

CONNIE CARØE CHRISTIANSEN

„VI ISLAMISTER...“

Distinktion og drama i islamisk aktivisme

Distinktionens profit er den profit, der hidrører fra forskellen, fra den afstand, der adskiller én fra det, som er almindeligt. (Bourdieu 1993:1)

Det mest smertelige spørgsmål, det mest hjerteskræende for os, er vores forhold til samfundet, om så det er sekulært eller retfærdigt. Sløret forbliver noget sekundært, men man tager det som et signal om os snarere end et signal for Gud. Vores position fører nogle praktiske problemer med sig, som ofte er ængstende. (Rahma, 29 år, ledende islamist, interview, Fes 1997)

Som det er tilfældet mange andre steder, har de islamiske aktivister i den marokkanske universitetsby Fes i Marokko taget islamismebetegnelsen til sig og konkurrerer nu om at være de „rigtige“ islamister (*islamiyyun*).¹ Overtagelsen af denne socialvidenskabelige kategorisering² er udgangspunktet for den diskussion, jeg vil foretage i det følgende, idet jeg vil give et indblik i, hvordan islamisterne på universitetet til stadighed genskaber sig selv som „islamister“ bl.a. via interaktion med de sekulært indstillede politiske studentegrupper og „de øvrige muslimer“ (som jeg tillader mig at kalde dem i denne sammenhæng. De er selvfølgelig også i sig selv en meget differentieret gruppe, hvilket jeg ikke kan komme nærmere ind på hér).

At opfatte sig selv som „islamist“ og dermed acceptere en udtalt objektiverende betegnelse for at beskrive og referere til én selv, skal ses i sammenhæng med, at der er sket en objektivering af religionen (jf. Eickelman 1992), som igen er en del af en mere generel objektiveringsproces. Det er nærmere betegnet en proces, hvorved det enkelte menneske i højere og højere grad kommer til at se sig selv og egne aktiviteter „udefra“ med distancering og relativering af ens nærmeste omgivelser som iboende konsekvenser. Den aktivisme, som er en del af at være islamist, er således en manifestation af den objektiverede religion i social handling. Denne manifestation tjener samtidig som en markering af islamisterne som en distinkt gruppe.

Der står især meget på spil for kvinder, som deltager i islamisk aktivisme. De påpeger, at de ganske vist er muslimske kvinder, men samtidig intellektuelle. Denne kombination er ikke ny, men historisk set sjældnen (Jansen 1996), og kræver derfor særlige anstrengel-

ser m.h.p. etablering af *distinction* og den symbolske kapital, som kvinderne opnår derved (Bourdieu 1986).³ Det er i islamismen som social praksis, at kønnet bliver mest påtrængende. Det er derfor relevant at beskæftige sig med denne praksis, når det gælder spørgsmålet om, hvilke sociale færdigheder kvinder opnår gennem deltagelse i islamisme. Kvinderne er f.eks. ikke aktive i åbne konfrontationer mellem de muslimske „brødre“ og de sekulære „kammerater“ på universitetet. Til trods herfor er de i fuld aktivitet, især når det gælder etablering af distinktion i forhold til andre grupper, og det er hér *hijab*, et hovedtørklæde, der omhyggeligt dækker al hår og nakke, bliver et kardinalpunkt.

Islamismen i Marokko

De islamister, som jeg i varierende grad har haft kontakt med, er yngre, overvejende, men ikke udelukkende, universitetsstuderende kvinder.⁴ Fælles for dem er, at de dagligt studerer Koranen, dagligt beder ud over de obligatoriske fem gange, ligesom de konstant overvåger egen opførsel og faster ud over den obligatoriske fastemåned. Det er kvinder, der går til møder og deltager i diskussioner af spørgsmål relateret til religionen, kvinder, der går i moskéen hver fredag for at høre imamens prædiken og for at møde deres bedste venner dér. De deltager i internater, hvor de ikke laver andet end at bede, læse og diskutere islam med ligesindede i op til en hel uge. De er del af et intenst kammeratskab islamisterne imellem, og de er deltagere i den åbenlyse indbyrdes konkurrence om til stadighed at blive en bedre muslim. De er kvinder, som hele tiden har bevidstheden rettet mod, at der kommer en dommens dag, hvor ens gode og dårlige gerninger bliver opvejet mod hinanden. De mener, at formålet med livet er at komme i paradiset i det næste liv, og hos dem finder man udtryk som: „livet er en test“, „livet er en eksamen“, eller „livet er én lang bøn“. Selvom det er vanskeligt at lade det fremgå af den offentlige fremtoning, f.eks. på campus, at man faktisk deltager i disse aktiviteter og er optaget af disse spørgsmål, er netop den fremtoning, der understreger, at en kvinde er islamist, en vigtig del af deres religiøse aktivisme. Det vil også sige, at spørgsmålet om, hvordan man kan udpege en kvinde som islamist, er et spørgsmål, som ikke kun presser sig på for mig som observatør, men også for de pågældende kvinder selv.⁵

I Marokko findes der et væld af mindre islamistiske grupperinger, både moderate og radikale. På universiteterne er det især to grupper, der dominerer: Al-adl wa al-ihsan (Retfærdighed og Godhed) og Islah wa tajdid (Reform og Forbedring).⁶ Begge grupper afstår fra voldelige midler,⁷ men hos mine interviewpersoner var især deltagerne i Al-adl wa al-ihsan genkendelige på deres radikale synspunkter. Bl.a. afviste de mest konsekvent kongens legitimitet som religiøs leder, og at Marokko i realiteten er et muslimsk land. De understregede desuden den politiske ufrihed i Marokko og karakteriserede det marokkanske demokrati som et skindemokrati.

Islamismen i Marokko fremstilles generelt som fragmenteret og svag, påvirket af sufisme og ude af stand til at skabe den helt brede folkelige appel. Især i sammenligning med Egypten og Algeriet anses den marokkanske islamisme ikke for at være udpræget voldelig eller revolutionær. Bennani-Chraïbi mener, at selv de marokkanske unge islamister er relativt apolitiske og beskæftiger sig med religiøse og etiske spørgsmål i en grad, så de ikke opfattes som et politisk alternativ (Bennani-Chraïbi:189). Karakteren af den marokkanske islamisme er lidet overbevisende blevet forklaret med at dens appel til

politisk udnyttelse af islam ikke er en del af den folkelige form for islam i Marokko (Munson 1991), og med, at den stat, som den marokkanske islamisme opponerer imod, er forbundet med traditionelle religiøse institutioner (Deeb 1993). Således er, ifølge Deeb, den traditionelle pluralisme⁸ i Marokko fortsat langt ind i det 20. århundrede, fordi Marokko oplevede „en kortvarig og temmelig mild form for fransk kolonial erfaring, som ikke ødelagde dets traditionelle kultur og institutioner“ (op.cit.:281). Væsentligt for det følgende er imidlertid, at der i dag i Marokko vokser og trives en islamisme, som udfordrer den magtfulde konge, Hassan II, men som ikke udgør en direkte trussel for ham. At denne udfordring generelt ikke er revolutionær og voldelig, gør den på sin vis mere relevant som studieobjekt. Når de marokkanske islamister ikke udtrykker sig i direkte politiske vendinger, betyder det nemlig ikke nødvendigvis, at alle islamister i Marokko accepterer kongens dominerende politiske og religiøse position, men bør i stedet ses som et udtryk for den aktuelle stilling i en kontinuerlig magtkamp mellem de islamistiske grupper og kongen, der med forholdsvis stor succes har udmanøvreret, kontrolleret og indkredset islamismen (Tozy 1991). Det marokkanske styre har siden slutningen af 1970'erne forsøgt at indoptage den islamistiske retorik og sat en række foranstaltninger i værk såsom skarpere kontrol med moskéerne og styring af uddannelsen af de religiøse ledere med det formål at lægge hindringer i vejen for islamismen. Visse døre er åbne for marokkanske islamister og deres ønsker, men det skal ikke forlede én til at tro, at islamismen i Marokko foregår upåagtet af myndighederne, specielt sikkerhedspolitiet. Og heller ikke at der ikke er meget tydelige markeringer for, hvad der tillades islamisterne, og hvad der ikke tolereres. Således sidder der også islamister i de marokkanske fængsler med livstids- og dødsstraffe.

Islamismens betydning er imidlertid ikke blot et spørgsmål om, hvorvidt de på kort sigt har i sinde at vælte kongen. Dens betydning kan også ligge et andet sted, hvis den sammenholdes med fremkomsten af en middelklasse i løbet af 70'ernes og 80'ernes Marokko. Den islamiske aktivisme kan i den forbindelse ses som en støtte for denne middelklasses fortsatte vækst, idet den forsyner den med et menneske- og samfundssyn, der opfordrer til at tage skæbnen i egen hånd, og samtidig priser mange af de sociale normer, som folk i denne samfundsgruppe er opvokset med. Med dette udgangspunkt ønsker jeg at påpege, at en tilgang til omverdenen, hvor den opfattes som objekt for analyse, strukturering og dermed for indflydelse og forandring, fostres eller i det mindste forstærkes, når man tager del i islamisk aktivisme.

Et objektiverende fællesskab

De kvindelige aktivister, som jeg mødte i Fes, har mange forskellige forslag til, hvordan man kan anskue islam: som en metode, som et system, som et „hav“, som „løsningen“, som „livet“ etc. De giver udtryk for en objektivering af religionen, der allerede har fundet sted og som ifølge Eickelman (1992.) er forbundet med udviklingen af det højere uddannelsessystem til et masseuddannelsessystem. Han gør opmærksom på, at islamisterne i særlig grad er eksponenter for denne objektivering af religionen i kraft af, at de oftest har gennemgået en højere uddannelse og derfor har erhvervet de sekulære uddannelsers analyserende tilgang til bl.a. religionen. Islam er for de fleste mennesker ikke længere noget på forhånd givent, men en størrelse, der nødvendigvis må forklares og udlægges.

De islamiske aktivister er altså ikke de eneste, som en sådan forandring af forestillingen om religionen angår, men de forstærker via deres egne aktiviteter idéen om islam som et system, man kan anlægge en samlet vurdering af, analysere, og som kan syntetiseres og praktiseres i større eller mindre grad (op.cit.:643, 648). Islamisterne gør m.a.o. islam til genstand for tænkning, diskussion og aktiviteter. For Scott Thomas, der forsker i internationale relationer, er begrebet fortolkende fællesskab („interpretive community“) en påmindelse om, at selv fundamental religiøs tænkning ikke er fastlåst, men en dialog mellem fortid og nutid, som fremmer selvforståelse blandt religionens tilhængere og samfundsmæssig forståelse i det religiøse fællesskab (Thomas 1997:13). At islamisterne kan siges at udgøre et sådant fortolkende fællesskab betyder ikke, at man så finder en enslydende udgave af islam hos enhver islamist, selvom der er visse gennemgående temaer og begreber. For islamisterne giver troen ingen mening, uden at dens principper og retningslinier søges udmøntet i praksis i højest mulig grad. Islamismen er derfor bedst karakteriseret som en fælles bestræbelse på at omsætte en således forud reificeret „islam“ til praksis ud fra den forudsætning, at denne, når man går til dens primære kilder, har et budskab og en mening, der er højst relevant for aktuelle samfund. I det følgende ønsker jeg at udbygge dette perspektiv ved at pege på, at en sådan form for objektivisering bliver manifest og derfor forstærket i islamisternes sociale praksis, nærmere bestemt i islamisternes aktivisme og i deres interaktion med andre grupper.

Som islamist tilskyndes man til at have konstant kritisk opmærksomhed på egen opførsel og moral for til stadighed at forbedre den og dermed udøve, dvs. omsætte, religionens ånd og idé til praksis i stadig større omfang. Dette kritiske blik rettes til tider uvægerligt mod andre mennesker, og det betyder en aktiv distancering fra ens umiddelbare omgivelser på et moralsk og åndeligt-intellektuelt plan. Selvom den enkelte islamist hyppigt finder meningsfæller i det nærmeste sociale netværk, er det ikke alle ens venner, naboer og familiemedlemmer, der følger trop. Alligevel bekræfter mange af de mennesker, som islamisterne er omgivet af, dem i deres følelse af at være uangribelige, f.eks. når islamisternes veninder giver udtryk for, at de gerne ville begynde at gå med hijab, men ikke føler sig parate eller stærke nok til at tage denne beslutning.⁹ Islamister betragter sig selv som individer, der er i færd med at udvikle sig rent menneskeligt, og det er her, kernen i de daglige bestræbelser, som de kvindelige aktivister har rapporteret om, skal findes. De prøver til stadighed at udvikle ånd og intellekt ved at opsøge viden, studere Koranen, bede, reflektere, ræsonnere. Disse aktiviteter anses for at være en forpligtelse, som ethvert menneske, eller i det mindste enhver muslim, har over for Gud og over for sig selv. Islamisterne er generelt ikke isolerede fra deres sociale miljø rent fysisk og har heller ikke ønsker om at blive det. Som islamist kan man altså meget nemt komme i den situation, at man på én gang fordømmer og inkluderer f.eks. nære familiemedlemmer, der ikke tager del i en sådan bestræbelse. Ambivalensen i dette forhold bliver udtrykt helt bogstaveligt i en tendens til, at islamister på én gang erklærer alle marokkanere for muslimer, men undtager sig selv som de eneste faktiske muslimer.

Universitetets sociale rum

Fes er med 1,5 mio. indbyggere Marokkos fjerdestørste by, men kaldes for *la capital spirituelle*, den spirituelle hovedstad. På arabisk er det *ilm*, viden, der henvises til. Før de

franske kolonisateurer i 1930'erne reorganiserede de højere uddannelser, var viden ensbetydende med viden om islam. I Fes er der i dag to universiteter, det gamle Quara-wiyyine, der helt fra gammel tid har uddannet de islamisk lærde i Marokko, og det nyere Fes Universitet Sidi Mohamed Ben Abdellah. Siden en reform af universiteterne under kolonitiden er universitetsuddannelserne i dag efter europæisk forbillede sekulære. Det samlede antal studerende på de to universiteter er ca. 32.000. Langt det største universitet er det nye Mohammed Ben Abdellah universitet, hvis humanistiske fakultet, juridiske fakultet og naturvidenskabelige fakultet er placeret i en triangel med plads til marcher, demonstrationer og spontane forsamlinger. I dette felt foregår der en daglig manifestering af islamisterne over for de sekulært-socialistiske studentergrupper, der kan tage sig ud som socialt-teatrale forestillinger, der sigter på en erobring af universitetets symbolske rum. Universitetet ligger ti minutters bilkørsel fra Fes' *ville nouvelle*, hvilket vil sige den bydel, som franskmændene lod opføre under kolonitiden. Universitetet er derfor klart adskilt fra byens generelle rum, og grænserne til det rum, som universitetet udgør, er visse steder meget håndfaste, idet universitetet delvist er omgivet af betonmure.

Universitetet er et af de få steder, hvor unge i Marokko ser sig i stand til at handle og manifestere sig politisk. Universitetet udgør bl.a. derfor et fortættet politisk rum. Generelt nærer de unge frygt for den magt, som *mahkzan*'en har, og politik associeres bl.a. med at udsætte sig selv for fare. Samtidig udgør de unge (mellem 16 og 30 år) en stor befolkningsgruppe, der i realiteten ikke er integreret i samfundet, idet de i stort omfang ikke har arbejde, end ikke efter endt uddannelse, og derfor ikke er i stand til at stifte familie (Bennani-Chraïbi 1993). Blandt dem hersker en udbredt følelse af afmagt, der korrelerer med en opfattelse af den centrale magt som stærk og allestedsnærværende (ibid.). I Marokko tilhører selv oppositionen den selvsupplerende elite, der i alliance med kongen og mod formel politisk deltagelse har accepteret spillets regler (Benomar 1988; Leveau 1995). I denne situation har unge mennesker generelt trukket sig tilbage fra at deltage aktivt i politik, og politik som sådan er blevet nærmest tabu for de unge (Bennani-Chraïbi: 179).

På baggrund af denne generelt depolitiserede ungdom fremstår universitetets rum som overdrevent eller nærmest teatralt politiseret i et drama mellem på den ene side muslimske „brødre“ og på den anden socialistiske „kammerater“. Det er også på baggrund af en generel depolitiseret ungdom, at islamisterne skiller sig ud, idet der blandt dem findes en forståelse af det marokkanske samfund, af landets relationer udadtil eller af islams status globalt set, der er en selvbevidst og eksplicit politisk forståelse. Deres udlægning af det politiske felt bærer samtidig præg af, at de befinder sig uden for det anerkendte politiske system. Universitetet er ganske vist et vigtigt rekrutteringssted for centrale støtter til den sekulært orienterede nationalstat (f.eks. i den statslige administration og i retssalene), og set fra den marokkanske stats side er det derfor ikke uden betydning, hvordan de studerende orienterer sig politisk og kulturelt. Der er tale om en forventning om både hos staten og, trods massiv arbejdsløshed blandt de højtuddannede, hos de studerende selv, at det er på universitetet, landets fremtidige elite skal findes, men det er en forventning, som langt hen ad vejen forbliver uindfriet for de mange, der er ude af stand til at finde arbejde efter endt studium. Det præg af drama, som universitetet er forlenet med, skyldes derfor ikke kun den polariserede situation med muslimer på den ene side og socialister på den anden, men også i høj grad den i perioder massive tilstedeværelse af politi på campus, som alvorligt stækker de studerendes ambitioner angående effektiv

politisk aktion. Dette opbud af politi vogter ikke kun de rivaliserende studerende, men også hvad der forekommer at være en tikkende bombe.

Siden projekteringen af universitetskomplekset har myndighederne åbenbart fortrudt, at så mange studerende er blevet koncentreret på ét område. I hvert fald har man siden forsøgt at råde bod på det ved at opføre mure og hegn, der skal forhindre den frie færdsel fra fakultet til fakultet. Adgangen er blevet indskrænket til smalle passager, der på bestemte tidspunkter virker som flaskehalse for den gående trafik. Men når det kommer til den situation, at hver enkelt studerende skal checkes, er det selvfølgelig gjort en del lettere på denne måde. Besøger man det regionale sikkerhedspolitis hovedkvarter i Fes, kan man få overblik over det fysiske rum, som udgøres af de forskellige fakulteter og pladserne imellem dem. På kontorerne i den særlige afdeling, som overvåger de urolige studenter, hænger der detaljerede kort over universitetsområdet og over Fes som sådan, hvor undervisningsetablissementer er markeret i forhold til sikkerhedspolitiets forskellige poster. Skulle man savne statistisk materiale om universitetet, de studerende og deres lærere, kan man også finde sådanne oplysninger på opslagstavler i disse politikontorer. Det kunne jeg personligt konstatere, da jeg blev ført dertil af en civilklædt politibetjent, efter at være blevet pågrebet i at interviewe en hijabklædt studerende på campus. I bagklogskabens lys virker denne arrestation nok logisk. Men umiddelbart kan det give anledning til undren, at så mange ressourcer er afsat til kontrol og overvågning af universitetets campus, at universitetet bliver tildelt så megen opmærksomhed af politiet, og i forlængelse heraf, af den centrale politiske magt i Marokko. Som universitetsdirektøren sagde til mig, skal man ikke bare høre én mening, underforstået, at man ikke skal spørge islamisterne om deres mening. Det officielle Marokko holder ikke af, at det skal blive et almindeligt indtryk, at Marokko har problemer med sin muslimske opposition. Nogle af de kvinder, som jeg har interviewet, har da også oplyst, at de marokkanske journalister ikke har lov til at skrive om problemerne på universitetet. Dog har der fundet en liberalisering af pressen sted inden for det seneste årti i Marokko, sådan at der nu kun er tre ting, som man ikke kan skrive i de marokkanske aviser: 1. At Marokko ikke er et muslimsk land, 2. kritik af kongen, 3. at det sydlige Sahara, som Marokko invaderede i 1975, ikke er marokkansk. Så der skrives faktisk om konflikterne på universiteterne i den marokkanske presse i dag, men til gengæld er det marokkanske styre nok mindre begejstret for omverdenens interesse for fænomenet. Det store overvågningsapparat sat i værk – civilklædte betjente, som færdes rundt på campus, jeeps og minibusser fyldt op med politisoldater og placeret strategisk rundt omkring på campus – vidner om, at myndighederne er kraftigt indstillet på at få roen indført på universitetet. Studenterstrejker, konfrontationer mellem studerende og politi med efterfølgende arrestationer er alligevel nærmest rutine og betyder konstante afbrud i undervisningen, og dermed reelt en forringet universitetsuddannelse for den enkelte studerende.

Campus som scene

De direkte og nogle gange fysiske konfrontationer mellem islamister og deres modstandere finder sted på universitetets campus, og det er rivaliseringen mellem disse to parter, som umiddelbart forekommer at være plottet i det drama, der udspiller sig der. „Brødrene“ står trods intern rivalisering sammen om at konfrontere „kammeraterne“,

som i hvert fald for deres modpart fortsat er marxister og derfor sekularister og ateister. Denne opposition er vigtig, når islamisterne skal gøre rede for deres egen berettigelse. Det er også den opposition, som diskuteres åbent, og som dagligt spilles ud i brødres og kammeraters interaktion på den scene, som campus i dette lys udgør, som for at opretholde, at der her er tale om et entydigt modsætningsforhold. Begge parter manifesterer sig f.eks. ved, at en person stiller sig op på campus og agiterer for *sin* sag, og omkring denne person danner sig en tyk og tæt rand af tilhørere, der lytter og kommer med opmuntrende tilråb. Den kontinuerlige bekræftelse af et modsætningsforhold i aktiviteter som denne kommer til at dække for den distancering, som begge grupper, uanset tilhørsforhold i øvrigt, foretager til de mindre ekspressive muslimer.¹⁰ De sidstnævnte muslimer er dog alligevel en uadskillelig del af plottet: Distanceringen til dem er en betingelse for, at de islamiske aktivister har et socialt liv som sådanne. Om end den er mere upåagtet, finder denne distancering sted parallelt med de åbne konfrontationer med kammeraterne. Den består fra islamisternes side i nogle mere subtile anstrengelser og markeringer, der frembringer dem som en distinkt gruppe, der er noget særligt, noget ud over det almindelige, jf. det indledende citat af Bourdieu.

Islamisterne har siden 1990 haft flertallet i studenterrådet. Men det er stadig lige nødvendigt for islamisterne at udfordre den symbolske orden, som universitetet er indskrevet i: det sekulære verdenssyn, hvor de vestlige kategorier har fortrin.¹¹ Denne udfordring fortsætter som markeringer i den daglige interaktion og i de daglige aktiviteter på universitetet og mest spektakulært på campus i et forsøg på at erobre det symbolske rum. Meget tyder imidlertid på, at også selve udfordringen forbliver symbolsk.

På campus er der arealer med græs og skyggefulde træer, man kan hvile sig under, en café med udendørs borde, der bruges som studiepladser, taxier og busser, der bringer store mængder af studerende til og fra universitetet morgen, middag og aften. I det hele taget udfoldes en stor del af studentertilværelsens aktiviteter på dette område. Flere gange om dagen er der lange køer til busserne og til studenterkantinen, og såvel et pige- som et drengekollegium ligger i umiddelbar nærhed. Det er derfor store grupper af ventende studerende, der er tilskuere til den dramatiske rivalisering mellem islamister og socialister. Når kammeraterne marcherer i flok og råber slagord, er det med knyttede hænder i luften. Når islamisterne samles, bruger de en pegefinger op i luften som deres symbolske gestus, hvilket ifølge aktivisterne står for den muslimske trosbekendelse, *chahada*, „der er Gud og kun én Gud og hans sendebud er Mohammed“. De obligatoriske gadesælgere med letomsættelige varer har naturligvis også fundet vej hertil. De islamistiske udgivelser, som falbydes i disse interimistiske boder, bevidner islamisternes indtog på universitetet.

Når det politiske barometer er tilpas lavt, arrangerer de islamistiske grupperinger hver deres „kulturelle uge“ (ligesom kammeraterne også har deres), hvor en række arrangementer løber af stablen. I december 1994, hvor jeg dagligt kom på campus, afholdt først UNEM (den nationale studentorganisation domineret af *Islah wa Tajdid*) først deres arrangement, som løb over en hel uge, og ugen efter afholdt *Al-adl wa al-Ihsan deres* kulturelle uge. Det er på denne indirekte måde, at islamisterne konkurrerer med hinanden indbyrdes. Men er de to grupper ikke helt enige om indholdet, så er de det tilsyneladende om formen. Forskellige folk bliver inviteret til at komme og holde foredrag, typisk om Palæstinakonflikten, som har nærmest symbolsk status i den islamistiske analyse af international politik. Så må Kong Hassan II finde sig i, at hans portræt i det

store auditorium får konkurrence af det palæstinensiske flag på den store endevæg. En lang række boder, hvorfra der sælges politiske tegninger i fotokopi, bøger og afhandlinger om islam, Koranen i forskellig kvalitet og størrelse, videobånd, kassettebånd m.m., er tilsyneladende også en vigtig ingrediens, ligesom den afsluttende „islamiske fest“ med opførelse af sketches, musik og sang og Koranlæsning. I 1994 kunne man fra boderne købe islamistiske tidsskrifter og bøger, som er forbudte i Marokko, men i dag er det svært at forestille sig noget sådant foregå. Det kom da også til håndgemæng og fysisk afklappelse fra politiets side, da al-Adl wa al-Ihsan afholdt „kulturel uge“ i december 1996. Datteren af organisationens stifter, Nadia, var inviteret til at komme og tale til de studerende, men politiet kom og opløste arrangementet, og Nadia fik bank af politiet sammen med en del studerende.¹² Disse „kulturelle uger“ kan også ses som en bestræbelse på at erobre universitetets symbolske rum. Der står dog mere på spil end blot dét at fylde et rum ud og dermed dominere det rent fysisk, selvom „erobringen“ for en stor del foregår som en bestræbelse på at „fylde“ i rummet via tætte signaler og markeringer. Men spørgsmålet er hvilke diskurser, der har fortrinsret, og islamisterne kæmper ihærdigt for, at den islamistiske vision opnår legitimitet inden for universitetet, hvis autoritet og status som højborg for viden også islamisterne anerkender.

På nogle af murene på campus er der blevet udført en række farverige malerier, fyldt med tunge politiske symboler. Disse malerier er islamisternes gennemført manifesterede mærkning af universitetets sociale rum. De vidner om en vis romantisering af den islamistiske vision og kamp. De symboler, der går igen, er Koranen, et sværd, en due, et gevær, en moské, en minaret, blod, det palæstinensiske flag og den jødiske stjerne i forskellige konstellationer. F.eks. viser et af malerierne en mand, der står ved en mur og skriver (at „jøder og kristne er imod muslimerne“) med en stor kniv i ryggen, som blodet flyder fra. Et andet maleri er en afbildning af det amerikanske flag udformet som et dødningehoved på sort baggrund. På en anden mur er der skrevet: „Muslimer må stå sammen og være stærke!“ Nogle af disse graffiti-tegninger er signeret med navnet på den organisation, som „kunstneren“ tilhører, og indikerer igen konkurrence de islamistiske grupper imellem. Denne islamistiske graffiti får mærkelig nok lov at blive der.

Med jævne mellemrum sker der en optrapning af studenternes aktioner, studenter strejker igen og igen i tilsyneladende frugtesløse forsøg på at få deres krav igennem om bedre studieforhold. Det foregår på den måde, at den ene dag kommer en af aktivisterne, f.eks. en islamist, ind i undervisningslokalet og siger: „Vær så venlig hr. lærer, der er ingen undervisning i dag“. Så pakker først de studerende sammen, som støtter den islamistiske lejr, dernæst resten, og til sidst kan læreren også lige så godt gå. Men dagen efter kommer i stedet en kammerat og siger det samme, og så er det kammeraternes støtter, der pakker deres ting og går. Der er altså ikke tale om samlede studenteraktioner, selvom der sidder både kammerater og islamister i studenterledelsen, men i stedet er der hele tiden aktioner fulgt af modaktioner fra den anden part. Da jeg i 1997 vendte tilbage til Fes, marcherede kammeraterne dog ikke længere rundt på campus, hvilket ellers ikke var et særsyn i 1994 under mit første ophold. Nu, hvor kammeraterne er blevet trængt af islamisterne, er tendensen til islamisternes indbyrdes konkurrence blevet øget, og de demonstrerer stadig med jævne mellemrum. Efter sigende for at få opfyldt studenterkrav, men for nogle virker det bare som en konstant konfrontationssøgning. Nogle studerende klager over islamisternes dominans også i undervisningen, selvom de reelt udgør et mindretal i størrelsesordenen 4-6 i en klasse på 30-40 studerende. De stiller hele tiden for-

styrrende spørgsmål til læreren for bagefter selv at kunne præsentere klassen for den islamistiske fortolkning af sagen. Men islamisterne udgør også en flittig og seriøs gruppe af studerende og vinder på dette grundlag respekt. Visse lærere menes at være skræmte over islamisterne og deres udfarende facon i klassen, mens et par hijabklædte kvindelige universitetslærere, som jeg har interviewet, ikke har nogen problemer, hverken med de studerende eller med deres arbejdsgiver. Tværtimod er disse to lærere højt respekterede. Begge har færdiggjort deres studier i Frankrig og underviser i naturvidenskabsfag. Deres stil er langt fra udfarende, endsige demonstrativ, snarere yderst diskret og saglig. Tilsyneladende tjener denne stil som model for kvindernes måde at deltage i kampen om det symbolske rum på universitetet.

Muslim eller islamist: Hijab eller ej

Forsøgene på at erobre det symbolske rum angår, især når det gælder kvinderne, påklædning: hijab eller ej, *djelleba* eller ej. De hijab- og djellebaklædte kvindelige studerende samler sig ofte i grupper på campus, men de kan enkeltvis ses arm i arm med andre kvindelige studerende, som følger den europæiske tøjkode. De gør gerne opmærksom på, at de har veninder, som ikke bærer hijab, og som de ikke deler deres opfattelse af religionen med. Samtidig fremstiller de deres egen beslutning om at begynde at gå med hijab som et afgørende punkt i forhold til deres religiøse engagement. I modsætning til de voldelige konfrontationer er forholdet til de øvrige muslimer, dem uden for islamisternes *objektiverende fællesskab*, et forhold, som kvinderne udtrykker, at de er optaget af. De bifalder ganske vist, at brødrene manifesterer sig over for kammeraterne, men når der fra tid til anden opstår fysiske konfrontationer og direkte voldelige episoder, nogle gange med dødelig udgang for en af parterne, er kvinderne ikke involverede. I den daglige anstrengelse for at etablere en skelnen fra disse andre muslimer står kvinderne til gengæld centralt og er desto mere aktive, bl.a. fordi det for dem er presserende at få lagt afstand til det stereotype billede af en muslimsk kvinde som underlagt tvang og uvidenhed. De lægger eksplicit afstand til de muslimske kvinder, om det er deres søster, deres veninde eller deres mor, som ikke prioriterer religionen og dens korrekte praksis frem for alt andet. Positionen som islamist er nogle gange en problematisk affære. Det skyldes bl.a. netop den distancering, som etableringen af en skelnen mellem islamisterne og deres omgivelser, nærmeste familie og venner, indebærer. 20-årige Samira, hvis forældre ingen uddannelse har, stod på interviewtidspunktet (1994) over for at skulle starte på lærerseminarium. Det følgende er hendes svar på mit spørgsmål om, hvad en muslimsk kvinde er, og giver dermed en idé om, hvad der er på spil for hende, når hun deltager i islamisk aktivisme:

En muslimsk kvinde er en kvinde, som ikke følger sine ønsker [*hawa*], en kvinde som er vendt tilbage til Gud, som følger Koranen og *hadith*, og som klæder sig med hijab. På gaden går hun med nedslåede øjne; hun beskytter sin religion, hun viser sin personlighed. Hun vil gerne, at den første islamiske civilisation kommer igen, og hun vil, at hendes familie er i det rigtige islamiske samfund; hun holder sig hele tiden Koranen og hadith for øje i sit sociale miljø. Hun har en stor uddannelse; hun er kultiveret, hun kan kommunikere, hun taler, hun går ind i folks hjerter, hun skal vide alt om religionen, så hun kan komme med svar på spørgsmål. Hun skal ikke være som en snegl.

Samira opstiller sit ideal for en muslimsk kvinde, men heraf fremgår det i lige så høj grad, hvad en muslimsk kvinde ikke bør være: passiv, ignorant, ukontrolleret, lukket, i det hele taget ikke ulig det stereotype billede af den muslimske kvinde (se Jansen 1996). De kvindelige aktivister har dermed taget den vanskelige opgave på sig at etablere denne skelnen på en måde, der ikke er helt så slagfærdig og direkte. På universitetet er etableringen af en skelnen i forhold til den stereotype muslimske kvinde forbundet med den fælles anstrengelse for at erobre det symbolske rum, som universitetet udgør. Her lader kvinderne hijaben indtage en central plads, men ikke altid med det ønskede resultat.

Det er i relation til nødvendigheden af at skabe distinktion, man skal se kvindernes fortolkning af hijab som et religiøst påbud. I realiteten gør de „tilsløring“ til en sjette søjle i islam. De kvindelige islamisters anstrengelser med henblik på, at det skal være muligt at skelne dem fra andre ikke-islamistiske kvinder, så de kan træde frem som en distinkt gruppe, er af en mindre teatralisk karakter, men ikke desto mindre en del af dramaet på universitetet. Det er dog muligt for enhver at bære hijab uden i øvrigt at følge islamisternes religiøse praksis. For at bibeholde distinktionen må hijaben således til stadighed følges op af andre markeringer.

Mohamed, filosofistuderende og 24 år, havde følgende kommentar til mine planer om at møde kvindelige islamister: „Man skal passe på, hvilke kvinder man lader gå for at være islamist, for i dag er det ikke kun de kvindelige islamister, der går med hijab“.

Tilsvarende erklærer nogle af de interviewede kvinder uopfordret, hvor oprigtige de er i deres tro og praksis, og at det er af den årsag og ikke nogen anden, at de har valgt at gå med hijab. At skille sig ud som islamist, også som kvinde, er ikke længere gjort ved at begynde at bære hijab. Som symbol på muslimsk habitus (Göle 1997:57) er der gået inflation i hijaben. Det indikerer, at der hele tiden må nye raffinementer til, hvis en skelnen mellem islamister og andre muslimer skal kunne opretholdes, også for udenforstående. Således udkrystalliserer der sig løbende en distinkt islamistisk *stil*, for at islamisterne kan genkende hinanden, men også for at de kan fremtræde blandt andre. Som det tager sig ud for de aktive selv, er det et spørgsmål om at lade „det ydre svare til det indre“ eller at „adlyde Gud“, når kvinderne ifører sig en djelleba uden slids og hijab. Men da både hovedtørklæde og djelleba ses meget hyppigt i det marokkanske gadebillede, kan det være vanskeligt for udenforstående at skelne en islamist visuelt fra alle andre troende muslimer. Derfor bliver detaljer i kropsholdning, tøj og bevægelser vigtige markører. Man kan ganske vist ikke være sikker på, at den hijabbærende kvinde på campus er aktiv islamist på den måde, som jeg har beskrevet ovenfor. Hvis derimod både hijab og djelleba er i dæmpede farver, og endnu mere hvis djellebaen er udskiftet med en ensfarvet, fodlang kjortel med diskrete dekorationer, er sandsynligheden for at finde en islamist øget betragteligt.¹³ På samme måde kan hijaben varieres: Jo mere omhyggeligt den er forarbejdet og skiller sig ud fra et tørklæde, der kan anskaffes fra enhver tekstilbutik i medinaen, jo mere sikker kan man være på, at det er en kvinde, der ønsker at vise udadtil, at hun tillægger sin religion afgørende betydning. At undlade at hilse ved at give hånd til personer af det andet køn er også en markering, ligesom det at de kvindelige, hijabbærende islamister søger sammen, f.eks. når de står og venter i buskøen, eller når de bevæger sig til og fra campus.

Igen med udgangspunkt i universitetets særlige karakteristika som et dramatiseret og politiseret rum opnår de kvinder, der bærer hijab på dette sted, en særlig opmærksomhed, eftersom en hijab i denne kontekst uvægerligt er et udfald mod det moderne universitet

som højborg for sekulær viden. De kraftigste reaktioner mod hijab er således generelt kommet fra uddannelsesinstitutionerne, i Marokko, i andre mellemøstlige lande og i Europa. Hijaben er således, som en symbolsk manifestering, en del af det drama, der udspiller sig på universitetet. Men det er en manifestering, som på en gang er aggressiv og afvæbnende. De kvinder, der bærer hijab på universitetet, beskyldes for at gøre den til et politisk signal, hvilket de forsvarer med, at hijab for dem er et spørgsmål om personlig integritet, ikke politik. De indvender, at det er omverdenen, der har politiseret hijab, ikke dem (jf. Rahma i det indledende citat).

En kvindelig studerende på 25 år gjorde under et interview opmærksom på, at hun anså spørgsmålet om, hvad det vil sige at være islamist, for at være „det vigtige spørgsmål“. At være overbevist muslim er, ifølge hende, „normalt“, altså drejer det sig om at være noget andet end blot muslim. For de kvindelige islamister er det at være en islamist en afsøgning og præcisering af den daglige praksis i forhold til de udledte islamiske principper, helt ned i detaljen. Men hvis det er nødvendigt for disse kvinder at være noget andet end normal muslim, så må man spørge, hvad der for dem er i vejen med at være muslim på den måde, som de fleste er det?

Som et modtræk til al denne distinktion er „vi er alle muslimer“ en almindelig, ofte gentaget erklæring. Denne bemærkning falder i sikker forvisning om ikke at blive modsagt, hvad enten der er islamister til stede eller ej, og det bliver det da heller ikke. Det er dette mantra, som islamisterne uvægerligt går imod, når de alligevel over for mig afviser, at flertallet i Marokko i det hele taget er muslimske, fordi dette flertal enten har en misforstået opfattelse af islam eller er uvidende om islam. Og netop på universitetet, hvor islam er et meget omstridt og meget rummeligt begreb, forekommer det ikke særligt indlysende, at „muslim“ optræder som fælles referenceramme og samlebegreb. Blandt de „almindelige“ (ikke-islamistiske, men troende og udøvende) muslimer hersker der på den anden side rimeligvis fortørnelse over, at islamisterne skulle være mere muslimske end dem selv.¹⁴ Det er en fortørnelse, som også er blevet luftet over for mig, der ved at beskæftige mig specifikt med de kvindelige islamister kan siges at bekræfte dette indtryk. Fortørnelsen bundes dog også i, at udenforstående oftest ikke har megen kendskab til, hvad islamisternes aktiviteter går ud på. Unge kvinder, der ikke er påvirket af islamismen, gør den således til et spørgsmål om at gå med tørklæde, og erklærer sig uenige i, at det skulle være obligatorisk for en troende. De hijabbærende kvinder har givetvis selv bidraget til denne opfattelse; de artikulerer godt nok deres religiøse engagement i form af en diskussion af hijaben og dens betydninger, men det er for dem en misforståelse, hvis man tror, at man blot kan gå med hijab, og så har man som muslimsk kvinde gjort sin pligt. Ved at insistere på at diskutere deres religiøse engagement i forhold til at bære hijab og ved at gøre hijab' n til deres synlige kendetegn har de på den anden side unægtelig åbnet for netop den opfattelse.

Konklusion

Hovedaktørerne i det drama, der udspilles i universitetets sociale rum, er brødre over for kammerater. Universitetet udgør med andre ord et polariseret rum, hvor disse sociale kategorier bliver de bærende for, hvordan enhver studerende, uanset køn, definerer sig socialt. Begge grupper anstrenger sig for at opnå synlighed – at erobre „scenen“, og

fremstår på denne måde som et tilbud om politisk ståsted. Dette tilbud afslås dog ofte, hvilket er bemærkelsesværdigt, når man betænker, at Bennani-Chraïbis undersøgelse har vist en markant utilfredshed blandt unge marokkanere generelt (Bennani-Chraïbi 1997). Universitetet er imidlertid et socialt rum, hvor de studerende har forholdsvis let adgang til at organisere sig og markere sig politisk. Men universitetet er samtidig kontrolleret og overvåget af politiet, og derfor bliver det en stækket politisk markering, der ikke har den store effekt, og heraf opstår indtrykket af de politiske markeringer som „tomme“ og som overdrevent teatraliske.¹⁵ De frugtesløse aktioner er blot kilde til irritation for lærerne og til gene for de studerende, som ikke deltager. Polariseringen på dette sted skal derfor sammenholdes med, at de unge i praksis er ekskluderede fra at deltage i det officielle politiske system.

De kvindelige islamisters markeringer foregår derimod i læ af disse spektakulære og fysiske konfrontationer mellem mandlige studerende. Som kvinder er de, ikke i princippet, men nok i praksis, endnu mere ekskluderede fra det officielle politiske rum. Kvinderne er desto mere aktive i det mindre åbenlyst politiske felt, der består i at skabe sig nyt terræn som på en gang kvinder, muslimer og intellektuelle. De er derfor først og fremmest optaget af at etablere distance til de uuddannede muslimske kvinder og til de intellektuelle kvinder, der lader religionen have en mere tilbagetrukket og beskeden plads i livet. Denne kamp er ikke desto mindre nøjagtig lige så politisk og involverer de samme former for objektiverende processeer.

Det er et essentielt træk, jf. det indledende citat af Bourdieu, at man søger at skille sig ud fra *det almindelige* for at kunne fremtræde som noget særligt. Islamisterne på universitetet benytter sig af tilsvarende strategier for at etablere sig som en gruppe, der er noget mere end det almindelige, og de kvindelige islamisters strategi fremstår særlig klart i dette lys. Distinktion relaterer sig indirekte til positioner og magt, og de kvindelige islamister holder sig ikke tilbage, når det gælder markeringer på disse punkter. Markeringerne over for omverdenen er med til at konstituere islamismen *som* islamisme, også selvom nogle islamister over for mig erklærede, at det var fuldstændig lige meget om andre kunne se, at man var optaget af at blive en god muslim.¹⁶ Bl.a. Kondo (1992) har antydnet, at det er en kulturspecifik vestlig *illusion* at opfatte selvet som et helt og potent subjekt, der antages at handle rationelt og have overblik over egne handlinger. I så fald er det jeg ønsker at vise, at denne illusion har vundet indpas blandt islamister, og at den gør strategisk nytte i dét, der måske kan beskrives som „en midlertidig retrospektiv bestemmelse af betydning og identitet“ (op.cit.:36).¹⁷

Som nogle forskere har gjort gældende, har islamisterne mere til fælles med den sekulære elite, end deres indbyrdes rivalisering lader tro (Göle 1997:57; Hatem 1994). Göle påpeger, at islamisterne foretager en dekonstruktion af kategorien „muslim“: „Nutidig islamisme er en kulturel og politisk dekonstruktion af kategorien ‘muslim’“ (Göle 1997:54). Denne dekonstruktion involverer en distancering og objektivering af de muslimer, som ikke tager aktivt del i dekonstruktionen, men som tværtimod ser ud til at bekræfte kategorien. Denne dekonstruktion er endvidere særlig akut, når det gælder den kvindelige islamist, som må gøre op med stereotypen om den muslimske kvinde som uvidende for at kunne erhverve sig en social identitet som intellektuel. Den islamiske aktivisme er ensbetydende med erhvervelsen af intellektuelle færdigheder såsom et analytisk blik, fortolkning af tekster og evnen til at opbygge et argument. Islamiske aktivister af begge køn lægger selv stor vægt på, at de er belæste og intellektuelle muslimer, der

formår at diskutere og analysere. Således kan det ikke forbydes, at islamismen lever i symbiose med universitetsmiljøet, hvor disse færdigheder dyrkes, dog med et sekulært sigte. Men islamismen udspilles også helt konkret i universitetets sociale rum, hvor islamisterne, idet de henviser til negligeringen af islam som vidensressource, er kritikere, samtidig med at de i høj grad er del af universitetet og formidlere af den tilgang til verden, som universitetet står for. Denne tilgang er her blevet refereret til som objektivisering.

Islamisternes aktiviteter har ikke umiddelbart den store effekt, og de kan for politiske observatører synes „svage“. Men alle disse mere eller mindre dramatiske manifesteringer af distinktion er alligevel ikke uden effekt. De forstærker de objektiviserende processer hos de aktive, der er en forudsætning for opbyggelsen og konsolideringen af nye grupper, der potentielt kan komme til at præge Marokko fremover.

Noter

1. I Fes kunne jeg konstatere, at islamister måles efter denne standard „rigtig“ eller ej af udenforstående, f.eks. af medstuderende, således at nogle mennesker anerkendes som oprigtige i deres bestræbelse på at blive en korrekt udøver af islam, og andre dømmes som hyklere eller som foregivende denne bestræbelse. Min sociologistuderende assistent erklærede for eksempel, at den kvindelige islamist, som havde aftalt et interview med hende og som alligevel ikke mødte op, ikke kunne være nogen rigtig islamist, når hun ikke overholdt en aftale, men kun var ude på at føre sig frem som sådan. Bennani-Chraïbi har stødt på en lignende skelnen blandt de unge marokkanere i forskellige større byer, som er med i hendes undersøgelse (Bennani-Chraïbi 1994:187).
2. Socialvidenskabelig (fransk) islamismelitteratur er således Etienne (1987), Burgat (1988) og Sixou (1985), men betegnelsen bruges nu også i den engelsksprogede litteratur om emnet, selvom nogle fortsat insisterer på „islamisk fundamentalisme“ (Munson Jr. 1988). François Burgat oplyste i øvrigt i en kommentar på et seminar arrangeret af Nordisk Forening for Mellemøststudier i juni måned 1997, Lund, Sverige, at Abassi Madani, den tidligere fængslede leder af FIS i Algeriet, over for ham havde afvist islamismebetegnelsen, mens Rachid Ghannouchi, der er eksileret leder af en tunesisk islamisk bevægelse, tværtimod mente, at det er meget vigtigt at fastholde en skelnen mellem muslimer og islamister.
3. Bourdieu definerer symbolsk kapital som kulturel kapital, der ikke er anerkendt som kapital, men i stedet anses for at være nogle legitime kompetencer (Bourdieu 1986:245)
4. Denne kontakt opnåede jeg under feltarbejdet til mit ph.d.-projekt, „Gender and Islamism in Morocco“, finansieret af Statens Humanistiske Forskningsråd, og denne artikel er en del af dette projekt.
5. Med disse betragtninger er det ikke min hensigt at betvivle islamisternes oprigtighed ved at påpege en sådan instrumentalisering af religionen. Jeg ønsker blot at slå fast, at den ydre manifestation af islamismen, dens „synlighed“ på et mere eller mindre subtilt grundlag, f.eks. via indforståede signaler, er en forudsætning for, at islamismen eksisterer som socialt fænomen.
6. Denne organisation er for nylig blevet til *Ishah wa tawhid* („Fornylelse og Kommunikation“), samtidig med at den blev opstillet til det seneste parlamentsvalg i november 1997 under paraplyorganisationen MPCD (Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique) og vandt 9 pladser i parlamentet. Denne udvikling er væsentlig, men det bør samtidig noteres, at prisen for organisationens deltagelse i det officielle politiske liv er accept af de gældende spilleregler, hvilket først og fremmest vil sige accept af kongens position som landets øverste politiske og religiøse leder.
7. Det er dog bl.a. medlemmer af disse organisationer, der er involveret i voldsomme konfrontationer med „kammeraterne“ på universitetet.
8. Denne beskriver hun som en magtfordeling og verserende magtkamp mellem *ulama* (de islamisk lærde), *makhzan* (den centrale magt, tronen) og *zawiya* (de religiøse broderskaber).
9. Til gengæld cirkulerer der islamistvittigheder, som fremstiller dem som hyklere eller som naive i deres tro.

10. I litteraturen om islamismen er det oftest modsætningen mellem sekulært indstillede og islamister, der trækkes frem, f.eks. i Ruedy (1994).
11. Omvendt udfordrer kammeraterne efter sigende de muslimske symboler på campus. Da jeg spurgte en kvindelig islamist og forhenværende universitetsstuderende, hvad hun mente om disse gentagne konfrontationer mellem kammerater og brødre, svarede hun ved at fortælle om en episode, hvor en „kammerat“ havde forrettet sin nødtørft på en af de udstillede udgaver af Koranen.
12. Hendes far, Abdessalam Yassine, som er den islamist, der er mest kendt uden for Marokko, har siddet i husarrest i en årrække, og hans organisation og udgivelser er forbudte.
13. Min egen evne til at „spotte“ en kvindelig islamist blev grundigt testet, ved at jeg i mange tilfælde har bedt kvinder på gaden og på campus, som jeg gættede på var islamister, om et interview, og først bagefter har fået mit indtryk af- eller bekræftet.
14. I Bennani-Chraïbis undersøgelse giver nogle af de unge således udtryk for, at islamismen er en faktor, der deler det muslimske fællesskab. En af hendes interviewpersoner siger: „...Det er som om, de skiller sig ud fra os, som går i moderne tøj, som om de har deres Koran, og vi vores“ (Bennani-Chraïbi 1994:90).
15. Chefen for den afdeling hos politiet, der overvåger de studerende, var på det rene med denne situation, idet han under sin afhøring af mig bagatelliserende bemærkede, at „de studerende jo altid må have en sag at brænde for“.
16. Andre, skal det rimeligvis tilføjes, gjorde opmærksom på, at det er vigtigt at sprede forståelse for, hvad islam er, ved selv at udgøre et godt eksempel, og henfører i den forbindelse til begrebet om *da'wa* (se Rasmussen i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*).
17. Se Christiansen og Rasmussen (1996) for en diskussion af kvindelige islamister i forhold til identitetspolitik.

Litteratur

- Bennani-Chraïbi, Mounia
1994 Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc. Paris: CNRS Edition
- Benomar, Jamal
1988 The Monarchy, the Islamist Movement and Religious Discourse in Morocco. *Third World Quarterly* 10(2):539-55.
- Bourdieu, Pierre
1986 Forms of Capital. I: John G. Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York & London: Greenwood Press.
1993 *Sociology in Question*. London: Sage Publications.
- Burgat, François
1988 L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud. Paris: Karthala.
- Christiansen, Connie Carøe og Lene Kofoed Rasmussen
1996 Muslim først, så kvinde? Kvindelige islamister og postkolonialisme. *Kvinder, køn og forskning* 4:45-65.
- Deeb, Mary Jane
1994 Islam and the State in Algeria and Morocco: A Dialectical Model. I: John Ruedy (ed.): *Islamism and Secularism in North Africa*. Basingstoke and London: Macmillan Press.
- Eickelman, Dale F.
1992 Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies. *American Ethnologist* 19(4):643-55.
- Etienne, Bruno
1987 L'islamisme radical. Paris: Hachette.

- Göle, Nilüfer
1997 Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. *Middle East Journal* 51(1):48-58.
- Hatem, Mervat
1994 Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Really Differ? *Middle East Journal* 42(3):661-76.
- Jansen, Willy
1996 Dumb and Dull. The Disregard for the Intellectual Life of Middle Eastern Women. *Thamyris. Mythmaking from Past to Present* 3(2):237-60.
- Kondo, Dorinne K
1990 Crafting Selves. Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Leveau, Remy
1995 Youth Culture and Islamism in the Middle East. I: Laura Guazzone (ed.): *The Islamist Dilemma*. Reading: Ithaca Press.
- Munson, Henry Jr.
1988 Islam and Revolution in the Middle East. New Haven: Yale University Press.
1991 Morocco's Fundamentalists. Government and Opposition. *Studies on North Africa I* (26):331-44.
- Ruedy, John (ed.)
1994 Islamism and Secularism in North Africa. Basingstoke and London: Macmillan Press.
- Sixou, Claude (ed.)
1985 L'islamisme d'aujourd'hui. Sou'al 5.
- Tozy, Mohamed
1991 Le prince, le clerc et l'état. I: G. Kepel & Y. Richard (eds.): *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*. Paris: Edition Le Seuil.
- Thomas, Scott
1997 Religion, Democracy and International Order. Paper præsenteret på seminaret „Religion and Development“, Center for Udviklingsforskning, København.

