

Nye muslimer i det religiøse felt: Konvertitters ambivalente position

Kate Østergaard

New Muslims in the religious field: Converts' ambivalent position: Pierre Bourdieu's theory on the religious field is evaluated and modified in order to interpret data from my research on converts to Islam in Denmark. Converts' position as newcomers shed light on borderlines and illustrates how different forms of capital are negotiated. It is argued that an Islamic field has started to appear, especially among converts and cross-ethnic oriented young Muslims in the sense that they position themselves in relation to other actors in a Danish context and seek to reevaluate forms of Islamic knowledge, embodied capital and ethnicity. It is, however, important to let the specific relations between specialists and laity be a matter of investigation and not presume that the laity only consumes of the specialist productions. Furthermore, it is suggested that there is no inherent relationship between the content of orthodoxies and heterodoxies. Orthodoxies do not necessarily evolve from magic and converts are not necessarily a kind of prophets with an elaborated and systematic theology.

Key-words: Religious field, Bourdieu, conversion, Islam, Muslims, religion

Hvad angår konvertitter, så siges det, at én, der konverterer til islam, står allerede med det ene ben i paradiset. Man har selv fundet vejen til islam ... Sagen er, at når en ikke-muslim bliver muslim, så er vedkommende meget tættere på islam. Også fordi når jeg som muslim tager en religion som islam til mig, så er jeg jo nødt til på egen hånd helt fra bunden at sige: Hvad er det, og hvad er det, og hvorfor gør man sådan. Det gør jo, at jeg ikke bare får slynget noget i hovedet af min far f.eks., for det kan jeg ikke bruge til noget.

Denne udtalelse kommer fra Salim, der i dag er 30 år og pædagogstuderende, og som konverterede til islam som 18-årig.¹ Med denne udtalelse fremhæver Salim konvertitter som en særlig slags muslimer, der har lettere adgang til frelse, både fordi de selv har foretaget valget, og fordi de ikke tager tingene for givet. Disse træk fremhæves ofte af konvertitter, sådan som det fremgår af min og Tina Jensens undersøgelse af

¹ Interview foretaget 21.01.05 på uddannelsessted. Der skal gøres opmærksom på at alle navne på interviewpersoner er anonymiserede.

danskere, der bliver muslimer.² Denne artikel er et forsøg på at gentænke min viden om konvertitter i forhold til Pierre Bourdieus teori om det religiøse felt og hans religionssociologi mere generelt, samtidig med at jeg som religionsforsker vil forsøge at evaluere teorien om det religiøse felt i forhold til min specifikke empiri. Det indledende citat er interessant i forhold til Bourdieus teori, ikke bare fordi den afslører den særlige logik i feltet som at opnå frelse. Udtalelsen sætter nemlig desuden tingene lidt på hovedet, fordi man ikke skulle forvente, at konvertitter, der er nytilkomne i feltet, har et forspring i forhold til andre. Det gøres i denne udtalelse til en fordel ikke at betragte tingene som en selvfølge. Med andre ord nedvurderes det, der med Bourdieus terminologi kan kaldes *doxa*, og det fremhæves som en kompetence at kunne forholde sig kritisk til det, der ofte betragtes som selvfølgeligt. Der må dog tages højde for, at dette er et udsagn om virkeligheden fra en bestemt position, og derfor ikke kan tages for givet som praksis eller det, der rent faktisk foregår. Udtalelsen kan i sig selv ses som en strategi, der har til hensigt at forme spillet på en bestemt måde. Da jeg spurgte en imam ud om konvertitter, gav han da også et helt andet billede. På spørgsmålet: Hvad bidrager konvertitter med? så imamen uforstående på mig, hvorefter han sagde: "De er jo som nyfødte. Vi skal lære dem det hele, og det er der jo en fortjeneste ved."³ Det bliver således tydeligt, at der tales fra to forskellige positioner. Her betragtes konvertitter ikke som nogle, der har et særligt fortrin, men tværtimod som dem, der starter helt på bar bund.

Konvertitter er i det hele taget interessante, fordi de som nytilkomne kan have en tendens til at vende op og ned på feltet og give anledning til at studere feltets grænser eller nærmere bestemt, hvornår man er indenfor og udenfor feltet. I det følgende skal Bourdieus teori om det religiøse felt og social praksis først diskuteres, hvorefter jeg vil komme med overvejelser over, hvorvidt der er et muslimsk felt i Danmark. Dernæst vil jeg belyse min empiri om konvertitter i forhold til Bourdieuske emner såsom positioneringer, kamp om gangbar kapital og konvertitternes situation som nytilkomne.

Praksis og det religiøse felt

Da jeg i min forskning altid har været mest inspireret af Bourdieus teori om praksis, er det også ud fra dette overordnede synspunkt jeg vil prøve at nærme mig feltbegrebet. Dette kan der argumenteres for, idet man kan opfatte feltet som en del af det, der bestemmer praksis. Nick Crossley formulerer det således: "Practice is the result of various habitual schemes and dispositions (*habitus*), combined with resources (*capital*), being activated by certain structured social conditions (*field*) which they, in turn, belong to and variously reproduce and modify." (Crossley 2001, 96)

Jeg er med andre ord først og fremmest interesseret i at beskæftige mig med det religiøse felt for at forstå praksis. Det geniale ved Bourdieus praksisteori er for mig at

² Der er tale om et forskningsprojekt om konversion til Islam i Danmark udført sammen med Tina Jensen 2005-2006. Vi foretog tilsammen 60 kvalitative interview og udførte en spørgeskemaundersøgelse med ca. 130 respondenter ligesom vi udførte deltagerobservation i i alt 21 moskemiljøer og muslimske organisationer i København, Århus og Odense, se f.eks. Jensen og Østergaard 2007a; 2007b.

³ Interview foretaget 05.06.05 i imamens hjem.

se netop, hvordan praksis på en gang er bestemt af kropslige tilbøjeligheder og givne sociale betingelser. De givne sociale betingelser er selvfølgelig et meget mere løst begreb end feltbegrebet, men det at benytte udtrykket de givne sociale betingelser er på sin vis mere universelt gældende, da Bourdieu netop ikke benytter feltbegrebet i forbindelse med alle sociale betingelser. Bourdieu benytter således ikke feltbegrebet i forbindelse med sine studier fra Algeriet, ikke kun fordi han ikke havde udviklet begrebet endnu men også fordi felt-begrebet er rettet specifikt an mod differentierede samfund.⁴

Bourdieu's artikel om genesen og strukturen af det religiøse felt er hans første udredning af teorien om felter og kan derfor først og fremmest ses som et forøg på at udvikle denne centrale teori, hvor religion benyttes som eksempel og muligvis også en slags prototype på fremkomsten og strukturen af kulturelle felter. Der må således tages højde for, at der ikke er tale om en teori om religion som sådan. Et område som sjældent har Bourdieus specifikke interesse.⁵ Bourdieu har desuden en tendens til at skelne mellem magi og religion, således at han reserverer termen religion til de tilfælde, hvor det fremstår som et relativt autonomt rum indenfor det sociale rum og er blevet til et felt.⁶ Allerede her anes det, at Bourdieu i sin behandling af det religiøse felt indfører et problematisk skel mellem primitive og moderne samfund, hvilket vi skal se lidt nærmere på i den følgende gennemgang.

Opkomsten af det religiøse felt beskrives som en rationaliserings-, systematiserings- og sekulariseringsproces. Man går fra en samfundstype med praktisk mesterskab, dvs. hvor indlæring foregår ubevidst og implicit, til et lærd mesterskab, som bygger på eksplicite forestillinger og normer. Man går fra et bondesamfund underlagt naturens luner til et urbaniseret samfund, hvor der med bl.a. håndværk bliver rum for rationalisering. I denne type samfund kan religiøse specialister udskille sig og opnå den legitime udøvelse af den religiøse magt f.eks. i form af monopol på frelsesgoder, der tidligere var fælleseje. I sin beskrivelse forudsætter Bourdieu således et meget direkte forhold mellem forskellige former for livsform, erhverv og religionsformer. Landbrug, hvor man er underlagt naturens luner, modstilles med byens håndværkere, hvor rationalisering og moralisering i højere grad bliver mulig. De forskellige samfundstyper modstilles således i en essentialiserende dualisme. Dette er allerede påpeget på et generelt plan af Reed-Danahay (1995) og Starrett (1995). Mere specifikt i forbindelse med det religiøse felt kommer det til udtryk i f.eks. Bourdieus beskrivelser af religionsformerne som en proces, hvor man går fra tabu og magi til synd; fra mana og en straffende, arbitrær og upålidelig gud til en retfærdig og beskyttende gud; fra et renhedsbegreb baseret på magi til en moralsk orden. Herved

⁴ Feltbegrebet er da heller ikke inkluderet i hans to store værker om praksis-teorien *Outline of an Theory of Practice* (1977) og *The Logic of Practice* (1990).

⁵ Det er flere gange blevet fremhævet bl.a. af Terry Rey (2007) og Erwan Dianteill (2003), at Bourdieu ikke har store værker dedikeret til studiet af religion, men at han snarere benytter en terminologi fra Max Webers religionssociologi til at forstå symbolske felter generelt.

⁶ Kim Esmark har således bemærket, at i hverken *Outline of an Theory of Practice* (1977) eller i *The Logic of Practice* (1990) kan man finde ordet religion i indeks eller også henvises der under religion til ordet magi (Esmark 2008).

benytter Bourdieu nogle problematiske termer hentet fra et evolutionistisk paradigme og projicerer teoretisk konstruerede termer ud i historien. Hans brug af f.eks. magi glider desuden fra på den ene side at blive brugt om social stigmatisering af f.eks. en domineret religion og til på den anden side at blive beskrevet som en mere konkret og specifik religionsform, hvor man gennem forskellige former for praksis søger at tvinge og manipulere begivenhederne. Det, der egentlig er produktet af en kamp mellem forskellige positioner (social stigmatisering), gives således et særligt indhold, der er forskelligt fra religion, hvorved Bourdieu indirekte kommer til at naturalisere det som laverestående. Der er således tale om en selvmodsigelse, hvor Bourdieu synes at hænge fast i et substantielt skel mellem magi og religion, samtidig med at han har øje for, at der i virkeligheden er tale om en måde at udgrænse sine modstandere på ved at tale om dem som magikere.

Da Bourdieus udredninger af det religiøse felt som nævnt i højere grad må opfattes som en udredning af feltbegrebet end som en teori om religion, vil jeg foreslå, at man tager konsekvensen heraf og netop tager forbehold for den opfattelse af religion, der kommer til udtryk i det, der kan ses som et substantielt skel mellem magi og religion, og som konsekvens kan give en dualistisk og essentialiseret forståelse af forskellige slags kulturer. I stedet kan man hæfte sig ved de funktioner som Bourdieu tillægger religion som en særlig måde at skabe autoritet og præsentere arbitrære skel på ved at fremstille kosmos som naturlig og overnaturlig og derved som en ubetvivlelig sandhed.

Det jeg vil arbejde videre med i artiklen vil således være opfattelsen af, at et felt er fremkommet, når det fremstår som relativt autonomt. I min forståelse af Bourdieu hænger et felt således ikke direkte, men via homologier sammen med andre felter og har sin egen logik. Religiøse praktikker og teologier handler således om, hvad der er gangbart indenfor det religiøse felt og af en slags spil mellem forskellige aktører i forskellige positioner, der står i relationelle forhold til hinanden. Positionerne i det religiøse felt beskrives som specialister overfor lægfolk, hvor specialisterne forvalter og producerer goder, som lægfolk efterspørger. Gruppen af specialister er inddelt i forskellige typer, hvor præsten er den, der er knyttet til institutionel religion og har magten til at få deres systematiserede lære til at fremstå som ortodoksi. Heroverfor står profeten uden for den institutionelle magt og tilbyder en alternativ form for systematisk lære eller heterodoksi. Endnu en form for specialist, der også står udenfor den institutionelle magt er magikeren, som ikke tilbyder nogen sammenhængende lære, men snarere andre goder som f.eks. praktisk hjælp mod sygdom. Med et felt er der med andre ord og mere generelt formuleret tale om et system af objektive positioner mellem forskellige aktører, der ud fra deres position i feltet har forskellige kompetencer og kapital, som de benytter i en indbyrdes kamp om det særlige, der er på spil i netop dette felt.

Der har i denne forbindelse været rejst kritik af Bourdieu for at overbetone de dominerendes magt til at indgyde deres verdensbillede på de dominerede, hvilket får

som konsekvens at det overses, at også lægfolk er aktører, der gennem deres praksis også konstruerer betydning og kæmper om magten.⁷

Kritikerne påpeger i den forbindelse, at teorien om det religiøse felt er for snævert knyttet til katolicisme og dens specifikke forhold i Frankrig, som ikke nødvendigvis gestalter sig på præcis denne måde i andre situationer. Den sidste del af kritikken åbner på sin vis også for en løsning i den forstand, at det så gælder om at modificere modellen i forhold til andre situationer, og således ikke på forhånd bestemme forholdet mellem de forskellige slags aktører, men netop undersøge både dominansforholdet imellem dem og det konkrete indhold af deres praksis. Det kan således synes mere neutralt at skelne mellem religiøse specialister overfor lægfolk og i hvert tilfælde bestemme deres grad af tilknytning til institutioner og grad af monopol. Dette kan samtidig åbne op for, at indholdet af de religiøse praktikker og teologier ikke indholdsbestemmes på forhånd, men må ses i forhold til deres historie i det konkrete samfund, og ikke mindst i forhold til magtforhold og de konkrete aktørers positioner.

Islamiske felter i pluralistiske samfund

Kritikken af Bourdieus feltbegreb for i for høj grad at være knyttet til en bestemt gestaltning i Frankrig har rejst et andet spørgsmål, nemlig i hvor høj grad modellen er anvendelig i forhold til pluralistiske samfund. Dette spørgsmål er selvfølgelig helt essentielt for den empiri, der arbejdes med her og hænger sammen med, hvorvidt man overhovedet kan tale om et religiøst felt og et islamisk felt i Danmark.

Lene Kühle er den forsker i Danmark, der mest seriøst har taget højde for denne kritik og på konstruktiv vis har søgt at tilpasse Bourdieus begreber til en pluralistisk situation som den danske (Kühle 2004). Kühle foreslår, at der kan eksistere flere religiøse felter og underfelter, hvilket er en ide affødt af Bourdieus empiriske studie af religion "Den hellige familie" (Bourdieu og de Saint-Martin 1982). Desuden indfører hun ideen om et religiøst magtfelt. Det religiøse magtfelt er det felt, der er konstitueret af relationerne mellem de dominerende indenfor de forskellige religiøse del- eller underfelter. Det religiøse magtfelt med del- eller underfelter er således analogt til Bourdieus ide om et overordnet magtfelt i samfundet, hvor der forhandles om hierarkiet mellem de forskellige felter såsom f.eks. det religiøse felt, det litterære felt, det akademiske felt etc. og for vekselkursen mellem de forskellige former for kapital, der anerkendes i de forskellige felter. Fordelen herved er, at det anerkendes, at der kan være forskellige former for religiøse logikker og spil, der spilles i de forskellige religiøse felter, samtidig med at de står i relation til hinanden gennem det religiøse magtfelt. Det religiøse magtfelt er placeret som et underfelt indenfor det overordnede magtfelt i samfundet og giver dermed et hierarki mellem de forskellige religioner indenfor statens rammer (Kühle 2004; 2009).

Kühle tilbyder således en måde at modificere feltteorien på, så den bedre kan appliceres på pluralistiske samfund, men hvorvidt man kan tale om et islamisk felt i

⁷ Denne kritik er fremført af bl.a. Cristián Parker 1996 og Michelle Dillon 2001 og refereret hos Terry Rey 2007.

Danmark må stadig være et empirisk spørgsmål, der bl.a. afhænger af, om der kan identificeres en særlig slags logik og særlige kapitalformer, som anerkendes og efterstræbes.

I den forbindelse kan nævnes to seriøse forsøg på at forstå islamiske felter i europæiske kontekster. Det ene er Frank Peters (2006) studie af opkomsten og strukturen af et islamisk felt i Frankrig og det andet er Inge Liengaards (2008) studie af imamer i Danmark.

Frank Peter påpeger, at der siden midt i 90'erne er opstået et islamisk felt i Frankrig, idet han fokuserer på forandringer i et generationsperspektiv, således forstået at de nye generationer af fransk-fødte muslimer med andre former for habitus end immigranternes medfører forandringer og nye krav til de religiøse autoriteter.⁸ Samtidig med denne proces er den franske stat med til at forandre feltet, idet den af frygt for radikaliserings af ungdommen i højere grad er begyndt at anerkende religiøse autoriteters rolle som potentielle samarbejdspartnere i en integrationsproces. Disse udviklinger har betydet, at islamiske autoriteter, der tidligere først og fremmest forholdt sig til et felt, der var transnationalt og ofte rettet mod et specifikt hjemland, nu i stigende grad forholder sig til hinanden i den franske kontekst. I denne sammenhæng foregår der også en kamp om hvilke former for kapital, der anerkendes, hvor ikke kun religiøs lærdom fra institutioner i muslimske hjemlande anerkendes, men også i stigende grad en fransk habitus i form af beherskelse af fransk og indsigt i det franske samfund. Peter mener således, at der i stigende grad sker en omveksling af en fransk kulturel kapital og også sekulær videnskabelig uddannelse til religiøs kapital bl.a. som følge af de franskfødte muslimers nye behov. Religiøse ledere kan i denne forbindelse reaktualisere begreber som *ijtihad* (nytolkning) som også var fremherskende i det 19. århundredes reformbevægelser i bl.a. Egypten. Dette fokus på nytolkning af kilderne i modsætning til forpligtelser på retsskoler åbner imidlertid op for et større marked for, hvem der kan stille sig op som legitim fortolker og er dermed med til at undergrave religiøse leders autoritet.

I forhold til en dansk kontekst finder Inge Lienggaard, at noget tilsvarende ikke gør sig gældende, i hvert fald ikke når man undersøger feltet af ledende imamer. Her er der ikke på samme måde en anerkendelse af nye former for kapital. Hun påpeger, at muslimske felter i Vesteuropa adskiller sig ved ikke at være resultat af en lang historisk udvikling. Det islamiske felt kunne opstå ret hurtigt, fordi der allerede eksisterede en kapital, som var anerkendt i de respektive hjemlande (Lienggaard 2008: 46). Det er kapital som religiøs viden, arabiske sprogkundskaber, alder og anseelse, der synes at have betydning (Lienggaard 2008: 187).

I Danmark kan konflikter mellem lægfolk og specialister også dreje sig om specialisterens kendskab til de nye sociale forhold. Selv om imamernes religiøse kompetencer modsvarer lægfolkens forventninger, kan et sparsomt socialt og praktisk

⁸ Frank Peter gør i den forbindelse opmærksom på, at Bourdieu faktisk selv lægger op til at felter kan omstruktureres og undergå forandringer, idet han har studeret hvordan præster i stigende grad udfordres af andre aktører som f.eks. psykologer og alternative helbredere (Bourdieu 1987).

kendskab være en mangel særligt set med nye generationers øjne. I feltet af imamer er en eftertragtet kapital uddannelse fra den muslimske verden, mens nye kompetencer som beherskelse af dansk og sekulære akademiske grader ikke har stor gennemslagskraft.

Inge Liengaard finder, at det islamiske felt i Danmark er svagt og porøst, og man kan måske endda på baggrund af hendes undersøgelse betvivle, om der er et islamisk felt, da de forskellige imamer sjældent overhovedet forholder sig til hinanden på tværs af konfessionelle og etniske skel. Der foregår derimod helt åbenlyst en kamp indenfor forskellige underfelter mest tydeligt mellem de forskellige arabiske imamer, der er kendetegnet ved ikke at være en del af større transnationale bevægelser eller ved at være nationalt organiseret fra deres hjemland. Hvis man overfører Lene Kühles ide om overordnede magtfelter og underfelter, kan det hævdes, at der ikke endnu synes at være etableret et islamisk felt, hvor de ledende autoriteter forholder sig til hinanden i den danske kontekst. Der eksisterer derimod forskellige islamiske underfelter delt op efter konfessionelle og etniske tilhørsforhold, der i forskellig grad forholder sig til henholdsvis transnationale felter og felter i en dansk kontekst, men baseret på etnicitet. Dette begrænser naturligvis også indflydelsen i det overordnede religiøse magtfelt, hvor der ganske vist er enkelte, der stiller op til fjernsynsprogrammer og debatpaneler, men disse er dog sjældent fra de etablerede imamers kredse.

Selvom hovedparten af de ledende autoriteter tilknyttet moskeinstitutioner er mere optaget af forhold og problematikker fra deres hjemlande og i højere grad forholder sig til og positionerer sig i forhold til kampe, der foregår der end til en dansk kamp, er dette sandsynligvis også i Danmark et generationsspørgsmål, men har også at gøre med det muslimske landskab i Danmark, der i modsætning til lande som f.eks. Frankrig og England, ikke bare er præget af forskellige islamtolkninger men også af stor etnisk diversitet. Samtidig med at den største etniske gruppe, tyrkerne, er præget af en statskontrolleret form for islam fra hjemlandet.

Blandt den nye generation af muslimer er der i langt højere grad tegn på, at et islamisk felt er ved at etablere sig, idet man i stigende grad forholder sig til hinanden og også forsøger sig med organisering på tværs af etniske skel. Det gælder bevægelser og organisationer med vidt forskellige tilgange til islam, men med det tilfælles at det tværetniske er et ideal. Eksempler herpå er *Demokratiske muslimer*, *Forum for kritiske muslimer*, *Muslimer i Dialog*, *Hizb ut-Tahrir* og forskellige *salafi*-grupperinger. I enkelte af de større moskeer findes der desuden ungdomsafdelinger som f.eks. *Munida*, der forsøger sig med en tværetnisk linje, hvor man beskæftiger sig med og positionerer sig i forhold til andre muslimer i en dansk kontekst. Der er desuden i de seneste år blevet oprettet Muslimernes Fællesråd, der er et forsøg på at danne en tværetnisk paraplyorganisation, der kan fungere som muslimers talerør i Danmark, men den har ligesom tidligere initiativer i denne retning ikke formået at få de største organisationer til at deltage.

Et andet initiativ er *Moskeforeningen København*, som det i 2008 lykkedes at finde permanente lokaler, således at der kan afholdes fredagsprædiken på dansk. I

dette underfelt af unge muslimer, som konvertitterne også i høj grad er en del af, er der stor fokus på at diskutere værdien af nye former for kapital ved siden af de kapitalformer, som imamerne synes at anerkende.⁹ Her anerkendes i højere grad viden af både teologisk og sekulær art og ikke nødvendigvis i form af grader fra islamiske universiteter. Der er desuden stor vægt på danskundskaber om end arabisk også har en høj status. Desuden lægges der større vægt på kendskab til danske forhold og problemstillinger end på alder og køn. I nogle udgaver kan etnisk habitus ligefrem bruges imod en, som et udtryk for, at man er en såkaldt kulturmuslim, forstået således at man praktiserer islam af vane, og ikke fordi man har reflekteret over det og foretaget et valg. Det er netop sådan et standpunkt, der blev formuleret af Salim som indledning til denne artikel.

Konvertitter er således ofte sammen med unge danskfødte muslimer med til at udfordre etablerede imamers autoritet og i stedet etablere et dansk forankret islamisk felt. Med andre ord er konvertitter en slags lægfolk, der stiller nye krav til de etablerede autoriteter og udfordrer dem som specialister. De er ikke kun konsumenter af religiøse ydelser men også producenter af alternative ideer. I det følgende skal konvertitters positioner overvejes først i forhold til det danske sociale rum og dernæst i forhold til de muslimske underfelter.

Det muslimske rum som domineret

Konvertitter kan siges at komme til et domineret rum i dobbelt forstand, når de konverterer til islam. Det religiøse felt er nemlig ligesom andre kulturelle felter, hvad enten der er tale om kunst, filosofi eller lignende, domineret i forhold til magtfeltet, hvilket viser sig ved, at man indenfor disse felter skal omskrive det, der er gangbar kapital. Inden for det religiøse felt er det muslimske rum eller underfelt desuden et domineret felt af indvandrede, dvs. nytilkomne og fremmede, der overordnet set ikke har etableret et egentligt islamisk felt endnu men snarere flere islamiske underfelter, der generelt set er opdelt efter etniske tilhørsforhold, men også indbefatter et begyndende tværetnisk felt fortrinsvis af unge muslimer og konvertitter. Indenfor det sociale rum er der desuden en tendens til, at indvandrere udgør en økonomisk underklasse, som der samtidig i den dominerende politiske diskurs bliver udråbt en værdikamp imod.

Konvertitterne er dog i denne sammenhæng både dominerede og dominerende. I det muslimske sociale rum er konvertitter nytilkomne og skal opfinde en ny position, hvilket burde stille dem svagt, men samtidig tilhører de som oftest den dominerende etnicitet.

Konvertitter bliver på mange måder "den anden", når de konverterer. De konverterer til en religion, der anses for de fremmedes religion, "de sortes" religion, som til tider fremstilles som antitesen til danskhed (Jensen og Østergaard 2004; Her- vik 2002).

⁹ Der findes en mere indgående beskrivelse af flere af disse bevægelser i Lassen og Østergaard 2006. Jeg har desuden diskuteret dette underfelt mere indgående i Østergaard 2004.

Når det ofte virker så provokerende, at danskere konverterer til islam, kan det have noget med denne andethed at gøre. De kan da også siges ofte at indtage en heterodoks position i forhold til magtfeltet og udvise tegn på udpræget "dårlig smag". Eller sagt med andre ord, så er der en tendens til, at konvertitter ikke anerkender de ting (de former for økonomisk og kulturel kapital), der er på spil i det dominerende felt. Konvertitter har ofte et ideal om, at penge ikke er noget at stræbe efter. Dette er muligvis en måde at gøre en dyd ud af nødvendigheden, da konvertitter ikke synes at have de højeste indtægter.¹⁰ Det kan dog samtidig ses som et karakteristisk træk ved religiøse felter generelt, at økonomisk kapital bliver noget suspekt i feltets logik, som gerne kræver omskrivninger. I tilfældet med danske konvertitter er der desuden en tendens til, at aversionen mod økonomisk kapital udformer sig som en generel samfundskritik mod kapitalisme og markedsøkonomi.

Det kan f.eks. formuleres således i en opdigtet satirisk selvbiografi af freelanceskribenten Jacob Werdelin, der har en fortid i reklamebranchen:

Du er nu gammel nok til at påvirke forældrenes forbrug, og om få år begynder du selv at få penge mellem hænderne. Reklamerne har øje på dig. Du er nu vigtig. Filmenes og computerspillenes fantasiverden kalder dig – sammen med det rigtige tøj, det rigtige hår, den rigtige mobiltelefon. Du er elleve år gammel, din et år yngre søster viser allerede tegn på anoreksi. Morfar og mormor er på plejehjem, mor har det ikke så godt, far har travlt med ny kæreste og forfremmelse. Farfar er i skattely i Costa del Sol. Der er ingen snærende familieband, og det er godt sådan – individuel frihed er jo det civiliserede menneskes kendetegn. Og du er fri, fri til at vandre rundt i indkøbscentret og prøve at finde din identitet ved at udøve dit frie og selvstændige valg i rækken af produkter, som markedet lydigt indretter efter din personlige og helt frie smag...¹¹

Konvertitter har ligesom Werdelin generelt en tendens til at have venstreorienterede politiske holdninger, idet de f.eks. vægter økonomisk lighed over personlig frihed. Islam ses således ofte som en retfærdig religion også i økonomisk forstand med en større omfordeling af de økonomiske goder. Man betoner samtidig retfærdigheden i forhold til antiracistiske holdninger og betoner i det hele taget solidaritet med de fattige og undertrykte i verden (Jensen og Østergaard 2007).

¹⁰ Der er en større del af ledige blandt konvertitter end i resten af befolkningen og også en større del, der er under uddannelse, hvilket hænger sammen med konvertitternes alder, hvor hovedparten er under 30. Det er derfor også svært at udtale sig om konvertitters sociale status, da det er umuligt at forudsige deres konkrete uddannelsesniveauer og erhvervsstatus, se Jensen og Østergaard 2007. Konvertitter kommer generelt fra en almindelig middelklassebaggrund med forældre, der for den største gruppes vedkommende (ca. 1/3) er faglærte arbejdere. Desuden fordeler de sig på ufaglærte arbejdere, erhvervsledere, undervisere/forskere og selvstændige. Der er således ikke noget bemærkelsesværdigt ved, hvad man kan kalde for nedarvet social kapital, dog ser der ikke ud til at være mange akademikere. Geografisk er konvertitterne også opvokset i alle dele af Danmark og kommer både fra land og by.

¹¹ Fra teksten "Disintegration" gengivet i Østergaard 2006.

Også i forhold til det der kan siges at tælle som god smag og fungerer som kulturel kapital, indtager konvertitter ofte en opposition. Kulturel kapital i form af kunst som opera eller malerkunst er ikke værdsat, da musik i mange tilfælde af konvertitter anses for forbudt, og da malerier anses for urene, hvis de skildrer levende væsener. Et eksempel er Hanne, der begyndte at lave om på sit hjem.¹² Hun siger selv at hele hendes tøjstil, madkultur, boligstil og tankegang ændrede sig. Med hensyn til boligindretningen uddyber hun det således:

Så havde vi f.eks. sådan et stort tæppe hængene på væggen med Mekka og islamiske billeder og så videre. Billeder blev fjernet. Jeg havde også sådan nogle flotte figurer af nogle indianere, som jeg havde købt i Brasilien, som jeg holdt meget af. Dem smed jeg faktisk ud, fordi den slags ting var *haram* (forbudt), så jo, der var ting, der blev fjernet fra mit hjem og andre ting, der kom til...

Heller ikke andre former for kulturel kapital såsom de rigtige vine eller modetøj tæller, da spiritus er noget af det, konvertitter anser for forbudt, og islamisk klædedragt betragtes som en beskyttelse netop mod afklædthed og afslørende former. Dog kan man have smart modetøj på overfor sin mand i hjemmet. Ferievaner bliver også betragtet anderledes og hverken badefrier eller kunstmuseer giver prestige, men derimod pilgrimsrejser til Mekka eller evt. besøg i muslimske lande.

Denne heterodokse indstilling til kulturel kapital kan således være en grund til, at konvertitter mødes med fjendskab af deres ikke-muslimske omgivelser og bliver betragtet som en slags forrædere. Eva fortæller således om, hvordan forældre til hendes klassekammerater fra gymnasiet, når de mødte hende på gaden, sarkastisk kunne råbe: "Hvor må dine forældre være stolte af dig" eller "tag dog den klud af hovedet".

I Bourdieuske termer kan dette således forstås som en kamp om, hvilke former for kapital, der anerkendes i spillet. Der er en hel doxa, dvs. underforståede antagelser om at modetøj, kunst osv. er efterstræbelsesværdigt på spil. I den sammenhæng bliver konvertitter italesat som en slags forrædere af det danske, hvilket understreges af denne udtalelse om en konvertit: "Han var meget udadvendt og frisk, havde et hundrede procent danske værdier og danske interesser. Han var virkelig prototypen på en dansk fyr".

De mest følelsesladede reaktioner kommer forventeligt nok fra helt nære slægtninge, først og fremmest forældre, der i nogle tilfælde reagerer ved at bryde forbindelsen til deres børn i en periode eller bare ved at ændre adfærd i det små. Den tidligere omtalte Hanne bemærker f.eks., at hendes mor, når de var ude sammen, gik 10 meter foran hende, som om de var et gammelt tyrkisk ægtepar, og at moderen holdt op med at tage billeder af hende.

Der er også konvertitter, der bryder med deres tidligere sociale netværk inklusive deres nære familie, men i de fleste tilfælde søger de snarere at genforhandle sig selv

¹² Interviewet med Hanne blev foretaget 10.03.05 i hendes hjem.

som danske. Den tidligere omtalte Jakob Werdelin mener således, at danske værdier er begreber som integritet, høflighed, respekt for forældre, loyalitet og gæstfrihed. Disse værdier finder han er "Udslettet af mer-produktion/mer-forbrug/mer-smid-væks løfte om øjeblikkelig selvtilfredsstillelse", men kan genfindes i islam (Østergaard 2006, 257-258).

Konvertitter i de muslimske felter

I det følgende skal den tidligere omtalte Hannes konversionsfortælling danne udgangspunkt for overvejelser over konvertitters ambivalente positioner i forhold til deres nye forskelligartede muslimske netværk.

Hendes historie er typisk i den forstand, at der er en udbredt tendens til, at man faktisk shopper rundt mellem forskellige muslimske felter. Kort fortalt er Hannes historie, at hun blev muslim efter først at være blevet gift med en muslim med arabisk baggrund. Hun besluttede at konvertere efter flere overvejelser og læsning af litteratur. I starten indgik hun i ægtemandens netværk af familie og venner, men snart begyndte hun at komme i en større arabisk moske, hvor hun blev involveret i et netværk af andre konvertitter, som fungerede udenfor moskeen. Efter flere år bryder hun igen med dette netværk, da hun går i gang med en uddannelse. Hun bliver skilt fra sin mand og flytter med deres to børn til København.

De fleste konvertitter indgår som Hanne i flere muslimske netværk, som kan siges at udgøre forskellige islamiske underfelter. De er som oftest gennem deres ægtefælle en del af et etnisk miljø, de er en del af moskemiljøer, hvor de ofte har gået til undervisning, og de har mere uformelle netværk med ligesindede udenfor institutionelle rammer.

Fælles for de fleste af disse netværk er, at konvertitterne på den ene side bliver mødt med glæde og begejstring, og konvertitters valg har da også den funktion, at det kan bidrage til at bekræfte muslimers tro i omgivelser, hvor denne tro ikke er en selvfølge, men snarere bliver opfattet som en hindring for integration. På den anden side bliver konvertitter også mødt med mistro om, hvorvidt de mener det alvorligt. Der florerer således historier om piger, der den ene dag blev muslimer med "hele pakken" dvs. med tørklæde, arabisk tøjstil og kønssegregering, og da kærligheden ikke holdt blev de bagefter set på diskotek iklædt lårkort nederdel. Denne mistro er særlig udbredt i forhold til kvinder, der konverterer i forbindelse med indgåelse af ægteskab.¹³

Flere af imamerne udtaler i den forbindelse en vis skepsis overfor konvertitter, idet de mener, at mange konverterer, fordi de gerne vil giftes, eller gerne vil rejse til Mekka og ikke nødvendigvis, fordi de har en stærk tro.

Hanne er, som nævnt i starten, først og fremmest en del af mandens arabiske netværk, men hun føler sig i starten ikke godt tilpas ved sammenkomster med kønsadskillelse, og hvor hun ikke ved, hvad hun skal snakke med kvinderne om.

¹³ Der er en mindre overvægt af kvindelige konvertitter, nemlig 65% mod 35 % mænd. Desuden har 67 % af kvinderne enten en muslimsk ægtefælle eller kæreste inden konversionen.

Hendes utilpashed med disse sammenkomster kan tolkes således, at hun har svært ved at finde de implicite måder at gøre tingene på, som fødte muslimer har inkorporeret gennem opvæksten i form af habitus. Hun vender sig i stedet mod at søge viden om islam. Det er således helt centralt i de fleste beretninger, at man ligesom Hanne har overvejet beslutningen om at konvertere indgående og søgt viden om islam. Herved betones en intellektuel tilgang til islam og ofte underbetones de sociale relationer, man har til muslimer inden konversionen, muligvis fordi der er en generel nedvurdering, både blandt muslimer og ikke-muslimer af konversion som ægte, hvis man konverterer pga. kærester eller venner. Denne søgen efter viden følges efter konversionen op af undervisning i byens større arabiske moske, hvor de i weekenden har studiekredse for konvertitter.

I Bourdieuske termer kan det forstås således, at konvertitter ofte kompenserer for deres manglende kropsliggjorte kapital (f.eks. måden man spiser på, taler på, viser respekt på, ens æstetiske sans, de emner man finder interessante etc.) ved dels at betone en intellektuel og skriptualistisk islam, dels ved at blive meget praktiserende.

De moskemiljøer, der har størst held med at tiltrække konvertitter, er generelt de større arabiske moskeer. Det kan forklares med at disse moskeer i forvejen er præget af etnisk og national diversitet, idet arabisk er fællessprog for f.eks. både palæstinesere, nordafrikanere og irakere og desuden sjældent er en del af større transnationale organisationer. I disse moskeer er der også ofte aktiviteter på enten dansk eller engelsk. Der forekommer dog også kritik af de aktiviteter og den undervisning, der foregår her. Hanne nævner f.eks. en diskussion, hun tog op til undervisningen om selvmordsbombere, som imamen og hans kone i forhold til situationen i Palæstina forsvarede. Hanne udtrykker det således:

”Ja, jeg vil faktisk gerne have, at man får lov til at diskutere og give sin mening til kende. Egentlig skulle jeg jo, når hun er imamens kone, rette mig efter hende og have de samme meninger som hende, men det vil jeg ikke. Ikke i sådanne tilfælde.”

Hun udtrykker herved en tendens blandt nogle konvertitter til at underkende den form for autoritet, der er ved imamen og hans familie, og derved også de former for kapital, i form af institutionel lærdom, alder og anseelse, der synes at være gangbare i imamernes felt.

Positioneringer

De fleste konvertitter benytter kun moskeerne en tid efter omvendelsen, og søger som Hanne snarere uformelle netværk, ofte med andre konvertitter. Disse netværk kan have mange forskellige former og opfattelser af islam, men fælles er et fokus på viden direkte fra kilderne, dvs. skrifterne, som man selv fortolker og et fokus på at være praktiserende. Hanne fortæller således om, hvordan hun fik sin ikke-praktiserende mand til at lære sig at bede, men også at hun hurtigt blev den mest praktiserende:

Altså, jeg har nok været den, der var mest praktiserende, og jeg har nok også rettet på ham. Jeg var den, der måske havde noget mere viden, end han havde. Jeg

lærte ham nogle ting. Det er lidt den omvendte verden måske. Men idet at vi er konvertitter, så søger vi også viden. Læser meget og sådan. Vi får nok hurtigt en større viden end mange af de fødte muslimer.

På denne måde underkendes både imamers institutionaliserede kapital og de såkaldt fødte muslimers kropsliggjorte kapital til fordel for kapitalformer, man som nytillkomne har lettere ved at tilegne sig, men som alligevel har mulighed for at vække visse former for anerkendelse. Tilgangen med en islam, hvor man går tilbage til de oprindelige skriftlige kilder og fortolker dem påny, er således karakteristisk for reformbevægelser i den muslimske verden, bl.a. Det Muslimske Broderskab, som flere af de større arabiske moskeer netop er inspireret af.

Jeg har desuden tidligere argumenteret for, at konvertitters fokus på at være praktiserende muslimer netop kan ses som en måde at positionere sig på i forhold til såkaldte kulturmuslimer (Østergaard 2007; Jensen og Østergaard 2007b). Når konvertitter fremhæver, at de ikke gør tingene bare fordi man plejer at gøre det på den måde, er det en slags nedvurdering af fødte muslimers habitus, og det fremhæves som en særlig kompetence, at man dels selv har foretaget et afklaret valg, dels at man har tilegnet sig en intellektuel viden om islam, således at man har en reflekteret og kritisk tilgang.

Konvertitter prøver således at adskille religion fra kultur på en sådan måde, at de kan hævde at have en særlig privilegeret tilgang til en autentisk islam ved at gå direkte til de autoritative skriftlige kilder uden at være præget af kultur forstået som arabisk, pakistansk, tyrkisk etc. kultur. Derved underkender de samtidig deres egen opvækst, som noget der får dem til at reagere og handle på ubevidste måder. Det er dog ikke utænkeligt, at denne tilgang er relateret til konvertitters habitus i den forstand at tilgangen også harmonerer med et protestantisk ideal om, at man selv skal læse og forstå skriften uden mellemed.

Vægten på ritualer¹⁴ giver samtidig mulighed for at kropsliggøre den nyere tro på en lettere tilgængelig måde end de implicite kropsholdninger og ubevidste måder at gøre ting på, som kendetegner den habitus, der er indlejret gennem socialisering. Ritualer generelt og i særdeleshed islamiske ritualer er præget af at være eksplicite og beskrevet i alle detaljer, og egner sig på den måde fortrinligt til en slags resocialisering, hvor man kan få kropsliggjort sin nye tro og samtidig vise, at man er muslim overfor sig selv og omverdenen. Konvertitters regelmæssige rituelle handlinger kan således fungere som en bevidst omformning af selvet eller rettere af habitus,¹⁵ sådan som Talal Asad (1993) og Saba Mahmood (2001) har argumenteret for i forhold til henholdsvis kristne munke i middelalderen og muslimske kvinder i vækkelsesbevægelser i Cairo.¹⁶

¹⁴ F.eks. angiver 79 % af konvertitterne, at de beder dagligt.

¹⁵ Jeg har argumenteret mere indgående for dette i Jensen og Østergaard 2007: 116-118.

¹⁶ Både Talal Asad (1993) og Saba Mahmood (2001) er inspireret af Marcel Mauss' habitus-begreb, men har i forhold til Bourdieu alternative læsninger af dette, idet de begge især fokuserer på resocialisering.

Konvertitters praktisering af ritualer er dog også i nogle tilfælde med til at omforme ritualerne, hvilket kan tolkes som et spørgsmål netop om konvertitternes habitus. Hanne fortæller således, at hun ikke bryder sig om at deltage i festbøn i moskeen, hvor kvinder sidder og snakker og børn løber rundt og leger, så man ikke kan koncentrere sig om bønnen og om de ord, der bliver sagt. I andre tilfælde forarges konvertitter over muslimers store madforbrug under ramadanfasten og mener, at det udvander fasten. De reflekterer over, at når man i nætterne i ramadan reciterer Koranen, således at hele bogen læses på en måned, så er det med rette recitation, der er tale om, fordi man ikke kan nå at fordybe sig i indholdet.

I alle tilfælde kan disse overvejelser opfattes som kulturelle tilbøjeligheder til at opfatte gudstjeneste som højtidelig og stille, faste som askese og hellige skrifers mening som et spørgsmål om indhold og ikke om en kulturdramatisk virkning, hvor ordene har kraft i sig selv og virker ud på verden ved at blive reciteret. Konvertitter opponerer her imod islamiske ortodoksier, som netop lægger vægt på det, der af de religionssociologiske fædre som Durkheim og Weber blev forstået som magi. Islamiske ortodoksier er således institutionaliserede fællesskaber, der er rationaliserede og systematiserede teologier omkring ritualers direkte virkninger på verden og renhedsforestillinger i lige så høj grad som moral.

Konvertitters overholdelse af regler i form af rituel adfærd er her et eksempel på, at formuleret ideel adfærd falder sammen med forskellige former for interesser, som konvertitter har i forhold til deres position som nytilkomne og samtidig i form af deres position som voksne, der skal lære en ny tradition. Samtidig bliver det vigtigt med synlige tegn på, at man er muslim, og det samme gælder spørgsmålet om, hvordan man positionerer sig. Hanne fortæller således:

Meget af det, der skete, da jeg kom ind i den der kreds (af andre konvertitter), det var, at jeg ændrede min tøjstil og det hele. Jeg begyndte at gå med *jilbab* (betegnelse for arabisk overfrakke, der er blevet indbegrebet af islamisk klædedragt). Tørklædet havde jeg så taget på inden. Jeg begyndte at gå med de der meget store hvide tørklæder, som gik mig ned til lårene nærmest. Hele min tankegang ændrede sig, min madkultur og min boligindretning ændrede sig.

I processen bliver objektiverede former for kapital, såsom den tidligere nævnte fjernelse af indianerstatuer til fordel for billeder af Mekka og ofte også islamiske bøger, inddraget som en del af positioneringen som autentisk og praktiserende muslim ligesom detaljer i påklædningen, såsom farven og længden på tørklædet, bliver af vigtighed.

I det netværk af konvertitkvinder, som Hanne er blevet en del af, er der stor fokus på regler, hun bliver f.eks. rettet på, hvis hendes tørklæde i blæsevejr flyver op, så halsen bliver synlig. Der er desuden stærk vægt på kønsadskillelse, mens uddannelse og karriere bliver betragtet som uforeneligt med rollen som muslimsk kvinde. Til

gengæld er konvertitnetværket præget af vægtningen i det arabiske miljø, som alle kvindernes mænd er en del af, på frugtbarhed og børn.

Det sidste krav viser det sig, at Hanne har vanskeligt ved at opfylde, og der går seks år før hun endelig får sit første af to børn ved hjælp af kunstig insemination. I den tid bliver hun i stigende grad kritiseret af de andre konvertitter, der tolker hendes manglende graviditeter som et spørgsmål om, at hun bør være mere ihærdig i sin tro. I det arabiske miljø bliver der også lagt et tiltagende pres på hende:

Børn, det er noget, du helst skal have. Du skal helst blive gravid samme dag, som du bliver gift, nærmest. Der er meget stor fokus på børn og graviditet. Det er så virkelig hårdt, når man ikke kan få børn. Så er det virkelig en hård byrde at have liggende. Det er noget folk, de går virkelig op i. Jeg kunne gå op i centeret f.eks., og så kunne kvinderne komme og lægge en hånd på min mave, og spørge om ikke jeg var gravid endnu. Det var de samme spørgsmål hver gang, der var ikke noget med, hvordan jeg havde det. Det drejede sig kun om, hvorvidt jeg var gravid. Min mand han mærkede det jo også, fordi han fik at vide, at hende der hende må du se at blive skilt fra, for hun kan ikke få nogen børn, og hun er jo også bare dansker. Find dig en af dine egne, for så får du masser af børn, samtidig med at du har en fra dit eget land. Det er meget bedre.

Det bliver på denne måde efterhånden tydeligt for Hanne, at det ikke er nok i det arabiske miljø med religiøs kapital. Hendes manglende graviditeter, og det at hun er dansk, slår tilbage og bliver brugt imod hende. Hendes oplevelse af, at religiøs kapital ikke altid er tilstrækkelig, kan også overføres til mandlige konvertitter, der ofte beretter om, at de har svært ved at blive accepteret som ægteskabspartnere, da fædrene ønsker en svigersøn med samme kulturelle og etniske baggrund.

Hanne bryder langsomt med de muslimske miljøer, hun befinder sig i og begynder at lægge vægt på anerkendte former for kapital i det omgivende samfund. Hun begynder således på en uddannelse som social- og sundhedshjælper og møder kritik:

Det sjove det var så, at da jeg sådan startede min uddannelse, da har der ikke været nogen interesse i det muslimske miljø, hvor jeg færdedes, for hvordan det gik med min uddannelse. Det har mere været, at det ikke var tilladt, for når man er social- og sundhedshjælper, så kommer man i berøring med andre mænd. Det er virkelig noget, vi har kunnet diskutere – om det var tilladt eller ej. Hvor jeg ser sådan på det, at i profetens tid der hjalp kvinderne og fungerede som sygeplejersker under krigene. Noget andet er, at det er syge mennesker, man har med at gøre. Der er nogen, der skal hjælpe de her syge mennesker. For mig at se er det da en god gerning, at man skal hjælpe de her syge mennesker, uanset om man er af hankøn eller hunkøn. Jeg har ikke mødt nogen forståelse for, at jeg har valgt sådan en uddannelse, det har jeg ikke.

Det interessante i forbindelse med feltteorien er her, hvordan Hanne kan siges at forsøge at omveksle det, der i det omgivende samfund er social og økonomisk kapital til religiøs kapital. Det gør hun ved at betragte uddannelsen i forhold til islamiske kilder, hvor profetens koner fungerer som et ideal til efterfølgelse og som autentisk islam samt ved at fremhæve det at tage sig af syge som en god gerning.

Andre eksempler på sådanne omvekslinger er forhandlinger af, hvordan man skal være sammen med sin ikke-muslimske familie. Der foregår f.eks. diskussioner af, hvorvidt man kan være sammen med sin familie til jul. Mange konvertitter fortier således overfor hinanden, at de deltager i julen, da det generelt betragtes som forbudt, men der foregår alligevel refleksioner over, om det kan forsvares. På samme måde overvejes, hvorvidt man skal overholde regler for diæt, når man besøger sin familie. De fleste overholder forbud mod alkohol og svinekød, men er mere forhandlingsvillige, når det gælder, hvorvidt kød skal være halal-slagt. Der argumenteres både i forbindelse med jul og diætreger for, at det også er en islamisk dyd at respektere sine forældre. På denne vis gøres det at omgå forskellige regler for at styrke de sociale bånd til nære slægtninge til en islamisk handling. Disse forskellige former for diskussioner afslører således på sin vis, at der er en bestemt logik, som udefrakommende ting underordnes og omskrives i forhold til.

At være på grænsen

Foruden at påbegynde en uddannelse går Hannes ægteskab også i stykker, og hun bliver her skuffet over både imamens og sin tidligere muslimske families reaktioner og opdager pludselig den betydning som økonomisk og kulturel kapital kan få specielt i en krisesituation. Hun mener, at hvis hun havde været palæstinenser, så ville hendes og mandens familie have mæglet og søgt en overenskomst, men som konvertit stod hun ret alene. Svigerfamilien som hun havde kendt i ti år brød med hende, og imamen, som hun mente burde tale hendes sag, svigtede også. Imamen får en vigtig rolle, da ægteskabet var indgået islamisk uden at være registreret af de offentlige myndigheder, sådan som det faktisk er tilfældet for 1/3 af de kvindelige konvertitter. Ved ægteskabets indgåelse havde hun været ligeglad med udformningen af den islamiske ægteskabskontrakt og specielt med den medgift, hun havde krav på. Dette blev der senere rettet op på af imamen fra den arabiske moske, hvor Hanne begyndte at gå til undervisning efter sin omvendelse. Han rådgav hende og sagde, at det var vigtigt, at der var ordentlige forhold, og at hun fik de ting, hun havde krav på. Derfor fik hun efterfølgende en del guldsmykker af sin mand, hvilket blev betragtet som *mahr* (en medgift som er kvindens og en slags sikkerhed bl.a. i tilfælde af skilsmisse). Da ægteskabet blev opløst skulle imamen så finde frem til en overenskomst mellem dem, og manden krævede at få alle guldsmykkerne tilbage. Da Hanne sagde, at det jo bare var døde ting, så skrev imamen med det samme, at hun havde givet afkald på sin *mahr*. Hun er skuffet over imamen, da hun mener, at han burde fungere som hendes værge, fordi hun er konvertit og ikke har sin far til at tale sin sag.

Efter skilsmissen flytter Hanne til København med sine børn, starter på nyt arbejde som social og sundhedshjælper, tager sit tørklæde af og begynder at kalde sig ved sit danske navn Hanne igen. I hendes tidligere muslimske netværk bliver hun betragtet som frafalden, og hun mister al kontakt med dem, men hun forbliver muslim og finder ind i nye muslimske miljøer præget af tværetniske tilhørsforhold. Her er der større forståelse for hendes argumenter om, at uddannelse og det at hjælpe syge er islamiske værdier, og her bliver der ikke lagt samme vægt på islamisk påklædning i form af bestemte frakker og længden af tørklæder.

Hannes forskellige bevægelser mellem muslimske miljøer er karakteristisk for konvertitter, der ofte som her konverterer fra en gruppe til en anden. Et andet eksempel er Hakim,¹⁷ der starter i et arabisk moske-miljø, hvorefter han kommer ind i et meget tæt socialt fællesskab med bl.a. andre konvertitter i Hizb ut-Tahrir. Han forlader dog Hizb ut-Tahrir igen til fordel for en salafi-gruppe med en islamforståelse inspireret af Saudi-Arabien, samtidig med at han flytter og skifter tøjstil fra jakkesæt og glatbarberet til Saudi-Arabiske kjortler og stort fuldskæg. Atter andre konvertitter shopper snarere mere uforpligtende rundt mellem forskellige grupper og undervisningsforløb og kombinerer på den måde forskellige islamformer. Dette kan betragtes som en moderne tilgang til religiøsitet (Jensen 2007 og Jensen og Østergaard 2007b), men er også mulig fordi muslimer i Danmark er præget af diversitet, som her kan forstås som tilstedeværelsen af talrige muslimske del- eller underfelter.

Konklusioner

Konvertitters position som nytillkomne sætter fokus på grænser, gensidige udgrænsninger og kampe om gangbar kapital, men viser også, at der blandt konvertitter og unge tværetnik orienterede muslimer er ved at etablere sig et nyt islamisk felt, hvor man i stigende grad forholder sig til de forskellige muslimske miljøer, der opererer i en dansk kontekst, og hvor forskellige former for kapital i form af islamisk viden, kropsliggjorte kapitalformer og etnicitet forhandles.

Feltteorien kan således give inspiration til at betragte konvertitters religiøsiteter og praktikker som et system af positioneringer, der forbindes med et system af positioner. Eller med andre ord kan deres praksis i form af udtalelser og handlinger forstås i forhold til kropslige tilbøjeligheder og omformninger af habitus samt i forhold til de givne sociale betingelser, de befinder sig i.

Det kan dog betale sig at lade det konkrete forhold mellem specialister og lægfolk være noget, der skal undersøges frem for et forhold, hvor lægfolk på forhånd alene betragtes som konsumenter af specialisternes produktion. Lægfolk kan som i dette tilfælde i høj grad være både konsumenter og producenter, og deres kampe kan afsløre ligeså meget om felternes kampe, struktur og grænser som specialisternes. Endelig er der ikke nødvendigvis et bestemt indhold af ortodoksier overfor heterodoksier. Konvertitter er ikke nødvendigvis en slags profeter, der tilbyder en sammen-

¹⁷ Interview med Hakim foretaget 25.05.05 på et universitet.

hængende teologi. Deres synspunkter findes ofte i de muslimske miljøer i forvejen, men bliver accentueret på nye måder og deres synspunkter er sjældent systematiserede. De udfordrer dog imamerne ved at betvivle deres autoritet, ved at have andre krav og behov og ved at genforhandle de former for kapital, der er på spil. Ortodoksier kan heller ikke her entydigt ses som en udvikling væk fra såkaldt magi, hverken forstået som en forestilling om en direkte og mekanisk virkning på verden eller i form af private og skjulte religionsformer.

Kate Østergaard er Cand.mag., Ph.d. og arbejder som ekstern lektor ved Institut for Tværkulturelle- og Regionale Studier, Københavns Universitet

Referencer

- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion-Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- ____ 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- ____ 1998. Performance. In Mark Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 205-224.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ 1987. La dissolution du religieux. *Choses dites*. Paris: Éditions de Minuit.
- ____ 1990. *The Logic of Practice*. Oxford: Polity Press.
- ____ 1991 [1971]. Genesis and structure of the Religious Field. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- ____ 1993. *La misère du monde*. Paris: Ed. du Seuil.
- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint Martin 1982. La Sainte Famille: L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45: 2-53.
- Bourdieu, Pierre and Loïc J.D. Wacquant 1992. *Invitation to Reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Bourque, Nicole 2006. How Deborah Became Aisha. In Karin van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press, 233-249.
- Crossley, Nick 2001. *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Dianteil, Erwan 2004. Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. In *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*, red. David L. Swartz og Vera L. Zolberg, 65-85. Dordrecht: Kluwer Academic Press.

- Dillon, Michele 2001. Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production. *Cultural Studies – Critical Methodologies* 1, 4: 411-429.
- Esmark, Kim 2008. Pierre Bourdieu og det religiøse felt. *Gjallerhorn: Tidsskrift for professionsuddannelserne* 6: 28-38.
- Hervik, Peter 2002. *Mediernes Islam* (Islam of the Media). København: Nævnet for etnisk ligestilling.
- Jensen, Tina 2006. Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark. *The Muslim World* 96, 4: 641-658.
- Jensen, Tina & Kate Østergaard 2004. At blive den anden. *CHAOS Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 41: 9-23.
- _____ 2007a. Omvendelse til islam i Danmark - gætterier og realiteter. In Brian Jacobsen og Margit Warburg (red.), *Tørre tal om troen*. Århus: Forlaget Univers.
- _____ 2007b. *Nye muslimer*. Århus: Forlaget Univers.
- Kühle, Lene 2004. *Out of Many, One: An Theoretical and empirical Study of Religious Pluralism in Denmark from a Perspective of Power*. PH.D. afhandling, Teologisk Fakultet, Århus Universitet.
- Kühle, Lene 2009. Bourdieu om det religiøse felt. *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab* 1-2: 7-20.
- Lassen, Søren & Kate Østergaard 2006. Tværnationale bevægelser blandt muslimer i Danmark. In Ulf Hedetoft (red.), *Bortom stereotyperne? indvandrere och integration i Danmark och Sverige*. Makadam.
- Liengaard, Inge 2008. *Normalt er islam jo en fælles ting – Religiøse autoriteter og etableringen af et islamisk felt i Danmark*. PH.D. afhandling ved Aarhus Universitet.
- Mahmood, Saba 2001. "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Salat". *American Ethnologist* 28(4): 827-853.
- Månsson, Anna 2002. *Becoming Muslim. Meanings of Conversion to Islam*. Lund: Etnologiska institutionen.
- Parker, Cristian 1996. *Popular Religion and Modernization in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Peter, Frank 2006. Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France. *The Muslim World* 96, 4:707-736.
- Reed-Danahay Deborah 1995. The Kabyle and the French – Occidentalism in Bourdieu`s Theory of Practice. In *Occidentalism –Images of the West* red. J.G. Carrier. Oxford: Clarendon Press.
- Rey, Terry 2007. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London and Oakville: Equinox Publishing Ltd.
- Roald, Anne 2004. *New Muslims in the European context*. Leiden: Brill.
- Starrett, Gregory 1995. The hexis of interpretation: Islam and the body in the Egyptian popular school. *American Ethnologist* 22(4): 953-969.

- Sultán Sjöqvist, Madeleine 2006. "Vi blev muslimer". *Svenska kvinnor berättar. En religionssociologisk studie av konversionsberättelser.*
- Østergaard, Kate 2004. Muslim Women in the Islamic field in Denmark. Interaction between Converts and other Muslim Women. *Nordic Journal of Religion and Society* 1: 29-46.
- Østergaard, Kate 2006. *Danske Verdensreligioner: Islam.* København: Gyldendal.
- ____2007. Ritualisering som en del af konversionsprocessen, når danskere bliver muslimer. In *Dansk konversionsforskning*, red. John Damsager og Mogens Mogensen. Århus: Forlaget Univers.