



UPPSALA
UNIVERSITET

Bland vägval och möjligheter

*Ungdomar i Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa
om religiositet, identitet och trosbaserat samhällsengagemang i
Sverige*

Lenita Törning

Teologiska fakulteten

Masteruppsats i Religion i Fred och Konflikt

Huvudhandledare: Dr. Brian Palmer

Biträdande handledare: Professor Mia Lövheim

Examinator: Professor Kajsa Ahlstrand

Den här uppsatsen tillägnas min mamma

Lena Törning;

en eldsjäl som tänder ljus där andra ser mörker,
och som trodde på mig när jag själv tappat hoppet.

Tack för att du hjälper mig hjälpa mig själv.

"Be the change you wish to see in this world."

- Mahatma Gandhi

ABSTRACT

Lenita Törning: *Bland vägval och möjligheter. Ungdomar i Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa om religiositet, identitet och trosbaserat samhällsengagemang i Sverige*. Masteruppsats i Religion i Fred och Konflikt, Teologiska institutionen, Uppsala universitet. (Amongst Crossroads and Possibilities. Young people in the Swedish Muslims for Peace and Justice on religiosity, identity and faith-based social engagement in Sweden. Master's thesis in Religion in Peace and Conflict, Department of Theology, Uppsala University.)

Den här studien tar sin utgångspunkt i ett ökat intresse för unga muslimers trosbaserade samhällsengagemang i Sverige. Syftet är titta närmare på vad det är som gör att unga muslimer blivit intresserade av att bli engagerade i en trosbaserad samhällsorganisation och vilken betydelse engagemanget fyller för dem. Genom att fokusera på unga aktiva medlemmar i Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa (SMFR), avser den här studien att besvara följande forskningsfrågor: (1) Vilka orsaker och faktorer ligger bakom de unga muslimernas beslut att engagera sig, och hur förhåller det sig till beslutet att engagera sig i SMFR?; (2) Vilken betydelse har engagemanget för ungdomarna?; och (3) Hur kan ovanstående svar öka vår teoretiska förståelse om unga muslimers engagemang och dess betydelse?

Studien tar sin grund i individuella kvalitativa semi-strukturerade intervjuer med elva medlemmar på olika positioner i SMFR, där fokus har legat på ungdomarnas personliga berättelser. Det insamlade materialet har sedan analyserats med tematisk narrativanalys och har strukturerats i enlighet med teman som framkommit ur materialet. Materialet har sedan också diskuterats i relation till ett religionssociologiskt teoretiskt ramverk bestående av socialisationsteorin och en kombinerad narrativ teori bestående av Nancy Ammermans (2003) teori om narrativ förhandling mellan självbiografiska (individ) och offentliga (social aktör) narrativ, och Michael Bambergs (2004) teori om kontranarrativ.

Resultatet visar att förklaringar till de unga muslimernas intresse går att finna både i betydelsen av den sociala kontexten - i ungdomarnas relation islam, från deras uppväxt (med aktiva föräldrar) och i deras möten med skolan och det svenska samhället – men också i vad som förmedlas i den här kontexten och hur ungdomarna förhåller sig till detta. Två narrativer som återkommande nämns i ungdomarnas berättelser är islam och svenskhet. Uppkomsten av engagemanget beskrivs som en balansgång mellan *tillhörighet* och *motstånd*. Studien visar också att engagemanget i SMFR kan tillskrivas *praktiska* och *abstrakta* betydelser som båda spelar viktig roll för att förstå dess funktion för ungdomarna. SMFR ses som en organisation som står för någonting som ungdomarna inte mött i tidigare engagemang och där de får med sig verktyg som gör att de får ökad kännedom om sig själva och ett forum/plattform att agera – både i relation till den egna gruppen och i relation till samhället. Men ungdomarna lyfter också fram vikten av gemenskap och betydelsen SMFR:s starka visioner har. Detta tillsammans driver engagemanget framåt.

Studiens teoretiska och metodologiska design både bekräftar och öppnar upp för nya frågor kring unga muslimers engagemang. Resultatet visar att socialisationsprocesser (både primär och sekundär) är en viktig del för att förstå hur intresse för engagemang uppstår, vilket bekräftar tidigare forskning, men reser också frågor kring betydelsen av att se till vad som förmedlas i dessa sociala miljöer och hur det kommer sig att en del narrativer känns mer attraktiva än andra. Men studien visar också att fokus på narrativer genererar nya intressanta frågor kring unga muslimers sätt att reflektera kring identitet och tillhörighet i Sverige. Att diskutera SMFR som företrädare för ett kontranarrativ öppnar upp för nya sätt att se hur unga muslimers engagemang både kan vara ett alternativ för dem som individer och grupp, men också utmana dominerande offentliga narrativer om svenskhet och islam. Studien ger ett par exempel på hur detta kan studeras närmre i nya studier.

Nyckelord: unga muslimer, islam, Sverige, trosbaserat engagemang, narrativanalys, kontranarrativ

Innehållsförteckning

<u>Förord</u>	7
<u>Kapitel 1: Att börja en vandring</u>	10
1.1. Unga muslimers religiositet och engagemang	11
1.1.1. Varför studera unga muslimer?.....	11
1.1.2. Unga muslimers utmaningar och den islamiska väckelsen.....	12
1.1.3. Muslimska ungdomars engagemang och dess betydelse.....	13
1.1.4. ...men det skall inte överdrivas.....	15
1.2. Om studien	17
1.2.1. Varför studera unga muslimer i SMFR?.....	17
1.2.2. Syfte och forskningsfrågor.....	19
1.2.3. Begränsningar och avgränsningar.....	20
1.2.4. Representation.....	20
1.3. Disposition	21
<u>Kapitel 2: Att lägga ett teoretiskt vägpussel</u>	22
2.1. Vad menas med religion?	23
2.2. Ett samhälle i förändring och religionens nya roll(er)	23
2.2.1. Modernitet, sekularisering och (ny) religiös synlighet.....	24
2.3. Religion och samhällsengagemang	25
2.3.1. Vägen in i trosbaserat engagemang.....	26
2.4 Att bli religiöst engagerad	27
2.4.1. Socialisationsteorin: primär och sekundär socialisation.....	27
2.4.2. Socialisationsprocesser och individuellt aktörskap.....	28
2.5. Modernitet, (religiös) identitet och tillhörighet	29
2.5.1. Det självreflexiva projektet och ungdomars reaktioner.....	31
2.5.2. Identitetsskapande i en global värld: hybrider, tredje identiteter och islam.....	32
2.6. Berättande, narrativer och identitetsskapande	35
2.6.1. Margaret Somers: Fyra typer av narrativer.....	35
2.6.2. Nancy Ammerman: Narrativa förhandlingar och religiösa identiteter.....	36
2.6.3. Michael Bamberg: Att skapa kontranarrativ.....	38
2.7. Sammanfattande diskussion och studiens teoretiskt ramverk	39
2.7.1. Teoretiskt ramverk: socialisation och narrativer.....	40

2.7.2. Återkopplingar till forskningsfrågorna.....	41
2.7.3. Hur det teoretiska ramverket kommer att användas.....	42
<u>Kapitel 3: Att finna vägar att gå.....</u>	44
3.1. Att konstruera mening och betydelser.....	44
3.2. Den kvalitativa forskningsintervjun.....	45
3.2.1. Val av forskningsdesign och intervjutyp.....	45
3.2.2. Urval: hur informanterna valdes ut.....	46
3.2.3. Urvalsmetod: snöbollsmetoden och egen rekrytering.....	46
3.2.4. Hur intervjuerna genomfördes och forskarens roll.....	47
3.2.5. Skapandet av en intervjuguide.....	48
3.2.6. Hantering av intervjuer: förvarning och transkriberingar.....	49
3.3. Fältarbete och deltagande observation.....	50
3.4. Berättelser i intervju och analys - att skapa ett analytiskt ramverk.....	50
3.4.1. Vad är en berättelse och narrativ?.....	51
3.4.2. Den kvalitativa forskningsintervjun som berättelse.....	51
3.4.3. Hur narrativanalys används i den här studien.....	52
3.4.4. Varför studera unga muslimers berättelser?.....	53
3.4.5. Utmaningar med att studera narrativ.....	53
3.5. Etiska principer, dilemman och beslut.....	55
3.5.1. Forskningsetiska principer enligt Vetenskapsrådet.....	55
3.5.2. Godkännande av transkriberingar.....	56
3.5.3. Möjligheter och utmaningar med studiens etiska grund.....	57
<u>Kapitel 4: Vägen in.....</u>	59
4.1. En kort disposition.....	60
4.2. Presentation av informanterna.....	60
4.3. När religionen blir en resurs.....	60
4.3.1. Helig inspiration.....	63
4.3.2. Att börja i andra änden.....	64
4.3.3. Ungdomsengagemang och islam som resurs.....	67
4.3.4. I mötet mellan religioner och jämlikar.....	70
4.4. Fröet som blev en växt.....	73
4.4.1. Bygga vidare på en religiös grund.....	74
4.4.2. Vikten att vara aktiv.....	76

4.5. Möten med samhället.....	79
4.5.1. Att möta oliktankare och skolans betydelse.....	79
4.5.2. Den svenska kroken och betydelsen av svenskhet.....	84
4.6. Sammanfattande diskussion.....	89
<u>Kapitel 5: Vägen framåt.....</u>	91
5.1. Vägen in i SMFR.....	91
5.1.1. En kort tillbakablick.....	91
5.1.2. Hur det hela började.....	91
5.2. Många vägar att gå.....	93
5.2.1. SMFR som verktyg.....	94
5.2.2. SMFR som forum och plattform.....	96
5.2.3. SMFR som gemenskap.....	99
5.2.4. SMFR som vision.....	101
5.3. Sammanfattande diskussion.....	104
<u>Kapitel 6: Bland vägval och möjligheter.....</u>	106
6.1. Vägen in: att skapa tillhörighet och göra motstånd.....	107
6.1.1. Att bli aktiv: socialisationsprocesser och narrativa förhandlingar.....	107
6.1.2. Islam och svenskhet – två viktiga narrativer och resurser.....	111
6.2. Vägen framåt: SMFR som alternativ och kontra-narrativ.....	114
6.2.1. SMFR som kontra-narrativ.....	115
6.2.2. Talande ord och tysta berättelser.....	117
6.4. Bland vägval och möjligheter: slutdiskussion.....	118
6.4.1. Utvärdering av de teoretiska och metodologiska ramverken.....	120
6.4.2. Framtida vägar att gå.....	122
6.5. Att avsluta en vandring: slutsatser.....	124
<u>Bibliografi.....</u>	126
<u>Appendix.....</u>	131
Appendix I: Intervjuguide.....	132
Appendix II: Informationsbrev.....	134

~ Förord ~

En del kloka människor brukar likna forskning och uppsatsarbetet med bergsklättring: du går in med en tro att allting kommer bli ett spännande äventyr, en bit upp kommer tvivlen och tröttheten, för att sedan mynna ut i den explosion av lättnad, stolthet och förundran som uppkommer när man väl nått bergets topp. Efter att ha äntligen nått toppen av mitt eget arbete efter vad som varit en oväntat lång, snårig och komplicerad – men även oerhört lärorik och fantastisk – resa, kan jag inte mer än medhålla med metaforen. Från att varit en liten tanke som föddes av en ren slump för två år sedan har det nu blivit verklighet i form av en färdig studie. En resa har avslutats och detta blir mitt fotoalbum till den nyfikne.

Som den uppmärksamme läsaren säkerligen redan upptäckt i innehållsförteckningen finns det ett specifikt tema som går genom den här studien som en röd tråd: *vägen*. Detta förtjänar några ord för att klargöra vad jag avser med detta. Från början var det inte alls tänkt att bli så, men under studiens gång blev det tydligare och tydligare att det jag här studerar har många kopplingar till vandrande, vägval och att färdas framåt. Den här studien bygger på en uppfattning att ingen människas berättelser eller historier skapas i en essentialistisk miljö och inte heller sker den stillasittande. Istället kommer betoning ligga på att de val vi gör, den väg vi väljer, och hur vi väljer att färdas fram är alla beroende av en rad av faktor, orsaker och händelser. Exempel på sådana kommer vi att få ta del av i den här studien. I de kommande kapitlen kommer det bli tydlig att de unga informanterna alla är på väg någonstans, men de kommer också någonstans ifrån. De har färdats fram på en väg, ibland har de bytt och ibland återvänt igen. Men det sker i ständig rörelse och reflektion. Vägen som metafor är också en central symbol i flera religiösa traditioner, där den på olika sätt representerar för val, reflektion och utveckling. På så vis blev det en passande metafor att använda mig av. Men det har också varit en färd för min egen del. Att genomföra ett forskningsprojekt innebär att även man själv genomgått en förändring när man kommer ut på ”andra sidan.” I mötet med handledare, informanter, studenter, litteratur och livets övriga utmaningar (akademiskt arbete är aldrig en isolerad ö!) uppkommer ofrånkomlig förändring även i författaren. Nya insikter uppkommer, nya beslut tas, och det som tidigare tedde sig på ett visst sätt kan få ny innebörd en tid senare. Under den här processen har jag själv fått stängas med egna tankar reflektioner och funderingar. En del av har bekräftats, medan andra har fått ge vika för nya och spännande vägar att gå. Som med de flesta projekt väcks oftast fler frågor än vad det finns svar, men dessa frågor är också en stor hjälp på vägen framåt. Det är i frågorna vi kommer vidare.

Forskning och uppsatsarbete beskrivs oftast som en ganska ensam process, men utan en mängd fantastiska människor i min närvaro hade den här studien aldrig kommit dit den är idag. Vanligtvis är tacklistan det sista man skriver i en uppsats, men jag skall erkänna att jag började fylla på den här listan redan innan arbetet med uppsatsen hade börjat. Jag misstänkte nämligen redan på förhand att jag skulle få många att tacka och för att inte glömma någon skrev jag ner deras namn direkt. Jag är tacksam för det beslutet idag – inte minst med tanke på den oväntat långa tiden det tog att skriva det här arbetet.

Först och främst vill jag tacka Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa för att ni öppnade upp era dörrar för mig och ett särskilt *stort* tack till Semil, Samira, Malik, Wael, Naser, Sara, Mona, Aisha, Fatima, Sofia, och Khadija som i den här studien delar med sig av sina berättelser och reflektioner. Ni heter alla egentligen någonting annat, men utan er hade den här studien aldrig varit möjlig att genomföra och jag är så tacksam för er tid. Jag hoppas ni kommer tycka det är spännande att ta del av det här resultatet. Ett stort tack skall också riktas till alla härliga ungdomar jag mötte under det mindre fältarbete jag genomförde som komplement till studien. Er gästvänlighet, värme och nyfikenhet har förgyllt det här arbetet och jag är övertygad om att ni kommer kunna göra stora saker i framtiden.

Till mina två handledare – Dr. Brian Palmer och Professor Mia Lövheim – vill jag rikta ett stort, stort tack för ert *oändliga* tålamod och stora engagemang, entusiasm, och tilltro till min förmåga som fått mig att älska hela processen med den här uppsatsen – såväl uppgångarna som utmaningarna. Brian, du har fått mig att stanna upp, tänka efter och våga ta steg som jag tidigare aldrig vågat ta. Utan dina råd och uppmuntran hade jag inte varit i närheten av där jag är idag. Mia, du har lyft mig akademiskt mer än någon annan före dig. Du ryckte dessutom upp mig när jag var på väg åt fel håll, hjälpte mig rätt och har fått mig att förstå att drömmar kan gå i uppfyllelse. Även om det periodvis gick lång tid utan att ni hörde av mig, känner jag mig lyckligt lottad som har haft två så fantastiska, kunniga och kompetenta handledare.

Jag vill även rikta ett stort tack till Professor Göran Larsson på Institutionen för Litteratur, Idéhistoria och Religion vid Göteborgs universitet för att du bjöd in mig att delta i ditt islamologiska seminarium och därmed givit mig en ”akademisk familj” även i Göteborg. Ditt stöd och uppmuntran har varit ovärderliga. Jag vill även passa på att tacka docent Susanne Olsson och resten av gänget vid Södertörn högskola för att jag fick möjlighet att presentera den här studien vid ert högre seminarium i religionsvetenskap. Stort tack också till Dr. Pia Karlsson-Minganti för kloka råd och trevliga samtal. Ni har alla visat exempel på akademiskt samarbete när det är som bäst!

Till mina vänner och bekanta utanför den akademiska bubblan vill jag tacka för att ni lyckats med (den stora) bedriften att locka mig iväg ifrån biblioteken och böckerna då och då. Speciellt tack vill jag rikta till min bästa vän Moa som inte givit upp trots ombokade (och avbokade!) träffar och vars ”sms-maraton” givit mig ett och annat gapskratt. Se, arbetet blev klart tillslut! ;-) Men tack också till alla andra människor i mitt liv – i verkligheten som på internet, i den ideella världen som i politiken – som hjälpt mig framåt, uppmuntrat mig och påmint mig om att det finns så mycket roligt att kämpa för. Ni är alldeles för många för att kunna nämnas här, men jag är så tacksam för att jag har er. Ett eget tack förtjänar också en liten skrivare på TeliaSonera i Göteborg som antagligen har oanständigt mycket mindre bläck i sig efter alla utskrifter. Man skall inte underskatta det lilla...

Sist, men definitivt inte minst, vill jag nämna mina fantastiska föräldrar som hjälpt mig att hålla mig ovan vattenytan under hela den här studien. Det är ni som fått hantera mina mer eller mindre förnuftiga sätt att hantera upp- och nedgångar som hör den akademiska processen och livets övriga utmaningar till, men har alltid erbjudit en öppen famn, take-away-mat, en gästsäng och den bästa balansen mellan 'carrots and sticks' när jag som mest behövt det. Utan er hade det här arbetet *aldrig* blivit avslutat. Någon gång hoppas jag ni kommer förstå vilket stöd ni är och har varit. Tack för att ni lärt mig att 'give up' aldrig är ett alternativ oavsett hur utmanande livet än är och att vägen runt hörnet inte behöver vara skrämmande. Den kan vara början på nya äventyr.

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Moa', written in a cursive style.

Göteborg, 2015-01-01

Att börja en vandring

Introduktion till studien och dess bakgrund

”Varför är det viktigt att vara aktiv?” frågar jag Sara och kastar en blick på henne där hon sitter bredvid mig. Vi sitter på en bänk på en tågstation. Det är söndagskväll och runt omkring oss springer människor fram och tillbaka för att komma till sina respektive destinationer. Ett ganska passande ställe att prata om aktivitet och engagemang på.

”Du menar varför det är viktigt för mig att vara aktiv?” Sara ser på mig och jag nickar.

”Ja, varför är det viktigt för dig att vara aktiv? Att inte bara prata abstrakt, utan att vara aktiv och konkret?”

Sara funderar ett tag innan hon svarar. ”För det är utvecklande, tycker jag. Eller för mig är det så, att vara aktiv. Jag har svårt att stå still på samma ställe och fortfarande utvecklas.”

”Är det också för att du både vill *se* förändring och vara med och *göra* förändringen?” frågar jag då och hon nickar.

”Ja, precis. Jag tror att alla intryck som man får, får en att utvecklas på ett eller annat sätt”

* * *

Sara¹ är aktiv medlem i den muslimska fredsrörelsen Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa (SMFR) och den aktivitet vi diskuterar är hennes engagemang i en av organisationens lokalföreningar. I den här studien kommer vi att få ta del av hennes och tio andra aktiva SMFR-aktivisters berättelser och reflektioner om varför de är aktiva i en trosbaserad organisation,² vilka faktorer som ligger bakom deras beslut och vilken betydelse detta engagemanget har för dem. Att det finns ett stort intresse för de här frågorna blev tydligt för mig redan när jag befann mig i planeringsstarten av den här studien och fick frågor om vad jag hade i tankarna att göra. En genomgående röd tråd genom de många reaktioner jag fått är att det är ett ”otroligt intressant

1 Sara är ett fingerat namn och alla informanter i den här studien heter egentligen någonting annat. Detta kommer att diskuteras mer ingående i kapitel tre.

2 Jag kommer att använda trosbaserad organisation istället för religiös organisation när jag refererar till SMFR i den här studien. Orsaken till valet bakom detta är för både för att lyfta fram att detta rör en organisation vars verksamhet genomsyras av religiösa idéer, men inte är en religiös organisation. Det betyder inte att en trosbaserad organisation inte kan fungera som en religiös organisation, men att det är i den här studien används för att särskilja mellan olika typer av organisationer (jfr Bielefeld & Suhs-Cleveland, 2013). Men valet av trosbaserad organisation är också för att det är vad SMFR själva ser sig som och att använda det är ett sätt att använda en terminologi som medlemmarna själva använder.

område” och ”att detta är en studie jag vill ta del av.” Som följd av den uppmärksamhet som riktats mot unga muslimers våldsbejakande radikalisering har intresset för unga muslimers fredliga samhällsengagemang ökat och det är många som känner ett behov att veta mer om vilka processer, faktorer och orsaker som ligger bakom dessa unga människors beslut att engagera sig för ett bättre samhälle. Var någonstans hämtar de sin inspiration och hur uppstod den? Hur skiljer sig den här typen av muslimskt samhällsengagemang från radikala alternativ? Hur tänker de, vad känner de och vad vill de? Det är vad den här studien kommer fokusera på.

1.1. Unga muslimers religiositet och engagemang

1.1.1. Varför studera unga muslimer?

Jag tänker inleda det här kapitlet med att ta grund i frågan om varför vi skall studera unga muslimer överhuvudtaget – i synnerhet i icke-muslimska samhällen, som den här studien avser att göra. Vad är det med den här gruppen som väcker intresse och hur har det här intresset uppstått? Det finns flera skäl till detta. Det första skälet, vilket islamologen Jonas Otterbeck (2010) betonar, är att studier om islam och muslimer i Skandinavien i högre grad har tenderat att fokusera på de djupt troende (inte sällan vuxna eller äldre) muslimerna i religiösa organisationer. Utifrån ett sådant perspektiv har specifika islamiska uttolkningar tenderat att få företräde framför andra, vilket riskerar att förstärka bilden av muslimer som ett homogent kollektiv som är på väg åt samma håll och vill liknande saker. I en sådan miljö, menar Otterbeck, riskerar annorlunda perspektiv att försvinna och individernas egen religiositet falla under ett större, oföränderligt islamiskt kollektiv. Unga muslimska röster är bland dem som kan ha det svårt att komma fram (Otterbeck, 2010). Även religionshistorikern Göran Larsson (2009) pekar på liknande risker. Att rikta uppmärksamhet mot just unga muslimer är dessutom intressant, menar han, eftersom det är bland dessa framtidens islamiska uttolkningar och ledare går att finna (Larsson, 2009). Att se unga muslimer i västvärlden som möjliga indikatorer på hur framtidens europeiska islamtolkningar kan komma att se ut är även någonting som Peter Mandaville (2003) och Gilles Kepel (2006) diskuterar. Mandaville menar att unga muslimer i Europa har en stor betydelse för den interna diskussionen om vad islam är och hur religionen skall tolkas – något som sammanfattas i uttrycket *kritisk islam*. I europeiska storstäder, påverkade av mötet av mångfald och kritiskt tänkande, möts unga muslimer i samtal med varandra om hur islam på bästa sätt kan utvecklas för att vara kompatibelt med de icke-muslimska samhällena och vara en hjälp för de unga i deras eget religiösa sökande. Mandaville menar också att just denna diskussion kan komma att få en avgörande betydelse även för den muslimska världen, genom informations- och kommunikationsteknik och möjligheter till resande (Mandaville, 2003). Kepel tar vid kring detta och menar att unga muslimer också spelar en roll när det kommer till motverkande av våldsbejakande radikalism och isolering som utvecklats sig bland en del, mer radikalt inriktade,

muslimska organisationer – inte sällan helt eller delvis startade och drivna av unga människor. Deras uppväxt, med fötter i flera kulturer och erfarenheter, ger dem en unik grund och förståelse som de i sin tur tar med sig när de sakta tar stegen upp in i politiska, ekonomiska och akademiska korridorer (Kepel, 2006). Vad den här presentationen visar är att studier om unga muslimer inte bara ger en intressant inblick i den mångfald av uttolkningar och levandsmönster som finns bland muslimer, utan det ger oss också möjlighet att se hur interaktionen med olika sociala kontexter påverkar sättet att tolka islam och öppnar upp – eller begränsar – möjliga arenor att agera på. Hur unga muslimer hanterar de här balansgångarna mellan olika sociala kontexter är vad den här studien ämnar att titta närmre på.

1.1.2. Unga muslimers utmaningar och den islamiska väckelsen

Men innan jag presenterar studien närmre tänker jag först ge den akademiska kontext som den här studien tar sin grund i, samt vad tidigare studier visar om unga muslimers engagemang. Det första som är väsentligt att konstatera är att studera unga muslimer i Sverige, som den här studien avser göra, är att studera ungdomar som har vuxit upp under inte helt okomplicerade omständigheter. En stor mängd studier som har genomförts om unga muslimer i Europa pekar på att många unga muslimer växer upp i en miljö där de kan tvingas hantera skilda, och ibland rent motstridiga, krav och förväntningar från å ena sidan föräldrargenerationen och å andra sidan det icke-muslimska majoritetsamhället (se t.ex. Larsson, 2003b, 2009; Otterbeck, 2010; Gest, 2010; Jacobsen, 2005; Roy, 2004; Karlsson-Minganti, 2007; Vertovec & Rogers, 1998). För unga svenska muslimer, uppvuxna i Sverige och med svensk skolgång, kan föräldrarnas (och släktens) kulturella traditioner och förväntningar te sig väldigt främmande och någonting de tar avstånd från. Men samtidigt kan de mötas av en misstänksamhet från det svenska majoritetsamhället som, på grund av ungdomarnas etniska bakgrund och religion, tenderar att se dem som annorlunda, vilket riskerar att de hamnar i ett mellanläge som skapar stor frustration och identitetskriser. Frågor som ”Vem är jag?”, ”Vem är jag i andras ögon?” och ”Hur skall jag leva mitt liv?”³ blandas för en del unga muslimer med känsla av rotlöshet och brist på tillhörighet (Roald, 2009; Larsson, 2009; Lithman & Andersson, 2005). Hur dessa frågor hanteras och besvaras varierar beroende på individen och hans eller hennes sociala kontext. För en del av dessa unga blir svaret att helt eller delvis ta avstånd från sin religion och välja att leva ett sekulariserat liv där religionen spelar en allt mindre roll i beslut och livsstil. Ett sådant avstånd behöver inte nödvändigt vara abrupt eller ett radikalt beslut, utan kan vara en naturlig del i relation till den livsstil dessa unga lever, men det kan också vara ett medvetet val för att undvika

³ Det är dock betydelsefullt att betona att dessa frågor och livsval i sig inte är någonting som är unikt för unga muslimer. Frågor om identitet och tillhörighet är frågor som ungdomar oavsett bakgrund ställs inför (Lalander & Johansson, 2012) och unga muslimers situation skall därmed inte helt frikopplas från andra ungdomars. Det är därmed viktigt att, utan att för den delen bortse från de utmaningar och frågor unga muslimer står inför, inte heller överdriva dem.

den stigmatisering som en del uppfattar att religionen (och kulturen) för med sig (se t.ex. Berglund, 2012). För de muslimska ungdomar som väljer att hantera frågor om identitet och tillhörighet genom att återvända till sin religion, sker detta inte sällan i relation till någon form av religiöst sökande. Ett exempel på detta är de ungdomar som aktivt söker efter en 'ren' uttolkning av islam. Etnologen Pia Karlsson-Minganti (2007) kallar detta för den islamiska väckelserörelsen och är i grunden en reaktion mot vad som anses vara en avvikelse från islams sanna väg som i sin tur kan förklara uppkomsten av de problem och utmaningar som muslimer ställs inför. Detta är ingenting som enbart går att ses hos ungdomar, men ungdomar har varit drivande aktörer inom den här utvecklingen. I praktiken handlar det ofta om att muslimska ungdomar tillsammans aktivt försöker söka efter islams kärna genom att återvända till de religiösa källorna. En viktig aspekt här är att skilja mellan vad som är 'islam' och vad som är 'kulturella traditioner och uttolkningar av islam'. Dessa ungdomar betonar att de kulturella traditioner föräldrarna gör sin religiösa uttolkning i relation till, dit en stor mängd av islams negativa komponenter anses komma ifrån, inte är förenlig med det svenska samhället och istället krävs en nytolkning (*ijtihad*) för att skapa en sådan kompatibilitet. Även *dawa* – kallelse till islam – blir betydelefullt i den här processen och den är både individuellt och socialt inriktad. *Dawa* är ofta en viktig komponent i unga svenska muslimers aktivism, där det används både för att öka den egna kunskapen kring islam och sedan också motverka stereotypa bilder som finns om religionen i det svenska samhället (Karlsson-Minganti, 2007; se också Karlsson-Minganti, 2014). Vad det handlar om är inte nödvändigtvis en politisering av religionen och religiositeten, utan även en ökad religiös medvetenhet och reflektion som reaktioner mot det rådande klimatet och de förutsättningar som där råder (jfr Mahmood, 2012).

1.1.3. Muslimska ungdomars engagemang och dess betydelse....

Hur detta kan se ut varierar. Ett sätt detta kan ta sig uttryck i, och som kommit att uppmärksammas inom såväl forskning som politiska institutioner det senaste decenniet, är genom att söka svaren hos konservativa eller radikala islamistiska grupperingar, där komplicerade frågor kan hanteras genom mer tydliga och enkla svar. För en del muslimska ungdomar lockar den konservativa salafismen som innebär ett tydligt avståndstagande från samhället och samhällsengagemang med isolering som följd, medan andra dras till mer politiska och radikala alternativ som på olika sätt tydligt gör aktivt motstånd mot vad de tolkar som imperialistiska västerländska värderingar, västvärldens krig mot islam, islams fall från den 'rätta' vägen, och där den muslimska identiteten blir ett sätt att ta avstånd från den bristande tillhörighet flera av de här ungdomarna känner i relation till sin nationella identitet. I flera fall blir det fråga om ett religio-politiskt engagemang där det inte går att både vara muslim och svensk (t.ex. i Hizb ut-Tahrir), och i en del fall lockas unga muslimer också in i extrema och jihadistiska miljöer (Hamid, 2009; Roy, 2004; Wiktorowicz, 2005). Justin Gest (2010) har

studerat orsakerna bakom ett antidemokratiskt beteende och radikaliseringsprocesser bland unga muslimer, och han har sett en tydlig koppling mellan känslan av att kunna påverka och att vilja vara delaktig. Känslor av att inte vara välkommen och att mötas av diskriminering från det samhälle ungdomarna vuxit upp i riskerar skapa en ökad risk för isolering och motreaktioner – något Gest kallar för *apartism* (Gest, 2010). Även om det finns exempel på hur en del av dessa ungdomar sökt sig till våldsbejakande miljöer (vilket vi inte minst ser i muslimska ungdomars resor till Syrien och Irak för att ansluta sig till extrema jihadistiska terrorgrupper som *Islamiska Staten, IS*) och oron för radikaliseringsprocesser bland muslimska ungdomar i skrivandets stund kommit att dominera politisk och mediala diskussioner, är det dock viktigt att den här typen av radikala engagemang och radikaliseringsprocesser ses i ljuset av komplexa och mångfaldiga processer. Som Larsson (2003b) och PISOIU (2012) betonar handlar det i de flesta fall om tillfälliga reaktioner mot de utmaningar de står inför – både i relation till familjesituationen och till samhället – och det brukar lugna sig i samband med att ungdomarna blir äldre eller funnit andra sociala sammanhang som känns mer meningsfulla (Larsson, 2003b och PISOIU, 2012; se också Wiktorowicz, 2005; och Hamid, 2007).

Men det finns också exempel på andra former av engagemang bland unga muslimer. Som jag nämnde i inledningen har fokus på unga muslimers radikala engagemang också kommit att öka intresset för muslimska ungdomar som på olika sätt väljer att agera i relation till samhället istället för att ta radikalt avstånd från det (Jacobsen, 2005; Larsson, 2009; Karlsson-Minganti, 2007, 2014; Roy, 2004) och det är de här ungdomarna som den här studien kommer fokusera på. Vad som kännetecknar den här heterogena gruppen muslimska ungdomar, enligt Gerdien Jonker och Valérie Amiraux (2006), är att de står för en helt ny politisk synlighet och de tar upp kampen om vad islam och muslim innebär. På vilka sätt detta görs och vad som förespråkas varierar beroende på personer och organisationer, men det finns en stark önskan att bli sedda som fullständiga medborgare och aktivt motverka de diskriminerande, rasistiska och islamofobiska strukturer de upplever existerar (Jonker & Amiraux, 2006). Bland svenska muslimska ungdomar återfinns dessa inte sällan i olika muslimska ungdomsorganisationer som uppkommit under de två senaste decennierna och som grundats i syfte att hantera de utmaningar som unga muslimer står inför (Larsson, 2009). Som tidigare nämnt gör uppväxten i icke-muslimska samhällen att den unga generationen muslimer inte sällan skiljer från föräldrargenerationen, något som ibland blir väldigt tydligt även i deras möten med etablerade muslimska församlingar och organisationer. I flera fall upplevs dessa vara oförstående inför de utmaningar unga muslimer står inför med splittringar mellan generationer som följd (jfr Berglund, 2012; Karlsson-Minganti, 2007). Moskées och religiösa organisationer kritiserar ofta för att inte beröra de frågor som unga muslimer ställs inför och de drivs oftast av den äldre generationen med rötter i andra kulturer än den svenska. Konflikter skapas över såväl kulturella, språkliga som religiösa frågor (Larsson, 2009; Karlsson-Minganti, 2007; Roy, 2004). Muslimska

ungdomsorganisationer blir här forum att lyfta detta inom. Genom att arrangera föreläsningar, läger, konferenser och utbildningar avser dessa organisationer att hjälpa unga svenska muslimer att hantera frågor de ställs inför och utveckla en trygg identitet, inte minst i relation till frågan om att vara både svensk och muslim (Larsson, 2009). Karlsson-Minganti (2007) har studerat unga svenska muslimska kvinnors organisering i muslimska ungdomsorganisationer. Vad hennes etnologiska studie kommit fram till är hur gemenskapen och mötet med likasinnade skapade en större trygghet i den egna religionen och identiteten. En av hennes informanter, Amal, utbrast bland annat ”De är sådana vänner som jag alltid drömt om att få.” (Karlsson-Minganti, 2007:133). Karlsson-Minganti menade också att de unga kvinnorna genom sin islamiska aktivism försöker utveckla en ny position som svenska muslimska subjekt genom att lyfta fram sig själva som vanliga svenska medborgare, men av annan tro. För att göra detta utvecklar de vad hon kallar för 'Islamic third space'; en tredje sfär eller rum grundad i den islamiska väckelserörelsen som utmanar både synen på vad det innebär att vara svensk och muslim, och som dessutom gör det möjligt för de unga kvinnorna att utmana stereotypa bilder om muslimska kvinnor som passiva och förtryckta. Detta öppnar upp för en möjlighet för kvinnorna att skapa sig en reflexiv plats där de inte behöver anpassa sig vare sig till familjgenerationens traditioner eller till det svenska samhällets förväntningar, utan ger dem frihet att agera i enlighet med både sitt medborgarskap och sin religiösa identitet. Men Karlsson-Minganti menar också att det reser viktiga frågor kring vad som sker om ett sådant här reflexivt tredje rum i sig utsätts för påtryckningar som riskerar att skapa nya fixerade positioner genom att kvinnorna tvingas försvara sig, samt betydelsen av att uppmärksamma att det inte bara handlar om hur de unga kvinnorna hanterar situationen utan också vad den större majoriteten släpper fram och möjliggör. Frågan om unga muslimers identitetsskapande och aktivism handlar därmed både om att agera, men också vad som är möjligt att göra och vilka frågor som detta väcker (Karlsson-Minganti, 2014). Det här är en intressant och relevant diskussion som jag kommer att återkomma till under den här studiens gång.

1.1.4....men det skall skall inte överdrivas

Att studera faktorer och orsaker bakom varför unga muslimer engagerar sig öppnar upp, som vi har sett ovan, för möjligheter att få ökad insyn i viktiga personliga och samhälleliga tendenser som är betydelsefulla för unga muslimers sätt att reflektera över och hantera de situationer de befinner sig i. Men även om muslimska ungdomars engagemang kan vara betydelsefulla medel för dem att hantera de utmaningar de ställs inför, är det samtidigt viktigt att inte överdriva deras organisering och se detta som någonting väldigt vanligt förekommande för den här religiösa gruppen. Även om den här studien fokuserar på unga muslimers organisering är detta en viktig poäng som skall betonas. Med en studie som denna är det lätt att vara delaktig i att bekräfta muslimska ungdomar som mer

organiserade, men detta är en bild som bör problematiseras för att undvika att befästa bilder som begränsar den mångfald som existerar även bland muslimska ungdomar. Som nämndes ovan har en mängd av den forskning som gjorts om muslimer i Europa fokuserat på organiserade muslimer och då synnerligen muslimer som har aktivt engagemang i religiösa organisationer.⁴ En förklarande orsak till detta är, som nämnt, att dessa muslimer oftare är lättare att nå och de har ett tydligt budskap de vill nå ut med (Otterbeck, 2010; Jeldtoft & Nielsen, 2012). Även om detta i sig inte är ett problem riskerar det att ge en uppfattning att muslimer i allmänhet (och unga muslimer i synnerhet) är mer engagerade och organiserade än andra religiösa grupper, vilket studier av bland annat Jonas Otterbeck (2010) och Jenny Berglund (2012) visat vara en väldigt förenklad bild. Berglunds studie om unga svenska muslimer, som en del av projektet *Religion som resurs?* som tittar närmre på hur religion kan fungera som en resurs i unga svenskars liv, visar att muslimska ungdomar inte alls är mer organiserade än vad kristna ungdomar var och att synen på unga muslimer som mer organiserade därmed bör kritiseras (Berglund, 2012). Precis som inom alla grupper finns det olika sätt att leva ut sin religiositet och engagemang, där engagemang i organisationer bör ses som ett av flera sätt. Hur ett sådant engagemang ser ut varierar också mellan individer och grupper (Otterbeck 2010; Berglund, 2012; se också Williams, 2003; Dessing et al, 2013 och Sinno, 2009). Dessutom är det betydelsefullt att också ta i beräkning att engagemang i organisationer och ideella föreningar inte är någonting som är specifikt för religiösa (oavsett religiös tillhörighet), utan ett fenomen som är starkt förankrat i Sverige i allmänhet. Tidigare undersökningar och studier har visat att Sverige, internationellt sett, har en mycket hög andel människor som är engagerade i den ideella sektor och detta är ett fenomen som inte har minskat i takt med att samhället blivit allt mer individualiserat (von Essen, 2010). Tvärtom, som von Essen & Svedberg (2010) betonar, har det ideella engagemanget i Sverige legat kvar på en hög nivå och de kallar detta för en ny typ av *kollektiv individualism* (von Essen & Svedberg, 2010). Hur detta förhåller sig till trosbaserat samhällsengagemang kommer diskuteras närmre i nästa kapitel.

Med detta sagt betyder det inte att det kontraproduktivt eller irrelevant att studera unga muslimers engagemang. Som vi har sett i det här kapitlet fungerar unga muslimers engagemang oftast både som sätt att hantera sin egen situation, men också för att på sikt förändra samhället och motverka de strukturer som ungdomarna känner håller dem tillbaka. Så länge vi är medvetna om att detta berör en specifik grupp unga och inte alla muslimer, kan studier om organisering öppna upp för intressanta inblickar i hur unga muslimer aktivt försöker hantera sin situation (och hur den ser ut för dem), hur de ser på det svenska samhället och vilka visioner de har om det. Det är vad föreliggande studie ämnar att studera och det är dags att rikta blickarna mot den.

4 Av Sveriges ca 400 000 muslimer är omkring 100 000 medlemmar i någon form av muslimsk organisation eller samfund (Larsson, 2009).

1.2. Om studien

Den här studien avser att studera orsaker bakom unga muslimers trosbaserade samhällsengagemang och vilken betydelse det fyller för dem, genom att fokusera på unga aktiva medlemmar i Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa (SMFR). I jämförelse med andra muslimska ungdomsorganisationer, som Sveriges Unga Muslimer (SUM), är SMFR en ung organisation. Den bildades år 2008 efter att ha vuxit fram ur projektet *Fredsagenterna – Att främja en islamisk fredskultur*, som under åren 2006-2008 utbildade över hundra unga muslimer om islamisk fredskultur, samexistens och konflikthantering. Fredsagenterna drevs som ett samarbete mellan de muslimska och kristna studieförbunden Ibn Rushd och Sensus, och projektet var delfinansierat av bland andra Folke Bernadottes Academy. Idag är SMFR en helt fristående trosbaserad fredsorganisation⁵ och beskriver sig själv som ”ett självständigt förbund öppet för alla som vill arbeta för fred i enlighet med islams budskap” och målet är att inte bara bli en framträdande fredsorganisation i Sverige, utan även internationellt. Organisationen bedriver främst utbildning- och opinionsbildning, och har flera lokalföreningar runt om i Sverige, med huvudkontor i Stockholm. En stark betoning ligger på Europa och organisationen betonar också islams naturliga roll på den europeiska kontinenten, samt kompatibiliteten mellan islamiska och liberala värderingar. De lägger också stort fokus vid frågor som motverkande av islamofobi och västfobi (fördomar mot västvärlden), motverkande av diskriminering och främjande av en rättvis ekonomi, miljöfrågor, mänskliga rättigheter och social rättvisa – såväl på nationell som internationell nivå. I skrivandets stund är SMFR inte medlem i någon muslimsk paraplyorganisation, som Sveriges Muslimska Råd eller det muslimska studieförbundet Ibn Rushd. Däremot är organisationen medlem i den rikstäckande ungdomsorganisationen LSU (Landsrådet för Sveriges Ungdomsorganisationer) och det kristna studieförbundet Sensus, och de samarbetar med en rad olika organisationer (som Scouterna och Kristna fredsrörelsen).

1.2.1. Varför studera unga muslimer i SMFR?

Vid alla beslut att studera en specifik grupp uppstår frågan varför: varför är det viktigt? Vad är specifikt med den här gruppen från andra grupper? Jag vill lyfta fram tre sammanlänkade skäl till varför jag valt just SMFR. För det första existerar det, trots diskussionen ovan, fortfarande en begränsad forskning om unga svenska muslimers trosbaserade samhällsengagemang och den som är gjord är vanligtvis fokuserad på mer etablerade muslimska ungdomsförbund, som Sveriges Unga Muslimer (se t.ex. Karlsson-Minganti, 2007, 2014 och Larsson, 2003b, 2009). SMFR är en fristående muslimsk fredsrörelse och är med sina sex år fortfarande en relativt ny organisation,

⁵ För den som vill läsa mer om Fredsagenterna som projekt rekommenderar jag att besöka deras hemsida www.fredsagenterna.se och även SMFR:s hemsida muslimerforfred.org

vilket gör det intressant att se vad som lockar med den här rörelsen och vilken funktion den fyller för de unga aktivisterna. För det andra är att SMFR bedriver frågor som inte bara rör unga muslimer, utan samhället i stort. Genom slogans som *Av muslimer för samhället*, *Trygga personer bygger trygga samhällen* och *Vilken värld vill du leva i?*, som genomsyrar SMFR:s verksamhet, väver de samman frågor som berör islams roll i Sverige och Europa, unga muslimers identitetskapande och ledarskapsfrågor med frågor om social rättvisa, ekonomi, freds- och säkerhetspolitik, och miljöfrågor. Det finns därmed en tydlig religio-politisk agenda som fortfarande är relativt ny i såväl Sverige som Europa och som därmed är intressant att studera närmre. Finns det skäl till varför ungdomarna har lockats till den här typen av engagemang? Vilken betydelse har en sådan religio-politisk agenda för dem? En tredje anledning till varför unga muslimer i SMFR är intressanta är för att de förespråkar en tydlig inkludering i samhället samtidigt som de betonar vikten av en muslimsk identitet. De strävar både efter att vara aktiva samhällsmedborgare och samtidigt få möjlighet att behålla sin religiösa identitet, vilket gör dem både till en organisation som betonar *inkludering* samtidigt som det också finns *motstånd* mot vad de upplever vara diskriminerande strukturer och bilder i samhället. Detta är en typ av muslimskt engagemang som inte alltid kommer fram.

Som jag lyft fram tidigare i det här kapitlet och som Mandaville (2003) också betonar, har det i högre grad varit radikala och konservativa uttolkningar och engagemang som får uppmärksamhet, medan grupper med en liberal eller traditionell grund lättare hamnat i skymundan eftersom de sällan skapar samma reaktioner som de mer radikala (Mandaville, 2003). Konsekvensen har blivit att medan kunskapen ökat om varför en del unga muslimer väljer att engagera sig i radikala grupper, är kunskapen mindre varför andra väljer att engagera sig i liberala och moderata muslimska grupperingar (Ibid; Roy, 2004). Med tanke på den ibland ensidiga bild som idag existerar av islam som en religion kopplad till våldsbejakande radikalism, terror och inkompatibilitet med demokrati, är detta betydelsefullt – inte bara för att ge utrymme för att förstå de konkreta åtgärder som tas av de unga aktiva muslimerna själva, utan också vilka faktorer, uttolkningar och erfarenheter som ligger bakom engagemanget. Detta säger inte bara någonting om dessa unga muslimer, utan ger även indikatorer på det samhälle vi lever i och de förändringar som går att identifiera (Larsson, 2003b). Det är också betydelsefull eftersom, som Maria Klingenberg (2012) betonar, tenderar religiöst engagemang bland unga av samhället att bli sedd som någonting positivt och önskvärt så länge det främjar demokratiska värden och samexistens, medan det upplevs som ett problem när religionen används för att förespråka avstånd och isolering. Hur detta förhåller sig till medlemmarna och deras engagemang är därmed intressant att titta närmre på, och det är till det här behovet av ny forskning som den här studien avser göra ett bidrag.

1.2.2. Syfte och forskningsfrågor

Genom att fokusera på personliga berättelser från elva aktiva medlemmar i SMFR, är syftet med den här studien är att titta närmre på vad det är som gjort att de unga muslimerna valt att engagera sig, hur de hamnade i SMFR och vad det är med SMFR som gör att engagemanget blir betydelsefullt för dem. Jag kommer närma mig detta genom vad jag valt att kalla för 'Vägen in' och 'Vägen framåt'. I 'Vägen in' är jag intresserad av den *sociala kontexten* som kan förklara varför de unga muslimerna blivit intresserade av engagemang och hur detta förhåller sig till beslutet att engagera sig i SMFR. Här kommer fokus läggas på de sociala aktörer, islams roll, tidigare erfarenheter, viktiga vändpunkter, och andra faktorer som kan ligga till grund för ungdomarnas intresse och engagemang. I 'Vägen framåt' intresserar jag mig för vilken *betydelse* engagemanget i SMFR har för dem och vad det är som gör att de fortsätter. Som vi sett tidigare i det här kapitlet fungerar engagemang i muslimska ungdomsorganisationer ofta som en trygg och stärkande plats för unga muslimer, där de på olika sätt kan hantera den komplexa situation som de befinner sig i. I den här studien är jag intresserad av vad det är med SMFR som lockat dem framför andra organisationer och hur de reflekterar kring den religio-politiska approachen som SMFR har, men också hur det förhåller sig till identitet och känsla av tillhörighet – både för dem som individer och grupp. Förhoppningen med en sådan här ansats är både att titta närmre på vad som driver dessa unga muslimer och hur det förhåller sig till tidigare forskning, men också om det reser nya frågor om unga muslimers engagemang och hur vi kan förstå det. Studien kommer att genomsyras av tre forskningsfrågor, där de två första är empiriska och den sista är teoretisk och riktar sig mot framtida forskning. Jag kommer att återkomma i kapitel två med hur de kopplas till det teoretiska ramverket, där den tredje forskningsfrågan även kommer få klargörande frågor.

1) Vilka orsaker och faktorer har gjort ungdomarnas intresserade att engagera sig, och hur förhåller sig detta till beslutet att engagera sig i SMFR? Klargörande frågor: Hur reflekterar ungdomarna kring vilken roll islam och samhällsengagemang spelat i deras liv fram tills idag? Vilken påverkan tillskrivs föräldrar, vänner, skola, religiösa organisationer och andra aktörer i beslutet att engagera sig? Hur kopplar ungdomarna detta till beslutet att engagera sig i SMFR?

2) Vilken betydelse har engagemanget i SMFR för ungdomarna? Klargörande frågor: Vad var det i organisationen som lockade dem och hur reflekterar de kring detta? Vilka faktorer lyfter de fram? Hur resonerar ungdomarna kring sitt engagemang i relation till identitet och tillhörighet?

3) Hur kan ovan frågor hjälpa oss fördjupa vår teoretiska förståelse av muslimska ungdomars engagemang och dess betydelse?

1.2.3. Begränsningar och avgränsningar

En studie av det här slaget kan bli ungefär hur stor som helst om man inte aktar sig och jag har fått göra flera val under resans gång för att undvika att studien inte skulle hamna på ett antal hundra sidor. Ett av de första besluten jag tog – som också begränsar studien – är vilken grupp av unga muslimer i SMFR jag valt att rikta fokus på. I organisationen finns det både aktiva och stödjande medlemmar, där den första kategorin består av ungdomar som är aktiva i själva arbetet och på event, medan de stödjande enbart visar sitt stöd och inte är förbunden till någon typ av aktivt engagemang. I den här studien kommer jag enbart att fokusera på de aktiva ungdomarna. Detta både för att dessa är lättare att nå, men också för att de redan är aktiva och därmed stämmer väl in på den kategorin unga muslimer som den här studien är intresserad av att titta närmre på. Stödjande medlemmar är intressanta i sig, men riskerar göra att studien blir spretig och det är dessutom inte nödvändigt att de själva är aktiva. Eftersom den här studien är intresserad av unga muslimers organisering har jag valt att inte ta med de stödjande. Jag har också valt att exkludera ungdomar som valt att lämna SMFR. Huvudskälet till beslutet ligger i svårigheten att nå dessa, men också för att jag är intresserad av vad befintliga medlemmar i SMFR reflekterar över sitt engagemang och hur de hamnade där. En annan avgränsning som gjorts i den här studien är att först och främst rikta fokus på socialiseringsprocesser och identitetsskapande. Detta betyder att teologiska diskussioner som riktas mot ”svensk islam” enbart kommer nämnas i liten grad. Inte för att det inte är både relevant och intressant, utan för att det skulle göra den här studien både större och spretigare än vad den varit annars. Även frågor om islamofobi kommer inte diskuteras på djupet. Även detta kan kritiserats och anses att det är en viktig del, men precis som med frågor kring framväxten av svensk islam och svenska islamtolkningar är det ett område som hade gjort studien väldigt stor. Dessutom anser jag att islamofobi (och tolkningar kring det) bäst förstås i relation till andra faktorer för att förstå dess komplexitet och mångfaldighet. Därmed har jag inte givit det ett större fokus i studien.⁶

1.2.4. Representation

Vid studier av grupper av individer – i detta fall unga muslimer engagerade i en specifik organisation – uppstår frågorna om representation. Vilka är det som presenteras i den här studien? Vad vill jag säga med dessa presentationer? Den här studien avser inte att skapa en idealtyp av en

⁶ För den läsare som är intresserad av att läsa om islamofobi rekommenderar jag John Esposito och Ibrahim Karims bok *Islamophobia – The Challenge of Pluralism in the 21st Century* (2011) och religionshistorikern Mattias Gardells *Islamofobi* (2010). Med fokus på den svenska kontexten är Klas Borells kortare sammanställning *Islamofobiska fördomar och hatbrott: En kunskapsöversikt* (2012, SST) läsvärd.

ung aktiv medlem i SMFR. Inte heller är tanken att ge en generell förklaring av en ung engagerad muslim i Sverige (eller någon annanstans heller, för den delen). Detta är betydelsefullt att påpeka eftersom det, som Pernilla Ouis (2003) betonar, ibland finns en tendens att se forskning om islam som en presentation av en objektiv och sann bild av islam som tas på större allvar än det som muslimer själva säger och känner (Ouis, 2003). Det här är inte fråga om att presentera en bild av vad islam är eller ens försöker vara. Vad den här studien istället ämnar att göra är att presentera elva röster om deras väg in i ett aktivt trosbaserat engagemang och vägen framåt. Det handlar om unika individuella narrativ och även om tematiken kan komma att vara likartad hos flera av deltagarna, kommer dessa narrativ fortsätta ses som unika för den specifika person som berättade dem. Det handlar om komponenter som delas och skiljs åt – och det är det här komplexa, flerdimensionella och kontrastrika mönstret som den här studien vill fånga upp. För den som söker en generaliserande förklaring och beskrivning av unga muslimers organisering och engagemang är detta inte rätt studie att ta sig an. Men är önskan däremot att finna ett axplock av olika berättelser diskuterad i relation till tidigare forskning om ungdomar, religiositet, identitet och trosbaserat engagemang, kan denna studie förhoppningsvis leda en liten bit på vägen och inspirera till framtida reflektioner och studier.

1.3. Disposition

Med det här första kapitlet har en grund lagts till den stundande studien. I kapitel två kommer jag presentera studiens teoretiska kapitel, där religion och samhällsengagemang kommer att diskuteras i relation till socialisation, identitetsskapande och narrativer. Detta för att ge en bakgrund till vilka processer som ligger bakom att människor blir engagerade i trosbaserade organisationer och vilka faktorer som spelar in, men också hur det förhåller sig till identitetsskapande. I det här kapitlet kommer också studiens teoretiska ramverk presenteras och hur det förhåller sig till forskningsfrågorna. I kapitel tre beskrivs studiens metodologiska kapitel, där forskningsmetoderna och analysinstrumentet presenteras och diskuteras. Kapitel fyra och fem är studiens empiriska kapitel. I kapitel fyra kommer studiens första frågeställning ('Vägen in') att diskuteras närmre; vilka orsaker som ligger bakom informanternas engagemang. I kapitel fem kommer fokus ligga på studiens andra frågeställningen ('Vägen framåt'), det vill säga vilken betydelse engagemanget i SMFR har för dem. Studien avslutas i kapitel sex, där studiens två empiriska frågor diskuteras i relation till studiens teoretiska ramverk och den tredje också besvaras.

Att lägga ett teoretiskt vägpussel

Religion i modernitet, engagemang och identitetsskapande

”Religion is one of the most powerful, deeply felt, and influential forces in human society. It has shaped people's relationships with each other, influencing family, community, economic, and political life. Religious beliefs and values motivate human action, and religious groups organize their collective religious expressions. Religion is a significant aspect of social life, and the social dimension is an important part of religion” (McGuire 2002:1). Med dessa ord definierar sociologen Meredith McGuire *religion* och dess betydelse för människan och mänskligt handlande. Jag har valt att låta hennes ord inleda det här teoretiska kapitlet eftersom de betonar ett par punkter som kommer vara kärnpunkter i de kommande sidorna: religionens betydelse för individen och sociala relationer, och dess roll i samhället – men också hur betydelsen av religiositet och trosbaserat engagemang påverkas av den sociala kontext som de är en del av. Som vi kom in på redan i föregående kapitel i relation till unga muslimer är religion och religiöst engagemang någonting som måste förstås i ett socialt sammanhang. Vad det innebär att vara religiös och religiöst aktiv, hur religionen tar sig utlopp i handlingar och samhällsengagemang sker därmed i relation till någon och någonting – och ses därmed i den här studien som någonting som skapas i interaktion med ett flertal olika sociala processer. Men för att förstå dessa processer och hur den här studien avser närma sig dem är det betydelsefullt att också koppla det till ett teoretiskt ramverk – eller ett teoretiskt vägpussel som jag valt att kalla det här. Valet bakom ordet ligger både i att valet av teorier är som att välja mellan olika vägar att gå och förklaringar att hämta, men också för att betona hur många faktorer det är som kan påverka vilka val en person gör.

Det här kapitlet avser att lägga den teoretiska grunden till de kommande två empiriska kapitlen. Först kommer jag ge en allmän beskrivning av religionens förändrade roll i samhället och hur detta påverkar den religiöse individen och hans eller hennes engagemang, samt presentera och diskutera teorier kopplade till socialisering och identitetsskapande. Detta för att ge en övergripande bild av den komplexitet som ligger bakom uppkomsten av ett trosbaserat engagemang och dess betydelse, samt presentera den akademiska (främst religionssociologiska) diskussionen kring dessa sociala fenomen. Därefter kommer jag att återkoppla till hur dessa teorier kommer att användas i den här studien, samt dess koppling till forskningsfrågorna och det empiriska materialet.

2.1. Vad menas med 'religion'?

Men innan vi går vidare är det betydelsefullt att för en kort stund stanna upp och titta närmre på de begrepp och termer som används i den här studien. Hittills har jag vid flera tillfällen slängt med begrepp som religion, religiositet, trobaserat samhällsengagemang och identitet. Den observante läsaren har säkert redan ställt sig frågan om vad jag lägger in i dessa olika mångfacetterade begrepp. Därmed tänker jag inleda det här teoretiska kapitlet med att beskriva vad jag avser när jag använder 'religion'. Övriga begrepp kommer att definieras i samband med att de presenteras.

Zigmunt Bauman (1998) beskriver religion som tillhörande ”en familj av egendomliga och ofta besvärande begrepp som man förstår fullständigt innan man vill definiera dem” (Bauman, 1998:213). Det ligger mycket i detta. Religion är inte bara ett mångfacetterat begrepp, utan dessutom ett sådant som saknar en allmänt accepterad definition (jfr Zuckerman, 2003). Vad är egentligen religion? Vad menar vi när vi använder det begreppet? I religionsvetenskaplig forskning används vanligtvis distinktionen mellan substantiella och funktionella definitioner av religion. Den första tar fokus i religionens substans, dess innersta kärna och essens, där människans tro på specifika fenomen betonas. Den funktionella definitionen av religion, ser istället till hur religionen används av människan (Furseth & Repstad, 2005). I den här studien kommer främst religionens funktionella definition att användas. Det betyder inte att religionens substans helt faller bort, men fokus kommer ligga på hur religionen används i samhällsengagemang och vilken betydelse den har i relation till detta. Dessutom kommer fokus – i enlighet med religionssociologisk tradition – ligga på religionen som socialt fenomen, som utvecklas och skapas i relation med andra människor. I den här studien kommer inte religionen ses som något absolut fenomen, utan som ett resultat av uttryck och handlingar.

2.2. Ett samhälle i förändring och religionens nya roll(er)

Få fenomen har gjort ett sådan spännande ”återvändande” till de akademiska och politiska (främst europeiska) diskussionerna de senaste decennierna som just religion och religiöst engagemang. Från att ha antagits vara på väg ut eller till och med död till följd av samhällets modernisering, har religion återigen blivit en synlig del av den offentliga sfären (Casanova, 2006). Har religionen återuppstått eller är det bara vår syn på den som förändrats? Detta är frågor som inte bara präglar den samhälleliga debatten, utan även den vidare akademiska diskussionen. Svaret på frågan beror på hur man väljer att titta. Religionssociologen Grace Davie (2002) har liknat dessa olika teoretiska förklaringsmodeller med kartor; olika förklaringar platsar på olika ställen och det är viktigt att betona att det inte finns några ”rätta” förklaringar till hur, varför och på vilka sätt som religionen blivit synlig igen. Istället måste de sättas in i och analyseras i relation till den specifika kontext i

vilken den befinner sig (Davie, 2002; se också Casanova, 2006).

2.2.1. Modernitet, sekularisering och (ny) religiös synlighet

I diskussionen om religions roll i dagens samhälle uppkommer ofta hänvisningar till övergången från det moderna till ett allt mer post- eller senmodernt samhälle (vilken term man än föredrar). I grunden innebär detta en övergång från ett modernt samhälle med tilltro till de större berättelserna om utveckling och kunskap, till ett betydligt mer kritiskt förhållningssätt där auktoriteter och tidigare självklarheter sätts i under lupp. Ett samhälle som präglas av en betydligt större osäkerhet – både i relation till grupper och individer – och där tidigare levnadsmönster som tagits för givna plötsligt måste omförhandlas (Giddens, 1997). Det är också ett samhälle i vilket den tidigare synen på sekularisering – det vill säga tron att ju mer modernt ett samhälle blir, desto mindre roll kommer religionen att spela – har blivit såväl kritiserad som omdiskuterad (Casanova, 2006). Inte enbart i det förnyade intresse av religion som gått att skåda i samband med nyandlighet och den religiösa mångfald som följt av invandring, utan också för religiösa aktörers förändrade roll i samhället. Från att ha varit någonting som offentligt hänvisats till det privata rummet och bort från den offentliga sfären, har religion idag blivit allt synligare genom att människor från andra traditioner och religiösa bakgrunder lever i samma samhälle – där islam och muslimer är några av dessa 'nya' synliga aktörer (Bäckström, 2012; Davie, 2006). Detta har på allvar utmanat tidigare övertygelser som tagits som självklara eller naturliga. Genom globaliseringen och vår allt mer medierade verklighet, där vi med några enkla knapptryck kan komma i kontakt med såväl våra nära och kära som ta del av världens utmaningar och konflikter, har olikheter och annorlunda förhållningssätt blivit någonting blivit tvunget att hantera (Lövheim, 2007; Andersson & Sander, 2009; Ford, 2013). Det är som religionssociologen Anders Bäckström beskriver det; ”religionen både försvinner och kommer tillbaka samtidigt på ett motstridigt sätt” (Bäckström 2012:433).

Ett sätt att beskriva den förändrade roll som religiösa aktörer spelar i dagens moderna samhälle är genom att använda sociologen José Casanovas (2006) berömda tes⁷ om religionens avprivatisering. Som ett led av den dominerande tanken om sekularisering försattes religionen till den privata sfären och därmed drogs den klassiska skiljelinjen mellan det religiösa med dess aktörer och det offentliga politiska, ekonomiska och juridiska livet. Vad som har skett, menar Casanova, är att religiösa aktörer inte har accepterat sin plats utanför den offentliga sfären, utan ger sig istället in i offentliga debatter om sociala och politiska frågor. Detta är någonting som har gått att skåda i såväl religiösa organisationers och aktörers engagemang i frågor om mänskliga rättigheter, ickevåld och fred, men också i politiska konflikter som revolutionen i Iran i slutet av 1970-talet,

⁷ Publicerad i boken *Public Religions in the Modern World* från 1994. Här används en god sammanfattning som Casanova publicerade i den digitala tidskriften *The Hedgehog Review*.

terrorattackerna den 11 september 2001 och konflikten på Nordirland. Casanova argumenterar också att en tydlig åtskillnad mellan religion och politik är kontraproduktivt. Han skriver att "curtailing the 'free exercise of religion' per se must lead to curtailing the free exercise of the civil and political rights of religious citizens and will ultimately infringe on the vitality of a democratic civil society" (Casanova 2006:20). Religionens och religiösa aktörers nya synlighet går också att diskutera i relation till vad som allt oftare kommit att beskrivas som ett postsekulärt tillstånd. Bäckström beskriver detta som "ett överskridande av den nuvarande uppdelningen av tillvaron i en religiös och en sekulär sfär som förutsätter ett ömsesidigt samarbete i en slags binär logik" (Bäckström 2012:436). Med detta avses, vilket även samhällsfilosofen Jürgen Habermas (2008) betonar, vikten att se till samhällets pluralistiska uppsättning av röster, där de religiösa är en del, och vilken betydelse detta har för det offentliga samtalet. Istället för att konsekvent stänga ute dessa röster, har det blivit en allt mer synlig komponent som måste tas i beräkning och som skall ses i ljuset av kritiken mot sekulariseringstesen (Habermas, 2008; Bäckström, 2012). Diskussionen om det postsekulära tillståndet är dock inte oproblematiskt och har rest flera kritiska frågor kring hur vi skall tolka den här 'nya synligheten', och hur det förhåller sig till det sociala fenomenet om sekularisering (Beckford, 2012). Även om detta är en intressant diskussion i relation till trosbaserat engagemang i den offentliga sfären, kommer den här studien dock inte beröra detta närmre. Vad som är mer relevant för den här studien är dock, i enlighet med Casanovas diskussion ovan, hur religiösa aktörer själva tar större plats på den offentliga arenan och vilka faktorer som kan förklara detta (samt, eventuellt, begränsa det). Detta är något som inte minst gått att skåda i relation till religiösa organisationer i det svenska civilsamhället, där frågor om integration och samhällsbyggande varit centrala i arbetet (von Essen & Grosse, 2012). Det är därmed tid att rikta fokus mot religionens roll i samhällsengagemang och hur vi kan förstå detta.

2.3. Religion och samhällsengagemang

Religionens betydelse för sociala organisationer och rörelser är någonting bekräftats i tidigare studier (se t.ex. von Essen & Grosse, 2012; Grönlund, 2012; Gibson, 2008; Youniss et al, 1999; Becker & Dhingra, 2001; Ebsteyne-King & Furrow, 2008; Lam, 2006). Sociologen Rhys Williams (2003) menar att vad religionen anses bidra med är både att föra samman människor och uppmuntra dem till engagemang genom hänvisning till deras tro, men också att skapa en kontinuitet som varar längre än vad som går att skåda i relation till andra, mer politiska, kampanjer. Vad religionen genererar är en uppsättning av symboler och berättelser som lockar människor till sig, och engagemanget sätter in myter i en praktisk kontext (Williams, 2003; se även Ford, 2013). Jonas von Essen och Julia Grosse (2012) betonar också att relationen mellan religiositet och samhälls- och ideellt engagemang hänger samman med synen på att tro är någonting som leder till handling; det

finns en social och politisk aspekt av teologi som genererar en ökad tendens bland religiösa att använda denna tro i handling (von Essen & Grosse, 2012). Utifrån ett sådant synsätt är religionen, i likhet med politik, i grund och botten vad vi människor gör med dem och använder dem, och dess betydelse och funktion skapas i sociala processer och mänskliga interaktioner (jfr Larsson & Olsson, 2011). Det är också ett synsätt som kommer att genomsyra den här studien, när vi senare närmar oss de unga muslimernas berättelser.

2.3.1. Vägen in i trosbaserat engagemang

Dock är det inte fråga om vilka som helst som blir engagerad i den här typen av rörelser och organisationer. Williams (2003) menar att för att lockas till en trosbaserad organisation eller social rörelse krävs ofta en tidigare insocialisering i ett religiöst språkbruk som gör att budskapet uppfattas och uppskattas (Williams, 2003). Detta samband har också gått att skåda i andra studier. Mia Lövheim och Anders Sjöborgs (2006) studie om unga kristnas engagemang i Svenska kyrkan visar att det finns en tydlig koppling mellan tidigare religiös socialisering och fortsatt engagemang. Det är bland dem där religionen är en naturlig del av familjen som ett långsiktigt religiöst engagemang har störst sannolikhet att fortsätta (Lövheim & Sjöborg, 2006). En liknande tendens går att skåda i relation till att engagera sig ideellt. James Gibsons (2008) studie om amerikanska religiösa ungdomars samhällsengagemang visar att 61% av ungdomarna som deltog i studien hade minst en förälder som var själva var aktiva i liknande projekt (Gibson, 2008). Men motsatsförhållandet går också att skåda; att istället för att börja med den teologiska biten kan engagemanget i sig generera en tro och ökad religiositet. Genom mötet med (andra) troende och frågor som uppmuntrar till reflektion upplever människor ett nytt sammanhang för meningsskapande och tillhörighet. Detta är någonting som etnologen Maria Zackariassons (2012) studie om ungdomar från icke-religiösa familjer som väljer att engagera sig i frikyrkliga ungdomsorganisationer visat. Dessa ungdomar har lockats, inte sällan av religiöst aktiva vänner, att delta i olika aktiviteter och har genom denna sociala interaktion både blivit mer involerade i verksamheten, och lärt sig vilka normer, värderingar och mönster som gruppen omfamnar. I relation till detta ökade också religiositeten och identifikationen med den religiösa gruppen (Zackariasson, 2012). Von Essen & Grosse (2012) betonar att när det kommer till (trosbaserat) samhällsengagemang finns det också en tydlig koppling mellan hur nivå på engagemang och hur integrerad och etablerad en person är i det svenska samhället. Ju längre bort från det svenska samhället och arbetsmarknaden en person står, desto mindre är sannolikheten att personen kommer engagera sig ideellt – oavsett religiös tillhörighet. En orsak till detta, menar de, går att finna i tillgång till de sociala arenor som kommer med denna etablering (von Essen & Grosse, 2012). Detta påminner också om Justin Gest's (2010) betoning i föregående kapitel på betydelsen av tillhörighet och välkomnande har för unga muslimers

samhällsengagemang; känslan av att vara sedd som en värdefull del av en gemenskap öppnar upp för sannolikheten för engagemang, medan känslor av utanförskap, alienation och relativ deprivation (känsla av att inte få det personen anser sig ha rätt till) riskerar att skapa en grogrund för utveckling av isolering och anti-demokratiskt beteende (Gest, 2010).

Vad den här presentationen visar är att det finns en relation mellan religion och samhällsengagemang, men att det är viktigt att titta närmre på vilka sociala processer som ligger bakom beslutet att engagera sig och hur det förhåller sig till individens religiositet. Det är inte fråga om att det finns en specifik väg in, utan det finns anledning att rikta uppmärksamhet såväl mot den sociala kontexten och lokaliteten som mot individen och vilken betydelse han eller hon ger till sitt engagemang. Resterande delen av det här kapitlet kommer att titta närmre på ett par av dessa processer som senare kommer att ligga till grund för det teoretiska ramverket. Presentationen är gjord för att skapa en röd tråd, med start i den sociala kontexten, därefter individen och slutligen i sammanfattande diskussion.

2.4. Att bli religiöst engagerad

Varför människor blir religiösa och vilka faktorer som ligger bakom deras religiösa engagemang är omdiskuterat och inte helt okontroversiellt. Som med frågan om religionen nya synlighet är det religiösa engagemangets uppkomst finns det flera förklaringsmodeller som går att använda. Här kommer jag att använda socialisationsteorin för att titta närmre på hur religiöst engagemang uppstår. Darren Sherkat (2003) definierar religiös socialisation som ”an interactive process through which agents influence individuals' religious beliefs and understandings” (Sherkat 2003:151), vilket lyfter fram att socialisation handlar om en relation mellan sociala strukturer och individen. Vad som gör socialisationsteorin specifikt användbar är för att den sätter fokus på relationen mellan en individs uppväxt och hennes senare relationer till det vidare samhället, och hur dessa påverkar varandra. Den hjälper oss därmed att lägga en teoretisk grund som möjliggör att titta närmre på de sociala och intergenerationella influenser som ligger bakom beslut att engagera sig, såväl religiöst som i olika organisationer. I det här avsnittet kommer jag att presentera socialisationsteorins innebörd och hur den kan användas, för att återkomma i slutet av kapitlet med hur den kommer att användas i den fortsatta studien.

2.4.1. Socialisationsteorin: primär och sekundär socialisation

Genom socialisationsteorin studeras uppkomsten av såväl religiositet som religiöst engagemang i relation till de sociala relationer och sammanhang en individ befinner sig inom. Vad som är grundläggande, enligt religionssociologerna Inger Furseth och Pål Repstad (2005), är synen på att beteende är påverkat av andras förväntningar. ”En lyckad socialisation” skriver de ”resulterar i att

människor skapar en social tillhörighet och social identitet, som medför en anslutning till vissa normer och verklighetsuppfattningar – till exempel religiösa” (Ibid:155). Här spelar uppdelningen mellan primär- och sekundär socialisation stor betydelse. Kort innebär detta ett sätt att titta på olika arenor av socialisation. Primär socialisation riktar fokus mot familj eller andra närstående tillsammans med vilka en individ växer upp med. Det handlar med andra ord om den första socialiseringsprocessen en individ genomgår och det är under den här perioden som barns grundläggande kulturella förståelseram skapas (Furseth & Repstad, 2005). Sociologerna Peter Berger och Thomas Luckmann (2010) menar att vad som gör den primära socialisationsprocessen effektiv och viktig är dess koppling till *signifikanta andra*. Dessa är oftast familjemedlemmar eller andra närstående som har känslomässig betydelse för en individ. ”Varje individ” skriver de ”föds in i en objektiv social struktur inom vilken han möter de signifikanta andra som övervakar hans socialisation. Dessa signifikanta andra påtvingas honom. Deras definitioner av hans situation uppställs för honom som objektiv verklighet. Han föds sålunda inte bara in i en objektiv struktur utan också i en objektiv social värld.” (Berger & Luckmann 2010:155). Vad som sker här, menar Berger & Luckmann, är att grunden för en individs identitet utformas och en plats i världen tillges – en världsbild som dessutom oftast generaliseras över på världen i stort. Denna sociala värld tas som självklar för individen fram tills dagen han eller hon möter annorlunda förhållningssätt, som i sin tur kan utmana hela världsbilden och ge utrymme för nya tolkningar.

Ett sådant möte sker inte sällan genom vad som kallas för sekundär socialisation. Denna form av socialisation skiljer sig från den primära i och med att den inte sker i familjen, utan i relation till samhällets institutioner såsom dag- och fritidshem, skola, arbetsliv – och även religiösa organisationer och institutioner. Den är nära förknippad med inläring av roller för att fungera i samhället. Religionspsykologerna Antoon Geels och Owe Wikström (2006) beskriver det hela att ”om individen under den primära socialisationsprocessen genom emotionellt betingade relationer till signifikanta andra konstruerar en 'basvärld', kompletteras den under den sekundära socialisationen med ”subvärldar” (Geels & Wikström 2006:62). Den här processen börjar oftast i samband med skolstarten. Till skillnad från primär socialisation är den sekundära inte (nödvändigtvis) känslomässigt laddad. Berger & Luckmann beskriver det som att en individ ”måste älska sin mor, men inte nödvändigtvis sin lärare” (Berger & Luckmann 2010:166). Detta innebär att den primära socialiseringsprocessen kan vara betydligt mindre bräcklig än den sekundära (Geels & Wikström, 2006).

2.4.2. Socialisationsprocesser och individuellt aktörskap

Men det betyder dock inte att den sekundära socialiseringen nödvändigtvis är mindre viktig – både på kort och lång sikt. Under de senaste decennierna har synen på familjen som den viktigaste

socialisationsaktören kommit att utmanas och alternativa socialisationsaktörer som skolan, vänner, andra vuxna, internet, media och organisationer kommit fram som viktiga i skapandet av barn och ungdomars världsbilder och värderingar (Hopkins et al, 2011; Lövheim, 2012b; Hopkins, 2010). Det är också viktigt att lyfta fram att socialisation inte skall ses som en envägskommunikation där individen passivt socialiseras in i en kultur och socialt sammanhang – oavsett om det handlar om familjen, skolan, vänner eller i andra sammanhang – utan att det är fråga om sociala interaktionsprocesser som individer engagerar sig i. Den här betoningen har inte minst blivit tydligt i barn- och ungdomssociologiska studier där barn och ungdomars aktiva agens i socialisationsprocesser kommit att uppmärksammas och betonas. Istället för att se ungdomar som ett resultat av tidigare generationers värderingar och traditioner, ses unga som både mottagare och aktiva aktörer i de här processerna. Detta betyder inte att betydelsen av familjen och uppväxten har spelat ut sin roll – uppväxtmiljön ses fortfarande som en grundläggande och viktig bas i de värderingar vi tillägnar oss även senare i livet – men de har utmanats och kompletterats av både en ökad grad av individualitet och egen reflektion, men också av en stor mängd olika sociala aktörer som är en del av barn och ungdomars vardag (Hopkins et al, 2011, se också Lövheim, 2012b; Larsson, 2003a; Klingenberg, 2014; Sjöborg, 2012; Collins-Mayo, 2012).

Utifrån ett sådant förhållningssätt går det att beskriva socialisationsaktörer som viktiga förmedlare av strukturer genom vilka socialisationsprocesser sker, men att det är betydelsefullt att se till mångfalden av olika sociala aktörer som en individ interagerar med och att olika sociala aktörer kan ha olika betydelser beroende på vilket sammanhang en person befinner sig i. För att förstå hur individen utvecklas är det viktigt att titta närmre på både hur olika sociala miljöer påverkar individen och hur individen tar med sig olika erfarenheter in i nya sociala sammanhang, men också hur individen själv agerar och reflekterar kring de här processerna (jfr Giddens & Sutton, 2013). Precis som nämndes i föregående kapitel, och som kommer vara väsentligt för den här studien, är detta någonting som även kännetecknar många unga muslimers situation, där mötet mellan olika sociala aktörer som ibland förmedlar olika förhållningssätt och normer – som familjen, skolan, vänner och det svenska samhället i stort – har stor påverkan på hur de förhåller sig till och reflekterar kring sin religiositet, identitet och nationella tillhörighet (jfr Karlsson-Minganti, 2007, 2014; Mandaville, 2003; Larsson, 2009). Den här sociologiska interaktionen mellan sociala aktörer och individer är en grund som den här studien kommer att ta när jag närmar mig den sociala kontext som påverkat de unga muslimernas väg in i ett aktivt engagemang i SMFR.

2.5. Modernitet, (religiös) identitet och tillhörighet

Efter att ha tittat närmre på teorier vad som är med och påverkar en individ att bli religiöst engagerad och den sociala aspekten av det, är det dags att titta närmre på individen och

identitetsskapande. Modernitet och senmodernitet har inte bara påverkat relationen mellan samhälle och religion, och religiösa aktörers roller i dagens samhälle. Det har även påverkat individens religiösa identitet och sättet vi är religiösa på idag. Inte sällan beskrivs detta i termer av religionens individualisering (Luckmann, 1967) eller avtraditionalisering (Woodhead & Heelas, 2000). Det betyder att religionen och religiositet går ifrån att vara någonting som främst distribuerats av religiösa institutioner till att istället bli någonting som individer i allt högre grad medvetet själva väljer och tolkar. Grace Davie (2006) menar att vad som skett i Europa är ett skifte från att religionen och religiöst engagemang (exempelvis genom kyrkobesök) gått ifrån att vara en skyldighet till att ha blivit ett val; ”what until somewhat recently was simply imposed (with all the negative connotations of this word), or inherited (a rather more positive spin), becomes instead a matter of personal choice” (Davie, 2006:27). Det har också blivit betydligt vanligare att se på religiös tro som någonting som inte nödvändigtvis är kopplad till en specifik religiös institution eller organisation, utan någonting som uppstår i ett eget individuellt sökande. Davie har valt att kalla detta för 'believing without belonging'; att tro utan att känna ett behov av att nödvändigtvis tillhöra en specifik religiös institution (Davie, 2002). Det betyder inte att all institutionaliserad religion eller dogma helt tappar i betydelse, men den tolkning som görs av vad detta innebär är någonting individen i högre utsträckning har möjlighet att själv besluta och den personliga relationen till religion blir en del av ett reflexivt projekt som sker i relation till en individs livssituation. Även om all form av överdriven generalisering skall undvikas när det kommer till individens religiositet – det är viktigt att vi är medvetna om att den här typen av synsätt främst är en västerländsk (och synnerligen europeisk) syn på religiositet och att den kan se annorlunda ut i andra delar av världen (jfr Davie, 2013) – är det en användbar ingång när det kommer till förståelse kring ungdomars religiositet, där individuellt sökande kommit att bli ett distinkt kännetecken (se Lövheim, 2007; Collins-Mayo, 2010; Madge et al, 2014; Klingenberg, 2014).

Men för att förstå skapandet av en religiös identitet och vilka faktorer som är involverade i en sådan process, är det betydelsefullt att titta närmre på vilka faktorer som ligger bakom identitetsskapande i stort. Sociologen Richard Jenkins (2008) definierar identitet som en mångfacetterad process för att förstå våra sociala sammanhang och våra roller i dem (såväl som individer och som grupper): ”identity is the human capacity – rooted in language – to know ‘who’s who’ (and hence ‘what’s what’). This involves knowing who we are, knowing who others are, them knowing who we are, us knowing who they think we are, and so on.” (Ibid:16). Men hur blir vi dem vi är och vad ligger bakom skapandet av berättelsen om oss själva? Det är vad det här avsnittet kommer beröra.

2.5.1. Det självreflexiva projektet och ungdomars reaktioner

I likhet med synen på religion och religiöst engagemang som någonting som skapas i handlingar och sociala interaktioner, ses även identitetsskapande i den här studien som ett resultat av ständiga förhandlingar och processer. Snarare än att vara 'någonting man är' ses identitet som någonting 'man blir' och 'kan bli' (jfr Jenkins, 2008). Det ses som, för att använda sociologen Anthony Giddens (1997) uttryck, ett *reflexivt projekt*; ett resultat av konstant förhandling mellan olika möjligheter. Vad som definierar varje individ i det senmoderna samhället, enligt Giddens, är processen att skapa sig en självidentitet, ett eget jag, där varje individ själva får förhandla om för att skapa stabilitet och 'hitta sig själv' – att skapa en sammanhängande biografisk berättelse. ”Vi 'har' inte bara var sin biografi” skriver han, ”utan vi *lever* en biografi som är reflexivt organiserad kring en ström av sociala och psykologiska informationer om möjliga liv. Moderniteten är en posttraditionell ordning, där frågan 'hur skall jag leva?' måste besvaras genom dagliga beslut om hur jag skall uppträda, vad jag skall ha på mig, vad jag skall äta, osv – en fråga som också måste tolkas utifrån självidentitetens temporalitet.” (Giddens 1997:23f).

Ett resultat av den här reflexiva processen är vad ungdomskulturforskaren Thomas Ziehe (1994) kallar för kulturens friställning. Med detta menar han att i människor i allmänhet, och ungdomar i synnerhet, idag står inför en situation där deras identitetsskapande – eller, för att använda Ziehes eget uttryck, identitetsutprovning – sker utanför de traditioner som präglat tidigare generationer. I likhet med Giddens teori om en reflexiv självidentitet, menar Ziehe att ungdomar idag har en helt annan möjlighet att testa olika identiteter och omformulera den än vad som tidigare var möjligt. Det som tidigare togs för givet ifrågasätts idag och ungdomar måste hantera den här osäkerheten. De ställs inför en stor mängd – ibland motstridiga – livsstilsval som de måste handla utefter och som riskerar att skapa frågor och osäkerhet om det val som gjorts är det rätta. Samtidigt som detta sker ställs de också inför vad Ziehe kallar för en kulturell expropriationsprocess, som innebär att samhällets och mediernas bilder dominerar hur individen 'bör' ser ut. ”Idag måste var och en utveckla, trygga och omforma sin identitet mot bakgrund av de konkurrerande, glittrande personlighetsutkast som förmedlas via massmedierna” betonar han ”(...) Man måste kunna framställa, representera sig själv socialt och psykiskt, vinna poäng och – cyniskt uttryckt – 'sälja sig själv'.” (Ziehe 1994:37). Det handlar med andra ord om en situation där ungdomar inte längre är begränsade av föräldrargenerationen eller tidigare generationers traditioner och val, men samtidigt är de också påverkade av den stora mängd valmöjligheter som finns om de 'förväntningar' som ändå finns. Hur detta hanteras varierar mellan ungdomar, men Ziehe lyfte fram ungdomsprotesterna som en konsekvens av den här osäkerheten och som en tydlig markering mot föräldrargenerationen och tidigare generationer. Ungdomar, menar han, kräver inte bara att deras frågor och deras utmaningar tas på allvar, utan även att de ses som jämlika vuxna. Dessa krav tyder inte bara på förändringar i

generationer, utan bör även studeras i relation till samhällets utveckling. Den uppmärksamme läsaren känner igen det här resonemanget om ungdomars ökade agens och individuella aktörskap som diskuterades i avsnitt 2.4.2.

Ziehes analyser publicerades i början av 1990-talet, men det finns fortfarande mycket som än idag är relevanta att diskutera när det kommer till skapandet av ungdomars identitet. Ungdomars reaktioner sker inte i ett vakuum, utan är alltid en reaktion i relation till någonting och inte sällan till vuxensamhället (Sernehede, 2006). Vi kan se det synnerligen i utvecklingen av vad som kallas för ”Me-We-generation” eller ”Jag-Vi-generationen.” Lindgren et al (2005) beskriver den här generationen som ”born individualist who still put friends and relationships first” (Ibid:16). Detta sätter synen på dagens ungdomar som förhandlande varelser i fokus, där identitet inte bara sker i relation 'vem jag är' utan även 'vem jag blir tillsammans med dig'. Deras engagemang grundas i en kombination och balans mellan individen och det kollektiva; ett gemensamt arbete för ett bättre samhälle utesluter inte också ett fokus på individen och ett mer individualistiskt förhållningssätt utesluter inte en kollektivistisk syn på samhället. Detta är en syn, menar Lindgren et al., som blivit allt vanligare bland unga i Skandinavien. Vad ungdomar däremot ställs inför är bristen på tid och den press som behovet av att utveckla sin egen personliga identitet skapar: ”contrary to the media image, a good life for the vast majority of the MeWe generation is *not* to about being famous or remembered by future generations. It is simply about having a lot of opportunities – and to do as much as you can with them!” (Ibid:45). Det finns också en mycket stark rädsla bland många unga i den här generationen att hamna i fack och få en stämpel 'vad de är'. Istället ligger en stark betoning på vikten att kunna hantera flera olika miljöer och stilar för att få en möjlighet att upptäcka och uppleva så mycket som möjligt - ”you cannot be just the old-fashioned 'you' anymore” (Lindgren et al, 2005:61). Det är i relation till denna stora, och ibland förvirrande, uppsjö av alternativ och krav att välja som religionen kan spela en lugnande och strukturerande roll för en del unga (Sernehede, 2006). De finner en trygg punkt, utan att för den sakens skull nödvändigtvis ge upp möjligheten att bli 'mer' än bara en del av sin religiösa identitet. Istället fungerar religionen och religiösa forum som ventileringsav frågor som unga människor ställs inför i livet (Shepherd, 2010; Collins-Mayo, 2012) och i kapitel fyra och fem kommer vi att titta närmre på hur detta förhåller sig till de unga muslimernas erfarenheter.

2.5.2. Identitetsskapande i en global värld: hybrider, tredje identiteter och islam

Men det senmoderna samhället har inte bara bidragit med nya individualiserade sätt att se på identitetsskapande och tillhörighet – det har också blivit betydelsefullt att se till mötet mellan olika identiteter och tillhörigheter som uppstår i en allt mer globaliserad värld. Genom media, resande, kommunikationsverktyg och ökad invandring kan vi ta del av vad som sker i världen på ett annat

sätt än vad som tidigare varit möjligt. Världen har, utifrån ett sådant förhållningssätt, blivit mindre och vi ställs inför en stor mångfald av olika tillhörigheter och identiteter som vi förut inte reflekterat eller behövt reflektera kring (Abrahamsson, 2003). Ett sätt att närma oss detta utifrån en för den här studien relevant utgångspunkt, är genom att titta närmre på vad som kallas för *hybrididentitet* eller *blandidentiteter*; där betoning läggs på hur olika tillhörigheter och identiteter hanteras samtidigt. Det kan handla om att kombinera nationella, religiösa, gender och klassidentiteter, och skapa en balans mellan dessa (Goldstein-Kyaga & Borgström 2009; Anthias, 2002). Detta är en form av identitetsskapande som ofta uppkommer i diskussioner kring unga svenska muslimer och deras förhandling mellan olika etniska, kulturella och sociala miljöer – och där synnerligen frågan om relationen och kompatibiliteten mellan islam och svenskhet kommit att bli framträdande (Karlsson-Minganti, 2007; Larsson, 2003b, 2009; Roald, 2009; Berglund, 2012). Även om den här studien inte kommer titta närmre på 'svensk islam' i sig utan att fokus ligger på ungdomarnas samhällsengagemang, är ändå relationen mellan islam och svenskhet viktig att nämna eftersom det är frågor som många muslimska ungdomar tvingas förhålla sig till. Går det att vara både muslim och svensk? Hur ser en sådan balansgång ut? Vem bestämmer? Det finns ett flertal svar på de frågor. För en minoritet, mer radikalt eller salafistiskt inriktade organisationer, finns en syn att detta inte är möjligt och istället uppmanas muslimer att omfamna sin muslimska identitet över sin nationella. Statsvetaren Olivier Roy (2004) kallar dessa för *neofundamentalistiska* och går att skåda såväl i Sverige som i andra västerländska samhällen (liksom i många muslimska också). Men en annan inriktning, som är mer relevant för den här studien, är vad Bassam Tibi (2002) kallar för 'euro-islam'; att islamisk tro och liberala kärnvärderingar (såsom mänskliga fri- och rättigheter och liberal demokrati) är fullt kompatibla, och den här typen av förhållningssätt tar också tydligt avstånd från uttolkningar som ifrågasätter detta (Tibi, 2002). Hur en sådan balansgång kan se ut varierar beroende på kontext och grupp. I en svensk kontext benämns det ibland som "blå gul" islam, det vill säga en uttolkning av islam som utvecklats i relation till en svensk kontext och svenska traditioner (Svanberg & Westerlund, 1998; Olsson, 2009). Exempel på den här typen av tankegångar är någonting som går att skåda i flera nationella muslimska ungdomsorganisationers arbete idag (jfr Karlsson-Minganti, 2007; Larsson, 2009; Olsson, 2009).

Men dessa olika sätt att hantera religion och etnicitet är naturligtvis inte ömsesidigt uteslutande. Människor är inte teoretiskt rena och orsaken till varför vi gör de val vi gör är inte alltid möjliga (eller ens önskvärda) att kategorisera upp i analytiska förhållningssätt. Identitet är, som diskuterat, någonting som skapas i relation till andra och vad som därmed skall klassas som 'islam' och 'muslimsk identitet' kan därmed bli en högst subjektiv fråga. Är en person som, exempelvis, identifierar sig med islam utifrån kulturella skäl muslim? Är en muslim alltid en praktiserande muslim? Vad gäller för dem som anser sig vara sekulära muslimer? Vem har rätt att

kallas muslim och vem har rätt att avstå från att bli kallad muslim? Denna högst komplexa och komplicerade diskussion utmanas av den ibland väldigt ensidiga bilden av islam som existerar i det svenska samhället (och i flera andra länder – såväl i väst som i andra delar av världen) (Jeldtolf, 2009; Moghissi, 2006). Idéhistorikern och islamologen Mohammed Fazlhahemi (2008) betonar vikten av att se till den stora mångfald av muslimer det finns och undvika diskussionen om vem som är muslim eller inte. Istället, menar han, bör vi fråga oss om ”vems islam?” vi försöker förstå och detta är synnerligen viktigt för unga muslimer. ”För dessa” skriver Fazlhahemi ”kan en problematiserande framställning fungera som en orienteringskarta som visar på alternativa tolkningsmodeller och gör det möjligt att göra upp med traditionella och fundamentalistiska tolkningar, utan att för den skull tvingas bryta med sin muslimska identitet” (Fazlhahemi 2008:12). För en generation unga som möter utmaningarna det kan vara att försöka skapa en identitet som både inkluderar att vara svensk och muslim, kan ett sådant förhållningssätt underlätta förhandlingen och öppna upp för en rad olika tolkningsmöjligheter (Roald, 2009).

I relation till en sådan komplex och mångfaldig miljö kan hybrididentitet som identitetskategori bli begränsad. Katrin Goldenstein-Kyaga & Maria Berström (2009) betonar att även om hybrididentitet är ett relevant begrepp, riskerar dess betoning på hur olika identiteter försöker nå balans att ignorera det faktum att vi är mer än bara en blandning av olika identiteter – vi är en *helhet* som skapas i relation till ett sammanhang. För att nå den här helheten rekommenderar de istället vad de kallar för en *tredje identitet* och som vuxit fram ur deras studier om ungdomars erfarenheter av att växa upp i mångkulturella och månetniska miljöer. Vad de lade märke till i dessa ungdomars livsberättelser var att de inte försökte skapa skapa balanser mellan olika tillhörigheter och identiteter i deras liv, utan att de betonade tydligt att de var helheter och att deras respektive erfarenheter, tillhörigheter och identiteter tillsammans utgjorde deras identitet. De var inte *antingen-eller*, utan *både-och*. Goldenstein-Kyaga & Bergström drog slutsatsen att för att förstå ungdomar som växer upp under den här typen av förutsättningar behövs andra typer av analytiska verktyg. En *tredje identitet* skiljer sig från hybrididentiteter genom att den är gränsöverskridande och betonar hur våra identiteter inkluderar flera olika tillhörigheter; ”(v)i talar inte enbart om en blandidentitet, utan helheten är något utöver delarna. Detta något utgörs som nämnt av en tolkning av det egna livet där man binder samman olika delar av sitt liv och sätter in i det i ett sammanhang.” (Goldenstein-Kyaga & Bergström, 2009:13f). De lägger också betoning vid att *tredje identiteter* inte bör ses som en ny identitetskategori, utan snarare som en översikt och att det är fråga om en flexibel aktivitet som är beroende av det sammanhang den tolkas i – både i relation till tid och rum.

I den här studien kommer jag att använda mig av det här sättet att titta på identitetsskapande och det finns ett flertal skäl till detta. För unga muslimer som växer upp i Sverige är detta ett intressant sätt att närma deras identitetsskapande eftersom det lägger betoning vid försök att hantera

identiteter som för andra kan tyckas vara svåra att kombinera – såsom svenskhet, föräldrarnas etniska bakgrund och deras muslimska identiteter – och hur dessa identiteter tillsammans kan fungera som en viktig bas för ungdomarna. Det öppnar också upp för möjligheten att se hur olika erfarenheter och tillhörigheter kan fungera som resurser eller utmanande faktorer i olika kontexter, och hur ungdomarna reflekterar kring detta. Men innan vi går vidare är det dags att titta närmre på med vilken teoretisk ram jag kommer att använda för att närma mig den här diskussionen om identitetsskapande. Hur kan vi närma oss identitetsskapande analytiskt?

2.6. Berättelser, narrativer och identitetsskapande

I likhet med studiet om socialisation och varför vi väljer att handla som vi gör, väcker studiet av identitet frågor om hur vi som forskare kan närma oss detta i vårt forskningsmaterial och vilka analytiska verktyg vi skall använda för att nå ett så pass komplext samspel utan att diskussionen blir för abstrakt. Det finns också många svar på den frågan beroende på hur definitionen av identitet och sättet att se identitetsskapande ser ut (långt ifrån alla håller med om det reflexiva identitetsprojektet). I den här studien har jag valt att hantera detta med hjälp av *narrativ teori* och *narrativanalys* (som kommer presenteras mer ingående i nästa kapitlet). Det finns ett par orsaker bakom det här valet. Som vi såg ovan betonar Giddens (1997) att en del av skapandet av en självidentitet kan liknas vid försök att skapa en stabil och sammanhängande biografisk berättelse. Han menar att "(e)n reflexivt strukturerad självberättelse gör det möjligt att skapa sammanhang i det avgränsade livsförloppet under föränderliga yttre villkor." (Giddens 1997:254). Det visar även betydelsen av att titta närmre på berättelsers betydelse för hur vi presenterar oss själva och ser på oss själva, men också hur vi väljer att agera och varför vi gör det. Det är vad det här avsnittet avser att göra.

2.6.1. Margaret Somers: Fyra typer av narrativer

Sociologen Margaret Somers (1994) har studerat samspelet mellan narrativ och identitetsskapande. Vad som gör narrativ och berättelser så användbara för att förstå identitetsskapande, menar Somers, är att "it is through narrativity that we come to know, understand, and make sense of the social world, and it is through narratives and narrativity that we constitute our social identities." (Somers 1994:606). Hon beskriver narrativitet som en uppsättning relationella konstellationer som är präglade av tid och rum. Det är med andra ord någonting som konstrueras i relation till någonting; en historisk och tidsmässig kontext präglar identitetsskapande och hur vi beskriver oss själva. En viktig aspekt av detta är vad Somers kallar för 'emplotment', det vill säga skapande av en berättelse som binder samman dessa konstellationer med den händelseutveckling som sker. "Without attention to emplotment" betonar hon "narrativity can be misperceived as a non-theoretical representation of

events. Yet it is emplotment that permits us to distinguish between narrative on the one hand, and chronicle or annales, on the other. In fact, it is emplotment that allows us to construct a *significant* network or configuration of relationships.” (Ibid:617, det kursiva är en del av originalet). Med avstamp utifrån detta har Somers konstruerat ett analytiskt ramverk bestående av fyra typer av narrativer genom vilka vi kan närma oss det här komplexa samspelet: ontologiska (ontological-), offentliga (public-), metanarrativer (meta-) och begreppsliga (conceptual narratives).

Ontologiska narrativer är kopplade till den enskilde individen; det är vad vi är och hur vi definierar oss själva – och därigenom också hur vi skall agera och handla. Denna form av narrativer – trots sin personliga karaktär – är alltid skapade i en social kontext, i relation till andra människor och de påverkar såväl vårt medvetande, handlingar, vad vi tror och hur vi tror – och är i sin tur påverkade av dem. De är heller inte statiska, utan utvecklas alltid i relation till en kontext och en tid. ”Ontological narratives” betonar Somers ”make identity and the self something that one *becomes*.” (Somers 1994:618). Offentliga narrativer är, till skillnad från ontologiska narrativer, kopplade till kulturella och institutionella formationer som är större än individen. Det handlar om traditioner, om myter och berättelser skapade i familjen, på arbetsplats, i det religiösa samfundet, nationen eller andra institutioner. Det är frågan om offentliga berättelser som förklarar uppkomsten av specifika fenomen eller händelseförlopp. Metanarrativer är ett steg ytterligare ett steg uppåt och rör vår tids stora berättelser, som den om upplysningen, industrialiseringen eller moderniseringen. Begreppsliga narrativer – eller conceptual narratives – slutligen är de förklaringsmodeller som forskare skapar för att förklara och förstå skapandet av ontologiska och publika narrativer i relation till sin tids- och spatiala kontext; ”the conceptual challenge that narrativity poses is to develop a social analytic vocabulary that can accommodate the contention that social life, social organizations, social actions and social identities are narratively, that is, temporally and relationally, constructed through both ontological and public narratives.” (Ibid:620).

2.6.2. Nancy Ammerman: Narrativa förhandlingar och religiösa identiteter

Religionssociologen Nancy Ammerman (2003) har utvecklat Somers uppdelning och analyserat det i relation till skapandet av religiösa identiteter. Utöver att hon väljer att kalla ontologiska narrativer för självbiografiska (ett begrepp som kommer fortsätta att användas i den här studien eftersom jag anser att det betonar den individuella kopplingen mer än vad Somers begrepp gör) följer hon Somers uppdelning av de fyra narrativen. För den religiösa identiteten och engagemangets del, menar Ammerman, är narrativer intressanta att använda eftersom det sätter sociala relationer och dess betydelse i fokus. Hon sluter upp med både Giddens och Ziehe genom att betona hur det senmoderna samhället skapat en situation där människan i allt större utsträckning har en möjlighet att välja om hon vill tro och även hur stor roll religionen skall spela i hennes liv i relation till den

stora uppsättning av identiteter och tillhörigheter vi skapar oss under livets gång. Men Ammerman tar diskussionen ett steg upp genom att betona, i likhet med Goldenstein-Kyaga & Bergström i föregående avsnitt, den stora mångfald av identiteter som påverkar individen. Det är också i den stora mångfalden av identiteter som gör aktörskap och agens möjlig, menar Ammerman; "acting within and between structures, across time and space, we cumulatively build up a persona and collectively shape solidarities of which we are a part. Those personas and solidarities are themselves, then, both structures that constrain future action and sites of continuous revision and improvisation" (Ammerman 2003:212). Det är i relation till detta som hennes användning av narrativ kommer in och hon lägger stark betoning vid hur dessa ger oss möjlighet att förstå de relationer och handling som ger orden betydelse – och hur de hänger samman. Hon lägger därmed samma betoning vid 'emplotment' som Somers gjorde – berättelser är placerade i ett händelseförlopp som ger dem betydelse – men lägger ännu större vikt vid relationen och förhandlingen mellan självbiografiska och offentliga narrativer. "We tell stories about ourselves" skriver hon "that signal both our uniqueness and our membership." (Ibid:215).

Här betonas två viktiga karaktärsdrag. Det första är hur såväl självbiografiska som offentliga narrativer är konstruerade och är utsatta omförhandling, vilket gör att vi måste se till båda dessa processer för att förstå dem. Det andra är att beakta den mångfald av olika narrativer som existerar, i synnerhet av offentliga narrativer. Ett samhälle består inte av *ett* offentligt narrativ utan en stor uppsättning samsas om utrymme, någonting som påverkar den enskilde individen i hans eller hennes sökande. För Ammerman är alla identiteter intersektionella och förhåller sig alltid till en stor mångfald av olika identiteter. Det är med andra ord inte fråga om en balanserad enighet och relation mellan *en* självbiografisk och *ett* offentligt narrativ – utan en betydligt mer komplicerad process än så. För att förstå religiösa identiteter är det, enligt Ammerman, nödvändigt att se till denna sociala interaktion mellan å ena sidan den enskilde individen och å andra sidan företrädare för offentliga narrativer, vilket i det här fallet inte bara är religiösa aktörer av olika slag utan även sekulära. Men religiösa och trosbaserade organisationer är av betydelse att lyfta fram eftersom de är viktiga företrädare av religiösa offentliga narrativer. De skapar både arenor från vilka ett religiöst engagemang kan skapas och de genererar också religiösa biografiska narrativer som en individ kan integrera i sin egen självbiografiska berättelse. De fungerar, för att använda Ammermans eget uttryck, som en *berättelses grammatiska struktur*; men trots detta är de fortfarande inte skonade från den mångfald av alternativa grammatiska strukturer och berättelser som existerar i ett samhälle. I relation till detta betonar Ammerman vikten av att ställa frågan vilken organisation det är som genererar den starkaste och mest stabila berättelsen, och hur den här organisationen vårdar denna berättelse i relation till en stor konkurrerande mångfald. Ytterligare en intressant fråga i relation till detta är när religiösa narrativer förändras och vilka processer som ligger bakom dem. Här spelar

även andra arenor än de religiösa organisationernas roll, i synnerhet mötet med det sekulära samhället och i relation till ett samhälles metanarrativ, de stora berättelser som präglar människors syn på religion. Ammerman lyfter fram synen på rationalitet och upplysningen som länge präglat det västerländska samhällets syn på religion och religionens roll i samhället, och där religionen som diskuterats ovan förskjutits in i den privata sfären. För att förstå den här interaktionen och vilken påverkan det har på såväl de religiösa narrativen som på metanarrativen är det betydelsefullt att också se till *vilka* narrativer som släpps fram och vilka som förtrycks (Ammerman, 2003). Som vi såg redan i inledningen finns det en tendens till att acceptera en del religiösa budskap och engagemang (de som förespråkar demokratisk delaktighet), medan andra förskjuts (de som drar sig undan mainstream) (Klingenberg, 2012). Att titta närmre på vilka komponenter som existerar i dessa narrativer kan ge oss inblick i betydelsefulla frågor om makt och dominans. Detta gäller, som Ammerman betonar, såväl sekulära institutioner (som stater) som religiösa institutioner. Men i slutändan handlar det också om de individer som väljer att följa specifika narrativer. Vi tenderar att följa och förmedla de narrativ som vi kan känna igen oss i och som påverkat oss – och dessa narrativ kan komma att förändras, utvecklas och avvecklas. De är, som både Ammerman och tidigare teoretiker ovan tryckt på, ett resultat av en ständig interaktion med andra och med olika berättelser som finns tillgängliga för oss. ”Understanding religious identities” skriver Ammerman ”will require that we listen for stories in all their dynamic complexity, situating them in the multiple relational and institutional contexts in which contemporary people live their lives.” (Ammerman 2003:224).

2.6.3. Michael Bamberg: Att skapa kontranarrativ

Ett sätt att förhålla oss till den här mångfalden av narrativ och konsekvenser som mötet mellan dem kan resultera i, är genom att uppmärksamma skapandet av så kallade *kontranarrativ*. Molly Andrews (2004) definierar ett kontranarrativ som ”stories which people tell and live which offer resistance, either implicitly or explicitly, to dominant cultural narratives.” (Andrews 2004:1). Dessa narrativ kan både vara ett tydligt motstånd mot de dominerande narrativen (Andrews, och även Michael Bamberg nedan, kallar dessa för *master narratives*, men jag kommer att fortsätta använda Ammermans *offentliga narrativ* eftersom de betyder samma sak), men det kan också vara ett resultat av nya sätt att tänka om offentliga narrativen och bidra med alternativa synsätt. Att uppmärksamma hur människor förhåller sig, förhandlar kring och skapar kontranarrativ öppnar därmed upp för en intressant diskussion om hur dominerande narrativer kan tolkas och även kring möjliga samhällsförändringar som går att skåda.

Michael Bamberg (2004) lägger stark betoning på vikten av att se kontranarrativ i relation till den sociala kontext som de presenteras i och att undvika att se det som någonting människor

'har' i relation till någonting de är 'emot'. Han skriver att "(r)ather than seeing master and counter narratives as mentally held properties or convictions, either/or, and slow to move, I propose to view them as talk's business, in and outside of the interview settings. (...) Rather than seeing (...) inconsistencies and equivocations as an analytic nuisance, they are exactly what are most interesting. They offer a way into examining how interviewees are bringing off and managing their identity claims." (Bamberg 2004:364). För att närma sig detta har han utvecklat analytisk modell i två steg som fokuserar på hur den som berättar positionerar sig själv i relation till sin berättelse. Det första steget fokuserar på hur själva 'verkligheten' berättelsen cirkulerar kring är skapad – hur händelser och karaktärer (både berättaren själv och andra sociala aktörer) presenteras och beskrivs – och hur dessa förhåller sig till sociala kategorier och handingsmöjlighet. Det andra steget vänder uppmärksamheten till hur den här berättelsen förhåller sig till den 'publik' av lyssnare och/eller potentiella lyssnare (som kan vara allt från vänner till forskare) och hur valet av specifika sekvenser framför andra kan analyseras i relation till hur den som berättar vill bli förstörd av sin publik. Genom att rikta uppmärksamhet mot hur den som berättar positionerar sig i relation till detta, är förhoppningen att förstå hur personen ifråga förhåller sig till de dominerande offentliga narrativen och hur han eller hon utvecklar sätt att antingen hålla med dem eller utmana dem (kontranarrativ) (Bamberg, 2004). Detta gör studiet av dominerande offentliga narrativ och kontranarrativ intressanta att studera i relation till samhällsförändringar och hur olika sociala aktörer interagerar, där inte minst religiösa aktörer och deras 'nya' synlighet är en viktig del. Det lägger betoning på både hur en kritik uppstår, men också hur dominerande narrativ och kontranarrativ samspelar när det kommer till vilka frågor som anses vara viktiga och hur tolkningar görs – och släpps fram. Det sätter även frågan om socialisation in i reflexivt ramverk och visar hur inte bara det handlar om vad som förmedlas i en kontext som är viktigt, utan också hur det uppfattas och tolkas. Jag återkommer i nästa avsnitt hur detta narrativa förhållningssätt kommer användas i den fortsatta studien.

2.7. Sammanfattande diskussion och studiens teoretiskt ramverk

Med det här kapitlet har mitt syfte varit att både presentera den (främst) religionssociologiska diskussionen om religionens roll i samhällsengagemang och hur den här typen av engagemang uppstår, men också lägga grunden till den här studiens teoretiska ramverk och de kärnpunkter som jag kommer att titta efter när jag närmar mig de unga muslimernas berättelser. Vad det här sista avsnittet avser att göra är att samla ihop vad jag menar är det här kapitlets kärnpunkter och därefter lyfta fram de teorier som jag senare kommer att använda i den fortsatta delen av studien.

Det som går att konstatera när vi tittar tillbaka på det här kapitlet, är att det går att identifiera två framträdande mönster som vid upprepande tillfällen lyfts fram. Det första är betydelsen av att uppmärksamma den *sociala kontextens* betydelse när vi närmar oss frågor kring religiositet och

trosbaserat engagemang. Hur vi blir religiösa, hur vi förhåller oss till olika frågor och sättet vi väljer att agera, är i hög grad beroende på vilken sociala kontext och grupp vi befinner oss i. Det påverkas av vår uppväxt och tidigare erfarenheter, och det påverkar vilka grupper och med vilka aktörer vi kommer i kontakt med. Detta gör att när vi närmar oss frågor kring beteenden och varför vi agerar som vi gör, är det av stor vikt att vi också studerar detta i relation till den sociala kontext vi är en del av. Människan är en social varelse som påverkas av vad som förmedlas där hon befinner sig. Men samtidigt som den här betoningen vid den sociala kontextens betydelse betonar det här kapitlet också en allt ökande *individualisering* och betoning på individuell agens och aktörsskap, vilket är det andra mönstret. Från att tidigare i större utsträckning varit sedd som knutet till specifika tillhörigheter och någonting som personer 'ärver', kännetecknas identitetsskapande och tillhörighet idag i högre grad av att göra individuella val och där individuellt aktörskap lyfts fram i relation till socialisationsprocesser – såväl under uppväxten som i mötet med skolan, arbetslivet, religiösa organisationer och andra sociala aktörer. Inte enbart rör vi oss idag i en miljö i vilken det finns en mångfald av möjligheter, utan vi ställs också inför det faktum att vi också ofta är en mångfald av olika identiteter och livsstilsmöjligheter – där religiöst engagemang och religiositet är en del av detta. Bland ungdomar har detta varit särskilt tydligt.

Den sociala kontexten och det individuella aktörskapet är därmed båda viktiga att uppmärksamma när vi närmar oss religiöst och trosbaserat engagemang, och hur det uppstår. Samtidigt ställer dessa två komplexa processer krav på att titta på att se hur de förhåller sig och interagerar med varandra. Som jag har betonat vid flera tillfällen genomsyras den här studien av en syn på att individen inte agerar i ett vakuum, utan är beroende av hennes omvärld. Likaså är den sociala kontexten beroende av de val som individen väljer att göra. Det är med en sådan här insikt det nu är dags att vända blickarna tillbaka till den här studiens fokus på unga muslimers engagemang i SMFR. Vad som återstår nu av det här kapitlet är att presentera hur det här teoretiska kapitlet, bestående av teorier om såväl religiöst engagemang och religiositet som socialisering och identitetsskapande, kommer användas i de kommande kapitlen. Jag kommer här därmed återvända till syftet med studien och därefter lägga en grund för ett teoretiskt ramverk.

2.7.1. Teoretiskt ramverk: socialisation och narrativa förhandlingar

Syftet med den här studien är att titta närmre på bakomliggande faktorer till de unga muslimernas engagemang i SMFR och vilken betydelse ungdomarna upplever att engagemanget fyller för dem. För att kunna nå detta kommer jag att ta hjälp av ett teoretiskt ramverk bestående av socialisationsteorin med dess betoning på *primär*- och *sekundär* socialisationsprocesser, och en kombinerad narrativ teori bestående av Nancy Ammermans (2003) narrativa förhandling mellan *självbiografiska* (individ) och *offentliga narrativa* (sociala aktörer), och Michael Bambergs (2004)

analytiska modell om kontranarrativ. Jag har valt att kombinera Ammermans och Bambergers respektive teorier eftersom jag menar att dessa kompletterar varandra; Ammerman lyfter fram betydelsen av interaktionen och förhandlingen mellan sociala strukturer och individuella aktörer, medan Bamberg lägger betydelsen i skapandet av alternativa narrativ och bidrar med en analytisk modell hur dessa alternativa narrativ kan upptäckas i människors berättelser. På så vis skapas teoretiska förutsättningar för att titta närmre på hur ungdomarna reflekterar kring vad som förmedlas i de sociala kontexter de är en del av, liksom hur detta förhåller sig till engagemang, identitetsskapande och känsla av tillhörighet.

Socialisationsteorin och den narrativa teorin kompletterar därmed varandra, och är valda eftersom de lägger betoning vid både sociala aktörers betydelse och möjliggör närmande av individuellt aktörsskap och identitetsskapande. Valet av dessa två teorier skall ses som både ett försök att nå den sociala kontexten och interaktionen mellan sociala aktörer som de unga muslimerna interagerar med (såsom familj, vänner, skolan, organisationer, religiösa aktörer, osv.) och ungdomarna själva, men också för att få möjlighet att uppmärksamma vad som förmedlas och analysera hur ungdomarna själva förhåller sig till detta. Genom att rikta uppmärksamhet både mot sociala/intergenerationella influenser och till ungdomarnas egen förhandling och reflektion kring detta, är förhoppningen att vi skall kunna få en ökad insyn i unga muslimers engagemang och de aktörer, processer och beslut som ligger till grund och påverkar det (jfr Lövheim, 2012b; Hopkins et al, 2009).

2.7.2. Återkopplingar till forskningsfrågorna

Med det teoretiska ramverket är det dags att återkoppla dessa med studiens forskningsfrågor som presenterades i inledningskapitlet. Jag inleder med de två empiriska frågorna, innan jag går till den tredje forskningsfrågan:

1) Vilka orsaker och faktorer har gjort ungdomarnas intresserade att engagera sig, och hur förhåller sig detta till beslutet att engagera sig i SMFR? Klargörande frågor: Hur reflekterar ungdomarna kring vilken roll islam och samhällsengagemang spelat under deras uppväxt fram tills idag? Vilken påverkan tillskrivs föräldrar, vänner, skola, religiösa organisationer och andra aktörer i beslutet att engagera sig? Hur kopplar ungdomarna detta till beslutet att engagera sig i SMFR?

2) Vilken betydelse har engagemanget i SMFR för ungdomarna? Klargörande frågor: Vad var det i organisationen som lockade dem och hur reflekterar de kring detta? Vilka faktorer lyfter de fram? Hur resonerar ungdomarna kring sitt engagemang i relation till identitet och tillhörighet?

I första frågan ('Vägen in') är jag intresserad av socialisationsprocesser som öppnat upp för ett intresse för ett engagemang (både primär under uppväxten och sekundär i mötet med skola, samhälle, organisationer och andra sociala aktörer), men också hur ungdomarna reflekterar kring vad som förmedlats i dessa kontexter (deras offentliga narrativer) och hur detta förhåller sig till deras egna självbiografiska berättelser. Jag är, med andra ord, både intresserad av den sociala kontexten som ungdomarna varit och är en del av, och hur den har påverkat deras väg in i engagemang, men också reflektioner kring individuellt aktörskap och identitet. Den andra forskningsfrågan ('Vägen framåt') riktar fokus mot deras engagemang i SMFR. Här är jag synnerligen intresserad av vad SMFR ger till ungdomarna och hur de reflekterar över vad som förmedlas i den här miljön. Detta för att se hur SMFR kan fungera som sekundär socialisationsaktör, men också en möjlig förmedlare av ett kontranarrativ. Jag är också intresserad av hur ungdomarna placerar in sig själva och förhåller sig till detta – både som individer och som en del av en grupp – men också vilka öppningar till förhandling som ges och vilken påverkan detta har på deras känsla av tillhörighet och identitetskapande, samt se om det finns försök att skapa en tredje identitet – en helhetsidentitet – som försöker att motverka eventuella utmaningar och identitetskriser som de kan ha upplevt. Förhoppningen är att båda dessa frågor skall ge oss en insyn i vilka sociala processer och aktörer som är med och påverkar de unga muslimernas väg in i engagemang, men också hur det förhåller sig till valet av SMFR och vad SMFR i sin tur bidrar till i förhållande till både ungdomarna som individer och grupp.

3) Hur kan ovan frågor hjälpa oss fördjupa vår teoretiska förståelse av muslimska ungdomars engagemang och dess betydelse? Klargörande frågor: Hur kan den här studien med fokus på socialiseringsprocesser och narrativa förhandlingar väcka frågor kring unga muslimers engagemang? Vilka möjligheter och utmaningar finns med ett sådant förhållningssätt?

Den uppmärksamme läsaren märker här att den tredje forskningsfrågan har fått två stycken klagörande frågor, som kopplar forskningsfrågan till det teoretiska ramverket. Vad den här frågan avser är att väcka teoretiska frågor kring det resultat som uppkommer i de empiriska kapitlen, men också kritiskt diskutera vilka möjligheter och utmaningar ett sådant här ramverk för med sig.

2.7.3. Hur det teoretiska ramverket kommer att användas

Vad det här teoretiska ramverket skall ses som är en teoretisk lins genom vilken jag kommer att närma mig informanternas berättelser. Det är, med andra ord, inte fråga om att ”testa” någon av dessa teorier. Inte enbart eftersom de är för komplexa för att göra det, utan också för att det går emot den här studiens syfte och fokus på personliga berättelser. Vad som det här teoretiska

ramverket istället skall ses som är en ryggrad som går genom studien och låter mig närma mig de komplexa processer som ligger bakom unga människors engagemang, vilket också är en viktig del av den tredje forskningsfrågan. Även om jag kommer att föra en del teoretiska diskussioner i kapitel fyra och fem, är det främst i kapitel sex som jag kommer att återkoppla till det teoretiska ramverket för att se hur vi kan tolka det vi har tagit del av. Detta för att ge ungdomarnas egna berättelser så stort utrymme som möjligt, men också få möjlighet att på vägen försöka se om det går att utröna mönster i de berättelser vi kommer att få ta del av.

Att finna vägar att gå

Metoder för att studera berättelser, identitet och engagemang

I föregående kapitel lades den teoretiska ramen som den här studien kommer att placeras in i och användas i de empiriska kapitlen. Vad som det nu är hög tid att göra är att gå vidare och se hur och med vilka metoder den här studien har genomförts och vilket analysverktyg som kommer användas. Det är vad detta kapitel kommer att beröra.

3.1. Att konstruera mening och betydelser

En av forskningens mest grundläggande diskussioner och skiljelinjer är den om hur kunskap uppstår och vad det är som skall klassas som kunskap. Ofta går denna diskussion under benämningen epistemologiska och ontologiska ansatser, och vilka beslut som tas i relation till detta kommer att påverka en hel studies utförande; vilken design och metoder som används, vilka riktlinjer som följs och på vilka sätt detta görs (Creswell, 2009). Det är därmed av stor vikt att jag redan tidigt i detta metodkapitel gör klart på hur jag ser på dessa frågor och vilka val jag själv gjort. Som jag redan betonat vid flera tillfällen genomsyras här studien av en syn att kunskap – och världen i stort – är någonting som skapas i sociala relationer och interaktion. Det är ingenting som ”bara finns” eller går att finna i sin egen fullkomlighet, utan det är någonting som skapas i relation till en historisk, kulturell, politisk och social kontext och den därmed förändras i takt med såväl tid som specifika händelser. Med andra ord, det är fråga om en social konstruktion (Jørgensen-Winther & Phillips, 2000). Vivien Burr (1995) beskriver socialkonstruktionismen som

(...) a critical stance towards our taken-for-granted ways of understanding the world (including ourselves). It invites us to be critical of the idea that our observations of the world unproblematically yield its nature to us, to challenge the view that conventional knowledge is based upon objective, unbiased observation of the world (Burr 1995:3).

Att utgå från en socialkonstruktivistisk epistemologi innebär att jag inte bara ser kunskap som någonting som skapas och bibehålls i sociala relationer, och att jag är intresserad att studera hur individer förstår sin omvärld - utan också insikten att jag själv är en del av en sådan process. Det jag producerar här, de beslut jag tar och de analyser jag gör är någonting som påverkas i relation till det

jag studerar och till den person jag är. På så vis skulle en annan person kunna komma fram till andra slutsatser, något som ställer krav på kritisk reflektion och medvetenhet i relation till de analyser jag gör och de resultat jag får fram (Jørgensen-Winther & Phillips, 2000; Creswell, 2009).

3.2. Den kvalitativa forskningsintervjun

3.2.1. Val av forskningsdesign och intervjutyp

Den här studien kommer att präglas av kvalitativ forskningsdesign, där fokus ligger på att se till helheten och komplexiteten. Till skillnad från mer kvantitativa studier, som i högre grad drivs av teoriprövning och hypoteser, är kvalitativa studier mer induktivt inriktade och i större grad inriktad på processen lika mycket som resultatet. En vanlig jämförelse brukar vara att där kvantitativa studier är intresserade av siffror och nummer (genom exempelvis statistik) i syfte att kunna göra generaliseringar och jämförelser över en större population, är kvalitativa studier mycket mer inriktade mot ord och att försöka förstå ett mindre antal för att upptäcka deras specifika egenskaper (Creswell, 2009; Bryman, 2008). I relation till den här studien är jag därmed intresserad hur ungdomar i SMFR resonerar och vilka faktorer och betydelser som går att kopplas till deras engagemang – inte att försöka hitta generella förklaringar till unga muslimers engagemang i organisationer eller vilken betydelse som kan knytas till det ett sådant engagemang. Denna mer intima koppling till sina studieobjekt i en kvalitativ studie innebär också att forskarens roll är annorlunda från hur den ser ut i kvantitativa studier. Medan forskaren i en kvantitativ studie använder sig av metoder som gör att han eller hon kan (i högre grad) förhålla sig objektivt till det insamlade datamaterialet, är en kvalitativ forskare i högsta grad involverad i analysen och tolkningarna av materialet (Creswell, 2009). Detta gör inte kvalitativa studier mindre tillförlitliga än kvantitativa studier, men det kräver en kritisk medvetenhet om resultatens komplexa och ibland också subjektiva tendens.

Eftersom den här studien avser att studera orsaker bakom och betydelsen av unga muslimers trosbaserade engagemang valde jag tidigt att genomföra en intervjustudie och ställdes därmed väldigt snart inför valet och kvalet vilken typ av intervjuer som skulle användas. Tjänar studien bäst på en mer strukturerad intervju där tydliga kategorier och på förhand bestämda svar möjliggör generalisering över en större mängd personer? Eller är ett mer semi-strukturerat alternativ, med möjlighet till öppenhet samt rika och komplexa svar, där fokus ligger mer på varje individ än på att försöka finna en så stor representativitet som möjligt, bättre? I den här studien, med en del av syftet är att låta unga engagerade muslimer komma till tals, blev valet snabbt på det senare alternativet. En kvalitativ semi-strukturerad intervju, till skillnad från den mer kvantitativt inriktade strukturerade intervjun, gör det möjligt för forskaren att vara flexibel och öppen för en stor mängd svar från informanterna, samtidigt som det finns en struktur och en röd tråd genom varje intervju (Kvale &

Brinkmann, 2009; Bryman, 2008). Jag tog tidigt beslutet att en strukturerad intervju skulle bli alldeles för begränsad och riskera att stänga ute den rika komplexitet som jag sökte i materialet. Även om det alltid är intressant att se om resultatet från den här studien är applicerbart på en större grupp, är det ingenting den här specifika studien avser att undersöka. Det är upp till framtida forskning att se om det finns eventuella likheter och skillnader. Ett annat val jag tidigt gjorde var att använda mig av individuella intervjuer istället för gruppintervjuer eller fokusgrupper. Även om gruppintervjuer eller fokusgrupper hade öppnat upp för intressanta diskussioner kring engagemang i SMFR generellt sett och i en del fall säkert skapat en mer avslappad stämning, hade det riskerat att ske på bekostnad av den individuella relationen till engagemanget och bakgrunden till det som jag var intresserad av att undersöka närmre. Dessutom hade risken varit stor att en del röster tystnat på bekostnad av andra. Individuella intervjuer ger individen möjlighet att i lugn och ro själv resonera kring sitt engagemang och bakgrunden till det, vilket avgjorde valet av den här typen av intervju.

3.2.2. Urval: hur informanterna valdes ut

De elva informanterna⁸ i den här studien är valda med ambition att få en så pass stor spridning som möjligt mellan dem. Flera av dem är födda och uppvuxna i olika städer; några i storstadsförorter och andra i mindre städer. De befinner sig på olika positioner i SMFR och har varit med olika länge; några sitter på ledande positioner och har flera års erfarenhet, medan andra är helt nya. Den enda spridningen som blev mindre balanserad är den mellan könen; det finns en överrepresentation av unga kvinnor i den här studien (sju kvinnor mot fyra män). Dock är detta ingenting ovanligt för den här typen av organisationer, där unga kvinnor oftast är fler än män (se exempelvis Lövheim & Sjöborg, 2006). Därmed ses inte denna obalans som ett problem, utan kan snarare ses som ytterligare en intressant komponent hur mycket muslimska ungdomsorganisationer påminner om andra, icke-muslimska organisationer.

3.2.3. Urvalsmetod: snöbollsmetoden och egen rekrytering

Eftersom jag vid inledningen av den här studien inte hade någon kontakt i SMFR fick jag gå den offentliga vägen och kontakta dem via deras offentliga mail. Jag skrev ihop ett informativt brev (se Appendix II) där jag beskrev studien, syftet med den, några forskningsetiska principer och gav lite information om mig själv med kontaktuppgifter och en länk till min sida på den akademiska nätverkningssidan Academia.edu. Efter ett tag fick jag insiderekontakt som hjälpte mig vidare. Det första rekryteringen och urvalet av informanter gjordes därmed via den så kallade snöbollsmetoden; det betyder att jag inte själv söker upp varje intervjuperson, utan kommer i kontakt med dem genom en annan person (Bryman, 2008; Della-Porta, 1992). En stor del av informanterna är rekryterade på

⁸ Det var meningen att det skulle vara tolv informanter i de här studien, men en fick förhinder precis i sista stund och var därmed tvungen att dra sig ur.

det viset, vilket inledningsvis ställde mig inför utmaningar att få en så pass stor spridning som möjligt bland informanterna i studien. Att använda sig av snöbollsmetoden är fördelsaktigt när det kommer till att få tag på personer som annars hade varit svåra att nå. Genom att ha någon med större kunskap om organisationsmiljön och förtroende gå före och rekrytera kan göra att fler är intresserade att delta i studien. Men samtidigt finns det alltid en risk att projekt missuppfattas eller misstolkas när inte forskaren i egen person presenterar projektet, vilket jag fick erfara när jag reste till en stad för att träffa några av informanterna. När jag väntade på att en av dem skulle bli färdig med vad den personen sysslade med kom ytterligare en person in i rummet. Det visade sig vara en potentiell informant som jag fått kontaktuppgifter till, men som inte svarat för att hon uppfattade projektet som alldeles för abstrakt. Det var inte förrän hon mötte mig personligen som hon valde att ställa upp. Detsamma gällde för en annan informant som helt glömt att svara på mitt mail, men som var intresserad och ställde upp på en intervju när vi träffats. Inget av detta är naturligtvis på något sätt min insiderkontakts fel, men det visar på vilka utmaningar som kan uppkomma när inte forskaren rekryterar informanterna genom att söka upp dem personligen. Även om mail och annan icke-direkt kontakt för med sig mängder av fördelar, finns det också nackdelar som – om man har otur – riskerar att man går miste om intressanta informanter. Det andra rekryteringen av informationer till den här studien gjordes av mig personligen i samband med ett mindre fältarbete som jag fick möjlighet att göra i samband med en utbildningshelg (kommer beskriva närmre nedan). Här skedde urvalet genom att jag fick möjlighet till ett par längre pratstunder med ett par väldigt intressanta individer och därefter frågade jag dem personligen om de skulle kunna tänka sig att vara med. Av fem rekryterade individer valde tre sedan att delta i studien. En tackade nej i samband med mailkontakten som följde och ytterligare en fick förhinder i sista stund.

3.2.4. Hur intervjuerna genomfördes och forskarens roll

Varje intervju genomfördes, som ovan nämnt, individuellt och tog mellan 1 till 1,5 timma att genomföra – vilket i slutändan gav mig ett intervjumaterial på över 13 timmar. Informanten fick själv välja plats, vilket innebar att jag genomförde intervjuer på så skilda ställen som på SMFR:s kansli i Stockholm, på caféer, i en moské, i ett bibliotek, i ett lunchrum på ett universitet och på en tågstation. Samtliga intervjuer spelades in med hjälp av en diktafon dit det hörde en liten mikrofon (mygga) som jag bad informanterna att sätta på sig för att gynna röstupptagningen. Endast en intervju genomfördes *inte* ansikte-mot-ansikte. Åtminstone inte i den traditionella meningen. Eftersom jag bara är bosatt på samma ort som en av informanterna har jag rest för att genomföra intervjuerna. En stor mängd lyckades jag boka in under en helg till Stockholm, då flera informanter var samlade på samma ställe. Men Khadija fick jag boka in vid ett annat tillfälle och vi valde att använda oss av Skype till detta ändamål. Att använda andra kommunikationsvägar än ansikte-mot-

ansikte i intervjuer är omdiskuterat. På vilket sätt påverkar detta intervjusituationen? Kan det skada resultatet eller kanske till och med förbättra det genom att det gör intervjun mer avspänd? (Bryman, 2008). Vad som är fördelsaktigt med Skype är möjligheten att se personen jag talar med i webbkamera och också möjligheten att spela in samtalet via en nedladdningsbar inspelningsfunktion. Detta underlättade senare utskrifter rejält. Men att inte sitta framför informanten och se hennes minspel, gester och andra små rörelser som hör ett samtal till, var också en stor utmaning – i synnerhet då tekniken krånglade, kameran dog och när det var svårt att höra vad informanten sade. Detta gör det inte omöjligt eller olämpligt att använda alternativa intervjumetoder, men det genererar nya frågor som måste hanteras.

Att genomföra en intervju är inte en envägskommunikation, utan en social process som involverar två (eller fler) människor som tillsammans både lägger grunden för intervjun och är med och påverkar det som sägs – och därmed också de resultat som intervjun får (Kvale & Brinkmann, 2009). I kvalitativa studier är forskaren ett av redskapen i forskningsinsamlingen; alla tolkningar och slutsatser görs i grund och botten av forskaren, något som är en viktig komponent att ta i beräkning när det kommer till kvalitativa forskningsintervjuer (Bryman, 2008). De svar som produceras och de mönster som uppkommer är ett lika stort resultat av interaktionen mellan mig och min informant, som det är ett svar från informanten per se. Ytterligare en viktig komponent, som betonas av Kvale & Brinkmann (2009), är den maktasymmetri som råder under en intervju. Det är jag som författare som sätter dagordningen för intervjun och bestämmer dess strukturer. Dessa strukturer, i sin tur, påverkar själva intervjusituationen. Detta är viktigt att ha i åtanke vid ett ämne som detta som inte alls är okomplicerat. Det som för mig som författare främst handlar om de ungas engagemang kan för dem handla om någonting betydligt mer djupgående. Det kan kopplas till deras minoritetsstatus i samhället, bilder av deras religion och tidigare erfarenheter av ifrågasättande som kan påverka deras sätt att svara och resonera. Även om en sådan situation inte helt går att undvika kan den mildras genom en medvetenhet om denna asymmetri och att kritiskt närma sig den i samband med att resultatet presenteras (Kvale & Brinkmann, 2009).

3.2.5. Skapandet av en intervjuguide

Vid genomförandet av intervjuerna användes en intervjuguide (se Appendix I). Som sig bör vid semi-strukturerade intervjuer var den här intervjuguiden strukturerad efter teman och inkluderande öppna frågor med syfte att vara så flexibel som möjligt. Valet av såväl tematiken som frågorna är gjorda i relation till studiens forskningsfrågor och det teoretiska ramverket. För att hjälpa både mig själv och mina informanter hade jag skrivit ett syfte till intervjun som jag lät informanterna läsa igenom före intervjutillfället. Inledningsvis var syftet skrivet för att underlätta skapandet av såväl tematik som frågeställningar, men det visade sig att syftet var ett väldigt effektivt sätt att både sätta

ramarna för intervjun och samtidigt en öppenhet för flexibilitet. Vad som skedde var att informanterna visste vad jag var intresserade av att veta mer om och för en del av dem innebar detta att jag knappt behövde titta ner i intervjuguiden; jag tog jag helt vid i det de berättade och lät samtalet styras därefter. I andra fall följde jag tematiken i intervjuguiden och den första frågan i respektive tema (i synnerhet om religionens betydelse i uppväxten och samhällsintressets uppkomst), och lät intervjun styra därefter. Även om ett sådant förhållningssätt kan kritiseras för att göra intervjun för begränsad och riskera att göra informanten för påverkad av vad *jag* är ute efter snarare än vad han eller hon själv menar är betydelsefullt, menar jag att en begränsad studie som denna ändå är gynnad av den eftersom det minskade risken för att spretighet.

3.2.6. Hantering av intervjuer: förvarning och transkriberingar

Pia Karlsson-Minganti (2007) skrev någonting i relation till hennes informanternas bidrag som jag fann mycket träffande och fint: hon beskrev det som om hon gick runt någonting väldigt dyrbart varje gång hon lämnade en intervju med den inspelade intervjun i hand (Karlsson-Minganti, 2007). Detta är någonting som slog mig varje gång och det är inte för intet jag brukar kalla min diktafon för en liten skattkista fylld av värdefulla bidrag. Skall jag vara ärlig var det med en viss vånda jag färdades med den mellan olika intervjuer och rädslan att mista den eller att den skulle gå sönder fanns där fram tills jag fick möjlighet att säkerhetskopiera över dem på datorn och extern hårddisk. Tack och lov inträffade ingenting och jag kunde föra dem ”i säkerhet”. Idag är alla förvarade i säkert förvar på en extern hårddisk som enbart jag har tillgång till.

Ett tag efter att intervjuerna genomförts var det dags att transkribera dem. Eftersom materialet skulle analyseras med hjälp av narrativa metoder (presenteras nedan) tog jag tidigt beslutet att transkribera hela intervjun och inte bara delar av den – vilket gav mig ett utskrivet intervjumaterial på 240 sidor. Det finns flera viktiga punkter att kommentera i samband med detta. Precis som Kvale & Brinkmann (2009) betonar är inte transkriberingen någon ren avskrivning av vad som sagt, utan i högsta grad tolkande aktivitet och det innebär också en formförändring – från talande form till skriftlig. Det innebär också en avkontextualisering av intervjun där tonfall och uttal försvinner (Kvale & Brinkmann, 2009). I relation till detta uppkommer flera viktiga beslut som måste tas. Det första är hur ”verklighetstrogen” en intervju som transkriberingen skall vara. Det finns dem som menar att en transkribering bör vara så likt originalet som det bara går, det vill säga inkludera alla utfyllningsord (som ”eh” och ”ehrm”), medan andra menar att det också är viktigt att tänka på hur en informant framställs. Det kan vara en stor skillnad mellan tal- och skriftspråk och för en del kan en genomläsning av uttalanden från en intervju komma som en chock, där sätt att uttrycka sig kan skilja sig stort från vad en person tror han eller hon sagt (Kvale & Brinkmann, 2009). I mina transkriberingar har jag tagit beslutet att inte ha med ”eh” eller ”ehrm” om det inte

verkligen är av betydelse för vad en informant menar. Istället har jag försökt göra transkriberingarna så ”läsvänliga” som möjligt, utan att med den saken skull förlora det autentiska i intervjun. Detta är inte en helt okomplicerad balansgång. För att behålla intervjuens mer ”naturliga” gång med pauser, funderingar, skratt och specifika betoningar har jag försökt att plocka fram detta i intervjun. Specifika sätt att uttrycka ett ord betonas med kursiv text och funderingar, skratt, och pauser skrivs in i parantes. På så vis kan läsaren komma så nära intervjuens riktiga läge som möjligt.

3.3. Fältarbete och deltagande observation

När jag stod i planeringsfasen med den här studien fanns det inga direkta tankar på att genomföra ett fältarbete som komplement till intervjuerna. Eftersom nästan samtliga av informanterna är bosatta på andra orter än jag skulle ett fältarbete – utöver intervjuerna – bli väldigt svårt, både rent tidsmässigt och ekonomiskt. Men i samband med att jag reste till Stockholm för att genomföra intervjuer med ett antal informanter visade det sig vara så lyckosamt att en utbildningshelg sammanföll och jag fick möjlighet att delta i denna. Under två dygn fick jag möjlighet att spendera tid med både aktiva medlemmar i SMFR och blivande medlemmar. Hela tiden var det tydligt vem jag var och vilket syftet med mitt deltagande var, något jag upplevde togs emot av stor nyfikenhet och uppmuntran från ungdomarna i rummet. Jag fick ofta frågor kring mitt arbete och i slutet, innan jag lämnade gänget för att bege mig till en inbokad intervju, kom två unga kvinnor fram till mig och sade att de hoppades att jag fått vad jag behövde.

Kursen – vars namn och direkta innehåll jag valt att inte avslöja av respekt för såväl copyright som de deltagarnas anonymitet – fokuserade på ledarskap och självförstärkande, och dagarna inkluderade ett flertal olika aktiviteter som deltagarna deltog i. Jag valde att delta i några och observerade andra. Genom att jag deltog kom jag också snabbt in i gruppen och blev accepterad, mitt forskarsyfte till trots. Deltagandet gjorde det också acceptabelt för mig att dra mig undan då och då för att skriva ner funderingar som uppkom. Jag åt dessutom både lunch och middag med deltagarna, vilket öppnade upp för flera intressanta informella diskussioner. Av hänsyn till deltagarna har jag valt att inte använda det här materialet, men det öppnade upp för flera intressanta frågeställningar som jag senare kom att diskutera med de andra informanterna. Dessutom ledde fältarbetet till att kontakten med tre nya informanter knöts.

3.4. Berättelser i intervju och analys - att skapa ett analytiskt ramverk

Med den epistemologiska och ontologiska grunden, samt intervjustudien presenterad, är det dags att vända blickarna mot det analytiska verktyg som kommer att användas för att hantera den mängd intervjudata som producerats. Som tidigare nämnt kommer datamaterialet hanteras med hjälp av narrativa metoder i syfte att sätta mina informanternas egna erfarenheter och reflektioner i centrum.

3.4.1. Vad är en berättelse och narrativ?

Den observante läsaren har säkerligen redan frågat om vad jag menar när jag använder 'berättelser' och 'narrativ'. Är detta ett uttryck för samma sak eller finns det en skillnad mellan dem? I grund och botten är det synonymt; förenklat berör det en skildring av ett händelsebelopp som en person eller en grupp gör som kännetecknas av en början, en mitt och ett slut (Elliot, 2005). I verkligheten är det inte riktigt lika enkelt. Det finns ett uttryck ”en berättelse blir vad man gör den till” och det finns en stor mängd visdom i det uttrycket även i det vetenskapliga studiet av en berättelse. Vad som kan tas och tolkas som en berättelse påverkas av den kontext och den praktik ur vilken den skapas (Somers, 1994; Johansson, 2005). Dessutom är en berättelse alltid skapad i relation till något och någon; den skapas i mötet och interaktionen mellan människor, och det finns alltid ett syfte med den. Detta syfte kan se olika ut beroende på var och när en berättelse skapas. Det vi upplever, skapar och berättar är därmed en del av en social konstruktionsprocess där vad vi berättar går att härledas till många fler olika sfärer än enbart vår egen upplevelse. Med detta sagt betyder inte att studiet av berättelser och narrativ är ett relativistiskt projekt som helt saknar någon form av struktur eller ramverk. ”Berättelsen ger struktur och mening till våra erfarenheter” skriver Anna Johansson (2005:17) och detta är en ingång som den här studien kommer att ta sin grund från. För att undvika förvirring kommer jag i den här studien att använda *berättelse* när jag talar om informanternas bidrag (deras berättelser), medan *narrativ* kommer användas för att titta närmre på vad och hur de berättar. Narrativ betyder i den här studien inte bara att se till *vad* ungdomarna berättar om sina liv – det vill säga själva berättelsen i sig – utan att se till *hur* de berättar och vad de väljer att inkludera. Att studera narrativ innebär att vi ser bortom tydliga förklaringsorsaker, och låter individens förståelse av dessa orsaker hamna i fokus. Detta öppnar upp för en mängd nya sätt att sociologiskt förstå och närma oss relationen mellan individen och samhället.

3.4.2. Den kvalitativa forskningsintervjun som berättelse

Precis som betonat ovan i relation till den kvalitativa forskningsintervjun är ett av de centrala syften med den här typen av intervjuformer att ta del av informantens livsvärld. Den öppnar upp för möjligheten att ta del av hans eller hennes egna beskrivningar av sitt liv, erfarenheter och upplevelser (Kvale & Brinkmann, 2009). Med ett sådant utgångsläge gör sig narrativer sig väldigt väl eftersom detta ytterligare kan öka möjligheterna att upptäcka olika nyanser och tendenser i informanternas svar. Det är dock betydelsefullt att betona forskarens roll i konstruktionen av en informants berättelse. De frågor jag ställer och sättet jag strukturerar intervjun påverkar de svar min informant ger mig – och detsamma gäller även hur min informants svar påverkar mina frågor och vad jag vill få reda på mer om. Även under de mest flexibla av förhållande går det inte att komma ifrån denna ömsesidiga påverkan. Det är som Catherine Kohler-Reissman (1993) betonar ”story

telling, to put the argument simply, is what we do with our research material and what informants do with us” (Kohler-Reissman 1993:1). Med ett narrativt förhållningssätt i relation till intervjun läggs dessutom tonvikt vid intervjuens helhet. Den ses med andra ord som en helhetlig berättelse, från vilken svar skall ses som en del och utveckling av.

3.4.3. Hur narrativanalys används i den här studien

Syftet med valet att lägga tyngd vid informanternas berättelser är för att söka nå bakom de direkta svar som kan uppkomma på frågor. Vad jag är intresserad av är vilka processer, strukturer, konflikter, metaforer och andra hjälpmedel informanterna använder för att konstruera sina svar på och vilka teman som går att utläsa från deras svar. I den här studien har jag använt mig vad Christine Bold (2012) kallar för tematisk narrativanalys som går ut på att jag söker efter specifika teman och kategorier som uppenbarar sig i informanternas svar. Hon beskriver den här typen av narrativanalys på följande vis:

A thematic analysis focuses on the content of the narratives, the events that occur, the experiences that people have and the meanings that emerge through finding a set of themes within the data. The themes may be decided upon before the research begins or may be determined by a method of open coding, identifying the themes that emerge from the data in a grounded theory approach to analysis. (Bold 2012:141)

Varje transkriberad intervju har lästs igenom ett flertal gånger i sin helhet och har kodats med hjälp av öppen kodning, det vill säga att data bryts ner, undersöks och jämförs för att sedan kategoriseras (Bryman, 2008; Alvesson & Skoldberg, 2008). Vid varje genomläsning har ett visst antal teman uppenbarat sig. Därefter har dessa teman jämförts med de andra intervjuerna för att finna gemensamma nämnare, vilka senare legat till grund för skapandet av de kategorier som strukturerar uppsatsen. Den här typen av analysmetod ligger nära grundad teori, som syftar till att genom omfattande jämförelse mellan insamlat datamaterial och teoretiskt ramverk skapa kategorier och teman i syfte att skapa och utveckla teorier (Bryman, 2008). Den tematiska narrativanalysen är dock inte lika omfattande som den grundade teorin och syftar heller inte nödvändigtvis till att skapa nya teorier. Bold menar att den tematiska approachen är lämplig vid studier där det redan finns ett tydligt fokus (Bold, 2012). Med tanke på den här studiens tydliga fokus på unga muslimers trosbaserade engagemang där betoning ligger på faktorer bakom engagemanget och dess betydelse, har denna analysmetod ansetts passande.

När jag närmast mig ungdomarnas berättelser har jag också haft det teoretiska ramverket i åtanke och den kombinerade narrativa teorin bestående av Nancy Ammermans (2003) teori om förhandling mellan självbiografiska (ungdomarna) och offentliga (sociala aktörer), och Michael

Bamberg (2004) analytiska modell om kontranarrativ (se avsnitt 2.7.1.), har här varit central. Hur ungdomarna konstruerar sina svar, vad de lägger in i dem och vilka teman som uppenbarar sig, har därmed också studerats i relation till vilka typer av narrativer som går att utröna i ungdomarnas berättelser, hur de förhåller sig till dessa och eventuella försök att presentera alternativa narrativ/kontranarrativ. Utifrån ett sådant förhållningssätt är förhoppningen att se hur olika narrativer som samexisterar i samhället och hur detta förhåller sig till ungdomarnas engagemang, men även hur individerna också kan vara en del i att skapa vad som presenteras och lyfts fram.

3.4.4. Varför studera unga muslimers berättelser?

Della-Porta (1992) har studerat livshistorier bland unga aktivister i den globala rättviserörelsen och hon menar att en stor fördel med den här typen av metodiskt förhållningssätt är att det öppnar upp för en möjlighet att studera motiven bakom dessa ungdomars engagemang. I synnerhet ökar möjligheten att nå samspelet mellan å ena sidan personliga problem och å andra sidan externa utmaningar, som i sin tur är nära kopplad till motivation och drivande faktorer bakom engagemanget (Della-Porta, 1992). Att fokusera på ungdomars berättelser för därmed med sig möjligheter att se hur olika faktorer är sammanflätade i unga muslimers liv och att bakgrunden till deras trosbaserade samhällsengagemang kanske inte enbart kan härledas till, exempelvis, religiösa faktorer, utan att det finns betydligt fler som påverkar och ligger till grund för att de väljer den väg de gör. Ivor Goodson (2013) betonar betydelsen av att se till hur den sociala, historiska och kulturella kontexten, och hur den här även påverkar de möjligheter som finns när det kommer till skapande av våra livsberättelser. Olika historiska perioder för med sig en rad olika möjligheter som präglar både hur vi berättar om våra liv och hur vi ser på såväl möjligheter som utmaningar (Goodson, 2013). För den här studiens del innebär detta att de unga muslimernas berättelser om sina liv kommer att ses som ett resultat av den sociala kontext de befinner sig i och den resa de gjort under sina liv. Ett narrativt förhållningssätt sätter unga muslimers röster och deras tolkningar, reflektioner och berättelser i fokus. Det öppnar upp för möjlighet att ta del av deras sätt att se världen på, snarare än hur andra väljer att tolka dem.

3.4.5. Utmaningar med att studera narrativ

Att fokusera på narrativer och berättelser i intervjuer öppnar, som ovan diskuterat, många möjligheter för att få ut rika svar från informanterna. Men genom att ta utgångspunkt ur någonting så brett och subjektivt som berättelser finns det också en risk att materialet blir spretigt och att *allting* blir betydelsefullt. Hur vet jag – eller ens informanten – vilka faktorer som *egentligen* är betydelsefulla? Hur väljer jag ut vad som är viktigt framför vad som är mindre viktigt? Vilka faktorer ligger bakom dessa val? Dessa och fler frågor är alla viktiga, och det finns inget rätt eller

fel svar på dem. För att hantera detta spelar en studies syfte och forskningsfrågor stor roll, samt det teoretiska ramverket, för att strukturera upp en studie (Robertson, 2005). Men det är samtligt betydelsefullt att minnas att detta också påverkar urvalet genom att rikta uppmärksamheten mot specifika faktorer, medan andra exkluderas. Det är alltid en fråga om en urvalsprocess och detta gör att det också är fullt möjligt att informanterna inte alls medhåller i vad jag ser som viktiga faktorer.

Ytterligare en fråga som måste tas i beräkning, och som Della-Porta (1992) betonar, är frågan om överdrifter och rena lögner. Jag kan inte veta vad som är sant, modifiererat eller rena påhitt i mina informanternas svar. Dessutom kan informanterna medvetet hålla tillbaka specifika händelser som kan ha haft avgörande betydelse för deras engagemang, men som kan vara alldeles för känsliga att delge mig. Hur skall en sådan risk hanteras och minimieras är en fråga som, precis som de ovan, inte har ett lätt svar. För det första eftersom jag inte vet vad som är sant och inte (och ibland vet inte ens informanten själv det – påverkade av sin miljö och situation), och för det andra väcker det frågan om vem som avgör vad som är sant och inte – och på vilka premisser? Precis som i relation till vilka aspekter av en berättelse som är betydelsefulla och hur detta skall hanteras, ligger en betydande del på insikten att berättelser alltid är konstruerade i relation till någonting och detta för också med sig viktiga frågor kring makt och diskurser (Jørgensen-Winther & Phillips, 2000). En grundkomponent, som Kohler-Reissman (1993) betonar, är att "individuals become the autobiographical narratives by which they create their lives" (Kohler-Reissman 1993:2). Sist, men inte minst, återstår frågan om reliabilitet, det vill säga om resultatet som den här studien kommer fram till skulle kunna tillkomma om en annan forskare upprepade den (Kvale & Brinkmann, 2009). En påtaglig kritik som riktas mot narrativ forskning – och kvalitativ forskning generellt – är dess subjektivitet och därmed svårigheten för en annan forskare att få fram ett liknande resultat. Ett sätt att hantera detta på, enligt Robertson (2005), är att diskutera resultatet och tolkningar med andra forskare i syfte att se om det finns en enighet kring tolkningarna som gjorts, om någonting annat skulle kunnat gjorts och hur det i sådana fall skulle se ut. För att möjliggöra ett sådant samtal är det betydelsefullt att en narrativ studie innehåller en stor mängd citat som noga presenteras och diskuteras. Med andra ord, att studien genomsyras av en tydlig transparens och att vara tydlig med vilka metoder som används, hur de använts och vad som gjorts att en del slutsatser gjorts (Robertson, 2005; Bryman, 2008). Men samtidigt menar jag att betydelsen av reliabilitet inte skall överdrivas och att studiens 'subjektivitet' även kan ses som en möjlighet. Om olika resultat och möjliga tolkningar framkommer, bekräftar det bara vikten av att se till den kontext som även forskaren befinner sig i och hur den här i sin tur påverkar de resultat som en studie får – men också varför vi väljer att studera det från början. Snarare än att överbetona betydelsen av reliabilitet menar jag att vi istället skall kritiskt rikta uppmärksamheten mot de resultat vi själva får och de möjliga orsakerna till varför vi fått dem. I det vetenskapliga studiet av identitet och engagemang öppnar detta upp för

en kritisk diskussion om uttolkning och möjliga vägar att gå, vilket jag anser är av godo och jag kommer återkomma till den här frågan i samband med den teoretiska och metodologiska reflektionen i sista kapitlet.

3.5. Etiska principer, dilemman och beslut

All forskning, oavsett om den är kvalitativ, kvantitativ eller blandad, kommer inte ifrån att den för med sig etiska faktorer som måste tas i beräkning. För en kvalitativ studie, där forskaren kommer nära sin studieobjekt, blir dessa frågor om möjligt ännu viktigare. Mitt i euforin det är att få ta del av mina informanternas innersta liv och funderingar, uppväxtvillkor och politiska resonemang, uppkommer ofrånkomligen frågan var gränsen går mellan att skapa en intressant studie och samtidigt inte skada personen vars historia studien bygger på.

3.5.1. Forskningsetiska principer enligt Vetenskapsrådet

För att hantera detta har jag planerat och utfört studien i enlighet med Vetenskapsrådets (2002) forskningsetiska principer. Dessa bygger på fyra huvudkrav för humanistisk- och samhällsvetenskaplig forskning. Det första är informationskravet, som innebär att informanten är väl medveten om de villkor som följer med deras delaktighet i en studie. Detta innebär bland annat vetskap om hur materialet skall användas och att deltagandet är frivilligt. Informanten skall när som helst kunna välja att lämna studien utan hinder. I den här studien var detta en faktor som betonades redan i första brevet (se Appendix II) jag sände i samband med att jag sökte informanter och det har också varit en faktor som återupprepats under studiens gång. Beträffande medvetenheten om hur materialet skall användas inledde jag varje intervju med att berätta vad syftet med intervjun var och att jag inte var ute efter att finna en 'idealtypisk' representant för en ung aktiv muslim i SMFR från deras svar samt att det inte finns några "rätt och fel". Istället gjorde jag det tydligt att vad jag var intresserad av var deras individuella historier och att dessa svar kommer att ses som exempel på hur vägar in i ett engagemang kan se ut. Jag uppmuntrade dem också att ställa frågor om de kände sig osäkra och att de när som helst kunde höra av sig till mig angående det. Det andra huvudkravet som Vetenskapsrådet betonar är samtyckeskravet, där informanten skall godkänna sin medverkan i studien. Med tanke på att den här studien genomfördes med intervjuer med varje informant uppfylldes det här kravet i samband med att de godkände intervjun. Innan varje intervju var jag noga med att fråga om lov att spela in den eller om informanten föredrog att jag gjorde anteckningar istället. Det var ingen som nekade inspelning. I samband med detta var jag också noga med att betona att det enbart var jag som skulle ta del av det inspelade materialet.

Det tredje huvudkravet är konfidentialitetskravet, vilket innebär att informantens anonymitet och känsliga uppgifter skall så långt som det bara går skyddas och bevaras. Detta innebär att det

skall i den mån det går undvikas att personer kan identifieras och att material inte skall hamna i orätta händer. I den här studien har jag hanterat genom att alla informanter har fått fingerande namn, jag nämner inte vilken position de har i SMFR eller i vilken stad de bor i/vuxit upp i. Föräldrars hemland, tidigare organisationer som informanterna varit engagerade i, informantens exakta ålder och andra uppgifter som har en tydlig koppling till informanterna har antingen tagits bort helt eller skrivits om. Gällande de fingerande namnen har informanterna själva fått möjlighet att välja ett namn de vill kallas och i de fall informanten inte gjort detta har jag valt ett åt dem. Åldern har jag valt att inte skriva ut direkt eftersom antalet aktiva i SMFR fortfarande är förhållandevis begränsat och att en exakt ålder därmed skulle kunna användas för att identifiera informanterna. Istället betonar jag att samtliga informanter befinner sig i åldrarna 18-30 år. För att undvika eventuella missuppfattningar eller konflikter har jag också valt att helt utesluta eventuella informanters tankar och reflektioner om andra organisationer de varit med i eller känner till. Detta för att det både inte har någonting med studien i sig att göra, men också för att undvika onödiga konflikter eller missuppfattningar som kan drabba mina informanter. Denna omfattande anonymisering var också någonting jag betonade såväl i samband med att intervjun genomfördes, som i brev före och efter intervjun. Det fjärde och sista huvudkravet enligt Vetenskapsrådet är nyttjandekravet, det vill säga att det material som samlas in enbart får användas i forskningssyfte och inte i annat bruk (såsom kommersiellt). I den här studien har jag gjort det tydligt att jag enbart använder materialet i forskningssyfte och att det inte finns något annat syfte. Detta är någonting som från det första brevet som sändes ut i samband med rekryteringen av informanter, till efter att själva intervjun genomförts. Det skadar inte att nämna det återigen: all data och material som samlats in i den här studien används enbart i forskningssyfte. Ingenting annat.

3.5.2. Godkännande av transkriberingar

Eftersom detta är en studie där informanternas berättelser och reflektioner ligger i fokus valde jag också att låta informanterna få ta del av sina transkriberingar i sin helhet innan jag använde mig av dem. Detta fick de veta innan intervjun genomfördes. Orsaken bakom det här beslutet ligger både i att jag ville att varje informant skulle få en möjlighet att lägga till förtydliga någonting eller ta bort delar som han eller hon inte kände sig bekväm med att jag använde. Men en annan tanke var också att informanten skulle kunna slappna av under intervjun och inte behöva tänka på vad han eller hon säger i rädsla att det blir fel eller ångra sig i efterhand. Nu är det omöjligt att svara på om detta var någonting informanterna kände, men det var en huvudtanke. Samtliga informanter godkände sina transkriberingar. Några bad mig att inte nämna delar av vad de sagt, andra ville ändra någon enstaka detalj eller uppgift, medan andra gav mig fria tyglar att använda transkriberingarna i sin helhet. Samtliga informanters önsknings har följts.

3.5.3. Möjligheter och utmaningar med studiens etiska grund

Jag har medvetet valt att vara mycket noga med den etiska standarden på den här studien. Orsaken är både att visa respekt för mina informanter och undvika onödiga konflikter eller negativ upplevelse av intervjusituationen för vare enskild informant, men också för att inte förstöra för forskare som i framtiden skulle vilja genomföra studier på den här organisationen eller liknande organisationer. Som nämdes i samband med diskussionen om den kvalitativa forskningsintervjun här ovan, kan deltagandet i en intervju vara en intensiv och ovan upplevelse. För en del är det bara roligt att prata, medan det för andra kan uppkomma funderingar och tankar som de kanske annars inte hade tänkt. Detta kan generera en känsla av obehag som i sin tur kan leda till att en person väljer att inte ställa upp i en intervju igen (Kvale & Brinkmann, 2009; Thomsson, 2010). Även om detta beslut alltid ligger på varje enskild person att ta, är det forskarens uppgift att i den mån det går göra intervjusituationen så pass bekväm och naturlig som möjligt. Det är med detta i bakhuvudet jag har varit noga med de etiska principerna och låtit informanterna ta del av vad de sagt. Förhoppningsvis är detta också någonting som delas av informanterna som deltagit i studien.

Samtidigt medför också starka etiska principer att en del intressant forskningsmaterial exkluderas. Som Kvale & Brinkmann (2009) betonar är detta alltid en balansgång som varje forskare måste fundera kring. Var går gränsen mellan att gå sina informanter till mötes och inte tumma på den självständighet jag som författare har i min studie? Svaret på den frågan är inte helt enkelt. Det finns delar i den här studien som jag, av etiska skäl, valt att exkludera, även om de hade givit intressanta infallsvinklar i studien. Mitt val att låta informanterna läsa igenom transkriberingarna är inte heller helt oproblematiskt, i synnerhet risken som det för med sig att de drar tillbaka det de sagt eller ändrar svaren radikalt. Helt förändrade svar kan leda till mer utvecklade och korrekta svar, men det kan också skada den naturliga reflektionsprocess som ibland uppstår i samband med intervju. I samband med den här studien skedde inga stora förändringar av svaren. De enda ändringar som gjordes av i relation till utfyllningsord som "liksom" eller några faktauppgifter. Men det hade kunnat ske och konsekvenserna av någonting sådant måste alltid tas i beräkning.

* * *

Med det här kapitlets slut avslutas också presentationen av den här studien. Hittills har vi fått ta del av en introduktion av studien i kapitel ett där tidigare forskning kring unga muslimer och deras engagemang har presenterats; följt av en teoretisk diskussion kring religionens nya synlighet, religiöst- och trosbaserat engagemangs uppkomst och identitetsskapande, samt skapande av ett teoretiskt ramverk i kapitel två; och det här kapitlets presentation av metoder med vilka den här studien har genomförts. Vad vi nu står inför i de kommande två kapitlen är den empiriska studien. Dessa kommer vara som följer. Kapitel fyra kommer att fokusera på "vägen in" i ett trosbaserat

engagemang i SMFR och studiens första empiriska frågeställning. Vi kommer få ta del av religionens betydelse, uppväxt och mötet med samhället. I kapitel fem kommer fokus ligga på engagemanget i SMFR och studiens andra empiriska frågeställning. Här kommer fokus att ligga på vilken betydelse som engagemanget i SMFR har för ungdomarna. I kapitel sex kommer jag senare att samla ihop huvudresultatet i en teoretisk diskussion om hur vi kan förstå dessa unga muslimers berättelser och vilka nya frågor som väcks.

Vägen in

Religiositet, engagemang, svenskhet – och hur det hela började

I föregående kapitel lades den teoretiska och metodologiska ramverken till den här studien. Nu är det därmed hög tid att vända blickarna mot det empiriska materialet som intervjuerna med ungdomarna har resulterat i. Det här kapitlet kommer att fokusera på den första frågeställningen; det vill säga vilka faktorer och orsaker som ligger bakom dessa unga muslimers väg in i ett trosbaserat samhällsengagemang och hur det förhåller sig till beslutet att engagera sig i SMFR. Syftet är att lägga grunden till ungdomarnas engagemang och förstå hur det uppstod. Som vi såg i kapitel två bör religiöst och trosbaserat engagemang analyseras i relation till den sociala kontext som den uppstått ur (jfr McGuire, 2002; Ammerman, 2003; Williams, 2003; von Essen & Grosse, 2012) och det här kapitlet avser att ge oss en sådan grund. Vi kommer därmed att titta närmre på de ungas religiösa uppväxt och resa. Vi kommer få ta del av deras funderingar kring skolgång och mötet med det svenska samhället och svenskhet. Ungdomarna kommer också berätta olika historier om vad som bidragit till att de öppnade upp för samhällsengagemang. Ja, med andra ord om vägen in och öppningen till ett engagemang i Sveriges första muslimska fredsrörelse. Fokus kommer att vara empirinära. Orsaken bakom detta är både för att studien tar sin grund i narrativanalys där ett empirinära förhållningssätt möjliggör att informanternas berättelser kommer fram på ett mer illustrativt sätt, men ett annat skäl är också för att släppa fram de ungas egna röster. Precis som Mia Lövheim (2012a) betonar har det funnits en tendens i tidigare forskning kring ungdomar och deras religiösa engagemang att fokusera på de unga som ”seismografer” för hur framtidens religiositet och religiösa engagemang kan se ut, än att släppa fram de unga själva. ”Risken med att studera unga som symboler för sociala och kulturella förändringar” skriver Lövheim ”är att deras faktiska erfarenheter, och den variation av sätt på vilka religion kan vara en resurs, glider ur fokus.” (Lövheim 2012a:80). Genom att hålla mig nära informanternas historier i det här skedet vill jag sätta deras röster i fokus. Viktigt att betona dock är att det empirinära förhållningssättet inte innebär att de ungas röster ses som en oproblematiserad återgivning av verkligheten. De är och skall ses som ett resultat av deras bakgrund och kontext, men också intervjusituationen i sig. I slutet av varje avsnitt kommer jag att summera upp dominerande tankar och frågor att ta med. I kapitel sex kommer dessa att samlas ihop och diskuteras på djupet tillsammans med det teoretiska ramverket.

4.1. En kort disposition

Det här kapitlet kommer att struktureras i tre delar som är skapade genom den jämförelse och sökande efter temat som gick att finna i intervjumaterialet. Precis som nämndes i presentationen av den tematiska narrativanalysen i föregående kapitel, har jag närmat mig intervjuerna genom öppen kodning (se avsnitt 3.4.3), och de har lästs igenom åtskilliga gånger för att finna gemensamma teman och kategorier som en analys senare kan ta fäste vid. Tematiken är enligt följande; den första delen tittar närmre på hur religionen blev en resurs i de ungas liv och på vilket sätt den ligger till grund för samhällsengagemang. Den andra fokuserar på deras uppväxt och synnerhet i relation till föräldrarna. Den tredje delen beskriver slutligen mötet med samhället, där betoning kommer ligga på skolan och på reflektioner kring svenskhet. En uppdelning av det här slaget kan ifrågasättas eftersom det ibland är mycket svårt att avgöra vad som är vad – de påverkar helt enkelt varandra – men samtidigt ger det oss möjlighet att titta närmre på faktorer som varit viktiga i dessa ungas förhandling med sin egen identitet och tillhörighet, och hur detta påverkat deras väg in i ett aktivt engagemang.

4.2. Presentation av informanterna

I det här och nästa kapitlet kommer vi att få möta Sara, Semil, Wael, Malik, Mona, Aisha, Fatima, Samira, Naser, Sofia och Khadija. De är i åldrarna 18-30 år och de flesta, utom Wael, Aisha och Khadija, är födda i Sverige. Khadija är också den enda som inte spenderat större delen av barndomen i Sverige, utan kom hit när hon var i mellanstadieåldern. Flera av informanterna är också uppvuxna i olika städer; några i storstadsförorter med tydlig mångkulturell prägel, andra i mindre städer och mer etniskt svenska medelklassområden. Några har gått i muslimsk friskola i grundskolan, medan andra varit enda muslimen i klassen. Idag är de flesta universitetsstudenter eller påväg att bli det. I SMFR befinner sig de på olika positioner i organisationen; en del av dem har ledande positioner och har varit med länge, medan andra är helt nya. I skrivandets stund befinner sig Semil, Malik, Naser och Samira på ledande positioner. Wael, Aisha, Fatima och Mona har olika styrelse- och projektuppdrag. Sara är aktiv på lokal nivå. Khadija och Sofia är de senaste tillskotten, där Sofia precis blivit aktiv medlem. Alla informanter kommer inte vara synliga i alla delar av de här empiriska kapitlen, men tillsammans bidrar de till en spännande bredd röster inom SMFR.

4.3. När religionen blir en resurs

Jag tänker börja det här avsnittet med att titta närmre på ungdomarnas religiositet och hur de reflekterar kring denna. Vilken roll har religionen spelat i deras liv? Hur förhåller de sig till den? Detta för att lägga en grund till den senare diskussionen om hur islam används och vilken funktion

den har i deras engagemang. Vad som är gemensamt för alla elva ungdomar i den här studien är att islam har varit och är en viktig del i deras liv. De har vuxit upp i familjer där en eller båda föräldrarna varit praktiserande och även om det religiösa engagemanget inte alltid varit på samma nivå under hela deras livstid, har islam alltid varit närvarande – antingen genom traditioner eller andra kulturella inslag. Däremot har en majoritet av ungdomarna inte alltid varit praktiserade själva (bara Sofia och Aisha anser sig varit praktiserande sedan barnsben) och när de väl blev det var de noga med att betona att det var fråga om ett *eget* val. Det är de – och ingen annan – som beslutat att de skall bli praktiserande och det är också deras eget val att aktivt söka sig fram till olika svar inom religionen. Islam beskrivs som en viktig del av deras identitet och vilka de anser sig vara.

För Samira blev religionen viktigare i samband med att hon successivt började byta kamratkrets i skolan under högstadiet och innan dess var hon inte alls praktiserande. Gänget hon ingick i festade mycket och från början var hon en del av detta, även om hon aldrig drack och aldrig riktigt kände sig hemma i den miljön. När jag frågade henne vad som gjorde att hon ändå var där svarade hon att ”jag tror det var att vara en del av den här coola...att vara en vanlig ungdom, liksom.” Hon var rädd för att bli utstött och tappa den sociala tryggheten i skolan. Men i takt med att hennes kompisgäng började åka dit för snatteri och att det blev för mycket alkohol, något som hon inte ville förknippas med och som skrämde henne, insåg hon att hon måste ta avstånd. Istället började hon utforska vad islam var för något på internet och efter en knytfest som anordnades av moskén en kväll kom hon i kontakt med andra muslimska ungdomar som hon började umgås med. Efter ett tag beslutade hon sig att sätta på sig slöjan och *blev* då muslim. Hon förklarar det genom att beskriva det i termer av ett individuellt val.

Samira: Att ha muslimsk bakgrund är någonting som har satts på en, men att jag är muslim är någonting som jag sätter mig själv. Jag väljer vad jag tror på, jag väljer vad som försiggår i mitt huvud, vad jag gör, om jag ber eller inte. Det är *mitt* val, det är ett medvetet val som jag gör. Jag tror det är det som är att vara muslim handlar om för mig.

Idag har hon en mycket reflexiv relation till sin religion och hon inspireras av den stora mångfald som finns inom religionen, med alla dess möjliga vägar att gå. ”Ju mer jag förstår hur mycket det finns i religionen, desto mer förstår jag hur stort det är och hur mycket det finns egentligen” berättade hon ”Alltså, att det inte bara är höger-vänster och att jag växer varje gång jag lär mig något nytt. Och just den känslan är häftig.”

För Maliks del blev islam viktigare i samband med att han flyttade från föräldrarna för att studera på gymnasiet. Han berättar att det var då han tog kontrollen över sin religiositet och började i högre grad bli praktiserande. Religionen var en del av hans identitet där han kände sig trygg, menade han, där han kände sig hemma och i en miljö som var starkt ifrågasättande blev det ännu

viktigare. Fatima berättade att hon beslutade att bli praktiserande för ett par år sedan – eller reverterade, som hon använde för att beskriva det. När jag frågade om orsaken bakom detta funderade hon en stund.

Fatima: Jag vet inte, mognad kanske? Jag insåg att det finns ett syfte med livet och så. Jag kunde inte blunda för det längre. Det var länge jag bara blundade för det och bara levde på vad jag vill göra och vad jag känner för att göra, men sedan insåg jag att jag kan inte strunta i att jag vet det finns en Gud och att det finns saker som Gud vill att jag skall göra och jag måste börja följa dem. Jag kunde inte ignorera det längre.

Detta är historier som även går att se i relation till de andra informanterna. Samtliga ungdomars förhållande till deras religiositet idag kan beskrivas i termer av ett val och reflekterande. De är nyfikna på vad islam står för och de söker ständigt efter svar på frågor de inte kan eller vet, även om de flesta beskriver att deras religiösa bas är den som de fått med sig hemifrån (detta kommer diskuteras i avsnitt 4.4). En del vänder sig till internet för att söka vidare, andra vänder sig tillbaka till de religiösa böckerna – de flesta gör båda delarna – men deras religiösa sökande och utforskande beskriver flera av dem som en ständigt reflexiv process. Att finna ett tydligt svar som de senare håller fast vid är ingenting som intresserar dem, utan flera av dem betonar istället att osäkerheten och mångfalden inspirerar dem att lära sig mer. Jag passade vid ett par tillfällen på att fråga om hur de ställer sig till uttolkningar som försöker skapa en 'ren' islam – som den vi såg i den islamiska väckelserörelsen i inledningskapitlet – och även om några av dem hade varit inriktade mot en sådan tolkning tidigare (vilket vi kommer få ta del senare i kapitlet), har ingen av informanterna idag något intresse för den typen av tydliga religiösa svar. Istället dominerar tanken om att det finns många förklaringar på samma fråga. Sättet som de unga muslimerna reflekterar kring betydelsen av islam i deras liv är någonting som bekräftas av tidigare studier. Som vi sett tidigare i den här studien blir det religiösa sökandet inom islam ofta ett sätt både att skapa trygghet och stabilitet i en värld där de kan uppfatta sig klivna, men också för att finna en gemenskap och tillhörighet (Karlsson-Minganti, 2007; Larsson, 2009; Jacobsen, 2005). Även det fria valet av religionen, som vi såg i Samiras berättelse ovan, är här intressant att lyfta fram. Garbi Schmidt (2004) menar att vad unga muslimers betoning på det egna valet att bli praktiserande skall tolkas utifrån är både som ett sätt att uttrycka autonomi som ett resultat av uppväxten i ett individualiserat samhälle, samtidigt som det är fråga om ett intellektuellt val nära kopplat till studier och sökande, som ser olika ut beroende på vilken väg ungdomarna väljer att gå (Schmidt, 2004). Nadia Fadil (2005) kallar detta för en 'individualisering genom religionen' och trycker på hur islam blir ett sätt för ungdomarna att betona sin egen individualitet (Fadil 2005:152). Det är ett sätt att både förstå sin verklighet genom att ta

avstamp från någonting de känner igen och kan relatera till, men också som de kan fortsätta att utveckla. Islams dominerande berättelser – för att återkoppla till Nancy Ammerman (2003) – blir i en sådan miljö ett sätt att strukturera upp den egna självbiografiska berättelsen och ge den ett sammanhang (Ammerman, 2003). Men samtidigt existerar dessa berättelser och uttolkningar inte frikopplade från verkligheten och den mängd av olika alternativ som existerar i samhället, utan både påverkas och påverkar dessa. Som vi kommer att se i nästkommande avsnitt har möten med oliktankande och mångfald påverkat både hur de ser på sin religion och engagemang, liksom deras beslut att bli engagerade själva. Vi kommer att få ta del av fyra fall där ungdomarna upplevt att deras religiositet inte bara blivit en del av en större kontext, utan också hur deras egen relation till den påverkats genom möten med andra. Vi kommer få se hur religiösa berättelser kan bli en inspirationskälla för engagemang, hur religionen kan ligga till grund för en persons beslut att engagera sig politiskt, hur muslimska kulturföreningar och ungdomsföreningar kan öppna upp för en önskan att göra mer, och hur interreligiösa projekt kan bistå med en viktig känslan av betydelsefull och trygg gemenskap, och bas för framtida engagemang. Varje del kommer att illustreras med hjälp av citat från några av informanterna och dessa är utvalda från intervjusituationer där det funnits ett tydligt fokus på deras engagemang innan SMFR, och som påverkat deras väg in. Betydelsefullt att betona här är dock att detta är enbart *några* exempel på hur en sådan övergång kan se ut. De är utvalda eftersom de ger en bra inblick i några av ungdomarnas erfarenheter och vilken påverkan dessa haft.

4.3.1. Helig inspiration

En viktig del i beslutet att gå från praktiserande till att bli samhällsaktiv hämtar flera av ungdomarna i de religiösa skrifterna. De inspireras av Profeten Mohammeds biografi och gärningar; hur han reflekterade och hanterade olika situationer han befann sig i. Det är tydligt från flera av de unga muslimernas berättelser att Profeten ses som en stark förebild. En som fokuserade lite extra på detta i intervjun var Naser. För hans del är det naturligt att återvända till de religiösa berättelserna när det kommer till att förstå hur han skall arbeta. Han berättar att han gör en noggrann analys och reflekterar över vad och varför Profeten gjorde som han gjorde.

Naser: Om man tittar på Profeten Mohammed, frid vare med honom, så har han visat oss vägen princip i allting. Det finns ingenting som han har lämnat eller typ skämts över att prata om, även sexuella saker och toalettbesök och allting. Alla dessa saker har han lyft fram och pratat om. Och sedan har vi allt från ekonomi till politik och så. Sedan väljer ju människor att tolka det på de sätten som de vill och det kan ju vara både utmanande och problematiskt ibland, men det handlar ju hela tiden om att se vad var det Profeten gjorde *egentligen*? Han kanske inte uttryckte det direkt och rakt att han hade en strategi, men han

gjorde det ändå och en massa sådana saker. Och det är ju det som skiljer muslimerna. Man tror ju att det är en ganska homogen grupp som tror och tänker på ett likadant sätt, men det där är någonting som jag inte tror på. Vi är så olika, människor är så olika, på så många sätt. Visst, vi har gemensamma grunder, men sedan finns det ju grenar och där finns det olika åsikter och olika sätt att tolka på. Och ingenting behöver vara fel, men att man lär sig att det finns det sättet att göra det på och det sättet att göra det på – och det är helt okej. Men det finns inte bland alla människor, just det sättet att tänka på.

Att hantera den här mångfalden är någonting som Naser återkommer till gång på gång. Han betonar tydligt att han inte bara kan utgå från hans eget sätt att tänka och hans egna erfarenheter, utan han måste alltid vara öppen för att det finns många olika sätt att se på samma sak och att ingen av dessa nödvändigtvis är rätt och fel. Att acceptera och arbeta i relation till den här mångfalden är någonting han anser vara väldigt viktigt för hans eget engagemang och han hämtar här stor inspiration från berättelserna om hur Profeten hanterade det pluralistiska Mecka. ”Jag får mycket inspiration från Profetens biografi, alla händelser” berättar han ”Han var inte rädd för främmande idéer eller tankar, utan försökte hela tiden att inkludera, inkludera, inkludera. Och hur han, efter att ha blivit förtryckt och bekämpad, ändå lyckades. (...) Det är tufft, liksom!”

Vad som är intressant med Nasers berättelse är både hur religionen blir en inspirationskälla för honom att agera själv, men också hur han använder religiösa berättelser för att förstå samhällets utmaningar och hur dessa kan hanteras. Även om det inte framkommer vilka religiösa berättelser som Naser söker sig till eller vad som förmedlas i de här berättelserna, är det ändå tydligt att religiösa offentliga narrativer är viktiga för hur han förhåller sig till samhället omkring honom och olika sätt att förhålla sig till världen. Orsaken till hans inställning är, enligt honom själv, att han, genom resor i Afrika och Mellanöstern och egna erfarenheter, fått uppleva hur många olika sätt att tänka det finns och att vi inte kan förlita oss på vårt eget vetande i alla lägen. Han kopplade detta till sin egen situation som ung muslim i Sverige och menar att det är viktigt att inte reagera med hårt motstånd mot de utmaningar som existerar. Istället söker han samarbete och att arbeta inom strukturerna för att förändra dem. Här blir Profeten en stor förebild. Hans betoning på mångfaldens betydelse visar också på en insikt i att det finns många olika berättelser som måste hanteras och att detta inte nödvändigtvis görs på bästa sätt att stänga till. En förklaring, menar han själv, går att finna i tryggheten i hans egen religiösa identitet, som gör att han öppnar upp för alternativa berättelser och inte uppfattar dem som hotande. Detta blev senare en betydelsefull del i varför han tror på sitt engagemang i SMFR.

4.3.2. Att börja i andra änden

För Semil började hans väg till trosbaserat samhällsengagemang genom politiken. Han växte upp i

en mindre stad där det fanns väldigt få muslimer och där det inte fanns några muslimska ungdomsorganisationer att tillgå. Istället fick han vända blickarna mot ett annat håll och det blev ett politiskt ungdomsförbund.

Semil: Fram emot nian någonstans så började jag tänka att om jag ville påverka samhället, om jag ville kunna få halalslaktat kött i skolan, om jag ville få ett rum någonstans där de som är praktiserande muslimer kan gå och be, hur gör jag då? Så där startades min väg mot samhällsengagemang. (...) Jag ville förändra och gick hem typ till mamma och pappa och sade 'jag vill förändra, hur gör jag då? Hur gör jag för att bli politiker?' Är det ett jobb eller hur gör man? (småskrattar) De visste ju inte riktigt heller, men de sade att man kunde gå med i ett politiskt ungdomsförbund och jag bara 'men vilka finns det?'. Och då sade mamma att jag skulle gå med i [vänsterinriktat ungdomsförbund]. MUF fanns inte på kartan liksom (skrattar). Så jag blev medlem i [namn] helt enkelt.

Det har inte alltid varit lätt för honom att balansera mellan sin religiositet och ett sekulärt politiskt engagemang. Han minns väl att under en tid i tonåren, då han var lockad av en mer salafistisk hållning, var han väldigt nära att hoppa av sitt samhällsengagemang för att bara utbilda sig vidare inom sin religion och låta allt cirkulera kring den. Vad som i slutändan gjorde att han ändå valde att stanna kvar var att han hade blivit engagerad i en muslimsk ungdomsorganisation som påverkade hans bild på trosbaserat samhällsengagemang. Han hamnade också på partiets vallistor till kommunvalet.

Semil: Jag fick då en mer nyanserad bild och tog ställning att jag tror på det öppna samhället, att vi kan engagera oss och ha samarbeten med andra religiösa organisationer, delta i politiska forum och partipolitiken och allting sådant där. (...) Jag kände att jag höll på att bli inkluderad i samhället på ett sätt som jag inte trodde var möjligt. Jag hade blivit indragen i något som var så stort och spännande och här fanns det mer möjligheter för mig att yttra min åsikt och vara med och påverka. Så det var nog det som gjorde att det vände.

Men den här balansgången har inte alltid varit enkel och ibland har Semil hamnat i situationer där han varit tvungen att välja. Han berättade om en händelse där han tvingades att ta ställning och rösta emot vad han egentligen trodde på. Det var en motion som ett annat politiskt parti hade lagt om att inte tillåta alkoholserving vid politiska representationer som han tyckte var väldigt bra, men han tvingades ändå rösta mot den för att inte gå emot sitt eget partis linje. En upplevelse som han inte tyckte om och som fick honom att inse att muslimer behövs i politiska partier för att kunna lyfta de frågor som är viktiga för dem. Det gjorde honom också ännu mer intresserad av att börja driva muslimska frågor.

Semil: Jag såg ju det självklart som jobbigt att jag inte yttrade mig, (...), men jag tänker liksom att det här är sättet jag får förhålla mig på och jag finner att det finns legitimitet inom religionen för det och jag känner att jag tycker att det är ett bra sätt att leva på i det här samhället på. Att vi kan leva sida vid sida; muslimer, kristna, judar, ateister och andra preferenser som vi människor har, och respektera varandra. Och yttra åsikter, att du kanske inte tycker om min åsikt och jag kanske inte om din åsikt, men vi vet vart vi har varandra och vi är ändå respektfulla mot varandra när vi driver våra frågor framåt liksom. Då är det ju svårt också för att ett liberalt samhälle där alla får leva som de vill tycker jag är bra, men sedan måste det ju finnas en viss reglering också för annars blir det ju kaos (småskrott). Så jag skulle säga att jag är [partinamn] lite mer åt det liberala hållet. Typ socialliberalismen är någonting jag tycker om också. Så jag brottas ju ibland med 'är det här verkligen rätt?', men jag känner att det finns så många andra muslimer och det finns organisationer och det finns lärda muslimer, imamer, som påpekar att det går att tolka islam på det här sättet och leva på det här sättet. Och det ger mig stöd och energi och inspiration att fortsätta leva islam på det här sättet och ha en öppen syn.

Vad som är intressant med det här citatet är att det öppnar upp för möjligheter att se hur Semil förhåller sig till ett flertal olika sätt att se världen på och hur han försöker finna en balans mellan dessa. Känslan av att vara en del av ett större sammanhang (det politiska) gör att han öppnar upp sig för möjligheter att få en balans mellan den här tillhörigheten som är viktig för honom, men också hans religiösa identitet och hur han skall förhålla sig till eventuella motsättningar. Kunskaperna han fått genom sitt politiska engagemang gjorde också att han tillslut blev i det muslimska civilsamhället. I samband med ramadan träffade han ett gäng andra muslimer som var intresserade av liknande frågor. De startade upp en lokal ungdomsförening och genom den blev Semil senare engagerad i ett muslimskt ungdomsförbund på nationell nivå. När han senare hamnade i SMFR kände han hur han för första gången på allvar kunde kombinera sitt religiösa och politiska intresse.

Semil: Jag var en muslim som ville förändra och gick med i [ungdomsförbund], sen så kom jag in i det muslimska och fann andra muslimer, och det är det som den muslimska fredsrelsen gör. De driver efter den parollen vi har: av muslimer för samhället. Som muslimer deltar vi i samhällsdebatten, vi bidrar och skapar samarbete med andra organisationer, bjuder in till paneldiskussion och har samtidigt fokus på vår islamiska grund och våra islamiska värderingar. (...) Och det gillar jag att vi kan ha intellektuella diskussioner om på vilket sätt lever vi islam i Sverige och på vilket sätt kan vi engagera oss och ha de här diskussionerna islam, och hur går det ihop med demokrati, jämställdhet och miljöfrågan. (...) Och det är någonting som jag tycker...ja, det är en helt annan nivå av engagemang.

Vad Semils historia visar är både hur religionen kan fungera som en orsak att börja engagera sig,

men också hur ett engagemang kan påverka den religiösa identiteten och öppna upp för nya frågor. För honom blev det ett uppvaknande om vikten av att muslimer engagerar sig i politiska frågor och driver agendor som är viktiga för dem, men också hur väsentligt det är att mångfald accepteras och respekteras. Insikten om att det inte bara går att kombinera ett samhällsengagemang med en religiös identitet, utan även vikten att engagera sig över gränserna gjorde att han senare lockades av SMFR:s religio-politiska approach. Det blev en naturlig övergång och ett sätt för honom att kombinera både sitt religiösa och politiska intresse. Men förändringen i religiös uttolkning från en salafistisk till en mer öppen och liberal, och sättet Semil resonerar kring hur han försöker finna legitimitet i religionen för en sådan förändring genom att söka upp religiösa lärde, visar också hur en religiös identitet kan anpassas efter den sociala kontext som en person befinner sig i. Det reser frågor kring vilken betydelse organisationer och den sociala kontexten har för en sådan förändringsprocess, och vilka olika faktorer som samspelar för att en sådan utveckling skall ske. Jag kommer att återkomma till detta i kapitel fem och sex.

4.3.3. Ungdomsengagemang och islam som resurs

För många unga muslimer kan det vara en utmaning att hantera känslan av annorlundaskap som uppkommer både genom deras tydliga religiositet och deras annorlunda religiösa tillhörighet som dessutom indikerar en annan etnisk tillhörighet. Här kan religiösa ungdomsorganisationer och forum spela en mycket betydande roll för att fånga upp ungdomarnas frågor och ge dem en social bas där de inte behöver dölja vilka de är (jfr Zackariasson, 2012; Karlsson-Minganti, 2007; Jabobsen, 2006). För Mona, Sofia och Waels del uppstod deras intresse för engagemang i samband med att de blev alltmer engagerade i just den här typen av organisationer.

Mona berättade för mig att hon inte började engagera sig förrän hon var i början av tjugo. Orsaken var att hon inte visste vilka möjligheter som fanns. Hon upptäckte det först i samband med att hon började gå på en studiecirkel med några andra unga muslimska kvinnor som sedan valde att starta upp en muslimsk kulturförening. Innan SMFR hade hon varit aktiv i två muslimska kulturföreningar. Den första var mer inriktad mot muslimska kvinnor och den andra mot ungdomar. De arrangerade fester, temadagar och skidresor. För henne var gemenskapen och nyttan med arbetet som påverkade henne mest, och som var drivande faktorer till varför hon fortsatte.

Mona: Dels är det en känsla av gemenskap när man är med de här andra tjejerna, som...ja, klädde sig likadant så då. Sen är det en känsla att man gör något som kan gynna andra muslimer. Som typ att engagera eller att organisera ett event för muslimska tjejer, som en fest. De kanske inte får gå ut på fester annars, men då kan de få göra det i en islamisk miljö. Det är mer att man ger andra tillfälle att få göra det man kanske inte själv kunde göra, eller hade möjlighet att göra.

När vi diskuterar vidare kommer Mona tillbaka till betydelsen av gemenskapen som de här grupperna ger henne och att det fått henne att lära sig att hantera de kontraster som ibland kan uppkomma när man ”inte är som alla andra.”

Mona: Det har nog fått mig att engagera mig mer i människor som man har lite mer gemensamt med. Det har ju givit en energi, på något sätt. Att ha gått i skolan och varit i den miljön där folk kanske inte ser ut som du eller klär sig som du, och sen på helger och på kvällar, alltså ideellt, så är man med folk som är det. Det har givit lite mer energi, tror jag, för att kunna hantera det.

Sofias intresse för att engagera sig uppstod när hon arbetade som lärare i moskén för barn i trettonårsåldern. Hon upptäckte att många muslimska barn i den åldern allt för ofta hamnade i identitetskriser och visste inte vilka de var, och hon insåg att de behövde hjälp. Samtidigt som detta blev hon engagerad i kvinnosektionen i en lokal muslimsk ungdomsförening och blev snabbt ungdomsledare. Hon berättade att de bland annat ordnade myskvällar på fredagar, där killarna hade sina aktiviteter för sig och tjejerna för sig. Där fick tjejerna möjlighet diskutera de utmaningar som de stod inför, som identitetskriser och vad islam säger i specifika frågor.

Sofia: Det var väldigt öppet; alla åldrar, folk som är jättepraktiserande till folk som inte vet hur man ber, kunde samlas. Det kunde vara aktiviteter som att man skulle ställa sig på en rad i storleksordning. Bara att man känner gemenskapen. Och där mötte jag tjejer som sade att de längtade till fredagar, för det var den enda dagen som de kände sig normala. Och en annan tjej sade att ”när jag är med er tycker jag att allt är rätt, men när jag går ut så har jag inte den känslan kvar längre.” För du är där med tjugofem andra tjejer som alla bär slöja och älskar islam, men sedan när du går ut så hamnar du i en klass där du bara är en. Så det är ju samma för mig, jag känner ju mig också normal där och sedan går jag tillbaka till skolan där jag är onormal och annorlunda.

Hon berättade också att hon kämpade för att tjejerna skulle få ännu större utrymme i organisationen och hon betonar starkt att hon inte vill vara beroende av killarna. Hon ville ha sina aktiviteter, sina regler och sina pengar. Det ledde bland annat till att hon startade upp en egen ungdomsförening för muslimska tjejer i hemstaden som snabbt blev populär. Hon sökte pengar och arrangerade ett läger som sitt projektarbete i gymnasiet. Hon skrattar lite generat när hon berättar detta och säger att hon är lite feminist. ”Jag har varit lite feminist. Liiiiite” sade hon ”Ha det inom parantes, *lite*.”

Wael var avig till att engagera sig ideellt innan han blev indragen genom en god vän som var aktiv i en muslimsk ungdomsorganisation och behövde hans hjälp. Han tyckte inte om att vara en frontfigur och föredrog att hålla sig i bakgrunden, men när vännen behövde hjälp valde han ändå att

bli mer aktiv och det blev ett beslut som kom att påverka honom väldigt mycket och fick honom att växa.

Wael: Det blev ett startskott för många olika saker. I och med att det vart ett ansvar och att jag som person hade tagit ett ansvar, och då är det ett *ansvar* och inte någonting jag glömmer efter två dagar, utan det är någonting som jag känner iallafall är djupt inrotat i mig. Och jag måste upprätthålla det ansvaret och göra mitt bästa av det. (...) Många känner ju mig som den tysta killen, jag har åsikter men är ganska tyst av mig, men det förändrades när jag tog ett ansvar för då var det inte mina åsikter längre utan 'jag kanske tycker så, men jag måste framföra det, jag måste visa var gränserna står'.

Bland annat tog han strid för ungdomarnas rättigheter gentemot den äldre generationen, någonting som en del uppfattade som lite kaxigt och brist på respekt mot äldre. Men Wael berättade att han stod på sig och sade att han inte har några problem att lyssna till andra så länge det finns logiska förklaringar. Dessutom fick han energi när han såg hur ungdomarna växte och förstod att han verkligen kunde göra skillnad. Han var med arrangerade aktiviteter som tog dem utanför storstadsförorterna så de fick se Sverige och prova på saker de annars inte hade gjort annars. Han betonade också flera gånger hur viktigt det var att de skulle känna sig som svenskar och han jobbade hårt med att hjälpa dem att bryta de strukturer de befann sig i. Han nämner synnerligen islam som en viktig faktor i hans engagemang.

Wael: När jag arbetade i början hade jag noll koll på organisationsvärlden. Vad är det för någonting? Stadgar, styrelser och hit och dit...För mig var det helt nollat. Men jag visste ändå att vad jag ville göra var att stärka dem [ungdomarna] som individer och det har jag lyckats med, tror jag. Nu vet jag inte om de håller samma uppfattning, men jag hoppas det är så. Det är det jag ser och det är det jag väljer att se. Och i många fall har man också sett hur många individer har blivit starka i sig själva. Och islam inbakat i det där har varit ganska självklart för islam har varit verktyget att få insikten om att 'du måste'.

Lenita: Islam har varit en resurs där, med andra ord?

Wael: Ja, precis. För islam var någonting som... I [föräldrarnas hemland] var det någonting som 'vi är eller vi är det inte'. Det kan vi acceptera. Men islam har inte varit någonting 'det här är', utan det har uppmuntrat oss till 'och varför gör vi inget?'. Vad står det i Koranen? Vad är det vi skall göra? Skall vi bara sitta hemma och titta på TV? Nej, islam uppmuntrar oss till att vara delaktiga i samhället. Det uppmuntrar oss till att lyfta frågor som vi anser är viktiga för oss. Att höja vår röst, visa var vi står. Och då har islam varit en lite mer...själva verktyget att informera och övertyga och stärka. Stärka dem som individer och personer. (...) Du måste arbeta med dig själv hela tiden och sedan successivt gå upp och arbete ut mot samhället. Du måste ha en stark grund, du måste veta vem du är. Om du är osäker i dig själv

så kommer du att förmedla osäkerhet. Om du är säker i det själv kommer du att förmedla säkerhet, tydlighet och fokus. Och då kommer det gå mycket snabbare att arbeta.

I det här avsnittet ser vi hur ungdomarna på olika sätt betonar hur islam kan vara en viktig social resurs som enar gruppen av unga muslimer och skapar en större gemenskap, men även hur det är en del av att stärka individerna som är en del av gruppen. Det visar också hur egna erfarenheter – egna berättelser – kan förstärka ett sådant empowerment och agens. Mona, Sofia och Wael delar alla liknande erfarenheter som de ungdomar de arbetar med – de vet hur det känns att vara annorlunda och stå med ena foten i föräldrargenerationen och den andra i det svenska samhället – vilket för dem skapar en medvetenhet om att de kan nå fram och det stärker känslan av att kunna göra skillnad. Det finns även en underliggande betoning på betydelsen av att presentera ett alternativ till dessa ungdomar som de arbetar med; genom sitt engagemang har de inte bara insett betydelsen av att identifiera problem, utan också att generera lösningar och alternativa sätt att se. Här går det därmed att se hur individen och gruppen sammanstrålar; de arbetar för sina egna frågor lika mycket som de arbetar för gruppens och genom en sådan balansgång känner de att de gör större nytta. I Semils fall såg vi hur mötet mellan en religiös tillhörighet och politiskt engagemang kan fungera som ögonöppnande för fler arenor, men i det här fallet handlade det också om upptäckten att ”jag” kan göra någonting i relation till människor jag delar någonting med. Det öppnar upp för insikten att det finns mer att göra och kunskapen om den egna förmågan att göra det – vilket ledde dem in i nytt engagemang.

4.3.4. I mötet mellan religioner och jämlikar

Men önskan att engagera sig och insikten om sin egen förmåga kan även uppstå i andra forum. För Samiras och Saras del blev det ett interreligiöst ungdomsprojekt som blev en biljett in i ett aktivt trosbaserat engagemang. Projektet var riktat till bland annat unga kristna och muslimer, och fokuserade på religionsdialog och civillkurage. Sara berättar att hon kom i kontakt med projektet genom hon träffade på en person i SMFR som uppmuntrade henne att söka. Det var innan hon själv blev aktiv i SMFR och hon var lite tveksam från början till projektet, men bestämde sig att ändå ta steget att söka och hon berättar hur påverkad hon blev av mötet med andra religiösa ungdomar.

Sara: När jag började på gymnasiet var jag så instängd i min egen värld så jag trodde typ att alla som firade jul gjorde det av religiösa skäl. Så jag blev jättechockad när folk sa att det bara var tradition, men jag accepterade den förklaringen. Men sen när jag kom till [projektet] så var det djupt troende kristna jag mötte helt plötsligt som också levde i samma samhälle. Och det var jätteintressant att höra deras perspektiv och att de var...de var precis som jag! Dedikerad till sin tro, men det var en annan tro. Men det var fortfarande samma gud.

När jag frågade henne vad som hände med henne i mötet med dessa unga kristna funderar hon en stund innan hon svarar. ”Jag kände en gemenskap med dem.” sade hon ”Jag tänkte, 'det är på det här sättet vi kan arbeta mot ett gemensamt mål'. Och det är det vi gör i [projektet].”

Samira kom, precis som Sara, i kontakt med det interreligiösa projektet genom SMFR. Hon hade gått på ett informationsmöte som SMFR organiserade [det var innan hon själv blivit aktiv i SMFR] och genom det blivit uppmanad att söka projektet. Tidigare hade hon haft lite engagemang i moskén och på SUM-konferensen,⁹ samt lite politiskt engagemang som hade väckt hennes samhällsintresse, men ingenting mer. Efter att ha läst informationsmailet fastnade hon direkt.

Samira: I informationen stod det såhär, jag minns det lite ordagrant, 'Vi lever i ett sekulariserat land och många tror att sekularismen är vanligt, fast att tro är viktig del i många vardag.' Och jag bara, jaa, tro är viktigt i min vardag! Och sedan fortsatte det med att 'i religionens namn möts vi där fred blir handling', jamen, lite så! Jag tror att det var den biten som fastnade hos mig, att när man möts inte bara i ord utan även i handling så skapar vi den freden vi vill ha i världen. Lite så. (småskrattar) Lite stort, men inspirerande och så.

Hon sökte det och blev antagen. Precis som för Sara var det första gången Samira träffade unga troende kristna, vilket hon beskriver som en otroligt häftig upplevelse och hon skrattar när hon utbrister ”det var liksom, 'shit, finns sådana här människor?’.” Hon blev också ställd när hon fick höra att även de unga kristna känner sig utanför i samhället och att de kunde mötas i känslan av att vara en minoritet. Hela projektet beskriver hon som 'eye opening'.

Samira: Under de här kurshelgerna så hade vi bönetider i schemat. Folk frågade genuina frågor. Det var på våra premisser. Det var...det var inte bara kristna och muslimer i samarbete bara för att det skulle se snyggt ut, utan det var liksom *på riktigt*. Vi fick också äta kakan, vi fick också ta plats. Vi var hälften så många, vi var trygga i det vi tyckte och vi hade någon sådan där frågestund där vi fick fråga varandra. Och jag tyckte det var så häftigt för att för här kunde jag säga 'men jag *tycker* så! Det är så' och att de accepterade det. Bara att jag känner mig trygg i att besvara frågor är ju betryggande för dem också. Att jag inte behöver, ja, *gömma* det jag tycker eller förfina det eller så, utan att jag sade som det var. Jag tror att det var där det liksom blev 'åh, shit, här kan jag vara mig själv!'. Och hela meningen med [projektet] är ju att skapa ett samarbete mellan kristna och muslimer som man kan göra i resten av samhället, eller resten av världen överhuvudtaget, och jag tror att det var där som den kopplingen kom till mitt huvud också. Att såsom jag är här, så vill jag att världen skall vara. Såsom jag är mig själv här, såsom jag tar för mig själv här, så vill jag att det skall vara överallt. Så *stor* vill jag känna mig överallt.

⁹ SUM-konferensen – eller Muslimska familjedagar som den numera heter – är en stor konferens som arrangeras varje år i Stockholm av den muslimska ungdomsorganisationen Sveriges Unga Muslimer (SUM), i samverkan med andra organisationer. Där arrangeras föreläsningar, aktiviteter och event riktade till muslimska ungdomar och deras familjer.

Sara och Samiras historier placerar sig mitt emellan det politiska och det religiösa. Deras erfarenheter i det interreligiösa projektet påminner om Mona, Wael och Sofias erfarenheter eftersom miljön främst är religiös och inte sekulär och politisk, som i Semils fall. Men den påminner även om Semils genom att betona en stor mångfald av olika tankestrukturer som går utanför den muslimska, i detta fall olika religiösa traditioner. Detta väcker frågor om hur en mångreligiös miljö kan hanteras på och vilken vikt möjligheten att få vara *religiös* har för dessa ungdomar. Ibland lyfts frågan ofta om muslimer med fokus på dem som specifik minoritetsgrupp, men vad Sara och Samira också visar är betydelsen det är att bli accepterad som religiös ungdom. Tillsammans med andra religiösa ungdomar – även om de tillhör en annan religiös tradition – kan de mötas och hjälpa varandra att hantera de utmaningar som det innebär att vara en religiös ungdom i ett sekulärt land som Sverige. Den tryggheten sporrar att skapa en liknande trygghet även utanför projektens ramar och för båda blev det en väg in i SMFR.

* * *

Syftet med det här första avsnittet har varit att titta närmre på ungdomarnas väg in i ett trosbaserat engagemang och vilken roll islam haft i det. Som vi kan se från informanternas berättelser är att det finns olika resor in i ett trosbaserat engagemang och att det också finns en stor bredd av erfarenheter bland de aktiva medlemmarna i SMFR. Intresset för engagemang har uppkommit i såväl religiösa som sekulära kretsar och berättelserna visar också hur islam både är en del och påverkas av den sociala kontext som ungdomarna är en del av. Det är också tydligt att det sociala sammanhanget är mycket viktigt för ungdomarnas engagemang och självförverkligande. Genom sitt engagemang upplever de att de kan göra skillnad och det stärker deras övertygelse om att det är möjligt.

Utifrån det här avsnittet vill jag lyfta fram på två sätt där religion och samhällsengagemang interagerar. Det första är hur islam kan beskrivas ligga till grund för samhällsengagemang genom att bistå de unga muslimerna berättelser, myter och traditioner som de senare implementerar i sitt engagemang. Religionen fungerar på så vis som en *inspirationskälla* och att vara muslim blir därmed nära förknippat med att också vara samhällsaktiv medborgare (jfr Williams, 2003; von Essen & Grosse, 2012). Synnerligen Wael lyfte detta när han i avsnitt 4.5.2. hänvisade till islam som en viktig uppmaning till att vara aktiv och bygga det samhället som en person bor i – ”inom islam så uppmuntras det att där du bor, det är ditt hem. Och du måste bygga och arbeta därifrån.” Men även Nasers reflektioner kring de religiösa berättelsernas betydelse för hans engagemang är ett intressant exempel. Vad som är intressant här är både hur ungdomarnas tolkningar av de religiösa texterna kan ligga till grund för att engagera sig och hur de på olika vis appliceras på en samhällskontext för att förstå den, men också hur utmaningar i samhället kan få ny förståelse genom religiösa berättelser. Men islam kan också, vilket är det andra skälet, beskrivas som *orsaken* till att de unga muslimerna känner ett behov av att vara aktiva. Inte bara för att arbeta för ett samhälle där

de strukturer som ungdomarna upplever håller dem tillbaka utmanas, utan det finns också en känsla av ett utanförskap och exkludering till följd av de bilder som finns om islam och muslimer – de är, för att använda Sofias och Monas ord, 'annorlunda.' Islam kan därmed beskrivas både som en resurs, men också en utmanande faktor som både skapar en känsla av tillhörighet och utanförskap som måste hanteras. Detta kan ta flera olika uttryck; både som ett sätt att motverka praktiska hinder (som brist på bönelokaler och halalmat) som vi såg i Semils berättelse, men också hur islam kan bli en social resurs för att motverka känsla av utanförskap i samhället som Monas, Sofias, Samiras och Saras berättelser gav exempel på. Det är också tydligt från ungdomarnas berättelser att båda dessa skäl finns närvarande i deras engagemang, vilket jag kommer att återkomma till i kapitel sex.

Vad dessa exempel visar är att det går att se konturer av en referensram hos ungdomarna där religion och samhällsengagemang är sammankopplade och som driver dem framåt. Det går också att se hur islam blir en resurs på flera olika vis beroende på vilken kontext ungdomarna befinner sig i och att detta är en viktig del i att förstå hur de blivit intresserade av SMFR som organisation. Men detta genererar i sin tur nya frågor som rör vilka andra faktorer som kan ha varit betydelsefulla för att lägga till grund den här referensramen. Som vi såg i kapitel två uppstår inte religiöst engagemang ur tomma intet och för en stor del föregår ett religiöst- och trosbaserat engagemang av en insocialisering i språkbruk, beteenden och värderingar (se t.ex. Lövheim & Sjöborg, 2006; Williams, 2003; Furseth & Repstad, 2005; von Essen & Grosse, 2012). För att titta närmre på de här faktorerna kommer nästa avsnitt att fokusera på ungdomarnas uppväxt och vilken betydelse föräldrarna kan ha haft för att lägga en grund till ungdomarnas engagemang.

4.4. Fröet som blev en växt

Familjens, och synnerligen föräldrarnas, betydelse för ett barns framtida engagemang är någonting som återkommande uppkommit i studier om samhällsengagemang – vare sig det är religiöst, politiskt, humanitärt eller har någon annan inriktning (Quéniart, 2005; Williams, 2003; Lövheim & Sjöborg, 2006). Maria Zackariasson (2005) har studerat ungdomars engagemang i den globala rättviserörelsen och hennes studie visar att det fanns en tydlig länk mellan hennes informanternas engagemang och deras uppväxt, såväl ideologiskt som praktiskt. Därmed väcktes frågan vilken betydelse föräldrar och uppväxt har haft för mina informanternas engagemang. En stor mängd forskning kring unga muslimer som växer upp i icke-muslimska samhällen cirkulerar kring generationsklyftor och ett tydligt avståndstagande från föräldrarnas religiösa uttolkningar. Detta kan, som vi såg redan i inledningen, generera konflikter och svårigheter att föra en diskussion. Skulle informanterna i den här studien stödja tidigare forskning om föräldrarnas betydelse eller skulle de ge en annorlunda bild?

4.4.1. Bygga vidare på en religiös grund

Ett genomgående tema genom nästan samtliga informanternas berättelser är att de vuxit upp i familjer där det varit högt i tak när det kommer till diskussion kring olika islamiska utövningar och principer. Samtliga har vuxit upp i familjer som är (om än på olika nivåer) praktiserande och ett par av föräldrarna har även universitetsutbildning i islamisk teologi och juridik, men de teologiska diskussionerna har ofta varit öppna för oliktankande och, inte minst, flera informanterna har själva sökt de här diskussionerna. Aisha berättar att även om hon själv tar ett eget ansvar för sitt teologiska sökande vid frågetecken och att hon egentligen är ganska misstänksam mot auktoriteter, brukar hon ofta diskutera det med sina föräldrar för att få så många synvinklar som möjligt. Naser gör samma sak. Precis som Aisha vill han söka svar så fort det uppkommer en fråga och han drivs alltid av en önskan att förstå 'varför'. Att föra en dialog med föräldrarna – som han placerar in i mitten på en skala – gör att han får ytterligare perspektiv. Berger & Luckmann (2010) betonar vikten av samtalet för skapandet av en social värld som en del av den primära socialisationen. Det är i samtalen som världsbilder skapas och integreras – och vilka samtalsämnen som betonas kommer prägla hur individer förhåller sig till specifika fenomen. I Zackariassons (2005) studie var det tydligt att politiska samtal var en frekvent del av hennes informanternas uppväxt och gjorde därmed politik till någonting naturligt och normalt. De unga muslimerna i den här studien har en liknande erfarenhet, men här är det religionen som fått stort utrymme. Detta är en del av vad som kallas för religiös (eller politisk) socialisering. Vad som också är viktigt att betona är att det inte är fråga om en envägskommunikation där de vuxna pratar och de unga lyssnar. Tvärtom handlar det om ett givande och tagande, där de unga är en del av samtalet (jfr Lövheim, 2012b).

Vad Zackariasson dock betonar, och som är intressant även för informanterna i den här studien, är hur ungdomarna inte tagit avstånd från sina föräldrars övertygelse, utan snarare ser den som någonting att bygga vidare på och utveckla. I hennes studie känner ungdomarna inte något behov av att distansera sig, utan har snarare en positiv attityd till sin uppväxt och i sökandet efter sin egen väg bygger de vidare på föräldrarnas värderingar än tar direkt avstånd från dem (Zackariasson, 2005). Detsamma går att skåda bland de unga muslimerna i den här studien och i relation till deras religiösa identitet. Även om de upplever att det finns olikheter i uttolkningar eller en brist på spirituell inriktning, är det ingen informant som berättat att de tagit tydligt avstånd från sina föräldrars religiösa utövning. Snarare har de byggt vidare på den och utvecklat den. Malik beskriver detta som ett naturligt resultat av att han och hans föräldrar har vuxit upp i olika kontexter, även om föräldrarna blivit mer öppna med tiden.

Malik: Givetvis så finns det vissa aspekter som jag inte köper som är kopplade till kulturella aspekter, men också vissa saker som för mig inte...som är saker som ligger i

kulturella relativa värden som har vissa perspektiv att se på världen där jag har anpassat mig till helt andra perspektiv. Men där har jag sett att mina föräldrar, ju längre de varit här, också har anammat vissa andra perspektiv än vad de hade från början, för då hade de ju ganska starka fördomar om västvärlden. De kunde ju generalisera om svenskar på ett helt annat sätt än vad jag är beredd att göra idag, eller ens göra överhuvudtaget. Och samma sak så finns det bilder på andra olika aspekter som var mycket mer svartvitt för dem, som för mig är mycket mer gråskaligt.

Samira berättar att hennes eget religiösa engagemang och sökande efter svar på frågor och tankar kring islam har lett till att hennes mamma har utvecklat sitt sätt att se på sin religiositet. Det har inte alltid varit lätt och konfliktfritt – i synnerhet inte under åren då Samiras religiösa sökande var som mest intensivt och gärna ville få med hela familjen i hennes nya religiösa engagemang– men det har lett till att båda har fått nya insikter och stärkt dem i deras respektive identiteter. Hon jämför det med att sätta ett frö som sedan får liv genom vatten och omtanke.

Samira: Hon har liksom givit mig sitt frö av islam och det tackar jag henne oändligt för. Och hon har tryckt på det där med tacksamhet och att man skall vara tacksam, så hon har givit mig basen, hon har givit mig fröet. Och sedan har jag byggt vidare, jag har vattnat det på något sätt för att jag har sökt och så. Och hon säger till mig att jag har hjälpt henne och givit henne vatten, och sådär. Och det tycker jag är häftigt! Det blir lite 'ge och ta', och det tycker jag är häftigt.

I Samiras berättelse kan vi se exempel på hur ungdomar både kan beskrivas som mottagare och aktiva aktörer i socialisationsprocesser, som Hopkins et al (2009) betonade i kapitel två. Även Aishas och Nasers vanor att föra samtal med föräldrarna kring frågor de undrar kring är ytterligare ett exempel på det. Ungdomarna tar med sig det de fått med sig hemifrån och använder det senare i de olika sociala kontexter de hamnar i, men tar sedan med sig dessa erfarenheter tillbaka till hemmet för diskussion och tar själv initiativet till sådana diskussioner för att lyfta argument. Som vi har sett hittills i det här kapitlet ligger ungdomarnas betoning på det egna ansvaret och intresset i att diskutera det med föräldrarna för att få nya synvinklar. En genomgående tråd är att föräldrarna ses som bollplank snarare än auktoritet, även om det finns respekt för deras kunnande. Maliks berättelse visar också på hur olika upplevelser i olika kontexter som unga muslimer och deras föräldrar rör sig inom, vilket både kan ge upphov till diskussion och konflikt. En sådan social interaktion knyter inte bara den primära och den sekundära socialisation nära samman, utan visar också på hur samtalen kan få resultat för både ungdomarna och deras föräldrar. Hopkins et al (2009) har sett samma resultat i deras studie om kristna ungdomar i Skottland, där de ungdomarna genom sitt sökande och interaktion med en rad olika sfärer fått en bredare kunskap i frågor än vad föräldrarna hade, men att det ändå finns ett behov av att återkomma till hemmet igen för diskussion om olika betydelser

(Hopkins et al, 2009). Ett annat sätt att titta på relationen med föräldrarna går att finna i Samiras berättelse om hur hennes pappa, som hon beskriver som ”inte jättereligiös”, fick henne att ställa frågor till sin egen religion. Medan det för mamman var betydligt viktigare med att följa rätt och fel enligt religionen, tog pappan betydligt lättare på de reglerna och det fick henne att reagera. När hon senare blev lite äldre och började utforska sin religion blev hans frågor hennes frågor. Låg det någonting i det pappan sade? Hur skall hon förhålla sig till det? Vad är rätt och vad är fel? Detta är ett annat sätt på vilka föräldrar kan påverka sina barn och som återigen visar hur olika sociala aktörer kan bidra med en rad olika frågor som unga muslimer reflekterar kring i relation till sin religiösa identitet för att finna en balans.

4.4.2. Vikten att vara aktiv

Men det är inte bara inom den religiösa sfären som föräldrarna haft betydelse. Även när det kommer till samhälls- och ideellt engagemang finns det en stark förankring i familjen – antingen genom att föräldrarna själva är aktiva i civilsamhället eller att de uppmuntrar sina barn att vara det. Att föräldrarnas politiska engagemang ökar sannolikheten att barnen också skall bli politiskt aktiva är någonting som Zackariassons (2005) studie visat. En stor majoritet av hennes informanter har vuxit upp i en miljö där de tagits med på politiska möten och demonstrationer, något som oftast skapar en naturlig övergång att följa en liknande bana. Informanterna beskriver själva att det känns som en viktig del av deras liv som de värnar om. Viktigt att betona i relation till detta är, precis som i relation till religiositeten, att det inte handlar om att direkt 'ta över' föräldrarnas engagemang. Det handlar istället om, betonar Zackariasson, att föräldrarnas engagemang skapar ett förklarande ramverk som de unga senare förhåller sig till (Zackariasson, 2005). Det handlar, för att använda andra ord, om en reflexiv socialisation där barndomens upplevelser och de egna erfarenheterna förhandlar och påverkar varandra (jfr Archer, 2012).

För de unga muslimerna i den här studiens del är det flera av dem som vuxit upp med föräldrar som varit aktivt engagerade i politiska och/eller religiösa organisationer och föreningar. Naser har vuxit upp i en familj med en pappa som kom till Sverige som politisk flykting och som varit väldigt aktiv i motståndsrörelse för självständighet i hemlandet. Väl i Sverige fortsatte pappans engagemang och Naser minns hur de åkte runt till olika städer för att hjälpa människor och delta i aktiviteter. Ibland fick han själv följa med och han betonar starkt att hans föräldrars ideella engagemang påverkat hans eget engagemang, och att han vuxit upp i en miljö där religion och engagemang går hand i hand. Han beskriver det hela som ”en stor kaka med en massa bitar som har format mig och som skapat den drivkraften jag har för mitt engagemang.” Även Malik har en liknande uppväxt med föräldrar som arbetade aktivt med motståndsfrågor och hjälpte människor som var i behov av hjälp. Under perioder bodde det många främmande människor hemma hos

familjen, som föräldrarna sedan hjälpte vidare. För hans del har det kollektiva och vikten att hjälpa andra varit en naturlig och viktig del av hans barndom, som kommit att påverka hans sätt att tänka på flera sätt.

Malik: Det har alltid varit en tanke om ett kollektiv, att inte se sig själv som en individ. Tanken om kollektivet, ansvar över en grupp...det är väl det som fått mig i de tankebanorna. Redan när jag var ung så handlade det inte om *mig* utan om *oss*. Samhället. Det handlar om hur *vi* skall få det att gå runt, hur *vi* få det att funka. Det räckte inte med att det var bra för mig, utan det måste också vara bra för omgivningen. Om det inte var det så var det inte bra och det pushades in i mig ganska tidigt. Och det gjorde också att när jag växte upp så såg jag ju saker utifrån en kollektiv struktur och inte utifrån en-och-en. Även om jag kunde ha relationer med olika människor så skapade det väl glasögon och det här var redan när jag var en sju, åtta år.

Sofia växte upp med en mamma som redan i samband med att hon kom till Sverige började engagera sig i det muslimska civilsamhället för att skapa nya bekantskapskretsar och en trygg plats för sina barn. Hon samlade ihop grannarna och startade en liten Koranskola som snabbt blev populär. Sofia berättar att hon blivit väldigt inspirerad av sin mamma och att hon fått sitt driv från henne. Dessutom har mamman, enligt Sofia, alltid betonat vikten att det både går att vara muslim och svensk samtidigt, någonting som hon upplever att många muslimska föräldrar inte riktigt klarat av. Även Aisha har föräldrar som är engagerade i det muslimska civilsamhället och som har varit med och inspirerat henne att vilja förändra.

Aisha: Mina föräldrar har ju alltid velat göra världen bättre, typ så. De tycker det är sorgligt att så många muslimer kan så lite om sin religion och ändå går ut och *försvarar* religionen på fel sätt. Du kan inte komma med fakta som du inte har någon källa till eller som du *tror* är fakta, men inte är och sedan försvara din religion och på så sätt få folk att se...*fel* på din religion, när det inte är så egentligen. Därför har de alltid varit måna om att föreläsa, snappa upp oss unga och liksom...berätta om vad islam egentligen handlar om och så. Så de har väl varit väldigt engagerade inom det muslimska civilsamhället i Sverige. (...) Jag tror att det kan ha kommit därifrån.

Men hon betonar samtidigt att hon är påverkad av tiden hon lever i. ”Jag tycker inte om orättvisor och det är en massa krig överallt och jag känner att det är mycket krig mot islam och islam som religion...och då muslimer” berättar hon ”Jag tror det är då jag vill kämpa mer för att jag vill leva inte leva i en värld där jag inte får vara den jag är.” Även Fatima, som både är politiskt och ideellt aktiv, betonar vikten av att hennes föräldrar tidigt uppmuntrat henne att ta för sig och vara aktiv. Det är bara Sara som inte kommer från en familj där föräldrarna antingen själva är samhällsaktiva eller

uppmuntrar deras barn till att vara det. I hennes fall är det raka motsatsen; hennes föräldrar motsätter sig helt att hon engagerar sig, men hon väljer att ändå gå sin egen väg och kallar sig litet av en rebell. När jag frågade henne om hon tror det är av religiösa skäl som de är emot hennes engagemang eller om det är för att de är rädda för att hon skall bli 'för svensk', funderar hon en stund.

Sara: De säger ju att de är av religiösa skäl, men de har ingen grund eller argument för det. Så jag tror det är som du säger. För dem är det inte förenligt att vara svensk och muslim samtidigt. Och jag har försökt förklara för dem att svenskhet är ingen religion och muslimskhet är ingen etnicitet, men det verkar inte ta fäste (småkrattar). Egentligen så tror jag att det handlar om osäkerhet från deras sida. De har aldrig riktigt vetat hur de skall handskas med mig och de vet inte riktigt vad jag gör. Och när de blir osäkra väljer de att avvisa det, istället för att ställa frågor till mig och vara öppna.

Sara är därmed den enda av informanterna som tydligt bryter med föräldrarnas uppfattning. Hon beskriver inte det som ett aktivt avståndstagande i en tydlig protestaktion, utan snarare att hon går sin egen väg och att hon själv är den enda som förlorar om hon inte gör det. Den här känslan av agens fick ytterligare kraft i samband med att hon blev engagerad i SMFR.

* * *

För att sammanfatta det här avsnittet är det tydligt att föräldrarna har haft en betydelse, både för valet att bli engagerad, men också i sättet att förhålla sig till den egna religionen. Det öppna teologiska klimat som har funnits i flera av familjerna har uppmuntrat till diskussioner mellan ungdomarna och föräldrarna, någonting flera av informanterna betonar att de uppskattar och menar ger dem fler perspektiv att titta på samma. För de informanter som har föräldrar som själva är aktiva i olika religiösa- och politiska organisationer har detta även skapat en naturlig övergång för dem att själva bli aktiva. Tro är någonting som sker i handling och att vara aktiv är därmed någonting som varit en naturlig del av dessa informanternas livsberättelser. Men även för de informanter som inte har föräldrar som är aktiva är tydligt att familjen ändå stöttar ungdomarna i deras engagemang och det är bara en enda informant (Sara) som *inte* har en sådan bakgrund.

Vad som blir tydligt i det här avsnittet är att grunden till den referensram som vi såg i ungdomarnas berättelser från avsnitt 4.3. i flera fall lades under uppväxten. Det finns därmed en koppling mellan primära socialisering – det vill säga den första socialisering som ungdomarna upplever under sitt liv (Berger & Luckmann, 2010; Furseth & Repstad, 2005) – och deras framtida beslut att engagera sig. Men det är också tydligt, vilket vi bland annat såg i citaten från Aisha och Malik, att det inte handlar om att direkt ta över vad föräldrarna anser, utan snarare att reflektera över det och bygga vidare. De gör tolkningar som stämmer in på deras situation och deras värderingar,

vilka inte alltid stämmer överens med föräldrarnas och det skapar en grund för diskussion och debatt. Även om det inte framkommer från det här avsnittet är det inte otänkbart att dessa tolkningar i sin tur påverkar och påverkas av hur och var de väljer att engagera sig, något vi fick insyn i avsnitt 4.3. Men det är också högst sannolikt att det även påverkas av ungdomarnas möten med det svenska samhället, som vi såg redan i inledningskapitlet tenderar att skilja sig från föräldrarna (Larsson, 2009, 2003b; Karlsson-Minganti, 2007; Roy, 2004; Mandaville, 2003). För att få ökad insikt om ungdomarnas erfarenheter från den här arenan kommer nästa avsnitt att fokusera på dessa frågor.

4.5. Möten med samhället

Sverige är ofta beskrivet som ett av världens mest sekulära och individualiserade länder, där antalet religiöst aktiva i religiösa institutioner stadigt minskar och där religionen spelar en allt mindre roll i människors liv (Lövheim, 2007). Att vara religiöst engagerad är därmed ofta förenat med att vara i minoritet med risk för ifrågasättande som följd. För unga muslimer är det dessutom att ofta vara en dubbel minoritet; de är minoritet i förhållande till sin etniska bakgrund och de är minoriteter genom att vara religiöst praktiserande ungdomar. Detta väcker, som vi såg i inledningskapitlet, ofta frågor om tillhörighet och kan ibland generera stora identitetskriser (Karlsson-Minganti, 2007; Larsson, 2009; Roald, 2009). En studie gjord av Otterbeck & Bevelander (2009) visar dessutom att unga muslimer är en utsatt grupp och att vad fjärde muslimsk informant i deras studie någon gång har blivit utsatt för kränkande behandling på grund av sin religion och bakgrund (Otterbeck & Bevelander, 2009:13). I den här delen skall vi titta närmre på de unga muslimerna i den här studiens möte med det svenska samhället. Eftersom de är så pass unga har jag valt att fokusera på deras erfarenheter i skolan (vilket också var det de främst lyft fram i deras berättelser) och även deras reflektioner till svenskhet, som var någonting de återkommande tryckt på.

4.5.1. Att möta oliktankare och skolans betydelse

Någonting som går som en röd tråd genom en stor del av informanternas berättelser i relation till den egna religiositetet är möten med icke-muslimer och vilken betydelse dessa möten haft på hur de ser på sig själva och förhåller sig till sin muslimska identitet. Här spelar skolan en mycket betydande roll. Skolan är inte sällan den första samhällliga instans barn möter och det är också en arena där religiösa barn och ungdomar möter en stor mångfald av livsåskådningar och åsikter (von Brömssen, 2003, 2012; Lövheim, 2007; Sjöborg, 2012). För flera av informanterna har skoltiden – och då synnerligen gymnasietiden – haft betydelse för hur de ser på sin religion och förhåller sig till den. Att skolan är en plats där religiösa ungdomar kan möta på stort motstånd och ifrågasättande är någonting som en rad studier visat, både i relation till unga muslimer och till ungdomar tillhörande andra religiösa traditioner. I Otterbecks (2010) studie om unga muslimer i Köpenhamn och Malmö

är det just i skolan som islam på allvar aktualiseras och det är, på grund av namn, traditioner och ursprung, nästintill omöjligt för dem att undvika att bli identifierade som muslimer – oavsett om de är praktiserande eller ej. Detta leder ofta till frågor som kan vara svåra att besvara och för en del av Otterbecks informanter fanns det också en irritation över enbart kristna högtider firades, medan islamiska (som ramadan) inte alls uppmärksammades (Otterbeck, 2010). Shepherds (2010) forskning om unga kristna i Storbritannien trycker starkt på att skolan är en plats där religion är någonting ungdomar försöker undvika att diskutera eftersom det riskerar att väcka ifrågasättande. Även Lövheim & Sjöborgs (2006) studie om unga svenskars religiösa engagemang i Svenska kyrkan gör en liknande slutsats. För de unga muslimerna i den här studien finns liknande synsätt och erfarenhet. Malik är starkt kritisk till hur en del lärares sätt att bemöta honom och hans religiositet.

Malik: Alltså, skolan och gymnasiet och så har ju alltid haft en stark assimilerande kraft. (...) Det handlar liksom om att man skall vara lika. Istället för att ta en neutral roll så tar lärarna en partisk roll i att pressa på vissa saker. Ifrågasätta till exempel, som 'är du säker på att du skall fasta? Är det dina föräldrar som har tvingat dig?' och det blir liksom en personlig förolämpning som innebär att man tar bort kapaciteten från en person att ta egna beslut. Mina föräldrar har uppfostrat mig till att vara väldigt medveten om vad jag väljer och inte väljer att göra.

Sofia stämmer in i den kritiken och har liknande erfarenheter. I hennes fall gick det så långt att hon började ifrågasätta sin egen tro och idag är hon väldigt skeptisk till religionskunskap i skolan.

Sofia: De fick mig att tvivla. Det var mycket så 'har vi skapat Gud eller har Gud skapat oss?'. Och jag bara 'men varför ställer du en sådan fråga när du vet att det finns troende?'. Oavsett religion. Läraren kom till en punkt för att få oss att förstå att *alla* har skrivit sina *egna* religioner, alla tror att sina egna religioner är rätt. Men är du *säker* på att *din* är rätt? Och då blev jag så 'är jag säker?' och då gick jag hem till mamma och sade att vi tror att vi har rätt och de har fel, men de tror likadant om oss. Förstår du? Man får sådana tankar. Men så som vi tror att vi har rätt, det tror de också och vem har rätt då?! Nu när jag är äldre blir jag irriterad att det var på grund av en lärare som jag fick sådana tankar. Därför är jag väldigt kritisk till religionskunskap i skolan för de är inte sakliga, utan de tar parti.

Även om det inte är tydligt om detta är enskilda händelser som Malik och Sofia upplevde eller om det är återkommande, finns det ändå en frustration i deras berättelser över känslan av att de förväntas anpassa sig efter normer och tankemönster som de inte håller med om. Även Samira betonar liknande faktorer och hon är arg och besviken på sin gymnasietid – såväl på sig själv som på skolan. Hon var den enda muslimen i sin klass och hon, precis som Sofia, började tvivla på sin tro i mötet med starka åsikter. Orsaken till att hon inte lämnade tror hon ligger i att hon aldrig

slutade söka efter svar, samt att hon hade en trygg bekantskapskrets i moskén. Men i klassrummet sade hon ingenting och hon berättade speciellt om en händelse där klassen diskuterade stormen kring konstnären Lars Vilks. Några killar i klassen uttryckte att de tyckte man skulle få rita vad man vill och trots att hon hade en tydlig åsikt i ämnet valde hon att inte uttala sig, i rädsla för möta för stort motstånd och vara 'ensam i frågan'. Hon var väldigt rädd för att läraren skulle ta klasskamraternas parti.

Samira: Jag hade ingen som tog upp de här frågorna som handlar om karikatyrbilderna och bla bla, ur ett islamiskt perspektiv. Ingen jag kunde vända mig om för att bolla med. Den tryggheten fanns inte utanför skolan så vad skulle jag komma med? För de där killarna har ju många resurser bakom sig. Det är ju många människor som tycker så och de kunde ju till och med diskutera med sina föräldrar och sådär. Men jag hade inte de förutsättningarna för att kunna vara trygg. Jag hade önskat att jag kunde varit rebellen som sade sin åsikt hela tiden överallt, men samtidigt hade jag inte förutsättningarna för det. Och det är det som gör att jag vill bygga det samhälle eller den gymnasieskolan eller det klassrum där min syster eller mina vänner eller min dotter i framtiden kan uttrycka sig och att hon känner att hon är trygg i att göra det. Att hon inte behöver känna osäkerhet inför läraren eller gruppen. Att det skall finnas förutsättningar för att hon skall känna sig trygg.

När jag frågar henne om detta har påverkat hennes beslut att engagera sig i rättvisefrågor nickar hon. "Det tror jag definitivt" svarade hon "Just det här att man inte...ja, nu sätter jag lite flashiga ord på det, men att man inte tillhör normen gör att man inte behöver följa normen heller. Just de här frågorna har bitit sig fast."

För Aisha, Naser och Sara, som alla tre gått på en islamisk friskola under hela eller stora delar av grundskolan, blev mötet med ett vanligt gymnasium en chock. Aisha berättade hur chockad hon blev över hur okunniga och ignoranta människor var.

Aisha: För mig känns det som om de krigar mot någonting de inte ens vet vad det är. Att de bekämpar någonting de inte vet vad det är. När folk säger att 'islam förtrycker kvinnor' eller 'islam är ojämförbar' då blir jag liksom såhär 'från vilket perspektiv pratar du ifrån först, och för det andra, vad vet du om islam egentligen?'. Bara det som står i textboken? Bara det som du hör genom media? Har du någonsin träffat en muslim i ditt liv och verkligen pratat med den människan? Eller har du bara hoppat på en och attackerat med en massa frågor utan att ge personen en chans att svara? Det var så jag kände i gymnasiet och jag tror det var där jag började bli såhär...Sverige har religionsfrihet och yttrandefrihet, och det känns som om det går bakåt istället för framåt. För religionsfrihet...alltså, jag får ju utöva min religion, men ändå känns det som om jag inte får det. Inofficiellt. Och man gör ingenting åt det. Problemet är att muslimer har fått den där 'vi är offer'-symptomet, vilket är väldigt irriterande. Var stark i dig själv! Du är inget offer, du är den du är. Jag är inte en vandrare

advokat för min religion, min religion talar för sig själv, men du får gärna fråga mig någonting om min religion. Fast jag är ingen representant för min religion. Jag är...jag är *jag*. Jag är muslim, men jag är också jag.

Men samtidigt säger hon också att hon blev mycket starkare i sin religiösa identitet i skolan eftersom hon också blev starkare i sig själv. Hon hade hittat en kamratkrets i gymnasiet som, även om de inte var muslimer, hjälpte henne att lämna det utanförskap hon hade känt under grundskolan och istället utvecklas till en person som hon känner är mer 'hon'. Detta gjorde henne även trygg i sin religiositet.

Aisha: Jag hade alltid en stark islamisk identitet, men var jag svag i mig själv. Sen när jag kom till gymnasiet och typ blev accepterad för den jag var och folk var väldigt nyfikna på mig och min religion. Varför valde jag att bära slöja? Varför valde jag att vara praktiserande? För det är många muslimer som inte är praktiserande i min skola. Varför valde jag att göra såhär? Varför väljer jag att äta halalkött? Och jag besvarade så gott jag kunde och därför kände jag mig ännu starkare i min identitet, i min religiösa identitet. För jag kände mig...alltså, *trovärdig*. Folk lyssnade på det jag sade och brukade alltid ha källor...vilket alla muslimer inte hade, så klart. (...) Så därför tror jag att jag blev ännu starkare i min religiösa identitet i skolan under gymnasiet

Sara och Nasers berättelser påminner om Aishas. Även om båda också nämner de utmaningar och ifrågasättande som följde med att vara tydlig i sin muslimska identitet, ansåg de att gymnasieåren stärkte dem eftersom det tvingade dem att hantera frågorna och utforska dem närmre.

Naser: Det där var ju bra för mig för då var jag tvungen att göra det, för jag är ju också väldigt nyfiken och jag vill lära mig och jag vill förstå. Och jag måste få en förklaring. Jag gillar inte att bara släppa någon fråga sådär, speciellt om det är någonting teologiskt eller religiöst, så jag gick ju fram och tillbaka hela tiden med att kolla upp, lära mig mera, läsa mera. Jag gick och frågade var man kunde få information om specifika saker och hur muslimska tänkare tänker om just de här frågorna. Vad säger de? Vad säger de lärda? Och på den vägen så fick jag ju mina svar.

Sara instämmer i detta och betonar också vilket stort steg det var för henne att ta steget från den trygga islamiska bubbla som hennes grundskoletid varit till gymnasiet.

Sara: När jag gick i grundskolan var alla muslimer så jag blev aldrig någonsin ifrågasatt utifrån min religion. Nästan alla hade slöja och vi fick halalmat i skolan och idrotten var separat tjejer och killar. Alla de här sakerna var så himla självklara. Så när jag kom till gymnasieskolan, även om jag visste att det inte skulle vara på det sättet, fick jag en smärre chock och speciellt när jag pratade med andra som inte alls var muslimer och när de ifrågasatte mig och min religion. (...) Jag blev bestört till en början, men sedan ställde jag

mig frågorna som de hade ställt mig liksom och sen funderade jag och kom till en insikt, helt enkelt. Men det stärkte mig faktiskt, det fick mig att bli starkare i min muslimska identitet.

Ett problem som Naser dock upplevde var att det kan vara svårt att skilja mellan vad som är en nyfiken fråga och vad som är ifrågasättande av hans religion. Det skapar för honom ibland en känsla av att direkt behöva gå in i försvar, i synnerhet om han är ensam. Han tog effekterna av terrorattackerna den 11 september som exempel.

Naser: Man blir ju defensiv för man tror ju att varenda person som ifrågasätter är gör det på grund av alla de där händelserna och det där man får höra. Och det kanske det är, men de kanske också bara vill lära sig någonting...men man vet ju inte så man är alltid defensiv och då ställer man sig själv i försvarsställning, och det var jobbigt. Speciellt när man är själv. Jag kommer ensam in i en grupp av tjugo personer som jag aldrig träffat förut och inte känner, de delar inte min tro eller någonting. Men jag är ändå stolt över att jag har kunnat stå för den jag är i alla de här sakerna. Jag var inte hundra procent trygg i det, jag var inte hundra procentigt säker i mig själv, men jag sade ändå att det är den jag är.

* * *

Det går att sammanfatta de unga muslimernas erfarenhet från skolan på två sätt efter det här avsnittet. Det första är att det både gjort dem medvetna om sin *olikhet* från majoritetssamhället och de utmaningar en sådan minoritetsstatus för med sig i praktiken, vilket i perioder skapade känsla av utanförskap och osäkerhet inför vilka konsekvenser uttalande kan få. Men flera har också blivit varse om betydelsen att stå upp för vad de tror på och göra *motstånd* mot vad de upplever som felaktiga uppfattningar och/eller bilder, och försök att bli någonting som de inte känner att de håller med om. Det sista går att koppla till Nancy Ammermans (2003) betoning på offentliga narrativer och hur de förhåller sig till ungdomarnas egna självbiografiska berättelser. De narrativ ungdomarna känner presenteras i skolan – både när det kommer till synen på religion och islam (vilket vi såg exempel på i Malkis och Sofias berättelser), men också hur medias bevakning av specifika händelser (som Samiras exempel med Lars Vilks) – ställer de sig kritiska till och beskriver som formande eller, för att använda Maliks ord, assimilerande. Dessa strider också mot bilden de har av sig själva och sin religiositet och religiösa identitet – deras självbiografiska berättelser. Samtidigt känner de att de inte hade rätt verktyg att hantera situationen med och presentera alternativa sätt att tolka, vilket resulterade i osäkerhet och tystnad. Men vad som gör detta intressant är att här kan vi också finna en viktig drivfaktor som ligger bakom deras lust att engagera sig och förändra systemet istället för att acceptera det för vad det är, något som inte minst blev synligt i Samiras betoning på hur hon ville skapa förutsättningarna för att andra muslimska unga inte skall känna samma

osäkerhet som hon gjorde. Genom deras möten med samhället har de också mött andra sätt att se världen och hantera frågor som de inte alltid träffat på tidigare, vilket har givit upphov till en reflektionsprocess om både deras egna individuella situationer och kollektiva upplevelser. Det sätter också samtalens och interaktionens vikt i fokus. Som Berger & Luckmann (2010) betonade i föregående avsnitt är samtalen en viktig del i skapandet av världsbilder och värderingar. Detta har vi inte minst sett i både Sara och Nasers fall, där klasskamraternas ifrågasättande fick dem att börja ställa frågor till sin religion och religiositet. Men vi har också sett det i Aishas fall som kände att hon kände sig mer trovärdig när hon fick möjlighet att förklara sig; det stärkte henne som person och därigenom ökade också tryggheten i hennes religiösa identitet. Även om ungdomarnas erfarenheter från skolgången varierar något och att skolgången är en begränsad period som de ser tillbaka på i efterhand (alla utom en har tagit studenten), visar deras berättelser ändå hur betydelsefull skolgången varit i att lägga grunden till deras engagemang och de många frågor som de arbetar med att försöka hantera, samt behovet av att finna medel och verktyg att hantera dessa. Här har deras engagemang i SMFR kommit att spela en betydande roll, vilket jag kommer att återkomma till i nästa kapitel.

4.5.2. Den svenska kroken och betydelsen av svenskhet

Ett annat återkommande tema i informanternas berättelser är svenskhet och deras relation till det. Det är tydligt att det finns ett konfliktfyllt förhållande och funderingar kring denna tillhörighet. I synnerhet finns det en stor frustration över att inte att känna sig tillhöra någonting som för dem är självklart. Att unga muslimer som växer upp i Europa ställs inför utmaningar när det gäller sin nationella identitet är någonting som tidigare forskning bekräftat. För en del skapas bilden redan under uppväxten där de växer upp i segregerade områden och där föräldrarna inte själva ser sig som en del av samhället, och därmed för över bilden på sina barn. Men även i mötet med samhället kan denna bild skapas eller befästas ytterligare, genom att känna att de inte är välkomna och utesluts (se t.ex. Gest, 2010; Roy, 2004; Mandaville, 2003). Som vi såg inledningskapitlet kan unga muslimers relation till sin nationella tillhörighet få konsekvenser för hur de väljer att engagera sig. Justin Gest (2010) studier har visat att det det finns en koppling mellan känslan av tillhörighet och beslutet att engagera sig, där ju större känsla av tillhörighet som finns desto större är sannolikheten för ett engagemang i samhället. Unga muslimer som känner ett avståndstagande och brist på tillhörighet i det land och samhälle de växer upp i, riskerar att hamna i mer radikala och isolationistiska grupperingar eller helt dra sig undan (Gest, 2010, se också Wiktorowicz, 2005; Hamid, 2009). Med utgångspunkt ur detta var frågan om hur de unga muslimerna reflekterar kring sin svenska tillhörighet en viktig punkt i intervjuerna för att sätta in deras engagemang i en större kontext. Det gick inte långt in i intervjuerna innan det var tydligt att dessa unga muslimer tydligt identifierar sig

som svenskar och ser sig som en värdefull del i Sverige. Däremot upplever de att det finns ett starkt motstånd i det svenska samhället att acceptera den här tillhörigheten. Aisha betonar starkt att hon både är svensk och muslim, men att det är alldeles för många i Sverige som inte ser det.

Aisha: Visst, mina föräldrar kommer från ett annat land, men jag har inte någon koppling till det landet. Jag känner inte mitt hemland på det sättet. Det *här* är mitt hemland, för mig. Jag växte upp här, jag kanske inte är född här [Aisha kom hit när hon var väldigt liten], men jag lärde mig tala svenska först. Jag kunde kanske arabiska hemma, men det första språket jag lärde mig ute i samhället var svenska. Jag är uppvuxen i Sverige, jag tänker svenskt. Men det finns en prägel av islam också och det är det som folk ibland bortser från, att vi tänker svenskt. Att vi är svenskar. De ser oss som muslimer bara. (...) De ser inte det här svenska. Kanske för att jag inte ser etnisk svensk ut, men jag kan ju blondera mitt hår och ta av mig sjalen och bara 'hallå, jag är svensk!'. De kommer ändå inte tro på mig, de kommer ändå inte se mig som svensk. Men det har inte med etnicitet och så att göra, utan det är tänkandet man pratar om egentligen.

Hon beskriver det hela som att befinna sig i ett mellanförskap – mitt emellan olika kulturer och sfärer – utan att inte direkt tillhöra något av det och när hon var yngre ifrågasatte hon ofta sin svenskhet. Det var inte förrän hon började extrajobba vid sidan om studierna och ”folk blev vana vid mig” som hon började känna sig allt mer säker i sin svenskhet och tillhörighet. För Wael är det självklart att han är svensk, men att det också blev en förhandling i relation till vad han ansåg vara å ena sidan hans etniska grupps och föräldrars uppfattningar, och å andra sidan det svenska samhällets. En förhandling som, enligt honom, förde med sig en stor mängd förvirring och splittring.

Wael: Det var mycket tankar som snurrade i och med att man haft de här splittringarna i huvudet och man visste inte vem man var. Men någonstans var man tvungen att erkänna för sig själv vem man var och jag är svensk. Majoriteten i samhället kanske inte kallar mig för svensk, men det är inte majoriteten som bestämmer heller. Jag vet att jag är svensk för att jag tänker att jag är svensk och genom att jag ser den skillnaden så förstår jag varför jag säger att jag är svensk. Och en som inte ser den skillnaden tror jag inte kan förstå riktigt varför jag säger att jag är svensk. (...) Alla har ju de här bilderna inpräntade i hur de ser svenskhet, men det betyder ju inte att det är svenskhet. Så länge jag känner mig som en svensk och vet vad jag känner så är det som gäller och räcker för mig. (...) Och inom islam så uppmuntras det att där du bor, det är ditt hem. Och du måste bygga och arbeta därifrån, och inte leva med tanken eller den här att 'wow, jag skall flytta tillbaka' för då hinner du aldrig stadga dig här. Då fokuserar du inte på saker som finns här, du ser inte saker som finns här om du tänker på något annat någon annanstans. Och det har varit svårt att förklara, att uttrycka och att föräldrar skall se det. För mina föräldrar tolkar det som att när jag säger att jag är svensk så tror de att jag kastar bort min [etniska] identitet. Men det är inte det jag har sagt. För de ser inte det jag ser och det har varit *väldigt* utmanande att förklara.

För Samiras del handlar det om vikten att ta makten över definitionen 'svensk' och göra den till sin egen. Hon illustrerar det hela med att jämföra det hela med en krok.

Samira: Å ena sidan är man [föräldrarnas hemland]-muslim och å andra sidan är man svensk medborgare. Och att de värderingar och de saker man tror på inte går att förena med den svenska identiteten. Där kom också min uppväxt ifråga för där var det mycket 'nej, nej, svenskar är kalla, svenskar är snåla' och du vet. Och det har ju att göra med det här med mamma och att de kom hit och kände sig exkluderade och sådär. Men jag tror att det handlar om att min generation måste äga namnet svensk, att det inte skall bli någonting annat, utan att vi måste....Om vi säger att det är en krok där det står svensk på så måste jag hänga av mig mina kläder på den kroken. Jag måste påverka den kroken. För alla som identifierar sig att vara svenskar har ju lagt sina grejer på den. Jag måste också hänga upp det jag tycker är svenskt för att det skall bli svenskt, för att den skall bli uppdaterad och sådär.

Vad som är intressant i både Aishas, Waels och Samiras berättelser är att även om relationen till svenskhet kan beskrivas som komplex och ibland konfliktfylld, cirkulerar de mer kring deras upplevelser av vad *andra* tycker än vad de själva menar är svenskhet för dem. Den här typen av resonemang påminner om vad Peter Hopkins (2007) upptäckte i sin studie om unga muslimska män i Skottland. Genomgående fanns en stark känsla tillhörighet till Skottland bland de unga männen, men deras berättelser genomsyrades också av en känsla av utanförskap på grund av deras hudfärg, religion och etniska ursprung. Bland annat kände de unga männen att de inte kunde bli 'riktiga' skottar eftersom det alltid finns någonting som gjorde dem annorlunda (Hopkins, 2007). Som vi sett i avsnittet ovan är det ett resonemang som även går att skåda bland ungdomarna i den här studien. Deras reflektioner kring sin svenska tillhörighet cirkulerar kring markörer som uppväxt, svensk skolgång och det svenska språket, men istället för att fokusera på vad svenskhet är för dem använder de sig av vad de *inte* är för att beskriva sin svenskhet. De är inte blonda och uppfyller inte det som 'andra anser vara svenskt', vilket jag upplever att de känner att de måste göra för att uppfattas som *riktiga* svenskar i majoritetens ögon – samtidigt som de också tar avstånd från de här stereotyperna och menar att det är ett för begränsat sätt att se på svenskhet. De är inte ensamma om att anamma den här strategin. Floya Anthias (2002) menar att detta är en vanligt förekommande faktor i berättelser kring tillhörighet och etnicitet; genom att låta berättelser cirkulera kring vad en person inte är, blir det lättare att hantera den komplexitet och mångtydighet som följer identitet och tillhörighet. Det är också en fråga om att vägra bli klassificerad och tilldelad specifika attribut (Anthias, 2002). Men en annan faktor som gör ungdomarnas reflektioner kring svenskhet intressanta är att genom att lyfta fram vad de menar är majoritetens sätt att se på svenskhet och ta avstånd från dessa, utmanar ungdomarna också vad som skulle kunna kallas för offentliga narrativ

av vad svenskhet innebär. Deras betoning på det egna ansvaret att ta kontrollen över sin svenskhet kan också beskrivas som försök att presentera alternativa sätt att vara svensk på och att det är viktigt att de själva tar kontrollen över vad som är svenskhet för dem. Detta går tydligast att se i Samiras metafor om svenskhet som en krok där hon måste hänga upp sina kläder på, men också både Aishas och Waels betoningar på att svenskhet i grunden bör ses som en tankekonstruktion: den blir vad folk tänker att det är och därmed är den möjlig att förändra. Det är också intressant att lägga märke till Waels betoning på islams betydelse i relation till hans reflektion kring svenskhet. Det skall inte nödvändigtvis ses som ett exempel på att han menar att islam uppmanar till att omfamna en ny nationell identitet – i det här fallet svenskhet – men det ger en inblick i hur religionen fungerar som en viktig motivation för honom att bli en mer aktiv svensk samhällsmedborgare. En sådan betoning skulle kunna tolkas som att även om islam gör ungdomarna annorlunda i det svenska samhället, ändå kan fungera som en viktig faktor i skapandet av deras svenska identiteter och att bli sedda som en naturlig del av det svenska samhället. Den här betoningen är intressant att diskutera i relation till deras engagemang och jag kommer att återkomma till den i nästkommande kapitel.

Men innan det vill jag presentera ytterligare ett sätt att reflektera kring svenskhet som är intressant eftersom den betonar hur islam och svenskhet kan förhålla sig på ett sätt som inte framkommer i de andra ungdomarnas berättelser. Khadija är den enda av informanterna som inte antingen är född i eller har spenderat majoriteten av sin barndom i Sverige. Hon och hennes familj kom till Sverige när hon var i mellanstadieåldern, men hon har haft hela sin tonårstid i Sverige och känner sig svensk. Hennes berättelse skiljer sig från de andra informanterna eftersom för henne handlar det inte om att försöka finna en balans mellan svenskhet och hennes muslimska identitet. För henne har hennes svenska identitet blivit nära sammankopplad till hennes muslimska. De är oskiljaktiga.

Khadija: Jag tror att det [den muslimska identiteten] är någonting av det vackraste jag fått i Sverige, det har väldigt mycket med att jag lever här i Sverige. (...) Jag hade själv egna fördomar om just religion, för jag är inte uppväxt med en stark muslimsk identitet, utan det är någonting som kommit lite senare när jag känner ett behov av det, ett behov att tillhöra en religion. Det är vad jag upplevt, att den tillfredställt mig väldigt, väldigt mycket. Jag kunde ha varit en galning (skrattar), jag hade kunnat vara helt vilse utan religionen, utan tron. Väldigt mycket styrka kommer från religionen och jag tror den har vuxit väldigt mycket här i Sverige, och det är ett av skälet till varför jag tycker om livet här i Sverige. Den svenska identiteten kopplas väldigt mycket till det muslimska för att den har vuxit mest här. Jag tror inte den kan växa någon annanstans, utan bara i Sverige. Jag kan inte tänka mig min svenska identitet utan den muslimska. Jag känner mig mer muslim här än i [hemlandet].

Ett skäl till varför hon tror att den blivit så stark är för att den blivit attackerad av samhället och att hon därmed måste försvara, och därmed också reflektera över, den. Men trots detta anser hon att det finns många fler likheter mellan islam och Sverige än vad det finns olikheter.

Khadija: Religionen blir attackerad lite då och då i media, man känner sig lite annorlunda, slöjan, halalmaten, och så, men strukturen i det hela och civilsamhället liknar väldigt mycket det muslimska, såsom jag upplever det. Det är väldigt fredligt...de liknar varandra väldigt mycket, även om man blir attackerad då och då. Men det är för att folk inte är vana och kanske inte vet att allting i media inte stämmer. Att vi är helt vanliga människor. Alltså jag kan inte hitta några stora skillnader mellan det svenska samhället och det muslimska när det gäller...det är svårt att uttrycka i ord. Jag tycker livet här i Sverige är väldigt lugnt, fridfullt och de flesta är trevliga. Folk kanske har sina fördomar, det skrivs en massa i media, folk är annorlunda och någonting är nytt i Sverige, men det muslimska och det svenska hänger ändå väldigt mycket ihop. Det är så jag ser det, i allafall.

Vad som gör Khadijas berättelse intressant är både hur hon reflekterar kring olika bilder som finns av muslimer och islam i det svenska samhället, men också hur hon försöker att hitta en balans mellan dessa genom att lyfta fram vad hon menar är likheter och skapa en identitet där hon upplever att det inte finns någon motsättning mellan att vara svensk och muslim. En förklaring till att Khadijas reflektioner skiljer sig från den mer klassiska balansgången mellan den muslimska och den svenska som går att skåda i de andra ungdomarnas berättelser, kan ligga i att hon kom till Sverige när hon var i början av tonåren, vilket gör att hennes svenska identitet kommit att utvecklas i samband med hennes muslimska blivit allt viktigare och hon fick ett behov av den.¹⁰ Detta visar också på hur mångfacetterad relationen mellan den svenska och den muslimska identiteten kan vara, vilket väcker frågor både om vilka faktorer som är betydelsefulla i en sådan här process och vad som gör att en del muslimska ungdomar känner som Khadija, medan andra tar helt avstånd (jfr Roy, 2004; Gest, 2010; Wiktorowicz, 2005). Intervjun med henne gav aldrig något direkt svar på vad det är som gjort att hon kommit att utveckla detta, men en förklaring kan ligga i betydelsen av trygghet och tillhörighet. I Khadijas fall, vilket vi kommer att se i nästa kapitel om SMFR, har engagemanget i SMFR varit mycket betydelsefullt för hennes muslimska identitet. Hon berättar för mig att det var i samband med att hon blev engagerad i organisationen och träffade ungdomar som delade hennes upplevelser som hon på allvar började praktisera sin religion, vilket sätter in hennes reflektion i en social kontext och visar vilken betydelse både organisationer och vänner har för utvecklandet av en religiös identitet (jfr Zackariasson, 2012). Det är svårt att dra några längre slutsatser av Khadijas reflektioner eftersom de inte går längre än vad citaten visar, men vad hon bidrar med är en ny inblick i hur svenskhet och muslimskhet kan förhålla sig till varandra som öppnar upp för flera

¹⁰ Det finns flera orsaker till varför Khadija hade fördomar mot religion tidigare, men av forskningsetiska skäl har jag valt att utesluta dessa från studien eftersom det rör sig om känsliga uppgifter.

intressanta ingångar både när vi närmar oss unga muslimers identitetsskapande. Jag har anledning att återkomma till detta i både kapitel fem och sex.

4.6. Sammanfattande diskussion

Syftet med det här kapitlet har varit att titta närmre på studiens första frågeställning; vilka orsaker och faktorer som har påverkat ungdomarnas beslut att engagera sig, och hur detta förhåller sig till beslutet att engagera sig i SMFR. Detta för att vi skall få en ökad förståelse av vad det är som fått ungdomarna att bli engagerade i en religio-politisk organisation som SMFR och om det går att upptäcka några specifika förklaringar till detta intresse. Som vi såg i kapitel två bör religiöst och trosbaserat engagemang analyseras i relation till den sociala kontext som den uppstått ur (McGuire, 2002; Ammerman, 2003) och det här kapitlet avsåg att ge oss en sådan grund. Kapitlet har varit indelat i tre avsnitt som skapats genom öppen kodning av ungdomarnas berättelser, där fokus riktats mot hur religionen används i deras engagemang, föräldrarnas betydelse och deras erfarenheter av mötet med det svenska samhället.

Som vi såg i kapitlet finns det en rad orsaker som går att knytas till intresset att bli intresserad. Vi såg att islam både kan beskrivas som en inspirationskälla till engagemang, men också en av orsakerna till varför ungdomarna känner att det är nödvändigt att engagera sig för att motverka strukturer, narrativer och bilder som finns om religionen i det svenska samhället. Detta tog sig utlopp i en rad olika typer av engagemang, såsom politiskt ungdomsengagemang, ledarskap i olika muslimska ungdomsföreningar och interreligiösa projekt. Vi fick också insyn i ungdomarnas uppväxt, där en majoritet av dem har vuxit upp med föräldrar som antingen själva är samhällsaktiva i olika typer av föreningar eller uppmuntrar barnen bli det. Föräldrarna beskrivs av ungdomarna som inspirationskällor och bollplank, och flera av dem söker upp sina föräldrar för att diskutera teologiska frågor och islamiska uttolkningar. Slutligen fick vi ta del av ungdomarnas erfarenheter från olika möten med det icke-muslimska svenska majoritetsamhället, där skolgången (främst gymnasietiden) och svenskhet dominerade deras berättelser. Även om erfarenheterna är väldigt blandade från skolan – en del hade en positiv upplevelse, medan andra upplevde skolan som assimilerande och otrygg – är det tydligt att de lärdomar som gjordes under de här åren viktiga för sättet de ser på sitt engagemang. Bland annat lades insikten om deras olikhet från den dominerande normen, men samtidigt också vikten av att göra motstånd mot processer de upplever som assimilerande och behovet av att utveckla sätt att motverka att andra går igenom liknande upplevelser. Men även frågan om svenskhet dominerar ungdomarnas berättelser och det blev tydligt att de här ungdomarna ser sig som svenskar, men att de upplever att detta är någonting som majoritetsamhället inte anser och att det är en källa för frustration. Ungdomarna uttrycker stark kritik mot vad de menar är begränsad syn på svenskhet och lyfter fram svenskhet som en

tankekonstruktion, samt vikten av att de själva tar ansvar för att vara med och definiera vad svenskhet är. Kapitlet visar också på att det finns en stark betoning på *individuell agens* i relation till såväl deras religiositet och religiösa praktik, och beslutet att engagera sig – men också när det kommer till vad som skall tolkas som svenskhet och deras roll i det svenska samhället. Ungdomarna ser sig själva som medvetna aktörer som söker efter forum där de kan lyfta sina frågor och för flera har deras engagemang föregåt av en aktiv reflektionsprocess kring vart de vill gå och varför.

De unga muslimernas berättelser indikerar som väntat att det inte handlar om *en* orsak eller tydliga faktorer som påverkat deras beslut att engagera sig, utan att det snarare är ett resultat av ett flertal olika sociala processer och individuella reflektioner som tillsammans lägger grunden till deras väg in i trosbaserat engagemang. Det är både nära kopplade till deras uppväxt och religiositet, men också möten med andra sociala aktörer som tvingat dem till att fundera kring sig själva och sin identitet. För att återkoppla till socialisationsteorin går det att hitta förklaringar både i relation till en primär socialisering, där de unga tidigt fått med sig ett språkbruk, värderingar och en världsbild som inkluderar såväl religiösa som samhällsaktiva komponenter som de senare själva utvecklat och byggt vidare på. Men också möten med sekundära socialisationsaktörer, som skolan och de organisationer de tidigare varit en del av, som presenterat nya världsbilder och offentliga narrativer som ungdomarna måste förhålla sig till. Två narrativer som framkommer i den här kontexten rör betydelsen och definitionen av *islam* och *svenskhet*, vilka jag kommer återkomma till i kapitel 6.

För att sammanfatta det här kapitlet går det att skåda både en betoning vid *tillhörighet* och *motstånd* som viktiga faktorer till varför de valde att engagera sig. Tillhörighet i deras religion och känslan tidigare engagemang givit dem, men också en stark tillhörighet till Sverige och önskan att vara aktiv för att vara med och arbeta för ett bättre samhälle. Men ungdomarnas berättelser präglas också av ett starkt motstånd mot vad de upplever som strukturer som håller dem tillbaka och inte tillåter dem att vara dem de vill vara. Detta gäller både vad de anser är majoritetssamhällets syn på svenskhet och islam som skapar ett ofrivilligt utanförskap där de inte riktigt släpps in, men också praktiska hinder som brist för möjligheter att leva sin religion fullt ut (exempelvis i form av bönelokaler och tillgång till religiös mat). Det är i ljuset av detta som deras engagemang i SMFR kommer in och skall ses. I nästa kapitel kommer vi att få ta del av ungdomarnas engagemang i den här organisationen och även studiens andra empiriska fråga. Vad fick dem att gå med? Vilken betydelse har engagemanget för dem? Och vad driver dem framåt?

Vägen framåt

Att vara aktiv i Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa

I föregående kapitel tittade vi närmre på faktorer som fått de unga muslimerna att bli intresserade av trosbaserat engagemang. I detta kapitel vänder vi nu blickarna mot studiens andra empiriska frågeställning; vilken betydelse engagemanget i SMFR har för informanterna. Vilken roll och funktion fyller det? Kapitlet kommer att börja att titta på faktorer som gjorde att de blev intresserade att engagera sig i SMFR. Därefter skall kommer studien gå över och fokusera på vilken betydelse engagemanget har för informanterna. Hur detta kommer genomföras kommer presenteras nedan. Precis som i föregående kapitel kommer fokus ligga på informanternas röster och jag kommer att summera upp kapitlet med teoretiska analyser. Dessa kommer senare att diskuteras på djupet i kapitel sex.

5.1. Vägen in i SMFR

5.1.1. En kort tillbakablick

Innan vi går in på vilken betydelse engagemanget i SMFR har haft och hur informanterna reflekterar kring detta är det dags att göra en kort tillbakablick på vilken typ av organisation SMFR är. Som nämndes i avnitt 1.2. i inledningskapitlet är SMFR en muslimsk fredsorganisation som växte fram ur projektet *Fredsagenterna – Att främja en islamisk fredskultur* och grundades år 2008. Organisationen är inriktad på utbildning- och opinionsbildning och är uppdelade på ett antal lokalföreningar runt om i Sverige, med huvudkontoret i Stockholm. Ett starkt betoning ligger på islams naturliga roll på den europeiska kontinenten, samt kompatibiliteten mellan islamiska och liberala värderingar. De lägger också stort fokus vid frågor som motverkande av islamofobi och västfobi, motverkande av diskriminering och främjande av en rättvis ekonomi, miljöfrågor, mänskliga rättigheter och social rättvisa.

5.1.2. Hur det hela började

När jag frågar informanterna hur de kom i kontakt med SMFR svarade en majoritet av dem att de blivit uppmuntrade eller kommit i kontakt med organisationen genom deras engagemang i andra föreningar eller organisationer. 'Det muslimska civilsamhället är inte så stort och många är

engagerade i flera organisationer' upplyste ett par av informanterna mig 'Det är lätt att lära känna varandra.' Års- och styrelsemöten var en av de vanligaste vägarna in i organisationen, liksom uppmuntran att delta i någon av SMFR:s ledarskapsutbildningar. En intressant likhet bland flera av informanterna är att det första mötet inte var helt okomplicerat. Samira minns hur hon upplevde att frågorna som SMFR ställde var så stora. Hon kom i kontakt med organisationen genom sin make som hade träffat på dem under politikerveckan i Almedalen på Gotland och blivit intresserad. Han tog med henne på ett möte som lämnade henne lite osäker inför allting.

Samira: För de första frågorna man möts av i SMFR är 'vilken värld vill du leva i?', trygga människor skapar trygga samhällen...*jättemycket frågor*. Jag tänkte 'vad är det här för något?!'. (...) Sen så hade vi en reflektionsrunda och jag tänkte 'Vad pinsamt! Skall jag säga vad jag tycker och tänker?'. Och då var det såhär "vad tar du med dig från idag?", vad reflekterar du kring eller någonting sådant. Jättemycket frågor, det var min första spontana tanke. Och just den här parallellen till 'vilken värld vill du leva i?' till 'vilken värld lever du i?'...ja, mycket frågor.

Det var erfarenheterna från det interreligiösa ungdomsprojektet (som vi fick se i avsnitt 4.3.4) som fick henne att ändra uppfattning och verkligen förstå innebörden i frågorna. Hon betonade att vad som förändrades var att hon förstod "Jag"-fokus i reflektionerna. Att det inte bara handlar om vad "vi" kan göra utan även om var varje individ kan bidra med. "Att jag väljer vem jag vill vara och vad jag vill jobba för" berättade hon "Vilken värld vill jag leva i?" kontra 'Vilken värld lever jag i?' kontra 'Vad gör jag för att leva i den världen?'. Ja, lite så. Att det blev jag-fokus, helt enkelt, istället för samhällsfokus." Detta kan tyckas vara överraskande för en samhällsinriktad organisation som SMFR, men Samira trycker på relationen mellan individen och samhället. Om inte jag arbetar för det samhälle som jag vill ha, menar hon, vem skall då göra det? Det öppnade en väg in i SMFR för hennes del. Även för Aisha var vägen in i SMFR trevande och inte alls självklar. Hon var måttligt intresserad av att engagera sig överhuvudtaget och SMFR är den första organisation som hon verkligen är aktiv i. Tidigare har hon aldrig känt sig hemma i någon organisation och inte känt sig välkommen. Även om hon kände flera i SMFR privat innan var det först i samband med att hon gick en av organisationens ledarskapsutbildningar som hon på allvar kom i kontakt med SMFR som organisation. Hon berättade redan då att hon var imponerad över hur aktiva de var. Det var inte bara prat, utan de gjorde saker också. Dock skulle det skulle dröja tills hon gick sin andra SMFR-utbildningen som hon blev aktiv på riktigt. Men även det hade kunnat sluta annorlunda för hon var inte alls särskilt pigg på att gå ytterligare en ledarskapsutbildning, utan valde att anmäla sig efter en del påtryckningar från nära och kära.

Aisha: Så jag gick med och det första jag tänkte var 'suck, whatever', det är bara en vanlig ledarskapskurs, jag kan bara skryta om att jag träffat kungen [ledarskapskursen avslutades med ett diplom från kungens hand]. Typ sådär. Sen var jag med första helgen och jag blev jätteimponerad. För det var inte mycket teori utan mer såhär *gör du*. Vi var jätteaktiva, det var jätteintensivt och man var helt död när man kom hem. Grejen var att vi levde i en bubbla under de här helgerna där vi verkligen var såhär inne och vi fick en massa verktyg, och jag lärde mig saker om mig själv som jag inte tidigare visste om. Alltså att jag kunde och att jag hade specifika egenskaper och jag lärde känna en massa människor, både från SMFR och från Scouterna, för vi hade ett samarbete med dem. Och när jag kom hem var jag jätteuppspelt och jätte...jag vet inte, upprymd? Kände bara att 'yes, nu har jag hittat någonting jag vill göra'. Det var så jag började bli aktiv.

Hon betonar tydligt att SMFR välkomnade henne när hon valde att bli aktiv: ”de avvisade inte mig. De ger mig liksom en uppgift eller får mig att komma på aktiviteter och sådant.” Det ledde till ett aktivt engagemang på lokal nivå och i olika projekt. Även för Sofia, Sara och Fatima började engagemanget i SMFR genom utbildningar, medan Malik, Wael, Naser och Semil kom in genom engagemang i andra muslimska ungdomsorganisationer. Mona berättar att hon blev tillfrågad efter att ha gått på ett av styrelsemöterna och Khadija kom i kontakt med SMFR genom att hon gick på ett event som arrangerades av organisationen. För hennes del blev det också för första gången ett möte med ungdomar som delar hennes tro, efter att tidigare främst haft icke-muslimska vänner.

Khadija: Jag blev inbjuden till ett event, där en föreläsare skulle komma in från England och de skulle ha workshops. Det var något religiöst tema och jag tyckte det verkade vara intressant. Så jag hängde på och alla välkomnade mig, alla bar sjalar och sådär. De vet vad jag är, jag behöver inte fråga om maten är halal eller inte, jag behöver inte kolla klockan för att se när det är dags att be för de har bönepauser och alla ber tillsammans. Jag kände liksom 'yeaaah, nu har jag hittat rätt'.

Som vi ser finns det en röd tråd genom informanternas berättelser hur de kommit i kontakt med SMFR. Inte minst finns det kopplingar mellan informanternas tidigare erfarenheter av engagemang och deras väg in i SMFR, där både tidigare upplevelser och erfarenheter har gjort att de intresserat sig för SMFR. Det finns också en stark uppfattning av att hittat rätt i organisationen jämfört med tidigare. Med detta är det dags att vända blickarna mot vilken betydelse engagemanget har och hur de själva reflekterar kring detta.

5.2. Många vägar att gå

Den här analysen kommer att ske i relation till fyra tematiska kategorier som är skapade genom öppen kodning (se avsnitt 3.4.3) för att hitta gemensamma betydelser av engagemanget i SMFR

som alla informanter nämner eller betonar. Dessa går att sammanfatta som SMFR som (1) verktyg; (2) forum och plattform; (3) gemenskap; och (4) vision. Två kommentarer angående dem: det första är att varje kategori representerar en liten del av SMFR och det andra är att dessa kategorier i sin tur binder samman verksamheten. Verktyg, som vi ser, är det mest praktiska i engagemanget (till exempel utbildningar) och för varje kategori blir det lite mer abstrakt, för att i slutändan mynna ut i en vision. Precis som med det tidigare vi tagit del av i den här studien skall inte dessa kategorier ses som rigida eller absoluta. Inte heller skall de ses som uteslutande, utan snarare ömsesidigt förstärkande. Orsaken till varför jag valt att dela upp det är för att visa på den mångfald av betydelse ett engagemang i en organisation som SMFR kan ha. En analytisk uppdelning av det här slaget underlättar möjligheten att se tendenser och skapa reda i den komplexitet som all form av interaktion innebär. Varje kategori kommer att följas av en kortare beskrivning, men betoningen kommer ligga på de citat som har valts ut. Viktigt att betona, dock, är att citaten först och främst är individuella och inte bör ses som generellt rådande. De är valda för att de representerar en åsikt som flera instämmer i, men själva uttalandet är först och främst individuellt.

5.2.1. SMFR som verktyg

Det som avses här är hur SMFR och engagemanget i organisationen har hjälpt informanterna att hantera utmaningar på ett praktiskt och konkret sätt, men också mentalt. Här spelar synnerligen alla de ledarskapsutbildningar som SMFR driver en mycket betydande roll. Utöver att lära sig på djupet om olika psykologiska, sociologiska och politiska processer som sker i relation till självförverkligande och ledarskap, får dessutom de unga aktiva genom utbildningarna oftast handfasta verktyg och förhållningssätt till hur de skall hantera många av de frågor de ställs inför – såväl i relation till sig själva som grupper samhället omkring dem. Bland annat får de veta vilken typ av personlighetstyp de är för att kunna veta hur de skall få ut det mesta av sitt engagemang. Just denna del av SMFR:s arbete är inte helt överraskande någonting som samtliga informanter betonar och som vi såg är också utbildningarna en vanlig väg in i ett aktivt engagemang i SMFR. Alla informanter har också gått en eller flera SMFR-utbildningar. När jag frågar Wael hur han tycker att SMFR påverkat honom nämner han direkt verktygen. Detta var någonting han kände att han saknat tidigare och som hjälpt honom förstå sig själv och andra omkring honom.

Wael: Den har gett mig de verktygen som jag har behövt för att åstadkomma de sakerna jag har velat göra. Och givit mig insikt om att det finns flera verktyg att ta till sig och lära sig, och på så sätt stimulerat mig till att...ja, utvecklas som individ för att kunna utveckla samhället som jag vill leva i.

Vad de här verktygen gjorde, berättade han, var att de gjorde honom mer trygg i honom själv och

han förstod sig själv på ett helt annat sätt. Han insåg också vikten att investera och stärka sig själv för att sedan kunna ge tillbaka till andra, vilket är en grundkomponent i SMFR:s filosofi och pedagogik. För Sofia blev mötet med SMFR också mötet med en organisation som står för en liknande pedagogik som hon själv länge förespråkade. Hon blev både överraskad och glad över att äntligen ha hittat en organisation som inte bara vill det hon vill – utan också vill göra det på ett likadant sätt.

Sofia: Det jag gillade och som jag verkligen vill inrikta mig på är att 'vi utbildar er så ni kan utbilda andra'. Och jag kände bara *yes*, där är det! Jag berättade för en vän att jag äntligen hade hittat en organisation som brinner för den pedagogiken som jag också brinner för. Ledarskap, coaching, redskap, verktyg. Hur vi kan förenkla andras liv, helt enkelt. Genom att jag utbildar mig så kan jag utbilda andra.

Mona tar det hela ett steg upp och betonar hur den positiva och öppna andan i SMFR tar möjligheten till förändra till en övertygelse om att det går. Det handlar inte bara om att ge människor olika praktiska verktyg för att hantera utmaningar, menar hon, utan också att överkomma de mentala spärrar som ibland också finns.

Mona: Det är ju en väldigt positiv, utvecklande stämning inom SMFR. Det är väldigt mycket 'Jo, vi kan' eller att typ få verktyg för att göra det man vill. Det är inte så mycket 'nej, det här kan vi inte' eller 'det här är omöjligt'. Det är inte liksom den andan som finns inom SMFR och det klart att höjer självförtroendet. Och sedan när man ser olika ledare inom organisationen som har lyckats, det ökar ju också självförtroendet. (...) Innan SMFR har jag nog känt att dels så vet man inte riktigt hur man gör, och dels så har man inte tillräckligt med kunskap, kompetens eller ja, självförtroende helt enkelt, för att göra det. Så förut har det varit mer att 'jo, men det skulle väl vara bra om jag gjorde det här', men bara liksom som en...dröm nästan, men inte att man tar tag i det. (...) Nu känns det att det kanske inte är så svårt och omöjligt.

Ett annat genomgående tema i informanternas svar är hur SMFR ger dem verktyg att hantera de utmaningar som unga muslimer står inför i det svenska samhället. Sara nämner i synnerhet hur engagemanget hjälpt henne att inse vikten att stå upp för sina värderingar och hur viktigt det är att inte ge vika för dem.

Sara: Jag har lärt mig att de djupaste värderingarna skall man aldrig tumma på. Och jag vet ju att en av mina värderingar är islam. Som, till exempel, handskakning. Jag tror att man inte skall skaka hand med det motsatta könet, men utan SMFR hade jag aldrig vetat hur jag skall handskas med en sådan situation när jag träffar en okänd person. Hur skall jag kunna avvisa dennes handslag utan att trampa den på tårna? Det hade jag aldrig vetat utan SMFR.

I den här första kategorin beskriver de unga muslimerna den grundläggande betydelsen av deras engagemang i SMFR. Genom de utbildningar de fått möjlighet att gå genom SMFR har givit dem en ökad kunskap och förståelse både om sig själv, men också hur de skall hantera de svårigheter de känner att de möter i det svenska samhället. Vi ser detta bland annat i Waels beskrivning om hur han lärt känna sig själv, men också Monas betoning på hur mentala spärrar motverkas. Genom utbildningarna har de inte bara blivit medveten om olika sätt att se på sig själv, sin egen förmåga och värderingar, utan de har även fått nya glasögon att se på de utmaningar de känner att de möter i det svenska samhället. På så vis känner de att de kan hantera det de möter på ett annat sätt än vad de tidigare känt att de kunnat och för nya möjligheter att agera. Ett sätt att tolka det ungdomarna berättat är att beskriva de verktyg de fått som viktiga beståndsdelar i utvecklingen av en ny *tolkningsram* att utgå ifrån, både i relation till sig själv och det de möter i det svenska samhället. Här finns det flera exempel på hur SMFR kan ses som en sekundär socialisationsaktör, vilket jag kommer att återkomma till senare i det här kapitlet.

5.2.2. SMFR som forum och plattform

Men utbildningarna är inte det enda som betonas. I SMFR känner de aktiva medlemmarna att de också ges en möjlighet att diskutera frågor som är betydelsefulla och viktiga för dem. Det kan handla både om specifika frågor som de stöter på i sitt vardagliga liv, teologiska frågetecken de känner ett behov av att beröra närmre eller de stora samhällsfrågorna om hur samhället kan bli bättre. Flera av informanterna betonar hur de känner att de funnit en viktig väg in i ett aktivt samhällsengagemang där de kan kombinera sin religiösa identitet med sitt samhällsintresse och önskan att göra en skillnad – utan att känna press att dölja eller hålla tillbaka någonting. För Semil, som började sitt samhällsengagemang inom politiken (vilket vi såg i avsnitt 4.3.2), har SMFR öppnat upp en möjlighet för honom att kombinera båda.

Semil: SMFR har gjort att jag har hittat ett forum där jag får utmana mig själv och utmana andra i organisationen, tänka ett steg längre. Vad vill vi med Sverige? Hur skall Sverige se ut om trettio år? Hur skall vi kunna växa som organisation? Hur kan vi stärka våra värderingar i svenska samhället? Hur kan vi påverka islamofobin och de tendenser som vi ser i Europa nu? Att ta en annan vändning. (...) Samtidigt som den religiösa grunden finns där och vi diskuterar religiösa frågor och vi sporrar varandra att läsa böcker om politiska frågor, men också islam och islamiska tolkningar. Ja, om allt som rör islam och så också. Så det har givit mig ett forum, tror jag, för livet.

Samira berättar hur SMFR givit henne en möjlighet att arbeta aktivt med samhället utanför det muslimska civilsamhället och därmed försöka tackla flera av de frågor hon känner måste hanteras.

Här får hon en möjlighet att lyfta de frågor hon känner är viktiga och hitta vägar att lösa dem.

Samira: SMFR skriver liksom debattartiklar och så. Jag minns att vi gick ut i media fördömde det självmordsbombaren i Stockholm gjorde och inte bara för att det var en muslim, och därför skall vi ta avstånd från det. Utan det handlar om att vi som muslimer står emot all form av terrorism och det bevisade vi också genom att vi anordnade en manifestation utanför Norges ambassad efter terrorattackerna den 22 juli. Jag vet inte om du har sett vår logga, men det står 'Av Muslimer för Samhället' och det är där det kommer in att vi står emot *all* form av förtryck. Och där var det såhär att det handlar om samhället, inte bara gruppen. Samhällsfrågor berör mig för om jag inte driver de frågorna som jag vill skall bli viktiga i samhället, vem skall då göra det? Och jag tror det var där det kom upp för mig hur viktigt är att jag jobbar i samhället och inte bara i min grupp.

Sara betonar också att vad SMFR som forum öppnar upp är möjligheter att verkligen påverka. Ungdomarna bjuds in till viktiga seminarium och möten med politiker som är intresserade och lyssnar till vad de har att säga. Det skapar en känsla av att de kan göra en skillnad, att det inte bara är prat utan också väldigt mycket handling.

Sara: Det jag märker i SMFR är att vi kan nå toppolitiker. Till exempel, jag vet inte om du hört det där om våldsbejakande extremism? (Lenita: Ja) Ja, det till exempel. Att vi kan sitta i samma rum som Birgitta Ohlsson och få henne att svettas. Det är jättepåtagligt och konkret.

Det mötet med Birgitta Ohlsson (dåvarande demokratiminister) som Sara hänvisade till handlade om en handlingsplan mot våldsbejakande extremism som togs fram under 2011 på uppdrag från regeringen. Där fick SMFR bland annat möjlighet att ge sina kommentarer, där de tryckte på vikten att byta namn på kategorin 'islamistisk radikalism'¹¹ till "militant extremism" eller "våldsbejakande religiös och politisk extremism" för att visa att radikalism finns i alla religioner (något namnbyte har dock inte skett). SMFR har också varit aktiva på Almedalsveckan och i andra offentliga sammanhang där de kan få en möjlighet att påverka. En viktig del av SMFR:s arbete som betonas av flera informanter är att vara ett forum och plattform för att förändra strukturer i samhället och hjälpa människor att lyfta sig själva för att få vara en del av den här förändringen. Att lära ut ett nytt förhållningsätt och bygga upp en stödjande verksamhet genom vilka ungdomar senare kan förverkliga sig själva och själva motverka diskriminering och osynliga murar. Engagemang handlar inte enbart om den enskilde individen eller gruppen och inte heller enbart om samhället – det finns en insikt om hur de hänger samman och för att nå förändring de måste

¹¹ Handlingsplanen riktar sig mot tre olika grupper av religiöst- och ideologiskt inriktade där våldsbejakande radikalism finns rådande. Utöver islamistisk radikalism (med specifikt fokus mot jihadi-inriktade grupper) återfinns även högerextrema och vänsterextrema grupper. Inga andra religiösa grupper finns med.

kombineras, precis som vi såg i relation till Samiras skäl till varför hon blev aktiv i SMFR. För Malik är just den här delen av SMFR en av de viktigaste bakom hans eget engagemang. Han beskriver i ett långt citat vikten av att hålla samman och kämpa för sin sak för att komma någon vart, men samtidigt hålla dörren öppna för andra organisationer.

Malik: Alla grupper i samhället har fighter som de måste ta och de måste organisera sig till en sådan grad att de byggt upp vissa erfarenheter och organisationer. Innan de gjort det så får de inte ett utrymme i de mer inflytelserika forumen och får inte ett utrymme att höras i samhällsdebatten. Samma sak som att kvinnorörelsen byggde upp folkhögskolor, arbetarrörelsen gjorde samma sak, nykterhetsrörelsen gjorde samma sak...du vet, alla de här grupperna. Och när de väl har gjort det och gått igenom den här processen, det är då det blir en fullvärdig integration. Det är då de finns på de här olika platserna och man pratar inte *om dem* utan man pratar *med dem*. (...) För grejen är den att i det här systemet så kan vi lyfta upp fler och fler muslimer i starka positioner. Vi har liksom sett att genom att vi byggt upp de här strukturerna så ger vi människor en chans. (...) Det här handlar liksom mer om att öppna en dörr till olika processer. Till exempel, vi är med i LSU, vi är med i Sensus, vi är med i flera av de här olika forumen och då blir det liksom en snabbare väg till att komma till de här olika rollerna, till att få en roll i samhället, att kunna ta diskussioner och bli tagna på allvar. Och det öppnar också upp en väg som skapar förtroende, men som också skapar hopp och en möjlighet för många människor att 'jaha, det här är en väg *in* i samhället' som många har letat desperat efter, men inte funnit. Det handlar om att skapa den här bryggan.

I relation till detta skall det också nämnas att flera av informanterna har blivit intresserade och också blivit engagerade i andra organisationer och politiska partier, mycket genom sitt engagemang i SMFR. De menar att SMFR hjälpt dem att öppna upp ögonen för att det finns så mycket mer som kan och bör göras, samt givit dem självförtroende att bryta ny mark. Den politiska delen av SMFR:s arbete är någonting som alla informanter betonar – utom Fatima, som främst ser SMFR som en civilorganisation och ett tryggt alternativ till den svenska folkbildningen för unga muslimer. Genom SMFR har de fått en möjlighet som de kanske skulle ha fått annars, menar hon, och det driver hennes att engagera sig mer. Hon betonar också hur människor förändras efter att de deltar i utbildningarna och vågar saker de tidigare inte har vågat.

Fatima: Det är en jättekongret förändring man ser hos människor. Till exempel utbildningen. Den första jag gick, där var det människor som typ aldrig hade pratat framför folk förut och liksom bröt den rädslan. Mer konkret än så blir det inte liksom. Och att de erbjuder jättebra möjligheter för ungdomar i utsatta områden som kanske inte skulle fått det.

* * *

I den här kategorin presenteras hur engagemanget i SMFR öppnar upp dörrar för ungdomarna. De

beskriver hur de känner att hitta ett sammanhang från vilken de kan agera och någonstans där de kan kombinera sitt religiösa och samhällspolitiska intresse. Om vi tittar på ungdomarnas svar går att beskriva SMFR som ett forum- och plattform utifrån två olika vinklar. Det första är att det är ett *forum* där ungdomarna kan diskutera viktiga frågor med varandra. Det kan både röra frågor kring islam och teologiska funderingar, men också samhällsfrågor och hur dessa skall förstås, både i relation till religionen och utifrån en mer sekulär synvinkel. Detta påminner mycket om vad som kommit fram i tidigare studier kring vilken betydelse muslimska ungdomsorganisationer har; i dem kan unga muslimer mötas och diskutera frågor och erfarenheter med likasinnade ungdomar, och därigenom hantera en del av de utmaningar de känner att de möter (jfr Karlsson-Minganti, 2007; Jacobsen, 2006). Det andra sättet är att SMFR blir en *plattform* att agera utifrån i samhället. Både genom att de själva bidrar med debattartiklar och demonstrationer, men också genom att de blir inbjudna av andra aktörer som vill lyssna på vad de har att säga. Det blir ett sätt, för att återkoppla till avsnitt 5.2.1, att applicera de verktyg och den tolkningsram de utvecklat i samband med utbildningarna. Genom den typen av arbete hoppas ungdomarna kunna motverka de strukturer som de uppfattar håller dem tillbaka och bli en aktör som blir inkluderad. Plattformen är också en del som flera av informanterna lyfter fram som någonting som skiljer SMFR från andra muslimska ungdomsorganisationer de kommit i kontakt med.

5.2.3. SMFR som gemenskap

Återkommande i informanternas svar är hur SMFR givit dem en trygg punkt, en känsla av att vara välkommen och lyssnad till, samt en möjlighet av att vara en del av ett större sammanhang. För många av informanterna har SMFR givit dem en gemenskap där de möter, en del för första gången, andra ungdomar som delar både deras religiösa *och* samhällsintresse. En gemenskap genom vilken de kan växa och vågar ta tag i flera av de utmaningar de står inför. Khadija berättar för mig att det var just gemenskapen som lockade henne till SMFR och hur den stärkt henne som ung muslim.

Khadija: Jag saknade den biten. Man hamnar oftast i kretsar där folk inte är organiserade på det sättet. Men det kändes, '*gosh*', det är precis vad jag behöver för att växa'. Här är jag mig själv. Tänk om jag hade varit med i SMFR när jag var 16 eller lite tidigare. Då hade jag inte hamnat i en massa annat, alltså det hade varit mindre förvirring. Så jag vill att många skall få den starka muslimska identiteten, för jag känner jättemånga som inte har den och jag ser ett behov av den för glömmar man vart man kommer ifrån så glömmar man vart man skall. Vi kan inte skälla på allt och alla, vi har också själva ett ansvar. Jag menar, om vi är muslimer här, alla individer, inte gör någonting av de problem vi befinner oss i, utan bara går runt och klagar, tror jag inte det kommer bli någon förändring. Det muslimska civilsamhället behöver ändra på sig själv...eller inte ändra på sig själv, utan stå upp för sig själv och jobba väldigt hårt för att kunna få det bättre. Vi har ju det bra, men det är

svårigheter som kommer upp lite då och då. Så vi i SMFR jobbar mycket med civilsamhället, för det är enkelt att klaga på andra och säga att det är de som är fel. De tror att jag är terrorist. Man kan lätt bara hata andra sidan och det blir lätt 'vi och dom', om man nu inte hamnar i SMFR eller liknande organisationer. Men jag tror att SMFR tar in folk och lugnar ner dem (småskrattar).

En viktig aspekt som Samira trycker på när det kommer till den här gemenskapen är att bli en del av det man kämpar för. Att det inte bara handlar om politiskt och kollektivt engagemang, utan också om identitet och individualitet.

Samira: Det handlar ju om att jag kan identifiera mig mer med den gruppen jag jobbar med och faktiskt kunna vara med och förändra. Men det handlar inte bara om det, utan det handlar också om att jag gör det utifrån min övertygelse. Att engagemang inte bara kommer från politiken. Jag vet att min Profet var med och bildade en stat, men min Profet var också engagerad i det samhället han levde i. Och att jag gör det utifrån mina exempel och mina inspirationskällor. Att jag gör det utifrån mina värderingar och min historia. Att jag inte bara gör det för att förändra, utan även för att förändringen kommer från mig och det speglar sig utåt. Att jag delar med mig av mig själv, av det jag är, av det jag tror på, för att göra gott. Jag tror det är det allt handlar om i slutändan, att göra gott. Att sprida det goda, det man tror på.

Det finns också en nära koppling mellan SMFR som gemenskap och känslan av att vara svensk. Flera informanter berättar att vad som är så speciellt med SMFR är just hur svensk och muslim inte bara blir naturligt – det blir också en självklarhet. Som vi såg i kapitel fyra är detta en del av många unga muslimers liv som har skapat konflikt om tillhörighet i det svenska samhället och hur de skall vara för att bli accepterade för dem de är. Detta är någonting som både Sofia och Aisha betonar.

Sofia: Det jag tycker är styrkan är att de har tagit det fina av Sverige och det fina med islam, och så har de lagt ihop det och så har det blivit SMFR. De har tagit islam med all dess regler, med all dess syfte och begrepp. Och så har de försökt ta med det svenska samhället, svenska identiteter och svenska medborgare, samtidigt som vi är muslimer. Och så har de försökt mixa det tills vi blir självsäkra muslimer i det svenska samhället.

Lenita: Självständiga svenska muslimer, med andra ord?

Sofia: Precis! Att man är självsäker, liksom. Att det klart att jag är muslim, samtidigt som jag är svensk. Det skall inte finnas några tveksamheter. För det är många som tänker 'jag är muslim, men jag vet inte om jag är svensk'. Men i SMFR blir det självklart!

Aisha är inne på samma spår. Rätten att få vara både svensk och muslim bland andra som delar hennes uppfattning är en betydelsefull del i hennes engagemang.

Aisha: Jag får vara svensk muslim i SMFR, vilket jag inte får vara i samhället i vissa ställen, inte alla ställen. Och därför känner jag att många lockas till sånt. Att de får kämpa för det de tycker om och ett samhälle som accepterar dem för dem de är, och samtidigt få vara svenska muslimer. För svenskheten är viktig för oss, för annars hade vi inte hetat Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa, utan Muslimer för Fred och Rättvisa.

Fatima betonar också vikten av att känna sig som en del av en majoritet. Att leva som minoritet i ett samhälle gör att känslan av att vara omringad av människor som delar ens åsikter och livsstil är väldigt betydelsefullt.

Fatima: Går man till en SMFR-utbildning så vet man att inte kommer behöva hamna i en sådan där 'oj, är du muslim?'-konversation, man kommer inte behöva hamna i en sådan där 'oj, skakar du inte hand?'-konversation. Där är det självklart: vi skakar inte hand med varandra när vi går in på kansliet, vi säger bara 'hej' och that's it. Man behöver inte komma i sådana där lite pinsamma situationer, utan här är din religion helt naturlig och det är väldigt annorlunda när man är minoritet i ett samhälle att vara naturlig, att vara normen någonstans. Det är inte ofta man får vara det.

* * *

I den här kategorin har vi fått ta del av den sociala betydelsen som ungdomarna tillskriver SMFR. Medan de två tidigare kategorierna varit fokuserade på antingen verktyg med vilka ungdomarna kan lära känna sig själva eller forum- och plattformar där de kan använda dem i praktiken, handlar den här kategorin om det sammanhang som de känner att SMFR ger dem. För att sammanfatta den här kategorin går det att säga att vad SMFR blir för ungdomarna är både en *gemenskap* där de kan vara en del av och arbeta för en grupp individer som de känner en stor samhörighet med och som delar deras intressen. Men det blir också en trygghet som gör att de vågar att agera som *individer* och kan använda såväl de verktyg som det forum som SMFR beskrivits ovan. Det blir, med andra ord, en gemenskap både för individen och gruppen. Organisationen bidrar också med ett sammanhang där ungdomarnas identifiering med svenskhet bekräftas och betonas, vilket blir ett sätt att hantera några av de funderingar som de har kring den här tillhörigheten. För att knyta an till kategorierna ovan går det att säga att vad den här gemenskapen ger ungdomarna är den trygghet de känner att de behöver för att våga agera och tro att det är möjligt.

5.2.4. SMFR som vision

När jag frågade Mona vad som är så speciellt med hennes engagemang i SMFR jämfört med det engagemang hon haft i tidigare organisationer, betonar hon specifikt att det är visionerna som SMFR har. Att det finns tydliga och stora mål med arbetet. Att det skapar en känsla av att vilja och en ambition förändra världen. Att det inte bara handlar om att prata utan också att *agera* i enlighet

med den visionen. Att se framåt. Och detta är någonting hon delar med alla informanter i den här studien. För Naser är det självklart vad det är som driver hans engagemang framåt och han vill att andra människor skall börja tänka i liknande banor.

Naser: Det som driver mig just nu är att vi har en tydlig vision, vi vet vart vi vill. När vi brukar säga 'vilken värld vill du leva i?' så vill vi att människor skall bli medvetna om vilken värld de vill leva i. Vill de leva i en värld där det finns strukturell diskriminering? Vill de leva i en värld där det finns rasism? Vill de leva i en värld där tro inte respekteras? Vill de leva i en värld där man inte vill förstå varandra? Eller vilken värld vill de leva i? Bara få människor att börja tänka. Hur vill vi ha det? Vi är alla världsmedborgare, eller hur? Vi lever alla i den här världen. Visst, vi har en begränsad tid, men hur vi vill leva under den tiden? Det är de här frågorna som behövs ställas för att få människor att börja fundera över vad det är de vill.

När jag frågar Aisha och Samira vilken vision de anser är SMFR:s starkaste är de väldigt överens om vad det handlar om: att islam skall ses som en naturlig del av Europa.

Aisha: För vi är en del av Europa. Vi bor här. Det finns många muslimer som inte är från ett annat land än de i Europa. Det finns många svenska muslimer som är etniska svenskar som konverterat till islam. Vart skall de gå om de inte får vara muslimer? De är ju också svenskar, tänker jag då. Och om man i såfall är beredd att acceptera de muslimer som har konverterat till islam, då kanske man skall börja acceptera svenska muslimer som från början var muslimer. Och eftersom vi nu *är* en del av samhället...man kan inte bli av med oss såhär (knäpper med fingrarna)det är liksom den visionen som jag ser fram emot mest och mest kan relatera till. För jag känner att jag är en del av det landet jag bor i, jag är en del av kontinenten jag bor på. Därför tror jag att det är den visionen som jag gillar mest.

Samira lägger också till vikten att hon är med och arbetar för den förändringen, och inte enbart låter andra jobba för henne. Det är kombinationen av att både tro, vilja och arbeta för ett bättre samhälle som driver henne framåt.

Samira: Jag har inte alltid känt mig inkluderad i samhället, men för att jag skall känna mig inkluderad i samhället behöver jag lyfta mina frågor och det är det SMFR förespråkar. Att jag måste jobba för det samhället jag vill leva i. Men också det här med att jag kan känna mig trygg i det. Vår vision är ju att islam är en naturlig del av Europas kulturarv. Och det är ju så. Islam är en *självklar* del av Sverige. Det *är* ju så. Om man bara ser tillbaka på historien och hur min religion passar in i det här samhället...det går! Så båda de delarna – att jag jobbar för det samhälle jag vill leva i, men även att det *är* en självklarhet. Det är ingenting annorlunda, det skall inte vara det. Vissa säger att det tar tid, att islam kommer bli normalt om några år, men muslimer har funnits i Sverige sedan 1960-70-talet, hur lång tid skall det ta?!

Den här visionen går nära samman med en annan vision som ungdomarna nämner: att bli en framträdande fredsorganisation – både i Sverige och Europa – som hörs och kan göra skillnad. Det finns en ambition att bredda deras arbete från den lokala och nationella nivån till den internationella. Betoning ligger både på frågor som rör rasism, diskriminering, islamofobi och västfobi, men också frågor kring miljö, rättvis ekonomi, handel och säkerhetspolitik. Ungdomarna har också haft en del utbyte med liknande organisationer i Europa och den muslimska världen. Men även om den här ambitionen finns betonar Malik, som är den av informanterna som främst reflekterade kring SMFRs framtid som organisation, att det inte är vad som syns som är det viktiga – det är vad detta skapar i människor och vad människor gör av det.

Malik: Det handlar inte om antalet kontor, det handlar inte om skolor som vi bygger upp eller antalet strukturer vi bygger upp, det handlar om själva...(funderar lite)...vad det är vi fostrar för framtiden och om kan vi reproducera det där, om kan vi skapa de där idéerna. Och vi måste liksom ta ansvar för det vi har. De här orättvisorna och ojämlikheterna, det är inte värdigt i det samhälle som vi lever i idag. Och det är väldigt stora tankar...hur skall man kunna förändra? Det kanske inte går, men det finns folk som tror på mig och då betyder det att 'ja, då får jag göra mitt bästa'.

* * *

I den här kategorin har vi fått ta del av vad det är som driver ungdomarna framåt i deras engagemang. Inte bara känner ungdomarna att SMFR är en organisation där de får möjlighet att utvecklas som grupp och individer, utan den representerar också visioner om ett alternativt samhälle som de känner att de är delaktiga i att både skapa och förverkliga. Ungdomarna presenterar två övergripande visioner – den ena att islam skall ses som en naturlig del av Sverige och Europa och den andra (om än inte lika utvecklad som den första) att bli en av de främsta freds- och säkerhetsfrämjande organisationerna i Sverige och Europa – som beskrivs som viktiga motorer i deras engagemang och som också skiljer engagemanget i SMFR från tidigare engagemang. Vad vi kan se här är inte bara hur ungdomarna betonar vikten med visionerna för deras arbete, utan även hur visionen glider igenom de tidigare kategorierna vi har tagit del av. Visionerna är inte bara ett *mål* med arbetet, utan också en *del* av arbetet. Det är dessa som driver dem framåt, som får dem att tro på vad de gör och det är hoppet om att den inbefrias som är tråden som går genom hela engagemanget. Genom att inkludera det i engagemanget bekräftas de andra delarna som jag tidigare har identifierat och skapar därmed en helhet: från praktiska verktyg och plattform till en gemenskap och alternativa narrativ. Det är också här som SMFR som representant för ett *kontranarrativ* blir intressant att lyfta fram och jag kommer att återkomma till den här diskussionen i nästa kapitel.

5.3. Sammanfattande diskussion

Syftet med det här kapitlet har varit att titta närmre på den här studiens andra forskningsfråga; vad det är med SMFR som gjorde de unga muslimerna intresserade att engagera sig och vilken betydelse ungdomarna ger sitt engagemang i organisationen. Från deras intervju svar skapade jag fyra analytiska kategorier. Den första valde jag att kalla för SMFR som (1) verktyg, där ungdomarna genom de utbildningar de fick gå genom organisationen utvecklade både en ökad förståelse om sig själva och deras ledarskap, men också vad jag vill kalla för en *tolkningsram* där de utvecklar en ny förståelse om hur de skall hantera de utmaningar de står inför. Den andra är SMFR som (2) forum- och plattform, på vilken ungdomarna känner att de både fått ett *forum* där de kan diskutera islam, politik, samhällsproblem och hur religion och samhällsengagemang går ihop tillsammans med andra muslimer, och en *plattform* som de kan arbeta från i det svenska samhället. Genom den har de bjudits in av svenska politiker, de skriver debattartiklar och ordnar demonstrationer. Den tredje betydelsen är SMFR som (3) gemenskap som sammanfattar den sociala betydelsen engagemanget har för ungdomarna. I SMFR känner de att de både kan arbeta i en grupp, men det möjliggör också individuellt växande och möjlighet till självförverkligande. I organisationen bekräftas också deras identitet som svenska muslimer. Den sista kategorin är SMFR som (4) vision. Här lyfter ungdomarna fram två övergripande visioner, där den ena är att islam skall ses som en naturlig del av Sverige och Europa och den andra att bli en av Sverige och Europas ledande freds- och säkerhetsorganisationer. Det är också tydligt att visionen inte bara är betydelsefull för deras engagemang, utan även att den väver samman de tidigare kategorierna och driver engagemanget framåt.

Vad dessa fyra kategorier ger oss en bild av ett engagemang som inkluderar såväl *praktiska* som *abstrakta* betydelser och hur båda dessa driver ungdomarna framåt. För de unga muslimerna i den här studien står SMFR för en typ av engagemang de tidigare inte kommit i kontakt med. Organisationen beskrivs som aktiv, att det handlar om att agera och inte bara 'prata', och att detta skapar en känsla av att kunna vara med och skapa en bättre framtid. De känner också att de får de verktyg och förståelseramar som de behöver för att hantera det de står inför som unga muslimer i samtida Sverige, vilket vi såg i föregående kapitel både handlar om känsla av tillhörighet och önskan att göra motstånd mot de strukturer de upplever håller dem tillbaka. Kapitlet indikerar också att både individen och kollektivet spelar viktiga roller; SMFR som gemenskap är viktig för att skapa en kraft som på sikt kan generera en bestående förändring, men individen ses som mycket betydelsefull för att skapa grogrunden för ett sådant förändringsarbete. Det handlar inte bara om vad gruppen kan bidra med, utan också om individens ansvar att agera. För att förstå betydelsen av engagemanget i SMFR krävs det att båda dessa uppmärksammas.

Jag kommer att återkomma i nästa kapitel till hur vi kan titta närmre på de här berättelserna i relation till studiens teoretiska ramverk, men redan nu finns det skäl att återkoppla till SMFR:s roll som *sekundär socialisationsaktör* och representant för ett *kontranarrativ* – alternativt narrativ – som jag nämnde i sammanfattningarna. Inte enbart för att dessa kan sammanfatta en viktig del av det här kapitlet (vilket vi inte minst såg i varje kategori), utan också för att det lägger en grund till en diskussion i nästkommande kapitel. Som nämndes i kapitel två handlar den sekundära socialiseringen om inläring som sker utanför den privata kontexten (primär socialisering) och i relation till specifika organisationer och institutioner, med alla dess roller och funktioner (Berger & Luckmann, 2010; Furseth & Repstad, 2006; Geels & Wikström, 2006). Vad SMFR kan beskrivas som i det här sammanhanget är att det är *rollskapande*, där de unga blir samhällsaktiva muslimer och genom utbildningar och aktiviteter utvecklar en tolkningsram som ger dem möjligheter att hantera de utmaningar de ställs inför på nya sätt. Detta kan förklara den betydelse som ungdomarna ger till de verktyg de känner att de fått genom engagemanget, samt den gemenskap och trygghet de tillskriver gruppen. Även betoningen av såväl individens som gruppens betydelse för engagemanget är också intressant att lyfta fram här, inte minst i relation till narrativ förhandling mellan självbiografiska och offentliga narrativer, och jag kommer återkomma till detta i nästa kapitel. Det andra sättet som organisationen kan ses som, och som följer det första, är som företrädare av ett *kontranarrativ* – ett alternativt sätt att se och tolka samhället som utmanar dominerande offentliga narrativer – där islam betonas som en viktig och naturlig del av både Sverige och Europa, och där alternativa synsätt på samhället släpps fram och diskuteras. Här är inte minst visionerna viktiga exempel, men också plattformen och möjligheten att agera utanför den egna gruppen. Genom dessa presenteras en bild av att SMFR inte bara handlar om att göra motstånd, utan också om att aktivt presentera alternativ. Det är också tydligt att vad SMFR är med och förmedlar är någonting som ungdomarna känner att de kan känna igen sig i och ställa sig bakom; det finns känsla bland dem att det här ett engagemang där de både kan få kämpa för frågor som är viktiga för dem, samtidigt som de är en del av att arbeta för ett bättre samhälle.

Dessa synsätt har vi anledning att återvända till i nästa kapitel, men fram tills dess kan vi konkludera att SMFR är en organisation som både har praktisk och abstrakt betydelse för de unga muslimerna, att engagemanget gör att de känner att de kan hantera de utmaningar de står inför i det svenska samhället och att de får möjlighet att arbeta aktivt för förändring även utanför den egna gruppen.

Bland vägval och möjligheter

Sammanfattande diskussion, slutsats och att avsluta en vandring

*Två sanningar närmar sig varann;
en kommer inifrån,
en kommer utifrån,
och där de möts har man chans att se sig själv.*

Thomas Tranströmer (Mörkerseende, 1970)

I den här studien har jag tittat närmre på unga muslimers trosbaserade engagemang i SMFR och hur vi kan förstå detta. Genom att fokusera på personliga berättelser från elva unga aktiva medlemmar har mitt syfte varit att titta närmre på vilka orsaker och faktorer som ligger bakom ungdomarnas engagemang, samt vilken betydelse engagemanget har för dem. Detta presenterades i kapitel fyra och fem. I kapitel fyra fick vi ta del av 'Vägen in' i ett aktivt engagemang, där vi fick se hur islam både kan beskrivas som en inspirationskälla och en orsak till ungdomarnas engagemang, hur föräldrarnas eget engagemang ses som en viktig del i att lägga grunden till ungdomarnas engagemang, och slutligen hur mötet med det svenska samhället (främst skolan) givit upphov till känslor av motstånd. I sammanfattningen av kapitlet lyfte jag fram *tillhörighet* och *motstånd* som viktiga faktorer bakom ungdomarnas engagemang. Kapitel fem fokuserade på ungdomarnas engagemang i SMFR och dess betydelse. Vi såg hur organisationen beskrivs som en typ av organisation som ungdomarna inte har mött tidigare och som hjälper dem att kombinera sitt religiösa och samhällspolitiska intresse. Från ungdomarnas berättelser skapade jag fyra analytiska kategorier som jag valde att kalla för SMFR som verktyg, plattform/forum, gemenskap och vision. I sammanfattningen till kapitlet lyfte jag fram att engagemanget i SMFR både har *praktiska* och *abstrakta* betydelser för ungdomarna; det är en typ av organisation som både ger dem praktiska verktyg och en plattform att agera på (både i relation till sin egen grupp och ut mot samhället), men också en gemenskap och visioner att arbeta i enlighet med och utveckla – helt enkelt 'Vägen framåt'.

Vad de empiriska kapitlen gjort är att presentera ungdomarnas sätt att reflektera och se på sitt engagemang. I det här sista kapitlet avser jag att titta närmre på hur vi kan förstå de unga muslimernas berättelser och för att göra detta kommer jag att återkoppla till det teoretiska ramverket

bestående av socialisationsteorin och den kombinerande narrativa teorin med Nancy Ammermans (2003) förhandling mellan självbiografiska och offentliga narrativer, och Michael Bambergs (2004) teori om kontra-narrativ. Som jag nämnde i det kapitlet var syftet med det här ramverket att kunna nå både den sociala kontexten och de olika sociala aktörer som befinner sig på den här arenan (socialisationsprocesser), men också få möjlighet att se till vad som förmedlas (narrativer) och hur ungdomarna förhåller sig till detta (narrativ förhandling). Analysen kommer att struktureras utifrån vad jag menar är den här studiens huvudresultat och lyfter fram frågor kring hur vi teoretiskt kan förstå de unga muslimernas berättelser. Efter detta följer en slutdiskussion där jag avser att besvara den här studiens tredje forskningsfråga. Jag kommer också att kritiskt reflektera kring hur användbart de teoretiska och metodologiska ramverken varit och vilka förslag på ny forskning som går att härledas från resultatet. Därefter följer ett avsnitt där jag summerar studiens resultat och presenterar vilka slutsatser som kan dras.

6.1. Vägen in: Att skapa tillhörighet och göra motstånd

6.1.1. Att bli aktiv: socialisationsprocesser och narrativa förhandlingar

Om vi ser tillbaka på de unga muslimernas berättelser om vägen in i engagemang i kapitel fyra går det att dra två övergripande slutsatser. Det första är att den *sociala kontexten* och de sociala aktörer som är en del av den här kontexten – familj, skola, tidigare organisationer, osv. – har betydelse för att lägga grunden och inspirera till ungdomarnas engagemang. I kapitel fyra såg vi att intresset för engagemang i flera fall går att härleda tillbaka till ungdomarnas uppväxt. Flera av dem har föräldrar som själva är aktiva och där att vara muslim också innebär att vara aktiv i samhället på olika sätt – antingen i humanitära föreningar, politiska motståndsorganisationer eller genom att starta upp egna små Koranskolor för att samla grannarna. Att den primära socialisationen – det vill säga den första som en människa går igenom under uppväxten och lägger grunden till våra grundläggande värderingar, beteenden och språkbruk – har stor betydelse för att lägga grunden för ett aktivt engagemang är någonting som vi såg i kapitel två bekräftas av tidigare forskning (Furseth & Repstad, 2005; Berger & Luckmann, 2010). Som Rhys Williams (2003) argumenterar i kapitel två föranleder ofta engagemang i trosbaserade organisationer av en tidigare insocialisering i religiöst språkbruk, som gör att budskapet uppfattas och uppskattas (Williams, 2003). Som vi har sett i den här studien bekräftar den här betoningen detta, inte minst med tanke på den öppna teologiska diskussion som flera av ungdomarna berättar existerar i familjen. Även om ett liknande resultat gått att skåda i andra studier kring unga muslimer (t.ex. Karlsson-Minganti, 2007, 2014; Jacobsen, 2005, 2006), sätter det här frågan om intergenerationella relationer in i ett delvis nytt ljus. Som vi såg i inledningskapitlet uppkommer det ibland konflikter mellan unga muslimer som är födda och uppvuxna i Sverige, och deras föräldrar med sina traditioner och religiösa uttolkningar som inte

alltid stämmer överens. För många ungdomar blir muslimska ungdomsgrupper ett sätt att försöka finna en miljö där dessa frågor hanteras i. Även om den här studien visar att de unga muslimerna inte håller med om deras föräldrar i allt och att de tar avstånd från uttolkningar som de ser som begränsade, ger deras berättelser ändå en intressant insyn i hur relationerna mellan ungdomar och deras föräldrar kan skapa en grogrund för engagemang. Synen på föräldrar som bollplank och inspirationskällor problematiserar intergenerationella konflikter och visar på betydelsen av att se till hur skilda relationerna mellan generationer kan se ut – och vilken betydelse detta kan ha för unga muslimer. Detta väcker också nya intressanta frågor kring hur den här typen av relationer påverkar föräldrarna själva och hur de själv ställer sig till de här frågorna – om de medhåller med sina barn eller om de har en annan bild. Det går utanför den här studiens ramar, men är definitivt värt att titta närmre på i nya studier.

Men samtidigt visar också Saras och Khadijas erfarenheter – som inte har vuxit upp i hem som varit förespråkare av engagemang eller religiöst aktiva – att svaret till de unga muslimernas engagemang inte bara går att finna i relation till deras uppväxt, utan också måste förstås som en del av en bredare kontext och sekundära socialisationsprocesser i relation till sociala institutioner som organisationer och skolan (Geels & Wikström, 2006). Sara, som vi såg i avsnitt 4.4.2., är den av informanterna i den här studien som mest skiljer sig från de andra, genom att ha föräldrar som öppet motsätter sig hennes samhällsengagemang och där Sara misstänker att orsaken bakom det är att föräldrarna tycker finns en risk för att hon skall bli 'för svensk'. För henne har en viktig faktor till orsaken till att hon blivit aktiv att hon träffade på ett par unga ledare från SMFR som uppmuntrade henne att söka till det interreligiösa ungdomsprojektet (se avsnitt 4.3.4.). Liknande tendenser går det att skåda hos Khadija. Även om det inte framkom om hon delar Saras erfarenhet när det kommer till föräldrarnas motstånd, delar hon Saras erfarenhet att grunden till engagemanget lades utanför familjen och istället präglades av betydelsen av de sociala kontexter de är en del av utanför den privata sfären. I Khadijas fall, som vi såg i kapitel fyra, spelade de vänskapsrelationer hon fick med SMFR-medlemmar mycket viktiga roller för att både lägga grunden till hennes engagemang i organisationen och hennes religiösa praktik. Men även för de ungdomar som har vuxit upp med engagerade föräldrar är sociala relationer utanför familjen viktiga att titta närmre på för att förstå uppkomsten av deras engagemang. I kapitel fyra fick vi ta del av ett par exempel på tidigare engagemang som kan beskrivas som en väg in i SMFR; både genom att praktiskt öppna upp dörrarna (genom mötet med andra aktiva och deltagande på årsmöten), men också genom att bistå ungdomarna med kunskap om hur organisationsvärlden fungerar och deras egen förmåga att göra skillnad. Valet av organisationer är här intressanta att lyfta fram till diskussion. Samtliga ungdomar har befunnit sig i miljöer innan SMFR som på olika sätt varit inkluderande och samhällsbyggande – antingen politiska, mer klassiska muslimska ungdomsorganisationer eller interreligiösa

ungdomsprojekt – och ungdomarna själva lyfter fram den här kunskapen som viktig för deras beslut att engagera sig i SMFR. Detta skapar frågor om kring vilken betydelse den här typen av miljöer har för ungdomarna. Som vi såg i inledningskapitlet lyfte Justin Gest (2010) fram att det finns det en koppling mellan unga muslimers känsla av tillhörighet och delaktighet, och deras beslut att engagera sig i samhällsinriktade organisationer (Gest, 2010). Även om det inte riktigt framkommer i ungdomarnas berättelser hur det kommer sig att de valt de organisationer de valt, är det intressant att uppmärksamma kopplingen mellan ungdomarnas beskrivningar av uppväxter som präglas av reflexivt förhållningssätt till engagemang och religiositet, och deras val av organisationer. Det framkommer också en betoning vid en önskan att engagera sig i organisationer som kan förändra samhället genom att arbeta i samhället, snarare än att göra radikalt motstånd. En fråga som kan ställas är om det här är ett förhållandesätt som uppstått som ett resultat av ungdomarnas engagemang eller om det var någonting som existerade innan de blev aktiva och jag har anledning att återkomma till den här diskussionen senare i det här kapitlet.

Men den andra övergripande slutsatsen som jag vill lyfta fram är att det inte bara handlar om den sociala kontexten per se, utan också vad som *förmedlas* i den och hur ungdomarna förhåller sig till detta. Som vi såg i kapitel fyra söker sig ungdomarna till miljöer där de kan få lyfta frågor som är viktiga för dem och känner en stark gemenskap. Likaså, vilket vi inte minst såg i relation till skolan, förekommer det också starkt motstånd mot budskap, idéer, normer och värderingar som inte stämmer överens med vad ungdomarna tror på. Som vi såg i avsnitt 4.5.1. kan flera av ungdomarnas relation till sin skolgång beskrivas som konfliktfylld. För flera av dem ställdes de inför situationer där de tvivlat över sin religiositet och känt sig påhoppade av lärare eller klasskamrater med starka åsikter. Vad som gör skolan intressant är att den kan beskrivas som en grogrund till det motstånd och behov av förändring som driver ungdomarnas engagemang. Här blir frågan om självbiografiska och offentliga narrativer relevanta att titta närmre på. Som vi såg i kapitel två definierade Margaret Somers (1994) *självbiografiska narrativer* som de narrativer som beskriver vad vi är och hur vi definierar oss själva. De skapas i sociala interaktioner och påverkar hur vi väljer att agera. *Offentliga narrativer* är de narrativer – myter, traditioner och berättelser – som är kopplade till kulturella och institutionella formationer som är större än individen (såsom familjen, skolan och trosbaserade organisationer) (Somers, 1994). Nancy Ammerman (2003) har utvecklat den här teorin genom att betona relationen mellan självbiografiska och offentliga narrativer i skapandet av identiteter, och betydelsen av att se till den mängd offentliga narrativer som varje individ interagerar med. Det är i mötet mellan dessa många berättelser som vi, enligt Ammerman, skapar grogrunden för identitetsskapande. Vad som slog mig när jag tog del av ungdomarnas berättelser är sättet de förhåller sig till narrativer som de uppskattar och känner igen sig i, och narrativer de av olika skäl tar avstånd från. Ett intressant mönster som jag iakttog var tendensen att ta aktivt avstånd från

offentliga narrativer som på olika sätt gör det svårt att leva ett liv som är meningsfullt för dem och betydelsen att aktivt presentera alternativ, men också utmaningarna en sådan förhandling kan skapa. Jag kommer att återkomma till den här diskussionen längre fram i det här kapitlet – både i relation till islam och svenskhet, men också engagemanget i SMFR och sättet vi kan se på *hur* de unga muslimerna konstruerar sina berättelser. Men det går också att uppmärksamma betydelsen av narrativer ur ett annat ljus. Ammerman menar att narrativer inte enbart är betydelsefulla för identitetsskapande, utan vi tenderar också att lockas till narrativer vi redan känner igen oss i. Att de unga muslimerna lockas av sociala sammanhang där de känner att de får lyfta frågor som är viktiga för dem och där de dessutom känner igen sig i, visar på vikten av att se till deras sociala bakgrunder och hur det förhåller sig till vilka val som ungdomarna gör efteråt. Utifrån ett sådant perspektiv blir valet av organisationer inte slumpmässigt, utan bör även förstås i relation till ungdomarnas värderingar och åsikter som uppkommit redan innan de gick med. En sådan betoning är intressant för den gör det möjligt att diskutera narrativer och socialisationsprocesser tillsammans, och visar kopplingen mellan dessa.

Men även frågan om individuellt aktörskap blir i en sådan här kontext relevant att lyfta upp till diskussion. Som vi har sett i den här studien lägger ungdomarna stark betoning vid sitt egen subjektiva agens; det är de som tar beslutet att bli religiöst praktiserande, att bli aktiva och vilken väg de skall gå – ingen annan. Vad som är intressant i den här betoningen är att den kan tolkas på flera sätt. Å ena sidan kan den ses som ett sätt för de muslimska ungdomarna att göra motstånd mot vad de identifierar som stereotypa och diskriminerande offentliga narrativer av sig själva som inte överensstämmer med deras egna självbiografiska berättelser (jfr Karlsson-Minganti, 2007, 2014; Ammerman, 2003). Genom att lyfta fram det egna valet att bli praktiserande utmanar de bilden av dem som tvingade av sina föräldrar och traditionella strukturer. Liknande resultat går att skåda i Karlsson-Mingantis (2007, 2014) och Jacobsens (2005, 2006) studier om svenska respektive norska muslimska ungdomar. Men samtidigt går det också att diskutera i relation till den ungdomsgeneration som ungdomarna är en del av och har vuxit upp i. Som vi såg i kapitel två kännetecknas dagens unga generation av en hög grad individualism och reflexivitet (Giddens, 1997). Thomas Ziehe (1994) kallar detta för 'kulturens friställning', med betoning på att dagens ungdomar inte är lika låsta till traditionella identitetskategorier som tidigare generationer varit. Istället har de möjligheter själva skapa sin identitet och väg framåt. Samtidigt, menar Ziehe, ställs dessa ungdomar inför vad han kallar för 'kulturell expropriationsprocess'; mediers och samhällets bilder över hur en individ 'bör' se ut. Utifrån ett sådant här förhållningssätt kan de unga muslimernas reaktioner och betoning – både på sin egen individuella agens, men också reaktioner mot de felaktiga bilder de anser existerar om dem – ses som en naturligt resultat av de sociala processer de är en del av som unga människor. Det lyfter också frågan hur långt vi skall tolka ungdomarnas

reaktioner utifrån deras position som minoritet och hur mycket vi bör se deras sätt att hantera sin situation som en naturlig konsekvens av deras egen generation. Utifrån ett sådant här förhållningssätt kan det ses som viktigt att inte bara finna en plats där de unga muslimerna kan finna en trygg social gemenskap, utan också en plats där deras individualitet släpps fram och ges plats. Ett engagemang, för att återkoppla till Lindgren et al (2005), som kännetecknas av en 'Me-We'-mentalitet som grundas i att 'det handlar inte bara om vem jag är, utan vem jag blir tillsammans med dig.' Samtidigt visar det också på de utmaningar som unga muslimer står inför när det kommer till balansgången mellan individualitet och tillhörighet till en social gemenskap. Som Karlsson-Minganti (2014) lyfter fram i relation till sina informanter och som vi såg i inledningskapitlet finns det en risk att den flexibilitet som ungdomarna känner i sitt val kan fixeras om för mycket motstånd uppkommer och de tvingas försvara sig själva. Jag kommer återkomma till detta i diskussionen om SMFR lite längre fram i det här kapitlet.

6.1.2. Islam och svenskhet – två viktiga narrativer och resurser

Som jag nämnde ovan är tillhörighet och motstånd två genomgående teman som går genom ungdomarnas berättelser. Hittills har jag fokuserat på de här frågorna i relation till socialisationsprocesser och sätt att titta närmre på narrativ förhandling mellan ungdomarnas självbiografiska berättelser och de offentliga narrativer de möter i olika miljöer. Vad som går att konstatera i avsnittet ovan är att känslan av tillhörighet är intressant och reser frågor kring hur den skapas, och vad det är som gör att vi hamnar i de miljöer vi gör. Även om det inte är helt tydligt hur dessa känslor uppkommit i ungdomarnas liv – vilket är väntat med tanke på studiens begränsning och fenomenets komplexitet – visar ändå kapitel fyra på den sociala kontextens betydelse att lägga grunden för värderingar och beteenden. Men ett annat sätt att närma oss de här frågorna i ungdomarnas berättelser är genom att rikta uppmärksamhet mot två narrativer som jag identifierar som den här studiens viktigaste: *islam* och *svenskhet*. Både eftersom dessa kan ses som viktiga narrativer för att skapa känsla av tillhörighet (både individuellt och socialt), men också för att de förekommer i ungdomarnas motstånd mot offentliga narrativer som på olika vis bidrar med bilder och strukturer som påverkar ungdomarnas liv. Att *islam* är en viktig pusselbit både för de unga muslimerna som personer och för deras engagemang framkom tydligt i avsnitt 4.3., där vi fick ta del av hur deras religiositet utvecklats sig och hur den förhåller sig till deras engagemang. Som jag nämnde i kapitel fyra och även i inledningen av det här kapitlet, identifierade jag två sätt där islam och ungdomarnas samhällsengagemang interagerar. Det första är att islam med sina religiösa berättelser, myter och traditioner kan fungera som en inspirationskälla för engagemang och att vara muslim blir nära förknippat med att vara samhällsaktiv medborgare. Vi såg detta bland annat i Nasers och Waels berättelser i avsnitt 4.3., där båda lyfte fram islam som en resurs och hur de fann

inspiration i Koranens berättelser i sitt eget engagemang. Men islam kan även ses som en orsak till varför ungdomarna känner ett behov att bli aktiva från början. Både för att motverka hinder i samhället som gör det svårt för ungdomarna att utöva sin religion med enkelhet (t.ex. brist på tillgång till bönelokaler och halalmat i skolan), men också för att skapa sammanhang som hanterar emotionella utmaningar som känslan av utanförskap och annorlundaskap som deras religiositet kan bidra med. Islam blir här både en faktor som driver dem framåt, men som också kan leda till utmaningar som de måste hantera och båda dessa går att skåda i deras engagemang.

Här kan vi återigen koppla samman frågan om självbiografiska och offentliga narrativer. Som Ammerman betonade i kapitel två kan religiösa berättelser fungera som en självbiografisk berättelsers struktur och skapa stabilitet. Utifrån ett sådant synsätt kan de religiösa berättelserna användas för att strukturera de egna självbiografiska berättelserna och finna en grund som samhällsaktiva muslimer. Det ökar också sannolikheten att ungdomarna söker sig till sociala miljöer som bekräftar den här bilden eller som på annat sätt väcker ungdomarnas intresse, något som går att se både i deras tidigare engagemang och i valet av SMFR. Men mötet med offentliga narrativets syn på islam och religionens roll i samhället kan skapa utmaningar att leva sin religion, vilket både kan leda till reflektioner kring deras egna uttolkningar och även generera ett behov av att presentera alternativ. Att unga muslimers engagemang i hög grad handlar om att hantera stereotypa bilder av islam har framkommit i tidigare studier (se t.ex. Karlsson-Minganti, 2007, 2014; Jacobsen, 2005; Larsson, 2009). Karlsson-Minganti (2014), som vi såg i inledningskapitlet, lyfte fram hur unga muslimska kvinnor ofta använder av sin islamiska identitet som ett sätt att skapa sig en position för att hantera de motstridiga förväntningar och krav som ställs på unga muslimer, samt motverka bilden av muslimska kvinnor. Även om jag inte ser en liknande tydlig positionering i den här studien, går ändå liknande tendenser att skåda; ungdomarna använder sig av sin tro och sina självbiografiska berättelser (och offentliga, vilket jag kommer återkomma till) där islam är en viktig del, för att utmana offentliga narrativer som på olika vis presenterar stereotyp bilder. Detta väcker många frågor kring betydelsen att se till uttolkningar, vilket jag också kommer återkomma till. Men vad jag också finner intressant med de här mångfacetterade sätten att förhålla oss till islams roll i ungdomarnas engagemang är att den också reser frågor kring hur vi kan tolka religionens betydelse i samhällsengagemang. I kapitel två framkom en bild av hur religionen i sig inspirerar till engagemang genom att skapa grund för gemenskap och en ofta större meningsfullhet än vad politiska kampanjer bidrar med (Williams, 2003). Den här studien kan sägas bekräfta den bilden – vilket vi inte minst såg i Semils berättelse om hur hans politiska engagemang ledde honom in i muslimskt engagemang som känns ännu mer meningsfullt. Men religionen som en bidragande orsak bakom engagemang för att motverka diskriminerande strukturer reser också frågor om engagemang som också är inspirerat av ett starkt motstånd och där frågor kring minoritetspositioner och

identitetskapande uppkommer. Det betonar vikten av att se till en specifik religions plats i det samhälle som engagemanget sker i och hur ett trosbaserat engagemang växer fram i en sådan social kontext. Det reser också frågor kring hur vi väljer att tolka islams roll i unga muslimers engagemang. Även om ungdomarna själva lyfter fram religionen som en mycket viktig komponent visar det vikten att studera den i relation till andra faktorer också, såsom politik och socialekonomiska faktorer.

Men jag menar att även *svenskhets* är en viktig del när vi närmar oss skapandet av tillhörighet och motstånd. Som vi såg i kapitel fyra är svenskhets en viktig faktor som ungdomarna reflekterar kring och som är nära förankrat med deras samhällsengagemang. Det är tydligt att de ser sig som svenskar och att svenskhetsen är viktig för dem, men att det här är en tillhörighet som de känner att majoritetssamhället har svårt att se. Det är som Aisha betonade i avsnitt 4.5.2; ”de ser oss som muslimer bara. (...) De ser inte det här svenska.” För att hantera detta lägger de stark betoning vid att svenskhets i grunden är en tankekonstruktion och därmed föränderlig. Samira lyfte också fram vikten av att hennes generation tar ansvar för att själva vara med och definiera vad svenskhets är för någonting. Den här betoningen är intressant eftersom den, precis som jag också nämnde i avsnitt 4.5.2., kan ses som ett försök till narrativ förhandling – om än inte helt tydlig med tanke på att det inte är helt klart vad ungdomarna faktiskt själv anser att svenskhets är. Vad som däremot går att se exempel på är hur de unga muslimerna försöker att skapa sig en plats där de accepteras både som muslimer och som svenskar, och det är den här balansgången som jag finner intressant. Det öppnar upp för att se svenskhets som en viktig resurs i ungdomarnas engagemang och att betydelsen av tillhörighet inte enbart handlar om att bli accepterade som muslimer, utan också som svenskar. Det reser nya frågor kring vad det är för sociala processer som har skapat en här starka tillhörighets hos ungdomarna. Flera av dem lyfter fram att de hade den långt innan de gick med i SMFR, vilket – såvida det inte är en analytisk övertolkning från min sida – bekräftar kopplingen som Gest (2010) lägger mellan tillhörighet och samhällsengagemang. Utifrån ett sådant perspektiv kan ungdomarnas trosbaserade engagemang ses som ett resultat av deras syn på sin tydliga svenska tillhörighet, vilket lyfter fram svenskhets om en mycket viktig faktor att ta i beräkning när vi närmar oss frågor kring varför unga muslimer väljer specifika organisationer. Men samtidigt menar jag att vi skall undvika att ge en faktor en för stor betydelse och att det istället finns skäl att se hur olika faktorer relaterar till varandra – och här blir relationen mellan svenskhets och islam mycket intressant. Vad som gör både islam och svenskhets intressanta är att de både kan ses som viktiga faktorer i ungdomarnas känslor av tillhörighet, samtidigt som de också är vad som gör dem annorlunda från samhället och kan därmed uppfattas som motpoler till varandra. Det är i ungdomarnas sätt att förhålla sig till det här som jag menar att frågan om tillhörighet och motstånd blir mest tydlig. Genom sitt engagemang för att arbeta för att motverka upplevda diskriminerande strukturer och att islam skall bli sedd som

en naturlig del av Sverige, bekräftar ungdomarna också sin egen svenskhet. Om islam upphör att vara främmande försvinner också en del av vad som gör ungdomarna annorlunda; de blir en också en naturlig del av Sverige. Jag kommer återkomma till den här diskussionen nedan i relation till SMFR som kontra-narrativ, men vad som är tydligt från ungdomarnas berättelser och sätten vi kan närma oss dem är betydelsen av att uppmärksamma vikten av den sociala kontexten i relation till detta. Både hur islam används och tolkas, och hur ungdomarna förhåller sig till svenskhet, bör inte ses som någonting som uppstått frikopplat en social kontext utan nära förankrat till de miljöer om ungdomarna rör och rört sig i.

6.2. Vägen framåt: SMFR som alternativ och kontra-narrativ

Om vi ser tillbaka på kapitel fem och ungdomarnas engagemang i SMFR går det, i likhet med föregående avsnitt, att lyfta upp ett par punkter att diskutera. Med grund i vad jag diskuterade ovan, går det att lyfta fram att en viktig del i valet av SMFR är att organisationen står för någonting som de unga muslimerna inte känner att de träffat på i andra organisationer. Möjligheten att kombinera sin religiösa identitet med ett samhällspolitiskt engagemang öppnar upp för en typ av engagemang som de saknat. Men det är också tydligt att SMFR ger ungdomarna vad de sökt efter – praktiska verktyg som hjälper dem att lära känna sig själva och hantera utmaningar, ett forum och en plattform att agera på, en gemenskap som skapar trygghet och slutligen visioner som skapar en tro om vad de kämpar för. I den sammanfattande diskussionen till kapitel fem lyfte jag upp SMFR som framgångsrik sekundär socialisationsaktör och en möjlig företrädande för ett kontra-narrativ, och i det här avsnittet tänker jag återkoppla till den här diskussionen. Om vi börjar med att titta närmre på SMFR som sekundär socialisationsaktör lyfte jag i sammanfattningen upp betydelsen av att se till organisationen som rollskapande; i SMFR blir de unga muslimerna samhällsaktiva muslimer – deras religiositet och sättet de förhåller sig till sin religion möts i en samhällspolitisk organisation med en målbild över vad de vill göra. Men ytterligare en aspekt som är intressant att lyfta fram är hur likartat ungdomarna beskriver SMFR och de attribut de ger till organisationen. Med undantag från ett par mindre faktorer – som huruvida SMFR är politisk eller ej (där alla utom Fatima såg SMFR som en politisk organisation, medan hon såg den som en civilorganisation för folkbildning) – ger ungdomarna en mycket likartad bild av organisationen och samtliga ger en mycket positiv beskrivning. Ett sätt att tolka det här är utifrån vad Inger Furseth & Pål Repstad (2005) i kapitel två kallade för en 'lyckad socialisation'; ”att människor skapar en social tillhörighet och social identitet, som medför en anslutning till vissa normer och verklighetsuppfattningar.” (Furseth & Repstad, 2005:155). En sådan socialisation skulle kunna förklaras utifrån de framgångsrika och omtyckta utbildningarna som SMFR har genomfört och som samtliga ungdomar har gått. Inte minst de verktyg som ungdomarna beskriver ha fått från dessa utbildningar och hur de har hjälpt dem

utvecklat nya referensramar för att se på samhället, de utmaningar de själva står inför och de möjligheter som finns. Men även betydelsen av den sociala gemenskapen och att ungdomarna känner att de funnit ett sammanhang där de får arbeta i en miljö både för gruppen och individen. Som Mona lyfte upp avsnitt 5.2.1. bryts mentala spärrar ner genom att ungdomarna möter andra som har lyckats och som därmed kan fungera som förebilder att det 'går'. Det här resonemanget bekräftar vad som framkommit i tidigare studier om betydelsen unga muslimers engagemang fyller för dem när det kommer till känsla av gemenskap och trygghet (se t.ex. Karlsson-Minganti, 2007, 2014; Jacobsen, 2006; Larsson, 2009).

6.2.1. SMFR som kontra-narrativ

Men precis som jag betonade i avsnitt 6.1. finns det också skäl till att se till vad som förmedlas i SMFR och sättet ungdomarna förhåller sig till det. Det är här frågan om SMFR som möjlig företrädare för ett kontra-narrativ är intressant. Jag lägger betoning vid *möjlig* förmedlare eftersom det här är en begränsad studie och att frågan om kontra-narrativ i mina ögon bör analyseras även med hjälp av andra förmedlingskällor (t.ex. text från flygblad eller hemsidor) för att skapa en bättre överblick. Men trots detta väcker kontra-narrativ flera intressanta ingångar till hur vi kan förstå betydelsen av SMFR och de visioner som ungdomarna lyfter fram som mycket viktiga för deras engagemang. Som vi såg i kapitel två beskrev Molly Andrews (2004) ett kontra-narrativ som medvetna eller omedvetna motståndsb berättelser som vi berättar och lever i enlighet med. Det handlar både om direkt avståndstagande från vad som identifieras som dominanta narrativer, men också om kritiska och alternativa sätt att se på världen. Michael Bamberg (2004) lyfter fram två viktiga komponenter när vi tittar närmre på skapandet av kontra-narrativ: det första fokuserar vid hur berättelsen är konstruerad och hur berättaren positionerar sig i relation till den, och det andra till vilken möjlig publik den kan tänkas riktas åt. Ett kontra-narrativ handlar inte bara om en alternativ berättelse presenterad av en person i ett visst sammanhang, utan avses också förmedlas till andra i syfte att vinna gehör. Utifrån ett sådant förhållningssätt går det att titta närmre på ungdomarnas berättelser på två vis. Det första är att titta närmre på hur ungdomarna berättar om sitt engagemang i SMFR och på vilket sätt de positionerar sig själva i det här sammanhanget. Det andra är att ta hänsyn till frågan hur dessa berättelser kan förstås i relation till möjlig publik och hur intervjusituationen i sig kan ses som en del i detta.

Om vi börjar med att titta tillbaka på ungdomarnas berättelser i kapitel fem (men även kapitel fyra) får vi ta del av bilder av starka, ambitiösa och medvetna ungdomar som vill vara med och göra skillnad. Genom sina berättelser positionerar de sig som självständiga och demokratiska ungdomar som vill arbeta för ett bättre samhälle, och att deras religion är en viktig del av det här arbetet. På så vis utmanar de bilden av unga muslimer som radikala och islam som en

våldsbejakande religion, samtidigt som de också lägger betoning vid att bli sedda som en naturlig del av det svenska samhället. Om vi ser tillbaka på kapitel fem är det tydligt att SMFR är en betydelsefull del i att skapa de här känslorna. Det är i organisationen som de menar att de utvecklat insikt om sin egen förmåga och hittat en social miljö där de kan få arbeta med frågor som de brinner för. SMFR står för värderingar och visioner som ungdomarna delar, och genererar en plattform där de kan få arbeta i enlighet med dessa även utanför den muslimska gruppen. De blir en del av en betydelsefull struktur som hjälper dem att förstärka känslor av tillhörighet (inte minst deras svenska identitet), samtidigt som den bidrar med resurser att kanalisera motstånd och presentera en alternativ syn på ett samhälle som de drömmer om att se. För att återkoppla till frågan om narrativer kan SMFR i det här sammanhanget ses som både en viktig, för att använda Nancy Ammermans (2003) språkbruk, *grammatisk struktur* i relation till vilken ungdomarna konstruerar sina berättelser. Men deras betoning vid den egna agensen kan också ses som ett sätt att visa på hur de är 'friställda' SMFR och därmed agerar i enlighet med vad *de* tror på – inte bara vad en organisation har sagt åt dem att tro på. Om vi blickar tillbaka till avsnitt 5.2.4. och ungdomarnas sätt att reflektera kring visionerna som SMFR representerar går det att identifiera en tendens där det personliga blir någonting politiskt; det handlar inte bara om att prata, utan också om att agera i enlighet med denna och att vara aktiv i att utveckla den. Utvecklingen av ett kontra-narrativ kan i sig ses som ett resultat av en sekundär socialisationsprocess, men det kan också ses som en viktig faktor till varför SMFR har varit framgångsrik i att vinna ungdomarnas uppmärksamhet. I den här organisationen upplevs det att det ges en möjlighet att få driva frågor som är viktiga för dem, men också vara med och formulera dem. Sättet som ungdomarna lyfter fram sig själva som en viktig del i arbetet – vilket inte minst blev tydligt i Samiras citat i avsnitt 5.2.3. om att förändringsarbete inte bara handlar om att ändra samhället, utan att det också handlar om en inre förändring i henne – ger en bild av ett engagemang där alternativ både skall tolkas i relation till en social kontext, men också som en del av ungdomarna själva. För att återkoppla till Lindgren et al (2005) ovan och deras 'Me-We-generation', skulle den här typen av engagemang kunna beskrivas som en 'Me-We'-engagemang; det handlar både om individen och gruppen, och dessa förstärker varandra.

Frågan om kontra-narrativ binder därmed samman ungdomarnas självbiografiska berättelser med de offentliga narrativer som presenteras i SMFR, och skapar tillsammans en gemensam alternativ berättelse som förstärker varandra. Men själva berättelserna kan också ses som en form av identitetsskapande i sig och att engagemanget i SMFR är en viktig komponent i detta. Anthony Giddens (1997) menar, som vi såg i kapitel två, att skapandet av en stabil självidentitet i grunden handlar om att försöka skapa en koherent berättelse om oss själva (Giddens, 1997). Utifrån ett sådant perspektiv kan ungdomarnas positiva berättelser om sitt engagemang och betydelsen av SMFR i detta ses som att försöka skapa en balans mellan olika tillhörigheter, men utan att släppa

den viktiga individuella delen – något som framkommer i betoningen ungdomarna lägger vid sin individuella agens och vikten att lyfta sina egna frågor. Ammerman (2003) beskriver detta som att ”we tell stories that signal both our uniqueness and our membership.” (Ammerman, 2003:215). På flera sätt påminner detta om vad Goldstein-Kyaga & Bergström (2009) kallar för *tredje identitet*, där olika tillhörigheter – där islam och svenskhet är två viktiga komponenter – vävs samman till en helhetsidentitet. Detta kan i sig beskriva en del av en starka känsla av tillhörighet ungdomarna känner i SMFR; där de menar att de både för utvecklas som individer, men också vara en del av en grupp. Det sätter frågan om SMFR som kontra-narrativ i en bredare kontext och visar på vikten av att uppmärksamma både hur ett engagemang kan ha för betydelse för varje enskild aktivist, men också gruppen i helhet. En förklaring till varför betydelsen av SMFR betonas så starkt kan därmed ses som en lyckad förhandling mellan ungdomarna själva och SMFR som organisation – men också hur den här förhandlingen i sig utvecklar vad båda parterna tror på. SMFR påverkar ungdomarna och ungdomarna påverkar SMFR. Ett sådant förhållningssätt visar på betydelsen av kontra-narrativ som en positiv reflexiv socialisation, men visar också på vikten av att se till vad ungdomarna var en del av innan de kom till SMFR.

6.2.2. Talande ord och tysta berättelser

Samtidigt öppnar ett sådant sätt att närma oss relationen mellan berättelser och identitetsskapande vikten av att se till betydelsen av den sociala kontexten där berättelserna skapas, vilket i den här studiens fall handlar om intervjutillfället. Som både Margaret Somers (1994) och Ammerman betonar skapas inte berättelser och narrativer i ett vakuum. Det sker alltid i relation till en social kontext och i interaktion till någonting; det är en social konstruktion (Somers, 1994; Ammerman, 2003). Utifrån ett sådant förhållningssätt blir frågan om möjlig publik viktig att uppmärksamma, vilket är den andra delen i Bambergs analytiska modell i skapandet av kontra-narrativ. Så som jag tolkar Bamberg fyller publiken två funktioner. Det första är att en potentiell eller tilltänkt (antingen reell eller imaginär) publik spelar en viktig roll i sättet vi väljer att berätta och hur vi konstruerar våra berättelser för att beskriva oss själva. Det andra, vilket är nära förknippat med det första, är att bekräfta bilden vi har av oss själva. Detta bekräftar den betydelse Somers lägger vid berättelsers roll i skapandet av våra sociala identiteter: hur vi väljer att berätta handlar inte bara om vad vi anser oss vara, utan också hur vi vill att andra skall uppfatta oss. Utifrån ett sådant förhållningssätt kan ungdomarnas berättelser både ses som ett sätt för dem att presentera bilder de har av sig själva och hur deras situation är för dem. Men samtidigt presenterar de också bilder av hur de önskar att andra också såg dem. I förhållande till en intervjusituation är detta extra intressant eftersom det sätter in den narrativa kvalitativa intervjun in i en bredare social kontext – det handlar inte bara hur och vad de berättar för *mig*, utan också om en möjlig läsarkrets som kan tänkas komma att läsa den här

studien. Att presentera proaktiva bilder av sig själva och samtidigt betona starkt motstånd mot stereotypa offentliga narrativer kan därmed ses som en möjlighet att presentera och diskutera vad de tror på. Vad som inkluderas i en berättelse och vad som inte gör det kan utifrån ett sådant här sätt att tolka därmed ses i ljuset av vad som önskas att förmedlas.

Det är också viktigt att betona att sättet vi berättar också varierar beroende på vilken typ av möjlig publik vi identifierar. Sättet som ungdomarna beskriver sitt engagemang för mig är därmed inte nödvändigtvis detsamma som de beskriver det för andra. Både eftersom det sker en anpassning efter situationen, men också för att det kan finnas en förväntning – både från ungdomarna och från mig som författare – vad som skall förmedlas. Som jag nämnde i kapitel tre är intervjuer inte ett återberättande, där informanten berättar en objektiv berättelse och jag tar neutralt emot den. Istället är det fråga om ett resultat av en social process som präglas av en rad faktorer och där det även råder en viss maktasymmetri, då det är jag som författare som styr intervjuerna genom mina frågor. Det är också jag som har tolkningsföreträde i presentationen av den här studien, vilket är viktigt att ha i åtanke när vi diskuterar hur berättelser konstrueras i relation till en möjlig publik. För unga muslimer som känner att de inte är rätt representerade och där de känner att det är viktigt att göra motstånd mot de bilder som existerar om dem, kan en intervjusituation bli en möjlighet för dem att verkligen betona hur det *egentligen* är och vad de *egentligen* vill. Ett sådant förhållningssätt betyder inte att ungdomarna inte ger en korrekt bild, men att det är viktigt att deras berättelser ses i relation till den sociala kontexten som berättelserna skapas ur och hur det påverkar berättelserna. Tystnader i berättelser och hur dessa skall hanteras är i grunden en hypotetisk fråga eftersom vi aldrig kan veta säkert *vad* som inte sägs – såvida den kunskapen inte införskaffas på annat håll eller vid ett senare tillfälle (t.ex. att någon berättar att hen valt att exkludera specifika delar av olika skäl). Men i studier av narrativer och personliga berättelser är det viktigt att ha i åtanke om tystnadens existens och hur medvetet exkluderade berättelser kan förändra och/eller modifiera en livsberättelse. Vid intervjutillfällena kan det dessutom, som jag diskuterade i kapitel tre, vara fråga om känslig information som kan ha stor betydelse för varför en person väljer att agera som han eller hon gör, men som inte framkommer genom att individen väljer att betona andra delar eller helt exkludera det (Kvale & Brinkmann, 2009). I vår förståelse av de unga muslimernas berättelser är det därmed av stor vikt att vi ser till dem i relation till hur de uppstod och med de olika syften som de kan ha. Det är också viktigt att se till vilka konsekvenser de tolkningar vi som forskare gör och hur detta påverkar vår förståelse. Jag kommer återkomma till det här i nästa avsnitt.

6.3. Bland vägval och möjligheter: slutdiskussion

I det här kapitlet har jag försökt närma mig de empiriska kapitlen teoretiskt och se hur vi kan förstå de unga muslimernas berättelser i relation till socialisationsteorin och den kombinerade narrativa

teorin. Jag har medvetet valt att titta närmre på båda kapitlen var för sig eftersom jag menar att de enskilt väcker intressanta frågor kring hur vi kan förstå 'vägen in' och 'vägen framåt'. En del läsare kan finna en sådan tillbakablick upprepan, men jag menar att det är viktigt för att kunna summera viktiga resultat och lyfta fram dessa till diskussion. I det här sista avsnittet avser jag att diskutera dessa avsnitt i relation till varandra och se hur vi kan förstå dem tillsammans. Det första som går att kostatera när vi ser tillbaka på de två avsnitten är att de öppnar upp för en bredare diskussion om unga muslimers engagemang. Det binder samman frågan om socialisationsprocesser och narrativa förhandling, och pekar på betydelsen av att båda dessa komponenter uppmärksammas för att förstå ett engagemangs betydelse. Som vi har sett både i det här kapitlet och i resten av studien är det viktigt att uppmärksamma ungdomarnas väg in för att förstå betydelsen av SMFR och funktionen organisationen fungerar. Det är också tydligt att vad som förmedlas i SMFR inte är någonting som ungdomarna är främmande inför, även om de inte alltid var helt medvetna om detta innan de gick med i organisationen. Även om för långtgående slutsatser skall undvikas med tanke på den här studiens begränsning bekräftar det Nancy Ammermans (2003) betoning på att vi lockas av de narrativer vi känner igen oss i och sätter frågan om vilka narrativer som förmedlas i förhållande till andra i fokus. Men det ställer också frågan kring möjligheten att påverka narrativer som förmedlas i olika kontexter och betydelsen av känslan att vara personligt involverad. Det öppnar upp för vikten av att inte bara se till narrativer som någonting som entonigt förmedlas, utan också förhandlas och återskapas i social interaktion. Den här kombinationen av individ och kollektiv – vilket jag vill kalla en 'Me-We'-approach till samhällsengagemang – bekräftar den kritiska diskussion som präglat frågan om socialisation under ett flertal år, men den reser också nya frågor kring hur den uppkommer och hur en del ungdomar hamnar i den, medan andra dras in i andra verksamheter. Detta rör inte bara unga muslimer, utan ungdomar i övrigt. Vad den här studien visar är att uppväxten spelar roll, men vilka mekanismer som ligger bakom steget från att vara nyfiken till att bli engagerad är någonting som den här studien inte riktigt berör.

En vanlig fråga jag har fått under den här studien har varit hur de här ungdomarnas engagemang skiljer sig från vad som kommit fram i forskning kring unga muslimers radikala engagemang. Jag skulle vilja vända på frågan och istället uppmärksamma hur den här studiens informanter kan lära oss om vägar in i aktivt engagemang och vilken betydelse det har – även radikalt. Inte för att likställa de unga muslimerna i den här studien med radikala ungdomar som väljer att åka i Syrien på något vis – det handlar om två typer av engagemang – utan snarare lägga betoning vid den mångdimensionella och komplexa socialisering som ligger till grund för engagemang och lockelse av specifika narrativer. En vanlig faktor som ofta uppkommer om unga muslimers radikaliserings är att det är fråga om hjärntvättning av radikala narrativ och specifika personer och/eller grupperns betydelse för att skapa beteenden, normer och värderingar

(Wiktorowicz, 2005; Pisiu, 2012). Men om vi ser tillbaka på den här studiens resultat är det tydligt att unga muslimers engagemang inte är fråga om en linjär socialisation där det handlar om att en individ hamnar i en grupp och därefter tar efter vad som förmedlas i den här gruppen. Istället handlar det om en komplex interaktion mellan en rad sociala aktörer och miljöer som påverkar dem, och som öppnar upp för olika typer av engagemang och lockelse av specifika narrativer. Det handlar inte bara om vad *en* aktör gör, utan beteenden skapas i relation till olika sammanhang och i förhandling mellan upplevelser från dessa. I den här studien är det tydligt att uppväxten haft en betydelse, men så har också möten med skolan, erfarenheter från tidigare möten med människor i olika organisationer och deras egen individuella syn på hur samhället skall se ut.

Men det handlar också om vikten av att finna rätt organisation och social miljö där de kan få lyfta sina frågor och interagera med. Här blir även frågan om kontra-narrativ intressant att ta upp. I den här studien har jag argumenterat för hur vi kan se SMFRs alternativa berättelser som ett kontra-narrativ och hur även ungdomarnas egna berättelser om sitt engagemang kan kopplas till detta. Vad som gör kontra-narrativ intressanta är både att de kan ses som ett direkt avstånd från dominerande offentliga narrativer i samhället, men också som en kritik och därmed en öppning för alternativa tolkningar. Även om detta enbart skall ses som ett av flera sätt att närma oss vad som förmedlas i dessa sociala miljöer, öppnar det upp för möjligheter att se hur interaktiv skapandet av narrativer är och hur det påverkas av en rad olika faktorer. Det visar också på hur betoning vid *tillhörighet* och *motstånd* kan vara nära sammankopplade och ömsesidigt förstärkande, men att det är viktigt att titta närmre på hur de definieras och skapas. Det är i kombination av dessa faktorer – uppväxt, samhälle, organisationer och egen individ – som vi kan hitta förklaringar till unga muslimers engagemang och orsaker till varför de väljer olika typer av vägar. Detta är också vad jag skulle vilja lyfta fram som den här studiens mest intressanta bidrag. Om detta är en tolkning som går att generalisera över på andra studier kring unga muslimers engagemang, och inte bara är en mönster i den här begränsade studien, skulle det kunna öppna upp för nya frågor kring hur vi skall tolka tolka engagemang som även uppfattas som radikalt. Det skulle också öppna upp för förhållningssätt där frågor kring varför unga muslimer väljer den väg de gör inte bara handlar om lockelser in i specifika sociala gemenskaper, utan också relationen mellan de narrativer som förmedlas och vad ungdomarna själva tar med sig för drömmar, ambitioner och önskemål.

6.3.1. Utvärdering av de teoretiska och metodologiska ramverken

För att återkoppla till den här studiens tredje forskningsfråga går det att fråga sig: Hur kan den här studien med fokus på socialiseringsprocesser och narrativa förhandlingar väcka frågor kring unga muslimers engagemng? Vilka möjligheter och utmaningar finns det med ett sådant förhållningssätt? I presentationen till det teoretiska ramverket i kapitel två betonade jag att orsaken till varför jag valt

att använda socialisationsteorin och en kombinerad narrativ teori i den här studien, är för att de kompletterar varandra och lyfter fram relationen mellan sociala aktörer, individuellt aktörskap och identitetsskapande. Tanken var att få en möjlighet att titta närmre på relationen mellan individen och sociala strukturer i både orsaken till att engagemang uppstår och vilken betydelse det har. Ser vi tillbaka på den här studien menar jag att detta har uppfyllt sitt syfte. Som vi har sett i båda de empiriska kapitlen, men även i det här kapitlet, har ungdomarnas berättelser visar hur vägen in i ett engagemang skapas både av möte och interaktion med olika människor och organisationer, och vikten av idéer, visioner och att driva egna frågor för att göra det betydelsefullt. Det teoretiska ramverket öppnar också upp för möjligheten att uppmärksamma hur sammankopplade socialisation och narrativer är. För att förstå hur det kommer sig att en del sociala aktörer är mer framgångsrika är narrativer en viktig del i att titta närmre på, vilket även Nancy Ammerman (2003) betonar i relation till religiösa institutioner och religiösa identiteter. Även om den här studien är, som nämnt, begränsad och att ett så pass komplext teoretiskt ramverk därmed kan kritieras, menar jag att det har varit användbart för att titta närmre på komplexiteten i unga muslimers engagemang och varför en del organisationer lockar framför andra. Det har också hjälpt oss att få insyn i hur de unga muslimerna förhåller sig till narrativer som de inte håller med om och möjliga förklaringar till varför de hanterar det på de sätt som de gör. Även om det i flera fall blivit fler frågor än möjliga svar, visar dessa ändå på betydelsen av att kombinera socialisationsprocesser med narrativ förhandling och hur dessa två bör förstås tillsammans.

Samtidigt kan det teoretiska ramverket inte gå in djupare på varför en del narrativer är viktigare än andra. Studien nuddar enbart ytligt på socialisationsaktörers betydelser och narrativa förhandlingar. För att nå längre krävs metoder som gör det möjligt att titta på konstruktionen av narrativer, och varför en del är mer framgångsrika än andra. För framtida studier hade det varit intressant att kombinera den kombinerade narrativa teorin med en mer textinriktad diskursanalys för att uppmärksamma de diskursiva aspekterna av narrativanalys – i synnerhet frågor kring makt och varför en del narrativer vinner terräng framför andra, men också att försöka nå motstridiga tendenser i skapandet av narrativer och kontra-narrativer. En faktor som dock går att kritisera är svårigheten att titta närmre på individen och skapandet av en självidentitet. Betoningen på socialisationsteorin och narrativ förhandling i den här studien uppmärksammar snarare betydelsen av primära- och sekundära socialisationsprocesser snarare än att den tittar närmre på individuellt identitetsskapande. För att nå dessa faktorer är frågan om den narrativa teorin inte istället bör ersättas eller kompletteras med teorier som mer fokuserar på individen, som t.ex. rollteorin som exempelvis används i Maria Klingenberg (2014) avhandling om finlandsvenska kristna ungdomar.

Gällande valet av metod – vilket i den här studiens fall har varit kvalitativa semi-strukturerade intervjuer – har det varit ett mycket lämpligt val med tanke på studiens syfte. Precis

som jag diskuterade i kapitel tre fångade de individuella intervjuerna upp individens komplexa relation till sin omvärld och genererat en spännande inblick i hur ungdomarna själva reflekterar. Vi har dessutom fått möjlighet att få insyn i deras personliga resor in i ett aktivt engagemang och jag fann att ungdomarna också uppskattade tillfället att få berätta. I efterhand är hade studien dock tjänat på att ha ytterligare en intervju som gick djupare in på engagemanget i SMFR än vad som framkom i den första intervjun. Jag ställer mig också kritiskt till mitt val av enbart aktiva medlemmar, även om jag kvarstår vid att urvalet hade blivit mer komplicerat med tanke på studiens begränsning. Även om informanternas berättelser genererade i ett rikt datamaterial har homogeniteten i ungdomarnas svar stundtals inneburit svårigheter att utröna om likheterna beror på deras positioner, SMFR som socialisationsaktör eller om det finns andra orsaker till denna likhet. Med tanke på att urvalet enbart gjort på aktiva medlemmar på framträdande positioner är det möjligt att orsaken till detta ligger i ett för snävt urval och att en bredare ansats (t.ex. stödjande medlemmar) hade bidragit till mer variation. En annan faktor som hade kunnat bidra till intressanta inblickar är om de individuella intervjuerna kompletterats med fokusgrupper i frågor som berör ungdomarnas gemensamma engagemang. Fokusgrupper, till skillnad från individuella intervjuer, öppnar upp för möjligheten till diskussioner och kollektiva reflektioner och en sådan ansats hade kunnat bidra med inblickar i hur de som grupp förhåller sig till SMFR som kontra-narrativ och gemensamma ambitioner.

6.4.2. Framtida vägar att gå

Förutom teoretiska reflektioner har den här studien också väckt ett par öppningar till ny forskning. Förutom att det hade varit intressant med en djupare studie med ett liknande fokus som denna för att komma åt en del av de många frågor som väckts under den här studien, identifierar jag tre nya forskningsfält som vuxit fram.

Det första är hur en organisation som SMFR kan fungera som en aktör i skapandet och hanteringen av olika uttolkningar av 'svensk islam' bland unga muslimer. Som vi såg i diskussionen ovan går det att diskutera vilken betydelse religionen har i ungdomarnas engagemang och jag argumenterade för att det är möjligt att den 'självklarhet' som kan upplevas i reflektioner kring islam i ungdomarnas berättelser skulle kunna ses som en indikator på att deras arbete mer handlar om att motverka hinder för unga muslimer, och att frågor kring islamiska uttolkningar därmed blir mindre viktigt. Å andra sidan existerar teologiska diskussioner bland ungdomarna om hur specifika delar av deras religion skall tolkas, vilket kan indikera att det finns en underliggande islamisk uttolkning som ligger till grund för deras arbete. Genom att titta närmre på SMFR i relation till islamiska uttolkningar öppnar också upp för möjligheten att kritiskt titta närmre på hur vi förhåller oss till religionens betydelse för trosbaserade organisationer och hur betydelsefull en specifik uttolkning är

för arbetet – samt, vilket är en del av detta, hur en organisation hanterar olika typer av religiösa uttolkningar i samma organisation. Det är även intressant att titta närmre på detta utifrån perspektivet om den islamiska väckelserörelsen, som innebär att utveckla islamuttolkningar som frikopplas från vad ungdomarna tolkar som resultat av kulturella uttolkningar. Även om ungdomarna i den här studien inte uttrycker en önskan av att finna en 'ren' islam, reser deras reflexiva förhållningssätt och ständiga sökande frågor om religionen frågor kring mål och eventuellt nya sätt att förhålla sig till den islamiska väckelserörelsen. Här behövs det fler studier och SMFR vore en intressant aktör att titta närmre på.

Det andra forskningsområdet som jag fann spännande är unga muslimers engagemang i en mångreligiös kontext. Som vi såg i Samiras och Saras berättelser i kapitel fyra om engagemanget i det interreligiösa ungdomsprojektet (avsnitt 4.3.4), kan engagemang i interreligiösa och mångreligiösa sammanhang öppna upp dörrar för engagemang och skapa en trygghet i den egna tron. Det visar också betydelsen av att ses som en *religiös ungdom*, vilket gör att synen på unga muslimer som en minoritet utvecklas till att också inkludera deras praktiserande religiositet i ett sekulärt samhälle. Mötet mellan religiösa ungdomar som medvetet engagerar sig i interreligiösa projekt reser frågor kring skapandet av religiösa identiteter, sociala betydelser av engagemanget och hur det kan fungera som en mötesplats för svenska religiösa ungdomar som delar erfarenheten av att vara en minoritet som religiöst aktiva i ett sekulärt samhälle. I dagsläget existerar det nästintill ingen religionssociologisk forskning om interreligiösa ungdomsprojekts betydelse (synnerligen den sociala betydelsen), vilket öppnar upp för spännande ny forskning som kan ge inblickar i hur unga människor förhåller sig till en mångreligiös kontext.

Det tredje potentiella forskningsområdet som jag identifierar rör kontra-narrativ och är både teoretiskt och empiriskt. Som vi har sett har den här studien väcker nya frågor kring hur ett kontra-narrativt ramverk kan användas för att titta närmre på hur motstånd mot dominant narrativ kan förstås i en bredare kontext. I relation till frågor kring unga muslimers radikaliserings uppkommer ofta frågor kring betydelsen av att producera (ofta ett enhetligt) kontra-narrativ som svarar mot radikala narrativ och många förebyggande strategier har detta som en kärnpunkt. Vad den här studien dock visat är att kontra-narrativ är komplexa och det är betydelsefullt att både se dess narrativa och sociala kraft, vilket ökar betydelsen av att utveckla teoretiska analytiska verktyg att närma oss dessa. Som jag nämnde i reflektionen om det teoretiska ramverkets användbarhet, hade en sådan studie tjänat på att ha en textinriktad diskursanalys som uppmärksammar maktrelationer och hur kontra-narrativ skapas i relation till andra narrativ. Ett sådant förhållningssätt kan öppna upp för möjligheter att empiriskt titta på hur unga muslimer förhåller sig både till radikala narrativ, men också dominerande narrativ i samhället och hur kontra-narrativ kan sättas in i en bredare kontext (jfr Törning, kommande). En sådan ingång kan därmed skapa en ökad inblick i hur

unga muslimer själva förhåller sig till radikaliserings och vad som orsakar det, samt vad de menar är viktiga åtgärder även utanför de muslimska grupperna för att motverka att ungdomar i deras närhet riskerar att välja en mer radikal väg. Studier inom detta öppnar upp både för skapandet av ett teoretiskt ramverk genom vilket vi kan närma oss skapandet av olika typer av narrativ och hantera narrativ förhandling, men också empiriskt hur vi kan förstå det i praktiken.

6.5. Att avsluta en vandring: slutsatser

När jag stod inför valet att välja en titel till den här studien stod jag inför en mängd alternativ. I slutändan föll valet på 'Bland vägval och möjligheter' eftersom jag ansåg att det var den titeln som på bästa sätt sammanfattade vad som framkommit i den här studien, med de mängd (ibland motstridiga) val som vi som människor ställs inför och möjligheterna dessa val kan skapa – och hämma. Som jag nämnde redan i förordet har den här studien genomsyrats av en betoning kring *vägen* som metafor. Tanken var att uppmärksamma vikten av att vi ser all form av engagemang som en del av en pågående process som präglas av social interaktion och individuella reflektioner, narrativ förhandling och presentation av kontra-narrativ. Det är ingenting som sker stillastående, utan är i högsta grad flexibelt, subjektivt och föränderligt. Om vi ser tillbaka på den här studiens resultat och de unga muslimernas berättelser, visar det vikten av ett sådant förhållningssätt. Syftet med den här studien har varit att titta närmre på vilka orsaker och faktorer som ligger bakom de unga muslimernas engagemang i SMFR, och vilken betydelse engagemanget fyller dem. Som vi sett uppstår och utvecklas de unga muslimernas engagemang i relation till en mängd sociala aktörer och olika (inte sällan motstridiga) narrativer. Det handlar båda om en känsla och en önskan av att skapa tillhörighet – både socialt och personligt – men också om att aktivt göra motstånd mot strukturer som upplevs som hämmande och presentera ett alternativ som kan ersätta det som inte fungerar. Även om jag vill undvika att dra några längre slutsatser med tanke på studiens begränsning i både teori och empiri, går det att konstatera att den sociala kontexten har betydelse, men att det också är viktigt att uppmärksamma vikten av hur narrativer skapas och förmedlas – inte minst alternativa berättelser – och hur dessa förhåller sig till ungdomarnas bakgrunder. Det är ingen överraskning att de unga muslimerna valt att bli aktiva, men samtidigt är deras engagemang långt ifrån gjutet i sten utan bör ses som ett resultat av en rad olika vägval och möjligheter som de unga muslimerna mött på vägen. För framtida studier är det intressant att rikta större intresse mot hur dessa vägval och möjligheter uppstår, liksom vad som spelar in i valet av en specifik organisation.

Men ett liknande förhållningssätt och betoning vid sociala och narrativa betydelser, kan även riktas mot hur den här studien strukturerats och de förutsättningar som skapats för att nå det här resultatet. Bland vägval och möjligheter präglar inte bara de unga muslimernas situation och engagemang, utan det är även någonting jag som författare och forskare har fått hantera under

resans gång. De val som görs och beslut som tas påverkar inte bara vilket resultat som den här studien får – det är även nära förknippat med mig som person och den akademiska diskurs som jag är en del av. För att återkoppla till Margaret Somers (1994) är det relevant att uppmärksamma de begreppsliga narrativer – de ramverk, teorier och akademiska berättelser – som en forskare är en del av och som påverkar både varför hen väljer ett specifikt ämne från början. Det är också viktigt att se till hur de teoretiska ramverk vi använder oss av i sig kan ses som en form av berättelse som både präglar vad de unga muslimerna väljer att berätta (i form av de frågor vi ställer), men också hur vi väljer att se till resultatet och vad vi väljer att uppmärksamma. Jag tänker inte upprepa den teoretiska och metodologiska reflektionen jag för ovan. Istället vill jag lyfta fram hur ungdomarnas berättelser och mina teoretiska tolkningar tillsammans skapar en form av narrativ som går att ifrågasätta, vända och vrida på, i syfte att försöka nå större insyn i vilka processer som ligger bakom både unga muslimer engagemang och det akademiska studiet av deras engagemang. Både vilka sociala och individuella faktorer som ligger bakom skapandet av olika berättelser, men också hur mötet mellan teori och empiri i sig skapar en intressant berättelse. Och det är min förhoppning att den här studien, i all sin begränsning, skall öppna upp för nya frågor och tankar hur vi kan förstå unga muslimer och deras engagemang i samtidens Sverige – såväl empiriskt som teoretiskt.

~ Bibliografi ~

- Abrahamsson, H. (2008). *Det gyllene tillfället - Teori och strategi för global rättvisa*. Stockholm: Leopard
- Alvesson, M. & Sköldberg, G. (2008). *Tolkning och reflektion – vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. 2:a uppl. Lund: Studentlitteratur
- Amiriaux, V. & Jonker, G. (2006): "Talking about visibility – actors, politics, forms of engagement" i Amiriaux, V. & Jonker, G. (eds.). *Politics of Visibility – Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeldt: Transcript Verlag
- Ammerman, N. (2003): "Religious identities and religious institutions" i Dillon, M. (ed.). *The Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press
- Andersson, D. & Sander, Å. (2009): "Religion och religiositet i en pluralistisk och föränderlig värld – några teoretiska, metodologiska och begreppsliga kartor" i Andersson, D. & Sander, Åke. (red.). *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring*. Lund: Studentlitteratur
- Andrews, M. (2004): "Counter-Narrative and the Power to Oppose" i Bamberg, M. & Andrews, M. (eds.). *Considering Counter Narrative – Narrating, Resisting, Making sense*. Amsterdam (PA): J. Benjamin
- (2014). *Narrative Imagination and Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press
- Anthias, F. (2002). Where do I belong?: Narrating collective identity and translocational positionality. *Ethnicities*. Vol. 2(4), pp. 491-514
- Archer, M. (2012). *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bamberg, M. (2004): "Considering counter narratives" i Bamberg, M. & Andrews, M. (eds.). *Considering Counter Narratives - Narrating, Resisting, Making sense*. Amsterdam (PA): J. Benjamin
- Bauman, Z. (1998). *Vi vantrivs i det postmoderna*. Göteborg: Daidalos
- Becker, P. & Dhingra, P-H. (2001). Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society. *Sociology of Religion*. Vol. 62, No. 3, pp. 315-335
- Beckford, J. (2010): "Foreword" i Collins-Mayo, S. & Dandelion, P. (ed.). *Religion and Youth*. London: Ashgate Publishing
- (2012). Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections. *Journal of the Scientific Study of Religion*. Vol. 51(1), pp. 1-19
- Berger, P. & Luckmann, T. (2010). *Kunskapssociologi – Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*. 3:e uppl. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Berglund, J. (2012): "Islam som resurs?" i Lövheim, M. & Bromander, J. (red.). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Skellefteå: Artos
- Bielefeld, W. & Suhs-Cleveland W. (2013). Defining Faith-Based Organizations and Understanding Them Through Research. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. No. 42. pp. 442-467
- Bold, C. (2012). *Using Narrative in Research*. London: SAGE Publications
- Bryman, A. (2008). *Social Research Methods*. Oxford: Oxford University Press
- Brömssen, von. K. (2003). *Tolkningar, förhandlingar och tystnader – Elevers tal om religion i det mångkulturella och postkoloniala rummet*. Diss. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis
- (2012): "Elevers möten med religion i gymnasieskolan" i Lövheim, M. & Bromander, J. (red.). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Skellefteå: Artos. ss. 131-156
- Burr, V. (2001). *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge
- Bäckström, A. (2012). Att leva i en postsekulär tid – vad menas med det? *Svensk Kyrkotidning*. Nr. 23/2012. ss. 433-437

- Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*. Spring & Summer 06.
- Creswell, J. (2009). *Research Design – Quantitative, Qualitative and Mixed Methods*. Los Angeles: SAGE Publications
- Collins-Mayo, S. (2010): "Introduction" i Collins-Mayo, S. & Dandelion, P. (ed.). *Religion and Youth*. London: Ashgate Publishing
- (2012). Youth and Religion – An international perspective. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 11, H.1, pp. 80-94.
- Davie, G. (2002). *Europe: The Exceptional Case – Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd Ltd
- (2006). Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review*. Spring & Summer 06.
- (2013). *The Sociology of Religion*. 2nd ed. London: SAGE Publications
- Della-Porta, D. (1992): "Life Histories in the Analysis of Social Movement Activists" i Diani, M. & Eyerman, R. (eds.). *Studying Collective Action*. London: SAGE Publ. ss. 168-193
- Dessing, N; Jeldtoft, N; Nielsen, J. & Woodhead, L. (eds.). (2013). *Everyday lived Islam in Europe*. London: Ashgate
- Ebstone-King, P. & Furrow, J-L. (2008). Religion as a Resource for Positive Youth Development: Religion, Social Capital and Moral Outcomes. *Psychology of Religions and Spirituality*. Vol. S. No. 1, pp. 34-49
- Elliot, J. (2005). *Using Narrative in Social Research*. London: SAGE publications
- Essens, von. J. (2010): "Inledning" i Essens, von. J. (red.). *Det svenska civilsamhället – en introduktion*. Stockholm: Forum för frivilligt socialt arbete
- & Svedberg, L. (2010): "Organisationer och engagemang i det svenska civilsamhället" i Essens, von J. (red.). *Det svenska civilsamhället – en introduktion*. Stockholm: Forum för frivilligt socialt arbete
- & Grosse, J. (2012): "Senmodernitetens religiositet och ideella engagemang" i Lövheim, M. & Bromander, J. (red.). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Skellefteå: Artos
- Fadil, N. (2005): "Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium" i Cesari, J. (ed). *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate Publishing
- Falzahemi, M. (2008). *Vems islam? De kontrastrika muslimerna*. Stockholm: Nordstedts
- Frisén, A. (2007): "Identitet och livsåskådning" i Frisé A. & Hwang, P. (red.). *Ungdomar och identitet*. Stockholm: Natur & Kultur
- Ford, D.F. (2013). *Theology – A Very Short Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press
- Furseth, I. & Repstad, P. (2005). *Religionssociologi – en introduktion*. Stockholm: Liber
- Furseth, I. (2006). *From Quest for Truth to Being Oneself – Religious Change in Life Stories*. Frankfurt am Main: Peter Lang
- Goodson, I. (2013). *Developing narrative theory: Life histories and personal representation*. London: Routledge
- Geels, A. & Wikström, O. (2006). *Den religiösa människan – en introduktion till religionspsykologin*. 2:e uppl. Stockholm: Nordstedts
- Gest, J. (2010). *Apart – Alienated and Engaged Muslims in the West*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd
- Gibson, T. (2008). Religion and civic engagement among American's youth. *The Social Science Journal*. Vol. 45. pp. 504-514
- Giddens, A. (1997). *Modernitet och Självidentitet - Självet och samhället i den senmoderna epoken*. Göteborg: Daidalos
- & Sutton, P. W. (2013). *Sociology*. 7th ed. Cambridge: Polity Press
- Goldstein-Kyaga, K. & Borgström, M. (2009). *Den tredje identiteten - ungdomar och deras familjer i det mångkulturella, globala rummet*. Huddinge: Södertorn Academic Studies 39
- Grönlund, H. (2012). Religiousness and Volunteering: Searching For Connections in Late Modernity. *Nordic Journal of Religion and Society*. Vol. 25 (1): pp. 47-66

- Gubrium, J.F. & Holstein, J.A. (1998). Narrative Practice and the Coherence of Personal Stories. *The Sociological Quarterly*. Vol. 39, No. 1. pp. 163-187
- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*. Vol. 25, Issue 4, pages 17–29
- Hamid, S. (2007): "Islamic Political Radicalism in Britain: The Case of Hizb ut-Tahrir" i Abbas, T. (ed.). *Islamic Political Radicalism – A European Perspective*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Hopkins, P. (2007). 'Blue Squares', 'Proper' Muslims and Transnational Networks: Narratives of National and Religious Identities amongst young Muslim men living in Scotland. *Ethnicities*. Vol. 7, No. 6. pp. 61-81
- (2010). *Young People, Place and Identity*. London: Routledge
- & Gale, R. (2009): "Muslims in Britain: Race, Place and the Spatiality of Identities" i Hopkins, P. & Gale, R. (eds.). *Muslims In Britain – Race, Place and Identities*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- & Olson, E Pain, R. & Vincett, G. (2011). Mapping intergenerationalities: the formation of youthful religiosities. *Transactions of the Institute of British Geographers*. Vol. 36. No. 2, pp. 314-327
- Hetherington, K. (1998). *Expressions of Identity – Space, Performance, Politics*. London: SAGE Publications
- Jacobsen, C. M. (2005): "The Quest for Authenticity – Islamization Amongst Muslim Youth in Norway" i Cesari, J. (ed.). *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate Publishing
- (2006). *Staying on the Straight Path – Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*. Diss. Bergen: University of Bergen
- Jeldtoft, N. (2009): "On Defining Muslims" i Nielsen, J. S. (ed.). *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden: Brill.
- & Nielsen, J.S. (2012): "Introduction" i Jeldtoft, N. & Nielsen, J.S. (eds.). *Methods and Context in the Study of Muslim Minorities – Visible and Invisible Muslims*. London: Routledge
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity*, 3th. London: Routledge
- Johansson, A. (2005). *Narrativ teori och metod*. Lund: Studentlitteratur
- Jørgensen-Winther, M. & Phillips, L. (2000). *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur
- Karlsson-Minganti, P. (2007). *Muslima - Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm: Carlsson
- (2014): "Islamic Identity as a Third Space – Muslim Women Negotiating Subjectivity in Sweden" i Akman, H. (ed). *Negotiating Identity in Scandinavia – Women, Migration and the Diaspora*. Oxford: Berghahn Books
- Kepel, G. (2006). *Kampen om islam*. Stockholm: Atlas
- Klingenberg, M. (2012): "Som man frågar får man svar" i Lövheim, M. & Bromander, J. (red.). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Skellefteå: Artos
- (2014). *Conformity and Contrast: Religious Affiliation in a Finland-Swede Youth Context*. Diss. Helsinki: University of Helsinki
- Kohler-Reismann, C. (1993). *Narrative Analysis*. Qualitative Research Methods Series 30. London: SAGE Publications
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2009). *Den kvalitativa Forskningsintervjun*. Lund: Studentlitteratur
- Lalander, P. & Johansson, T. (2012). *Ungdomsgrupper i teori och praktik*. 4:e uppl. Lund: Studentlitteratur
- Lam, P.-Y. (2006). Religion and Civic Culture: A Cross-National Study of Voluntary Association Membership. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 45. No. 2. pp. 177-193
- Larsson, G. (2003a): "Talande tro: Ungdomar, religion och identitet" i Larsson, G. (red.). *Talande tro – Ungdomar, religion och identitet*. Lund: Studentlitteratur
- (2003b): "Att vara ung och muslim i Sverige" i Larsson, G. (red.). *Talande tro – Ungdomar, religion och identitet*. Lund: Studentlitteratur
- (2009): "Muslimer och islam i Sverige – Tolkningar mellan segregation och integration" i Andersson, D. & Sander, Åke. (red.). *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring*. Lund: Studentlitteratur
- Larsson, G. & Olsson, S. (2011). *Islam och politik*. Lund: Studentlitteratur
- Lithman, Y. & Andersson, M. (2005): "Introduction" i Andersson, M; Lithman, Y.G; Sernhede, O. (eds.). *Youth, Otherness and the Plural City – Modes of Belonging and Social Life*. Göteborg: Daidalos

- Lindgren, M; Lüthi, B. & Fürth, T. (2005). *The Me-We Generation – What business and politics must know about the next generation*. Stockholm: Bookhouse Publishing
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion – The problem of religion in modern society*. New York: The Macmillan Company
- Lövheim, M. & Sjöborg, A. (2006). *Varför kyrkan? Ungas röster i Stockholm stift*. Uppsala: Diakonivetenskapliga institutionens skriftserie 14
- Lövheim, M. (2007). *Sökare i Cyberspace – Ungdomar och religion i ett modernt mediesamhälle*. Stockholm: Verbum Förlag
- (2012a): "Ungas religiositet: tidigare forskning och nya frågor" i Lövheim, M. & Bromander, J. (red.). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskers liv*. Skellefteå: Artos
- (2012b). Religious Socialization in a Media Age. *Nordic Journal of Religion and Society*. Vol. 25 (2), pp. 151–168
- Madge, N; Hemming, P.J. & Stenson, K. (2014). *Youth on Religion – The development, negotiation and impact of faith and non-faith identity*. Hove, East Sussex: Routledge
- Mahmood, S. (2012). *Politics of Piety – The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press
- Mandaville, P. (2003): "Critical Islam" i Allievi, S. & Nielsen, J. (eds.). *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden: Brill
- McGuire, M. (2002). *Religion – The Social Context*. 5th ed. Belmont: Wadsworth Thomson Learning
- Moghissi, H. (2006): "Introduction" i Moghissi, H. (ed.). *Muslim Diaspora – Gender, culture and identity*. Leiden: Brill
- Olson, E; Hopkins, P. & Kong, L. (2013): "Introduction – Religion and Place: Landscape, Politics and Piety" i Hopkins, P; Kong, L. & Olson, E. (eds.). *Religion and Place – Landscape, Politics and Piety*. London: Springer, pp. 1-20
- Olsson, S. (2009). Religion in the Public Sphere: 'Blue-and-Yellow Islam' in Sweden. *Religion, State & Society*. Vol. 37, No. 3. pp. 277-289
- Otterbeck, J. & Bevelander, P. (2006). *Islamofobi - en studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*. Stockholm: Forum för Levande Historia
- (2010). *Samtidsislam – Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlssons
- Ouis, O. & Roald, A-S. (2003). *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Pisoiu, D. (2012). *Islamist Radicalisation in Europe – An occupational change process*. London: Routledge
- Quéniart, A. (2008). The Form and Meaning of Young People's Involvement in Community and Political Work. *Youth & Society*. Vol. 40. No. 2. pp. 203-223
- Roald, A.S. (2009). *Muslimer i nya samhällen – Individuella och kollektiva rättigheter*. Göteborg: Diadalos
- Robertson, A. (2005): "Narrativanalys" i Bergström, G. & Boréus, K. (red.). *Textens Mening och Makt – Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*. Lund: Studentlitteratur
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam – The Search of the New Ummah*. New York: Columbia University Press
- Schmidt, G. (2004). Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States. *Journal of Muslim Affairs*. Vol. 24, No. 1. pp. 31-45
- Scourfield, J; Dicks, B; Holland, S; Drakeford, M. & Davies, A. (2006). The significance of place in middle childhood: qualitative research from Wales. *The British Journal of Sociology*. Vol 57. No. 4, pp. 577-595
- Sernhede, O. (2006). *Ungdom och kulturens omvandling – Åtta essäer om modernitet, ungas skapande och fascination inför svart kultur*. Göteborg: Daidalos
- Shepherd, N. M. (2010): "Religious Socialisation and a Reflexive Habitus: Christian Youth Groups as Sites for Identity Work" i Collins-Mayo, S. & Dandelion, P. (ed.). *Religion and Youth*. London: Ashgate Publishing
- Sherkat, D. (2003): "Religious Socialization: Sources of Influence and Influences of Agency" i Dillon, M. (ed.). *The Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press

- Sinno, A. H. (2009): "An institutional approach to the politics of Western Muslim minorities" i Sinno, A. H. (ed.). *Muslims in Western Politics*. Bloomington: Indiana University Press
- Sjöborg, A. (2012): "Centralt eller perifert? Ungas kontakter med religion i vardagen" i Lövheim, M. & Bromander, J. (red.). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskers liv*. Skellefteå: Artos
- Somers, M. (1994). The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society*. Vol. 23, No. 5, pp. 605-649
- Svanberg, I. & Westerlund, D. (1999): "Från invandrarreligion till blågul islam? 50 år av organiserad muslimsk närvaro" i Svanberg, I. & Westerlund, D. (red.). *Blågul Islam? Muslimer i Sverige*. Stockholm: Nya Doxa
- Tibi, B. (2002): "Muslim Migrants in Europe – Between Euro-Islam and Ghettoization" i Al-Sayyad, N. & Castells, M. (eds.). *Muslim Europe or Euro-Islam – Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization*. New York: Rowman & Littlefield (Lexington Books)
- Törning, L. (kommande). *Att skapa kontra-narrativ genom muslimskt ungdomsengagemang i Sverige*. Uppsala universitet. Opublicerat.
- Zackariasson, M. (2005). *Viljan att förändra världen: politiskt engagemang hos unga i den globala rättviserörelsen*. Umeå: Borea Bokförlag
- (2012). Coming from the outside. Learning and experiencing among youths from non-religious families in Christian youth organisations. *Learning, Culture and Social Interaction*. No. 1. pp. 249-258
- Zuckerman, P. (2003). *An Invitation to the Sociology of Religion*. New York: Routledge
- Vetenskapsrådet (2002). *Forskningsetiska principer inom humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning*. Codex/Vetenskapsrådet: <http://www.codex.vr.se/texts/HSFR.pdf>
- Vertovec, S. & Rogers, A. (1998): "Introduction" i Vertovec, S. & Rogers, A. (eds.). *Muslim European Youth – Reproducing Ethnicity, Religion and Culture*. London: Ashgate
- Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam Rising – Muslim Extremism in the West*. Lanham: Rowman & Littlefield
- Williams, R.H. (2003): "Religious Social Movements in the Public Sphere – Organization, Ideology and Activism" i Dillon, M. (ed.). *The Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press
- Woodhead, L. & Heelas, P. (2000): "Detraditionalization" i *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. London: Wiley-Blackwell
- Younis, J; McLellan, J.; Yates, M. (1999). Religion, community service and identity in American youth. *Journal of Adolescence*. Vol. 22, p. 243-253
- Ziehe, T. (1994). *Kulturanalyser – Ungdom, utbildning, modernitet*. Höör: Östlings Bokförlag Symposion

Intervjuerna

- Intervju med Aisha den 14 april 2013
- Intervju med Fatima den 14 april 2013
- Intervju med Khadija den 9 maj 2013
- Intervju med Malik den 12 april 2013
- Intervju med Mona den 13 april 2013
- Intervju med Naser den 12 april 2013
- Intervju med Samira den 12 april 2013
- Intervju med Sara den 14 april 2013
- Intervju med Semil den 12 april 2013
- Intervju med Sofia den 13 maj 2013
- Intervju med Wael den 14 april 2013

~ Appendix ~

Intervjuguide

* * *

Lenita Törning,
Teologiska institutionen, Uppsala universitet

Intervju 1: Individ och engagemang - ”Vägen in”

I denna intervju kommer fokus ligga på individen och hans eller hennes väg in i religiöst, politiskt och religio-politiskt engagemang i allmänhet, och SMFR i synnerhet. Betoning kommer läggas på primära och sekundära socialiseringsprocesser, som uppväxten inom den närmsta kretsen och relationer till skola, föreningar och övrigt samhällsliv. Kort går syftet med den här intervjun att förstå vilka bakomliggande orsaker som informanten själv uppfattar ligger bakom hans eller hennes religiösa-, politiska- och samhällsintresse: hur tidigare erfarenheter och upplevelse präglat honom eller henne, och som öppnat upp för en insikt om möjligheten att själv engagera sig och göra skillnad. En annan viktig aspekt är också att förstå identitetskapandet och positionering, där hybrid- eller blandidentitet spelar en viktig roll: hur har utmaningarna med att vara svensk ung muslim hanterats – både i relation till familj, vänner och det muslimska civilsamhället, och det svenska icke-muslimska majoritetssamhället – och hur ungdomarna positionerar sig i relation till detta. Dessa faktorer kommer sedan ligga till grund för den andra intervjun, där själva engagemanget i SMFR kommer få ett mycket större fokus. Med andra ord: ”vägen in.”

Frågor intervju 1:

Inled med att börja bestämma vilken pseudonym som skall användas. Godkännande av inspelning. En kort provinspelning så allting fungerar som det skall. Eventuella frågor om projektet.

Den personliga öppningen: berätta lite om dig själv. Vem du är, vad du gör (utbildning, nuvarande sysselsättning), var du vuxit upp, osv. Den personliga kontexten läggs här.

Religionen och identitet(er): i uppväxten, under tonåren, i ung vuxen ålder.

- Vilken roll har religionen spelat i din uppväxt och i din familj?
- När blev religionen viktig för dig? Varför?
- Vilken roll spelar den i din identitet då? Idag? Finns det en skillnad?
- Hur har det varit med religiöst sökande under ungdomstiden? ”Identitetskris”?
- Skulle du beskriva religionen som resurs i ditt liv? På vilket sätt?

Samhällsintresse och öppning för engagemang

- Hur uppstod ditt samhällsintresse? Religion? Familjen? Skolan? Civilsamhället?
- Vad betyder det att vara samhällsintresserad, för dig?
- Delar din familj och dina vänner ditt intresse? På vilket sätt delar/skiljer ni ifrån varandra? Varför tror du att det är på det viset?
- Har du alltid varit intresserad av att engagera dig? Alltid trott att du kan påverka? Varför?
- Vilken roll tror du din lust att förändra har på din syn på dig själv? Identitet?
- Vilka föreningar eller organisationer har du varit engagerad i, utöver SMFR? Religiösa? Politiska? Humanitära? Andra?

Övriga frågor som kan vara intressanta att diskutera i relation til detta

- Med utgångsläge från som vi nu diskuterat, hur tror du att detta påverkat att du blivit intresserad av just SMFR?

Intervju 2: Individ och engagemang - ”Vägen framåt”¹²

Den andra intervjun tar fäste vid där den första avslutade och fokusera på engagemanget i SMFR, samt visioner för framtiden. Fokus kommer ligga på betydelsen engagemanget spelar för individen och hur det påverkar honom eller henne; socialt umgänge, en organisation med idéer och visioner som delas av individen, att vara en del av en gemenskap, att sträva efter någonting tillsammans med andra. Även här kommer identitet vara en betydelsefull aspekt; främst i relation till en gemensam aktion för att uppfylla någonting.

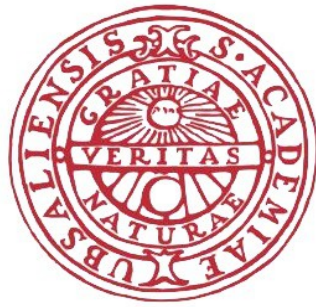
Orsaker till engagemang

- Berätta hur du kom i kontakt med SMFR
- Vad var det som lockade dig/fick dig att bli engagerad?
- Vad driver dig i ditt engagemang? Ambitioner? Visioner?

Betydelse av engagemang

- Vilka är SMFRs styrkor? Svagheter? Utveckla!
- O/lik andra organisationer? På vilket sätt?
- Hur har engagemanget påverkat dig? Vad är det för dig? Vad lägger du in i det?

12 Det blev enbart en intervju med varje informant och båda dessa ämnen – Vägen in och Vägen framåt – berördes i samma intervju.



Skulle du kunna tänka dig att bli intervjuad om ditt engagemang i SMFR?

Mitt namn är Lenita Törning och jag studerar sista terminen på masterprogrammet i Religion i Fred och Konflikt vid Uppsala universitet. Nu under våren kommer jag att skriva min masteruppsats och jag har valt att låta den fokusera på ungdomars engagemang i den muslimska fredsrörelsen Svenska Muslimer för Fred och Rättvisa (SMFR). Syftet med studien är att studera närmre vad som får unga människor att engagera sig i SMFR – vilka orsaker, erfarenheter, tankar och visioner som finns bakom beslutet att engagera sig – och vilken betydelse engagemanget har, samt diskutera detta i relation till en större kontext av religiöst- och samhälleligt engagemang i Sverige. Jag skulle därmed gärna vilja komma i kontakt med aktiva medlemmar i SMFR som skulle kunna tänka sig att bli intervjuade om sitt engagemang. Är du en av dessa?

Vilka söker jag?

Jag söker dig som är aktiv medlem i SMFR – du kanske sitter i styrelsen, deltar i aktiviteter och/eller event. Det spelar ingen roll om du varit engagerad under en kort eller lång tid, utan fokus ligger på ditt engagemang här och nu, och vad som fick dig att bli intresserad att engagera dig. Jag är bosatt i Göteborg, men vill gärna komma i kontakt med medlemmar även utanför Göteborg.

Hur kommer intervjun gå till?

Själva intervjun kommer att vara av semi-strukturerad karaktär och fokus kommer att ligga på varför just du har valt att engagera dig i SMFR, vilka tankar och reflektioner du har kring ditt engagemang. Intervjun är beräknad att ta omkring en timma, men den kan bli längre eller kortare beroende på vilka frågor som kommer upp och som är intressanta att diskutera. Du kommer att vara anonym i studien och du kommer själv få välja ett namn som kommer att användas. Du kan också när som helst under studiens gång dra dig ur om du känner att du inte längre vill delta. Platsen för intervjun bestämmer vi tillsammans, men det kommer bli en plats där du känner dig bekväm. Bor du utanför Göteborg kommer jag att resa till din ort. Intervjuerna beräknas att genomföras under perioden slutet på februari till första halvan av april.

Låter detta intressant? Skulle du vilja veta mer? Kontakta mig!

Mail: [min studentmail vid Uppsala universitet] och [min privata mail]

Mobil: [mobilnummer]

Mina handledare under uppsatsen är **Brian Palmer** och **Professor Mia Lövheim**, båda verksamma vid Teologiska institutionen vid Uppsala universitet. Skulle du vara intresserad av att veta mer om mina studier har jag en sida på Academia.edu där min akademiska bakgrund kort finns presenterad:

<http://uppsala.academia.edu/LenitaThörning>

Det skulle betyda mycket om du ville vara med i studien och jag hoppas vi hörs av!

Varma hälsningar,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Lenita Törning'. The signature is fluid and cursive, with a large, prominent loop at the beginning.

Lenita Törning