28 år, universitetsstuderende. Og ”I virkeligheden burde vi være islamister uden at finde grunde til det, siden islam er oprindelsen, vores oprindelse, men det er altid nødvendigt at adskille den islamistiske tese eller teori fra den muslimske realitet.” Yazmine, 24 år, universitetsstuderende (Carøe Christiansen 1999:110-111).

12. Islamistiske kvinder, som jeg traf i Marokko fortalte ofte om begivenhederne, der førte til deres nye tilgang til islam i et narrativ, som jeg har kaldt ”fortællingen om sløret”. I fortællingen understreger den enkelte kvinde hendes egen handlinger og beslutning om at ændre hendes liv og blive en oprigtig muslim. Tilsvarende er Schiffauer (1999) blevet præsenteret for en fortælling fra en tyrkisk andengenerations Islamist, som har levet næsten hele sit liv i Tyskland. Dette narrativs individuelle karakter er slående for Schiffauer, og han formoder at dette skal forbindes med det faktum at den unge mand er vokset op i Tyskland. Jeg mener at den formodning er forkert. I det mindste bør det tilføjes at islamistiske kvinder i Marokko, Egypten og Tyrkiet producerer lignende narrativer med en lige så stor grad af individualisering (Carøe Christiansen og Kofoed Rasmussen 1994, Carøe Christiansen 1999).

13. *The objectification of the religious imagination* forklares og eksemplificeres af Eickelman (1992). Se også Eickelman og Piscatori (1996), hvor processen er yderligere beskrevet.

14. En sådan analyse findes f.eks. i Pierre Bourdieus allerede klassiske sociologiske værk, *Distinction* (1984).

15. Bartels (2000) diskuterer lektiehjælps programmer i marokkanske moskéer i Holland på lignende måde; i den offentlige debat antages disse aktiviteter at forårsage segregation fra majoritetssamfundet, hvorimod Bartels demonstrerer at deres effekt snarere er integration.

16. Inden for fiqh er der en særlig diskussion angående muslimer, der er minoriteter i deres samfund. Både Waardenburg (1999) og Sjoerd van Koningsveld (1999) gør opmærksom på, at det i så tilfælde anbefales muslimer at acceptere de ikke-muslimske ledes autoritet. Waardenburg henviser til én af de fire lovskoler inden for islam, Hanafi, mens Koningsveld refererer til den egyptiske mufti Al-Quradawi, som giver svar på spørgsmål angående fiqh i et program på den arabiske Al-Jazeera-kanal, der via satellit kan ses af muslimer i Europa.

Litteratur

Ahmed, Leila 1992: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven and London: Yale University Press.

Bartels, Edien 2000: ”Dutch Islam“: Young people, Learning and Integration. *Current Sociology*, 48(4):59–74.

Belhassen, Sohour & Sophia Bessis 1992: *Femmes du Maghreb. L'enjeu*. Paris: Edition Lattés.

Berkey, Jonathan P. 1991: ”Women and Islamic Education in the Mamluk Period”, in: *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Keddie, Nikki R. & Beth Baron, eds., New Haven, London: Yale University Press, s. 143-157.

Bourdieu, Pierre 1984: *Distinction: a Social Critique of the Judgment of Taste*. London & New York, Routledge and Kegan Paul.

Carøe Christiansen, Connie og Lene Kofoed Rasmussen 1994: *At vælge sløret. Unge kvinder i politisk islam*. Forlaget Sociologi.

Carøe Christiansen, Connie 2001: Tv-nyheder fra hjemlandet – integration eller ghettoisering? *Mediekultur*, årgang 32:31-45.

Carøe Christiansen, Connie 1999: *Self and social process in women's Islamic activism. Claims for recognition*. Ph.d. thesis, Inst. of Anthropology, University of Copenhagen.

- Clifford, James 1997: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press.
- Eickelman, Dale F. 1992: "Mass Higher Education and the religious imagination in contemporary Arab societies", *American Ethnologist*, 19 (4):643-655.
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori 1996: *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Faist, Thomas 1999: "Developing Transnational Social Spaces: The Turkish-German example", in: *Migration and Transnational Social Spaces*, Pries, Ludger, ed., DAMES, Aldershot & Sydney: Ashgate, s. 36-72.
- Faist, Thomas 1999a: *Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture*, Working paper, <http://www.transcomm.ox.ac.uk>.
- Gillespie, Marie 1995: *Television, Ethnicity and Cultural Change*. Routledge, London & New York.
- Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic. Double Consciousness and Modernity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch & Cristina Blanc-Szanton 1992: "Transnationalism: A New Analytical Framework for Understanding Migration", *Annals of New York Academy of Sciences*, (645):1-24.
- Guarnizo, Luis E. & Michael Peter Smith 1998: "The Locations of Transnationalism", in: *Transnationalism from below*, Guarnizo, Luis E. & Michael Peter Smith, eds, s. 3-34.
- Karaman, Hayreddin 1999: "Klassisches sunnitisches Fiqh für Muslime in der europäischen diaspora." In Seufert G. and J. Waardenburg: *Turkish Islam and Europe*. Orient-Institut DMG, Franz Steiner Verlag, Istanbul, s. 37-46.
- Kepel, Gilles 1997: *Allah in the West. Islamic movements in America and Europe*, Oxford: Polity Press.
- Koningsveld, Pieter Van Sjoerd 1999: "Official Moroccan Synopsis and Courses for Teachers and their Relevance for the Position of Imams in Western Europe. Plenary speech at the 3rd EURAMES conference, University of Ghent, Belgium, 27-29 September.
- Lazreg, Marnia 1994: *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*, London & New York: Routledge.
- Moghadam, Valentine M. 1993: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder & London Lynne: Rienner Publishers.
- Nielsen, Jørgen S. 1997: "Muslims in Europe into the Next Millennium", in: *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Vertovec, S. & C. Peach, eds., Basingstoke, London: Macmillan Press.
- Nyberg Sorensen, Ninna 2000: "Mænd, migration og byrum i grænselandet mellem Spanien og Marokko" *Kvinder, køn og forskning*, 3:74-90.
- Otterbeck, Jonas 2000: *Islam på svenska, Salaam: Tidskriften Salaam och islams globalisering*. Lund: Lunds Universitet/Almqvist & Wiksell.
- Pries, Ludger, ed 1999: *Migration and Transnational Social Spaces*. DAMES, Aldershot & Sydney: Ashgate.
- Pedersen, Lars 1999: *Newer Islamic movements in Western Europe*. Aldershot and Sydney: Ashgate.
- Schiffauer, Werner 1999: *Islamism in the Diaspora. The fascination of political Islam among second generation German Turks*, Working paper, <http://www.transcomm.ox.ac.uk>.
- Vertovec, Steven and Ceri Peach, eds. 1997: *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Basingstoke and London: Macmillan Press.

Waardenburg, Jacques 1999: "Introduction", In Seufert G. and Jacques Waardenburg: *Turkish Islam and Europe*. Orient-Institut DMG, Franz Steiner Verlag, Istanbul, s. 9-36.

Werbner, Pnina 1999: "Global pathways. Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds", *Social Anthropology*, no. 1: 17-35.