

”Var du svensk innan du blev muslim?”

*Konvertiter till islam om reaktioner, farhågor och förhandlingar
i ett rasifierat landskap*

Hanna Bäckström
Examensarbete för masterexamen, 30 hp
Handledare: Lena Karlsson
Centrum för genusvetenskap
Lunds universitet
GNVM03, VT 2013

Innehåll

	Sida
1. INLEDNING	5
1.1 Introduktion	5
1.2 Syfte	6
1.3 Disposition	7
1.4 Inledande begreppsgenomgång och förtydliganden	7
2. KONVERSION TILL ISLAM SOM FORSKNINGSFÄLT	8
3. TEORETISKA UTGÅNGSPUNKTER	11
3.1 Jaget och den Andre	12
3.2 ”Den Andre” kontextualiserad	14
3.3 Att passera	16
4. ISLAMOFABI OCH RASISM	
4.1 Islamofobi – förekomst, historia och bärande tankefigurer	17
4.2 Islamofobi och (kultur)rasism – religion och/eller ras?	19
4.3 ”Svenskhet” som rasifierad nationell identitet	23
4.4 Genus och nation – Sverige och jämställdheten	25
5. METOD	27
5.1 Diskursanalys som teori och metod	27
5.2 Material, urval och tillvägagångssätt	30
5.3 Etiska övervägningar	31
5.4 Positionering	32
6. ANALYS	34
6.1 Tyst eller uttalat motstånd	35
6.2 Utveckling eller tillbakagång? Konversionen som ”nedköp”	37
6.3 Synlig muslim	40
<i>Muslimen av-slöjad</i>	40
<i>Att positioneras som muslim</i>	46
<i>Strategier för att passera</i>	49
6.4 Att återta makten och svenskhet som resurs	54
6.5 Genus och (köns)skillnad	57
<i>”Är du gift med en arab?”</i>	58
<i>Svenskhet, kön och islam</i>	60
6.6 Rasifiering, religion och vithet – avslutande reflektioner	64
7. REFERENSER	68
8. BILAGA: INTERVJUGUIDE	75

Abstract

"Were you Swedish before you became a Muslim?" - Muslim converts on reactions, concerns and negotiations in a racialized landscape / "Var du svensk innan du blev muslim?" - Konvertiter till islam om reaktioner, farhågor och förhandlingar i ett rasifierat landskap

The aim of this thesis is to study how Muslim converts with a Swedish background experience and negotiate their subject positions as new Muslims in Sweden, mainly in relation to the reactions on their conversion from family, friends and others. Apart from this main question, I also treat questions such as: How can the reactions from others be understood in relation to certain ideas about "Swedishness", modernity and sexuality? What experiences of "passing" as non-Muslims/"Swedes" do the participants have and how can this be understood in relation to racialized visual signs? To what extent can you talk about a form of racialization of the "white" converts?

I have conducted semi-structured interviews with five female converts and one male, aged approximately between 20 and 40. As analytic framework, I have used discourse theory, post-colonial theory, critical race theory and psychoanalysis, which have led the focus of my discourse analysis to the construction of and movement between different identity categories, and the power relations implied in this.

Some of my main conclusions are that the visual field, including visual signs of "Swedishness" and "Muslimness", play an important role when it comes to the participants possibilities to negotiate their positions and that sexuality and gender is used as symbolic resources to articulate a specific "modern" Swedish national community. I also conclude that you can speak about a form of racialization of the converts, especially experienced by the women wearing hijab, but that they at the same time can use their "whiteness" strategically, for example as expressed in names, appearance or family history, to gain more power and recognition as individuals.

Key words: Muslim converts; Islamophobia; Racialization; Whiteness; Passing; the Other;

Nyckelord: Konversion till islam; Islamofobi; Rasifiering; Vithet; Att passera; den Andre

Förord

Ett stort tack till "Helena", "Johanna", "Julia", "Malin", "Lotta" och "Omar" för er tid, stora engagemang och vilja att dela med er av personliga tankar och erfarenheter! Jag vill också tacka de personer som hjälpt mig att hitta deltagare till studien, min handledare Lena Karlsson för goda råd och konstruktiv kritik, pappa för boklån och korrekturläsning samt Anna, Birgitta, Josephine, Liv, Malva och Olle för inspiration, tips och intressanta diskussioner.

Östersund, maj 2013

Hanna Bäckström

1. Inledning

1.1 Introduktion

Och så frågade en kvinna mig: ”Är du själv muslim?” och så svarade jag ”Ja”, då tittade hon mig så här [böjer sig fram och tittar mig i ögonen]: ”Vad spännande!” och då kände jag liksom att hela... Alltså, allting bara förändrades för mig, i den stunden. Först så var jag en jämlik bland alla andra där, någon som var där i sin professionella roll till att bli ett exotiskt objekt på några sekunder. Det var en väldigt stark och väldigt märklig känsla.

Citatet kommer från Johanna¹, en av de sex muslimska konvertiter² jag träffat inför denna uppsats, och beskriver en händelse på en konferens där Johanna deltog genom arbetet. Johanna, som inte använder huvudduk och som har behållit sitt svenskklingande namn, positioneras inte av andra som muslim förrän hon själv ”avslöjar” det, vilket, som hon beskriver ovan, ofta får olustiga följder. Jag återkommer till mitt och Johannas samtal längre fram. Här får händelsen först illustrera uppsatsens problemområde – vad är det som händer med Johannas position när hon pekas ut som muslim? Vad är det som gör att hon först ses som ”jämlik alla andra”, och hur kan ”objektifieringen” som hon upplevde tolkas?

Religiös konversion tolkas inte sällan utifrån den enskilda individens perspektiv, som en form av byte av symboliskt universum (jfr Geels & Wikström, 2005), eller som en andlig nyorientering, pådriven av någon form av kris och ett aktivt sökande efter nya svar (Rambo & Farhadian, 1999). Oavsett om man går från att vara ateist till att bli troende eller växlar mellan religiösa system, så kan konversionen förstås som ett individuellt anammande av en ny förståelsehorisont och av nya sammanhang som skapar mening. Detta perspektiv aktualiserar religiös identitet som ett personligt val, beroende av en egen identifikation med en viss meningsstruktur och grupp, vilket är viktigt för förståelsen av berättelserna från deltagarna i denna studie. De har alla, på olika sätt, mött, gradvis lärt känna och tolkat islam, ofta tillsammans med praktiserande muslimer, och funnit att islam ”känns rätt”. Konversion till islam innebär inte bara ett nytt tankesystem – utan också nya handlingar och vanor, som bön, fasta och kanske klädkoder. Den nya religiösa identiteten kan således, från individens perspektiv, tolkas som både ett anammande av (delar av) ett nytt symboliskt universum, och nya handlingsmönster och kroppsliga orienteringar.

1 Johanna heter egentligen något annat.

2 En del muslimska konvertiter föredrar termen ”revertit”, för att signalera att man ”återvänder” till islam, då man menar att alla egentligen föds som muslimer. Termen ”ny muslim” förekommer också. Jag använder dock begreppen konvertera och konvertit, även om det är möjligt att några av mina informanter föredrar ett annat ord, eftersom jag uppfattar dessa som mest vedertagna och neutrala.

I denna uppsats intresserar jag mig dock inte främst för tron och den religiösa praktiken, utan hur deltagarnas *religiösa identitet* uttrycks och positioneras i relation till tillgängliga diskurser om islam i en svensk kontext³. Att vara ”det ena” och bli ”det andra” - hur kan dessa positioner och rörelser tolkas, givet att ”identiteter” ses som sociala konstruktioner med skiftande betydelse, utan någon inneboende essens?

1.2 Syfte

Med utgångspunkt i detta perspektiv på religiös konversion har jag genomfört intervjuer med sex muslimska konvertiter med ”svensk bakgrund”⁴. Det övergripande syftet är att studera hur intervjupersonerna upplever, tolkar och förhandlar sina positioner som nya muslimer i Sverige i relation till omgivningens reaktioner. Jag är framförallt intresserad av hur de medverkandes identifikation med, och kanske visuella igenkännbarhet som, praktiserande muslimer påverkar deras egen och andras uppfattning om deras positioner i relation till socialt konstruerade koncept som ”svenskhets”, ”vithet”, ”femininitet” och ”maskulinitet”. Genom att börja i konvertiternas egna tolkningar av sina (förändrade) möten med andra, vill jag vidare undersöka de diskursiva kopplingarna mellan dessa koncept, alltså intersektioner mellan och förändringar i olika maktrelationer. Hur konstrueras till exempel ”svenskhets” som norm genom hänvisning till specifika genusuttryck eller utseenden? Den övergripande frågeställningen är: Hur tolkar och berättar konvertiterna om omgivningens reaktioner på deras nya religiösa identitet, och hur förhandlar de sina positioner i relation till detta?

Annorlunda uttryckt är min intention att studera informanternas erfarenheter av att positioneras inom/genom (bl.a.) rasistiska diskurser (kunskapsregimer⁵); av att å ena sidan ”stoppas” som ”främlingar” och å andra sidan av att ”passera” som icke-muslimer (Ahmed, 2000), för att diskutera vilka inkluderings- och exkluderingsmekanismer som formar konstruktionen av så väl ”den Andre” som av den normerade ”svensken” (Mattsson, 2005). Som beskrivs närmare i metodavsnittet ser jag text och diskurs som situerade sociala och materiella meningsskapande praktiker, i vilka människor deltar (Smith 2005:170). De undersökta diskurserna relateras därför till konkreta upplevelser och relationer. Jag utgår från att deltagarnas berättelser uttrycker mening genom i huvudsak tre olika diskursiva kategorier; deras egna förväntningar och farhågor inför konversionen, andras reaktioner (tolkade av informanterna) samt informanternas strategier för att bemöta dessa.

3 Jag gör denna uppdelning och avgränsning även om religiositeten, till exempel hur man upplever och tolkar relationen till Gud, inte heller kan sägas vara oberoende av diskurser.

4 Jag har sökt informanter med formuleringen ”muslimska konvertiter med svensk bakgrund”, vilket alla medverkande har identifierat sig med. Jag beskriver min tolkning av ”svenskhets” vidare på s. 23 och framåt.

5 Jag beskriver min syn på diskurs närmare på s. 27 och framåt.

Förutom den övergripande frågeställningen ställs också frågor som: Hur kan omgivningens reaktioner tolkas i relation till olika föreställningar om "svenskhets" och "vithet"? I vilken utsträckning och på vilka sätt är det relevant att tala om en "rasifiering" av de muslimska konvertiterna? Vilka erfarenheter av att "passera" respektive av att ifrågasättas som "svenskar" har informanterna och hur kan dessa upplevelser tolkas i förhållande till rasifierade visuella tecken? Vilken roll spelar genus och sexualitet? Är det någon skillnad på hur män och kvinnor upplever sina positioner efter konversionen?

1.3 Disposition

Efter inledningen, som avslutas med en genomgång av några viktiga begrepp nedan, beskriver jag tidigare forskning om konversion till islam. Detta följs av en beskrivning av mitt teoretiska ramverk, som baseras på poststrukturalistisk och postkolonial teori. Den teoretiska bakgrunden utvecklas vidare i nästa avsnitt, som tar upp islamofobi och rasism ur några olika infallsvinklar, bl.a. relationen mellan religion och "ras", mellan genus och nation och svenskhets som nationell identitet. Jag beskriver sedan min metod, material och metodologiska utgångspunkter, som grundar sig i diskursanalys och intervjuer. Efter denna inledande del följer analysen, som berör sex olika övergripande teman och avslutas med en sammanfattande diskussion.

1.4 Inledande begreppsgenomgång och förtydliganden

Begreppen "rasifiering" och "vithet" spelar en viktig roll i min diskussion och jag kommer att diskutera dem vidare i teoriavsnittet. Jag vill dock först göra några förtydliganden för att klargöra mina frågeställningar. Min användning av begreppet "rasifiering" bygger på Robert Miles (1989) definition, som lägger vikten vid hur sociala kollektiv konstrueras som olika "raser" eller "folkgrupper" genom representationsprocesser där diskursivt investerade visuella skillnader, s.k. "karaktärsdrag", "känns igen" och görs till tecken för annorlundaskap (jfr Miles, 1989: 74, citerad av Molina, 2005, se även Seshadri-Crooks, 2000). "Rasifiering" kan således definieras som den både språkliga och materiella process som definierar olika kroppars gränser och förhållande till varandra, inom ramen för en rasistisk diskurs.

Som Ruth Frankenberg (1993) har uttryckt det, är "vita" personer rasifierade på samma sätt som män är könade. "Vithet" ska alltså ses som en konstruktion på samma sätt som andra rasifierade skillnader, men eftersom vithet kan sägas utgöra normen i den "vita rasismens" logik (Mattsson, 2004) uppfattas personer som positioneras som "vita" som neutrala och "omärkta" (Seshadri-Crooks,

2000, Dyer, 1997). Frågan om en eventuell ”rasifiering” av muslimska konvertiter handlar således om ifall konversionen kan leda till en rasifierad ”märkning” av tidigare ”omärkta”, ”vita” subjekt. Jag utvecklar resonemanget om rasifiering i avsnitt 3.2 och 4.2.

Ett flertal tidigare studier, som beskrivs närmare i nästa stycke, menar att muslimska konvertiter i väst ofta själva tar avstånd från föreställt ”europeiska” eller ”västerländska” värderingar, och att konversionen till islam kan tolkas som ett motstånd till majoritetssamhällets normer. Föreställningar om ”svenska” eller ”västerländska normer” är från det perspektivet framförallt något som konvertiterna själva bär på och kritiserar. En risk med detta perspektiv är dock, vill jag hävda, att svenskhetens ”innehåll” tas för givet och därmed reproduceras ytterligare. Mina frågeställningar är istället neutralt formulerade, för att alla förekommande föreställningar om ”svenskhet” i berättelserna ska betraktas som relevanta, oavsett vem som (re)presenterar dem. Mitt fokus ligger dock på omgivningens reaktioner och förväntningar, som dessa tolkas av informanterna, eftersom jag vill undersöka hur till exempel svenskhet reproduceras som normativ gemenskap genom specifika inkluderings- och exkluderingsmekanismer. Detta ger min studie en mer kritisk ingång, då jag inte betraktar ”svenska normer” som given (eller önskvärd) *bakgrund* till konversionsberättelserna, utan något som reproduceras i mötet mellan konvertiten och omgivningen, men även i intervjusituationen.

2. Konversion till islam som forskningsfält

Tidigare studier om svenska konvertiter till islam rör framförallt kvinnliga konvertiter, kanske till följd av att en stor majoritet av konvertiterna i Sverige är kvinnor (Roald, 2004). Religionssociologen Madeleine Sultán Sjöqvist (2006) har exempelvis gjort en studie av konversionsberättelser, med betoning på hur de kvinnliga konvertiterna ”skapar mening” kring sin konversion, sin religiositet och kring sina positioner som muslimska kvinnor. Sjöqvist tolkar informanternas religiositet och uppfattningar om genus som ”en reaktion mot det senmoderna livets villkor”, då de enligt henne placerar sig själva i en essentialistisk könsuppfattning, en patriarkal familjemodell och, inte sällan, i en fundamentalistiskt inspirerad religiositet (2006:260 ff). Sjöqvists resultat är intressanta, men hennes ingång är på flera sätt rakt motsatt min, då hon utgår från senmodernitetens villkor för att analysera informanternas berättelser som en ”motreaktion”. Min intention är snarare att göra tvärtom – vad berättar majoritetssamhällets reaktioner och informanternas strategier för att hantera dessa om normer i det ”senmoderna” Sverige?

Antropologen Anna Månsson McGinty har intervjuat svenska och amerikanska kvinnliga konvertiteter, och diskuterar i boken *Becoming Muslim* (2002) konvertiternas personliga identitetsskapande efter konversionen, i relation till individuella ”tankemodeller” och socialt tillskrivna kategorier. McGintys studie ligger närmare min, då hon lägger stor vikt vid vilka omgivande diskurser som påverkar konvertiternas självbild – som föreställningar om ”muslimska kvinnor”, ”svenskheter” och amerikanskheter”. Hon går dock inte närmare in på dessa diskursers konstruktion och innehåll i relation till makt, utan fokuserar på hur konvertiterna approprierar kategorierna och omförhandlar betydelse och identitet för sig själva⁶.

Anne-Sofie Roald, själv konvertit till islam med skandinavisk bakgrund, har studerat svenska, danska och norska konvertiter, både kvinnor och män, för att ”få en bred bild av varför människor konverterar till islam, och vilken roll konvertiter har i den muslimska gruppen och i det skandinaviska samhället” (Roald 2003:111). Könsfördelningen bland enkätdeltagarna, som Roald då ansåg representativ för gruppen, var 16 % män och 84 % kvinnor. Roald uppskattade att det vid millennieskiftet fanns ca 3000-5000 praktiserande konvertiter i Sverige, en siffra som i dag torde vara något högre. Roald visar bland annat att en vanlig väg till islam börjar med nära relationer till muslimer, inte sällan en partner. Ett personligt sökande och intresse för religion är dock också viktigt. Intressant för denna studie är att konversionen till islam enligt Roald ofta lett till en social kris för konvertiterna⁷. Många vittnar om att de mött misstänksamhet och en nedlåtande attityd, särskild de kvinnor som börjar bära huvudduk, vilken associeras med en kvinnlig ”offerroll” (ibid., s. 107). Roald intervjuade även föräldrar, som nästan alla såg sina barns konversion som en ”tragedi” och ett ”svek”. Problemen var inte sällan orsakade av en dålig relation till barnets (dotterns) muslimska partner, men många föräldrar vittnade också om en sorg över att barnen ”avvisade det svenska” (ibid. s. 113-115).

Roald reflekterar också över konvertiternas speciella position i de skandinaviska samhällena, med en fot i majoritetskulturen och en i en minoritet. Denna ”mellan-position” möjliggör enligt Roald att konvertiten förstår ”sitt eget samhälle samtidigt som hon eller han i ett utifrån-perspektiv är medveten om sociala strukturer som andra etniska svenskar inte är medvetna om”. Många konvertiter i Roalds undersökning menade också att de kunde tänka på sig själva som ”invandrare”, bl.a. eftersom de identifierade sig med den muslimska gruppen ”som huvudsakligen består av

6 ”By analysing conversion as a psychocultural process – I will demonstrate how a convert integrates and reconciles various ideas and representations within her particular 'personal world'”, Månsson McGinty, s. 8

7 Detta kan jämföras med Lewis Rambos konversionsmodell, som förutsätter ”kris” som en anledning till religiös konversion, snarare än dess konsekvens. Se Rambo & Farhadian (1999).

invandrare” och eftersom de upplevde att de, då de positioneras som muslimer, blir aktivt uteslutna ur den skandinaviska majoritetens gemenskap (ibid., s. 115 ff).

Ett flertal internationella studier om konversion till islam har också gjorts, av vilka jag lyfter fram några som berör mina frågeställningar⁸.

Religionsforskaren Kate Zebiri (2008) har intervjuat ett trettiotal brittiska muslimska konvertiter, kvinnor och män, och diskuterar, liknande Sjöqvist och Roald, bland annat hur de ”utmanar några av det västerländska samhällets grundläggande värden, så som individualism, sekularism och jämställdhet” (ibid., s. 2, min översättning). Konvertiterna är enligt Zebiri också kritiska till ”aspekter av brittisk kultur” såsom materialism, konsumism och sexualisering av samhället. Motståndet är vidare inte bara intellektuellt, utan ”embodied in their daily lives”, med konsekvenser på bl.a. socialt liv, klädsel och matvanor. I linje med Roalds resultat konstaterar Zebiri att familjemedlemmar i en majoritet av fallen reagerar mycket negativt. Konvertitens upplevda ”brott” med familjens egna traditioner och kultur är en viktig orsak till konflikt, men motståndet från familjerna uppvisar också paralleller till samhällets inställning till muslimer i stort. Det finns ex. en oro för att framförallt döttrarna ska möta diskriminering eller våldsamma makar, ett starkt ifrågasättande av bruket av hijab som upplevs som ”pinsamt” och ”icke-respektabelt”, kritik av konversionen som ett sorts politiskt svek och motstånd till vad som uppfattas som ett övergivande av ett ”civiliserat”, modernt liv till förmån för en främmande kultur som uppfattas som primitiv och barbarisk (ibid. s. 75-76).

Ali Köse (1996), också brittisk religionsforskare, har genomfört en kvantitativ studie bland muslimska konvertiter i Storbritannien och bl.a. undersökt orsaker till och förutsättningar för konversionen, konvertiternas sociala och ekonomiska bakgrund samt konversionens konsekvenser för identitet och social relationer. Vad gäller det sistnämnda konstaterar även Köse att konversionen i de flesta fall ledde till konflikter med familj och vänner. Köse analyserar inte skillnaden, men de negativa reaktionerna tycks kunna delas upp i kulturellt, religiöst och socialt motiverat motstånd – föräldrar kan reagera negativt både för att de är besvikna över att familjebanden försvagas då sonen/dottern väljer en annan världsbild än den man fått med sig hemifrån, det kan vara sorg över att man inte längre delar samma religion, och, till sist, motstånd till att sonen/dottern ”svikit” den egna kulturen/nationen och gått över till den till synes kulturella ”Andre”. En informant berättar ex. om

⁸ Jag nämner här enbart forskning om konversion till islam i en europeisk kontext, men det finns även ett stor mängd studier av konversion och muslimska konvertiters situation i andra världsdelar, ex. Pérouse de Montclos (2008), Bourjolly (2013) och de Oliveira & Mariz (2006).

hur hennes pappa, en hängiven rojalist, "felt that by taking Islam, I'd slighted the Queen and slighted being British. And that offended him very much" (ibid. s. 137).

Avslutningsvis kan antropologen Mikaela Rogozen-Soltars (2012) studie bland muslimer i Spanien nämnas. Rogozen-Soltar har jämfört erfarenheter av att "representera" islam hos muslimska konvertiter respektive muslimska immigranter i södra Spanien, och menar att konvertiternas och de "födda" muslimernas olika positioner i relation till rasifieringen av islam, liksom deras olika ekonomiska och kulturella förutsättningar, skapar en "ojämlik multikulturalism". De "spanska" muslimerna tycks med andra ord i viss mån bibehålla, eller omförhandla, sina privilegierade positioner gentemot den invandrade muslimska minoriteten.

Tidigare forskning om konvertiter tyder alltså på att (det svenska) majoritetssamhället, inte minst konvertiternas släkt och vänner, bemöter konversionen till islam med stor skepsis, för att inte säga med uttalat ogillande. Samtidigt positioneras många konvertiter i en komplex relation till majoritetssamhällets normer och förväntningar, då de både verkar åtnjuta och mista privilegier förknippade med att ens tillhörighet till en föreställd nationell identitet inte ifrågasätts.

Jag vill med denna studie fördjupa mig i den "mellanposition" och den friktion med omgivningen som konversionerna ofta verkar leda till, ett område som jag uppfattar som underteoretiserat i de studier som gjorts hittills, då de hellre fokuserar på konvertiternas "avvikelser" från normen. Jag utgår från att svenska muslimska konvertiters erfarenheter kan bidra till en fördjupad förståelse både av muslimers position generellt och av (rasifierande) exkluderings- och inkluderingsmekanismer i det samtida Sverige. Jag vill därför placera uppsatsen i relation till den pågående teoribildningen och forskningen kring islamofobi, rasism och postkoloniala relationer.

3. Teoretiska utgångspunkter

Som nämns inledningsvis ser jag "identiteter" som sociala och språkliga konstruktioner, vars innehåll är föränderligt. Jag har med andra ord en poststrukturalistisk utgångspunkt vad gäller förståelsen av mening och identitet, och ser "betydelse" som ytterst en fråga om konflikt mellan olika tolkningar och omtolkningar (Hall, 1997, Wikström, 2009, Laclau & Mouffe, 1985/2008). Konflikten om mening kan beskrivas som ytterst en strid om makt, eftersom den kunskap som framstår som sann kan legitimera eller ifrågasätta olika maktrelationer. Hur informanterna förhandlar om sina positioner

i mötet med andra blir därför en central fråga. Jag använder denna teoretiska ingång med ett postkolonialt perspektiv, och syftar då på den teoritradition som kritiserar ”den monovokala västerländska diskursen om modernitet” (de los Reyes & Mulinari 2005: 65) och denna kunskapsregims legitimering av en rasistisk (och rasifierande) maktordning, som delar upp mänskligheten i ett (vitt, västerländskt) ”vi” och ett ”dem”. Utgångspunkten är enligt de los Reyes och Mulinari att den västerländska koloniseringen, av bl.a. muslimska befolkningsområden, inte bara har lett till en viss ekonomisk ordning, utan också på en diskursiv nivå ”upphöjt det europeiska modernitetsprojektet till en modell för hela mänskligheten” (ibid. s.75).

”Modernitet” är ett mångfacetterat begrepp som berör många områden, men spelar en viktig roll som ”nodalpunkt”⁹ i flera av de diskursiva konflikter jag beskriver. Kortfattat syftar jag dels på den ekonomiska och politiska utveckling som följt på den industriella revolutionen och kapitalismens framväxt i Europa, och på en ideologi med rötter i upplysningen, som kännetecknas av en stark tro på reformer och framsteg utifrån vetenskapligt definierade ”sanningar”, individuell autonomi och utveckling och sekularisering (Furseth & Repstad, 2003/2005: 101 ff).

3.1 Jaget och den Andre

Hur betydelse och identiteter etableras, förhandlas, kan dock teoretiseras på olika sätt. Den dialektiska relationen mellan jaget och ”den Andre” är i alla avseenden en viktig utgångspunkt – jag behöver, på något sätt, andra för att själv bli/vara till. En tolkning baserad på en poststrukturalistisk ontologi där mening är beroende av ett språkssystem av motsatspar (en kvinna är kvinna eftersom hon inte är man osv.), gör subjektet beroende av ”den Andre” som just motsats och negation (Hall, 1997). ”Svenskhet” är en begriplig position endast om det finns ”icke-svenskar”. En kritisk analys av olika uttryck för beroendet av en föreställd ”Annan” är därför en central beståndsdel i den postkoloniala teoritraditionen, där fokus ligger på att synliggöra hur olika kulturella identiteter, som ”svenskhet”, och ”svensk” femininitet och maskulinitet, skapas genom att vissa egenskaper utesluts och tillskrivs ”andra”, vilket är en process intimt förknippad med makt (Loomba, 2005/2008: 65 ff, Hall, 1997, Alcoff 2006: 47 ff). Modernitetens västerländska subjekt skapas med andra ord genom att en grundläggande skillnadslinje etableras, mellan ”de civiliserade européerna” och ”de Andra”, som placeras utanför den europeiska utvecklingsprocessen (Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn, 1999 :29).

Jag använder också ett teoretiskt ramverk inspirerat av lacaniansk psykoanalys, aktualiserat av bl.a.

9 En ”nodalpunkt” kan definieras som det centrala tecken som andra tecken organiseras kring och som ger andra begrepp mening, se vidare s 27 och framåt och Laclau & Mouffe (1985/2008).

Sara Ahmed (1999, 2000, 2011), Frantz Fanon (1971/1995) och Kalpana Seshadri-Crooks (2000). Jacques Lacan kopplade poststrukturalismens språkliga meningsdynamik till psykologiska processer och könsutveckling, och hans perspektiv på subjektet utgör en närliggande tolkning av jaget-den Andre relationen. Lacans teori är för komplex för att sammanfattas i alla delar här, men börjar i tanken att ”jaget” från början inte har några tydligt definierade gränser. Enligt Lacan börjar differentieringsprocessen i det s.k. spegelstadiet, där barnet ser en bild av sig själv och misstar bilden som sitt eget jag. Utifrån denna bild skapar barnet en känsla av egen identitet och anatomi, som fortsätter utvecklas genom att barnet ser och identifierar sig med andra individer, och i förlängningen med det abstrakta, ideala subjekt som ”den store Andre” står för (enligt Lacan representerad av ”fadersfiguren”). Vår subjektivitet är alltså strukturerad av symboliska lagar, som finns koncentrerade i föreställningen om ”den store Andre”. ”Den Andre” enligt Lacan är med andra ord den abstrakta figur (”Fadern”) som ”äger” det *språk* (”Lagen”) som subjektet behöver för att förstå sig själv (Mansfield 2004:41 ff, Seshadri-Crooks 2000: 30ff, Ahmed 2000: 43f). Det gör att jaget både *behöver* den Andre som nyckeln till språk och identitet, men samtidigt måste *ta avstånd* från den första Andre hen möter (”Modern”), då denna är förknippad med symbios och brist på egna gränser.

Judith Butlers (1993) kritiska läsning av Lacan, där hon ifrågasätter att den symboliska ”lagen” om könsskillnad skulle vara fördiskursiv, belyser också några av mina utgångspunkter. Butler menar att ”faders lag”, genom vars språk individen alltså ”antar en bild”, inte ska ses som en ”naturlag”, utan som en konstruktion som *blir* ”lag” genom att den upprepande citeras. På samma sätt kan andra föreställningar om skillnader demonteras – det finns ingen ”lag” om ”svenskhets” eller ”vithets” essens, som föregår uppdelningen. Skillnader etableras istället genom att citeras som sådana – och undersöks genom att ”citaten”, diskursen, analyseras kritiskt. Lacans ”skillnad” handlar alltså om kön, vilket Butler menar inte behöver tolkas som att ”kön” är en mer grundläggande och ”naturlig” skillnad än andra, som formas oberoende av andra diskurser (ibid. s. 134). Könade skillnader är tvärtom alltid (bland annat) rasifierade, och rasifierade skillnader är alltid könade (jfr Seshadri-Crooks, 2000). Denna uppsats handlar inte främst om hur könsskillnad konstrueras, men kön/genus är en viktig aspekt som belyses i relation till konvertiternas förändrade subjekspositioner. Jag beskriver en lacaniansk tolkning av ”raskonstruktion” närmare nedan.

Identiteten är dock inte enbart beroende av individens egen identifikation med en bild, med en antagen (och citerad) position i ”det symboliska”, utan också av att denna identifikation bekräftas av *andra* (jfr Smith, 1999). Antagandet av en bild sker, som Butler påpekat, inte heller bara en gång,

utan processen, och bildens betydelse, måste ständigt upprepas, vilket öppnar för glidningar, variation och felläsningar (1993: 56). Det finns, som Ahmed (2011: 52) uttrycker det, ”en potentiell skillnad mellan den bild som redan antagits i och av ett subjekt”, och ”en bild som alltid kvarstår att anta”.

Informanternas förhandlingar om sina positioner med omgivningen måste alltså ses i ljuset av de komplexa relationerna mellan jaget och ”den Andre”, och i relation till den ständigt pågående diskursiva kampen om mening i ”det symboliska”. Den muslimska konvertitens ”synlighet” inför andra, och omgivningens svar och tilltal (”interpellationer”¹⁰), ska inte tolkas som reaktioner på en redan existerande och given muslimsk identitet. ”Synligheten” är visserligen beroende av tidigare ögonblick, av konversionen som i viss mån ”redan genomgången” beslut och ritual, men ”den nya muslimen” som han eller hon *framträder* inför andra i konkreta möten måste också förstås som en figur som konstrueras i samma stund¹¹. Konstruktionen är dock inte oberoende av sammanhang och historia, hela tiden ”ny”, utan avhängig vilket språk som är tillgängligt, det vill säga, vilka diskurser som ger begriplighet, och de inblandades individuella positioner och ”tolkningshorisonter”. Den muslimska ”identiteten”, som inte ska likställas med själva tron, blir därmed en fråga om förhandling mellan individ, omgivning och olika motstridiga diskurser, där erkännande och avståndstagande utgör två centrala mekanismer.

Det är från detta perspektiv jag här närmar mig ”konversion” och religiös identitet - som något mer än en religiöst inspirerad handling kan konversion som fenomen också, menar jag, ses som en rörelse mellan och genom språkligt konstruerade subjektspositioner - en rörelse som, eventuellt, samtidigt kräver en omförhandling av positionernas betydelse.

3.2 ”Den Andre” kontextualiserad

”Vita, västerländska” eller ”svenska” konvertiter till islam är ingen homogen grupp, och bör inte behandlas som sådan. Ännu mindre vill jag konstruera ”Den 'etniskt svenska' muslimen” som en abstrakt, generaliserad figur, som en ”överskridare” eller ”hybrid” som rent teoretiskt sett befinner sig i en prekär, men ”intressant” position. Jag kan se risken att jag på så vis exotifierar de individer jag talar om, och att jag baserar min analys på en sorts ”fetisch”, en abstrahering av verkliga sociala relationer till en tankefigur, och i värsta fall bekräftar de maktrelationer jag vill granska kritiskt (jfr

10 Både Ahmed (2010) och Butler (1993: 121 f.) använder Althusser's uttryck ”interpellation” för att beskriva det yttre ”tilltal” som konstituerar subjektet som underordnat ”lagen” (som könat, rasifierat etc.).

11 Som flera av mina informanter vittnat om är detta att ”bli muslim” också på ett religiöst plan en process och ett görande, och inte en händelse som enbart sker i själva konversionsritualen.

Ahmed, 1999, 2000).

”Den Andre” bör därför inte heller användas som en ahistorisk och abstrakt figur utan, som analytiskt verktyg, specificeras och sättas i en kontext. Varför framstår vissa andra som *mer främmande* än andra? för att parafrasera Sara Ahmed (2000: 25). En generell teori om dialektiken mellan jag och ”den Andre” verkar otillräcklig för att förstå rasismens verkan i faktiska sociala relationer. Rasism som system för utestängning måste istället förstås i ljuset av att kroppar och subjekt inte bara formas genom differentiering från varandra eller från ”den Andre”, utan också genom åtskillnad *mellan olika andra*, mellan ”främlingar” och ”vänner”, vilket, enligt Ahmed, är en högst materiell process, beroende av historien (ibid s. 38 ff). Så, genom vilka *situerade* diskursiva processer materialiseras jag och olika andra till skiljda subjekt/objekt? Hur tar den lingvistiska psykoanalysens föreställda Andre konkret, fysisk form?

Kalpana Seshadri-Crooks (2000) frågar sig just detta i sin analys av konstruktioner av ”ras” och ”vithet” som fenomen, baserat på Lacans teorier. Det är ett viktigt exempel på historicering av psykoanalysen i förhållande till mina frågeställningar om ”svenskhets”, och ”svenskhetsens” föreställda kopplingar till ”vithet” (se ex. Mattsson, 2005, 2010, Sawyer, 2000, Lundström, 2007)¹². Seshadri-Crooks menar att ”rasifiering” som subjektformerande process, är strukturerat runt just positionen ”vithet” som ”mästersignifikant”, som det föreställda ”original” kring vilket mening skapas. ”Vitheten” utger sig för att erbjuda den ”helhet” som subjektet, enligt Lacan, längtar efter (begär), då ”den vita kroppen” framstår som omarkerad av språket, och därför som hel och fulländad. Enligt denna skillnadslogik beskrivs och markeras alla ”andra” i relation till det vita centret, samtidigt som ”vitheten” tycks stå utanför (den rasifierande) diskursen (ibid. s. 20f). Rasismen ”lånar” enligt Seshadri-Crooks på så sätt den logik som könsskillnaden etableras genom, för att rasifierade skillnader ska framstå som lika ”naturliga”. Genom att appropriera den androcentriska diskursen där mannen (”Fadern”) innehar den enda ”riktiga” subjektspositionen kan ”vita” alltså framställa sig själva som ”fulländade” (maskulina) subjekt, och ”andra” som (feminina) brister och skillnad. Seshadri-Crooks skriver så här: ”In fact, this is the very state of fullness that Whiteness attempts to signify; not only the mastery of humanity, but of sexuality. It is essentially an androcentric fantasy that femininity, due to its inherent incompleteness, would necessarily militate against” (ibid. s. 77).

Seshadri-Crooks påpekar vidare att inget hos kroppen kan tas för givet, men ”däremot öppnar

¹² Se vidare sida 23 och framåt.

kroppens visualitet för kulturella och historiska symboliska investeringar i densamma", som kulturgeografen Katarina Mattsson (2010: 17) uttrycker det. En viktig poäng är att "rasifiering" inte handlar om visuellt igenkännande av "verkliga" skillnader, utan att både "vithet", "etnicitet" och "skillnad" är symboliska fenomen som försöker *framstå* som essentiella "egenskaper". Att kontextualisera "den Andre" innebär med andra ord inte att skillnaden ses som "naturlig". Som Mattsson (ibid.) påpekat öppnar Seshadri-Crooks förståelse av vithet också för "produktiva samläsningar" med Judith Butler. Mattsson skriver: "Liksom genus installerar idén om 'könad natur', installerar vithet som strukturerande egenskap idén om 'rasifierade kroppar', om än effekterna och de vidare systemen av skillnad, begär, åtrå och hot inte är desamma" (ibid.). Att kontextualisera den diskursiva konstruktionen av könade "etniska" identiteter blir så ett sätt att undersöka intersektioner av historiskt etablerade maktrelationer.

3.3 "Att passera"

Uttrycket "att passera" (*passing*) har använts för att beskriva bland annat "svarta" personers erfarenheter av att läsas som "vita", personer med judisk härkomst som passerat som icke-judar, och transpersoners olika möjligheter att passera som tillhörande ett annat kön än det de "egentligen" är (Sanchez & Schlossberg red., 2001). Jag använder begreppet för att analysera informanternas erfarenheter av hur omgivningen utifrån visuella markörer läser och positionerar dem, som muslim eller icke-muslim, som "etniskt svensk" eller "invandrare" och så vidare, och deras egna strategier för att ibland "undvika friktion" med vad vi kan kalla "svenskhetsnormen".

Fenomenet "passera" behöver dock specificeras, eftersom ovanstående exempel kan tolkas som att det finns ett fördiskursivt varande, ett *hon-är-egentligen*, vilket riskerar att reproducera en föreställning om essentiella identitetskategorier. Med Ahmed vill jag istället precisera "passerandets" logik som en "fälläsning" i förhållande till den bild som redan antagits "i och av ett subjekt" och som etablerats genom tidigare möten. Det tidsmässiga glappet mellan denna bild och den som "alltid kvarstår att anta" möjliggör vad Ahmed kallar en potentiell "tolkningskris" där subjektet "lös görs" genom att nästan, men inte riktigt, 'passa ihop' med den visuella utlösande faktor som sätter igång identitetstänkandet" (2011: 54 ff.). "Passerande" som fenomen ska enligt Ahmed därmed inte förstås som en generell logik för subjektsformation, och inte heller som per definition ett progressivt överskridande av identitetens ramar, även om fenomenet "avslöjar det arbete och de motsättningar som döljs av identiteten". Särskilt ett medvetet försök att "passera som..." kan tvärtom sägas *reproducera* den föreställda identiteten som ett igenkännbart och avgränsat objekt med vissa egenskaper, som en "fetisch" som Ahmed kallar det (ibid., s. 56).

Passerande kan också ske på olika premisser – att passera som det man ”är” (det vill säga, som det man redan etablerats som) är inte samma sak som att passera som ”något annat” (ibid., s. 53). Det är också skillnad på avsiktligt passerande, och att (ovetandes) misstas för något annat än det man identifierar sig som. Och, inte minst, påpekar Ahmed, är det stor skillnad på att som ex. vitt subjekt passera som vit, och att som svart passera som vit – passerande som fenomen går ”endast att förstå i förhållande till ett komplext system av sociala motsättningar” (ibid., s. 51).

4. Islamofobi och rasism

Uppsatsens frågeställningar måste också förstås mot bakgrund av den pågående politiska och akademiska debatten om ökad intolerans och fientlighet gentemot muslimer och islam i framförallt Europa och den anglosaxiska världen. I denna diskussion spelar en historisering av poststrukturalismen, med utgångspunkt i postkoloniala perspektiv på maktrelationer mellan ”västvärlden” och ”muslimska” områden, ”Orienterna”¹³, en central roll. Jag tecknar först en bild av situationen och något av islamofobins innehåll, följt av en teoretisk diskussion om islamofobins relation till andra former av rasism.

4.1 Islamofobi¹⁴ – förekomst, historia och bärande tankefigurer

Enligt religionshistorikerna Jonas Otterbeck och Pieter Bevelander (2006: 14) är det ”höjt över alla tvivel att en del personer diskrimineras i olika länder inom EU för att de har muslimska namn eller ett utseende som kan associeras till muslimer eller för att de uttalat är muslimer”. En sammanställning av attitydundersökningen Integrationsbarometern, genomförd på uppdrag av Integrationsverket, visade 2005 att ca 20-30 % av de svarande hade en allmänt negativ attityd till muslimer, och att så många som 8 av 10 ansåg att islam inte är förenligt med ”västvärlden” (Diaz, 2005). 4 av 10 uppgav att de var mer misstänksamma mot muslimer, och drygt hälften att de skulle tveka att flytta till ett bostadsområde med många muslimska invånare. I en annan rapport (Englund, 2006) beskrivs resultaten från en enkätundersökning bland muslimska kvinnor som bär någon form

13 Jag syftar med dessa begrepp inte i första hand på geografi, utan på de föreställda platser som den koloniala diskursen skriver fram (jfr Said 1978/2004, Ahmed, 2011: 151 ff).

14 Islamofobi är ett omtvistat begrepp, och alternativ som muslimofobi, antimuslimism och arabofobi har lanserats som alternativ som på olika sätt markerar att det är muslimer, snarare än islam, som drabbas (Otterbeck & Bevelander, 2006). Begreppet kan också definieras från två håll – handlar det om de drabbades upplevelser eller om trakasseriernas ideologiska innehåll? Brittiska stiftelsen Runnymede Trust (1997) har definierat islam som ogrundad fientlighet gentemot islam, vilket kan kompletteras av Åke Sanders tolkning där individens upplevelse av att ha blivit diskriminerad, kränkt eller förolämpad baserat på sin muslimska identitet står i fokus (enligt Otterbeck & Bevelander 2006: 23).

av huvudduk i Sverige. 69 % hade då upplevt negativ särbehandling på grund av sin klädsel, framförallt ”ute på gatan” och i arbetslivet, och 52 % hade utsatts för trakasserier och kränkningar.

En tveksam, avståndstagande, kritisk eller till och med fientlig inställning till muslimer och islam är med andra ord vanligt förekommande i Sverige, liksom i övriga Europa (jfr Allen & Nielsen, 2002). En negativ attityd till muslimer är dock inte något nytt fenomen. Religionshistorikern Mattias Gardell (2010) har visat hur dagens antimuslimska ideologier hämtar bäring från tankefigurer som utvecklats i Europa sedan medeltiden¹⁵. Muhammed framställdes t.ex. (redan) då som en falsk, ond profet på jakt efter makt, och som förespråkade hedonism, polygami och sexuell utlevnad. Parallellt med konflikten med det Osmanska riket, vars turkiska befolkning blev symbol för de ”onda” muslimerna, ägnade sig europeiska stater också åt att kolonisera stora delar av den muslimska världen, projekt som också motiverades med berättelser om ”den vita rasens” överlägsenhet och de muslimska folkens oförmåga och underordning. Som Edward Said (1978/2004) har visat skapades här en berättelse om ”Orienten” som just Europas ”Andre”, som den alltjämt negativa motsatsen i dikotomier som civiliserad/barbarisk, utvecklad/outvecklad, fri/ofri osv. Till ”Orientens” skillnad hörde inte minst den muslimska befolkningen, som både kunde representeras som exotisk (särskilt sufism, den islamiska mystiken) och som omodern och förtryckande/förtryckt (särskilt muslimska, beslöjade kvinnor (jfr Said 2004: 415, Loomba 2008: 151) På samma sätt finns idag enligt Gardell (2010: 92 f) en liknande ”islamofobisk kunskapsregim” som fortsätter producera försanthållanden om islam och muslimer som våldsbejakande och farliga demokratimotståndare, vilket får högst påtagliga konsekvenser för Europas muslimska invånare. Dagens islamofobiska diskurs tycks främst bygga på föreställda kopplingar mellan terrorism och islam, tvivel på den islamiska lagens förenlighet med demokratiska samhällssystem, särskilda jämställdhetsideal som kopplar muslimska kvinnor till förtryck, samt föreställningar om att muslimerna ”håller på att ta över” Europas demografiska landskap.

Utmärkande för både samtida och historisk islamofobi, och viktigt för mina frågeställningar, är att ”muslimer” konstrueras som en homogen grupp, närmast som en egen ”etnicitet”. Gardell menar att ”Muslimen” i Sverige idag konstrueras som en ny stigmatiserad minoritet genom en process av att ”diskursivt förbinda individuella kurder, turkar, bosnier, albaner, araber, iranier, somalier med varandra genom att (...) ange 'islam' som deras mest övergripande och grundläggande kulturella

¹⁵ Som Gardell påpekar saknade Sverige kolonier i den muslimska världen, ”varför det svenska perspektivet på islam och muslimer inte var lika investerat som det franska, brittiska eller nederländska”. Den koloniala kunskapsproduktionen om ”Orienten” och ”turkarna” influerade dock också den svenska allmänheten, inte minst genom tongivande uppslagsverk, läroböcker och populärkultur (2010: 68-71)

identitet, som sedan tillskrivs ett negativt, essentialiserat och oföränderligt vara” (2010: 82) Även islamforskaren Olivier Roy har konstaterat att det i västeuropeiska samhällen idag finns en tendens att se muslimer som en ”etnisk” grupp, med *en* gemensam kultur – oavsett bakgrund (Roy enligt Otterbeck & Bevelander, 2006). Enligt Jonas Otterbeck (2010) framställs islam också ofta i en svensk kontext som en enhetlig religion där alla antas ”göra samma sak”, eller där ”islam” rentav blir en egen agent som ”säger” hur saker ska vara. Man skiljer då inte på religiösa påbud och faktisk praktik bland mångfalden av personer som identifierar sig med islam. Otterbeck och Bevelander menar att det är viktigt att se dessa former av generaliseringar som en aspekt av en kulturrasistisk islamofobi som gör ”muslimskhet” till ”den funktionella motsvarigheten till ras” - alltså till en föreställd ”folkgrupp” med vissa gemensamma och beständiga karaktärstika (2006: 35). Generaliseringarna kan med andra ord tolkas som en form av rasifieringsprocess.

4.2 Islamofobi och (kultur)rasism – religion och/eller ras?

Relationen mellan ”väst” och ”islam” karaktäriseras, historiskt, till stor del av konflikt och ett kolonialt maktförhållande, som inte minst upprätthålls genom kunskapsproduktion där den muslimske ”Andre” objektifieras. Som beskrivits ovan kan den islamofobiska diskursen sägas ”rasifiera” muslimer, genom att muslimer ”klumpas ihop” och tillskrivs vissa kännetecken för ”muslimskhet”.

Påståendet att ”muslimskhet” i den islamofobiska diskursen närmast blir en ”etnicitet” måste dock sättas i relation till diskussionen om rasismens ”nya” uttryck i dag, då skillnadstänkande baserat på föreställda biologiska ”raser” inte längre uppfattas som legitimt (se ex. Balibar 1997/2002, Jonsson, 2004). Som Gardell (2010: 78) påpekat talas nu istället om skillnader i termer av ”kultur”, ”religion” och ”värde”, som är mindre belastade begrepp. På ett sätt som liknar ”ras” kan dock ”kultur” och ”religion” användas som om de vore naturligt och tydligt avgränsade enheter med självklart innehåll (värden), vilket kan sägas vara ett grundläggande komponent i rasismens logik. Den biologiskt formulerade rasismen saknade förstås inte heller idéer om kulturella skillnader. Istället för att dela upp rasismen i olika innehållsmässiga typer kan man därför istället, menar Stefan Jonsson (2004), analysera rasism utifrån funktion snarare än innehåll. Jonsson menar att rasistiska ideologier framförallt grundar sig i ett system för utestängning och upptagning. Denna logik består enligt Jonsson av tre element, oavsett om ”biologisk ras” åberopas eller ej: en kunskapsdoktrin om skillnader mellan olika grupper (rasmässiga, etniska, moraliska osv.), en tro på kulturella och nationella gemenskaper med gemensamma drag, samt mekanismer för kontroll av människoflöden över exempelvis geografiska och kulturella gränser. Detta perspektiv på rasism menar jag är

användbart för att analysera islamofobi ur ett kritiskt perspektiv, och för att ifrågasätta antimuslimska stämningar som en form av legitim ”främlingsrädsla”.

Kunskapsdoktriner om skillnad och mekanismer för gränskontroll bör också jämföras med resonemanget om ”den Andre” ovan, där identitet/kategorier antas vara beroende av skillnad och avståndstagande. Den rasistiska logiken kan med andra ord betecknas som ett sätt att ”hantera” det ”faktum” att ”jaget” för sin känsla av helhet i grunden är beroende av den andre som avvisad ”utsida”, på samma gång som behovet av den andre som *bekräftare* förnekas. Insikten om jagets, och gruppens, grundläggande tillstånd av beroende kan som Linda Martin Alcoff (2006) konstaterat alltså tolkas på olika sätt, med olika politiska konsekvenser. Alcoff menar att slaveri, kolonialism, rasism och patriarkala maktordningar bygger på en *viss* konstruktion av denna beroenderelation, som genom förtryck och förnekande av den Andres subjektivitet tvingar fram en positiv reflektion av det egna: ”Dependence does not go away, but structures of domination can ensure the virtual ubiquity of positive representations and nonreciprocal recognition” (ibid. s. 82).

Även om jag vill framhålla rasism som en fråga om funktion snarare än innehåll, menar jag att det finns risker med att se islamofobi som *endast* en form av ”kulturell” eller ”ideologisk” rasism, där ”gamla” idéer om ”rasskillnader” inte längre spelar roll. Min utgångspunkt är att islamofobi inte bara handlar om föreställda ”kulturella skillnader”, utan snarare om intersektioner mellan konstruktioner av ”ras”, utseende, genus, kultur och religion, där element aktualiseras i olika hög grad beroende på sammanhang.

Islamofobi kan med andra ord förstås som en form av rasism med *både* kulturella och biologiska argument, jämförbar med antisemitism som en form av rasistisk ideologi som får luft under vingarna med hjälp av tal om religiös konflikt (jfr Meer & Noorani, 2008). Islamologen Nasar Meer (2013) menar att rastanken i Europa inte uppstod först i samband med den transatlantiska slavhandeln och den tidiga vetenskapen. Ideologier och institutioner som delade upp, karaktäriserade och rangordnade människor utifrån särskilda (visuella) tecken var tvärtom enligt Meer fullt verksamma så tidigt som under medeltiden, då framförallt ”juden” och ”moren” framställdes som djurliknande, onda och fysiskt annorlunda kristna kroppar. Meer konstaterar att ”What this means is that the category of race was co-constituted with religion, and our resurrection of this genealogy implicates the formation of race in the racialization of religious subjects” (2012: 5).

En viktig poäng är att föreställningar om *ras historiskt har samverkat med religion* som

identitetskategori i antimuslimska (och antisemitiska) ideologier (se även Gardell, 2010 och Catomeris, 2004) vilket tycks göra skillnader mellan ex. ”religiös” och ”rasistisk” islamofobi svårare att klargöra (jfr Ouis & Roald 2003: 34). Enligt David Theo Goldberg (1993), refererad av Mattsson & Tesfahuney (2002), ska rasism istället förstås som *föränderliga* ideologier som följer utvecklingen och logiken i aktuella kunskapssystem. Därför har både biologiska, kulturella, språkliga och religiösa argument omväxlande hänförts genom historien, för att dela upp mänskligheten i föreställda raser och/eller folkgrupper. Även om rasismen sedan upplysningstiden verkar i nära relation till modernitet och ”vetenskapligt” skillnadsskapande, kan den också urskiljas i andra sammanhang¹⁶.

Islamforskarna Meer & Modood (2010: 77) förtydligar:

While racism in modern Europe took a biologicistic form, what is critical to racialisation of a group is not the invocation of a biology but a radical 'otherness' and the perception and treatment of individuals in terms of physical appearance and descent (...) [H]ow Muslims in Europe today are perceived is not un-connected to how they have been perceived and treated by racial hierarchies in earlier centuries (Gottschalk & Greenberg, 2008). This is because their perception and treatment clearly has a religious and cultural dimension but, equally clearly, bares a phenotypical component. For while it is true that the Muslim is not a (putative) biological category (...) neither was 'the Jew'.

På samma sätt som judar som etno-religiös grupp (Meer & Modoods uttryck), med stora interna kulturella skillnader, långsamt kunde reartikuleras som *en* ”ras”, med ödesdigra konsekvenser under 1900-talet, finns, menar dessa forskare, möjligheten (risken) att detsamma sker med muslimer som grupp. Som Meer & Modood konstaterar spelar fenotypiska komponenter, trots allt, en viktig roll i rasifieringen av muslimer, något som blir tydligare om vi talar i termer av att ”känna igen” en muslim. En person kan dels kopplas till islam genom ett utseende som kopplas till regioner förknippade med islam, ex. Nordafrika, men det tycks även finnas andra visuella tecken för båda kvinnor och män som kan antyda (”avslöja”) en persons muslimska identitet, och som påverkar dennes förmåga att ”passera” som det ena eller andra. Jag tänker på exempelvis slöja, skäggväxt, huvudbonader och långa tunikor som, beroende på kontext, kan signalera ”muslim”. Dessa och andra yttre tecken på ”muslimskhet” tycks leda till en markant ökad risk för trakasserier enligt Meer & Modood, som refererar till Allen & Nielsens (2002) rapport, skriven på uppdrag av European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. Enligt denna drabbar våld och trakasserier i högre grad personer som är visuellt ”igenkännbara” som (könade) muslimer, framförallt kvinnor som bär hijab (se även Roald, 2004). Alia Al-Saji (2010), som har skrivit om rasifiering av islamiska slöjor, har gjort ett liknande konstaterande, och menar att den kulturella rasism som drabbar muslimer inte

16 Huruvida skillnadstänkande under medeltiden och tidigare ska karaktäriseras som rasism eller inte är en pågående diskussion, och Meers teori får ses som ett inlägg i debatten. Se även Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn (1999: 28 f).

bara handlar om "intolerance of the 'spirit' of another culture" utan precis som "color racism" är riktad mot kroppar och "visible features of the body, including clothing" (ibid., s. 889). Al-Saji menar att slöjan som klädesplagg, och framförallt som religiöst sådant, inte heller kan ses som enbart en tygbit som täcker den "verkliga kroppen": "Bodily extensions (which include articles of clothing but also tools) become themselves dimensions through which the subject perceives and interacts with the world and others" (ibid. s. 890). Al-Saji fortsätter: "None of this is to imply an essentialist view of veiling, nor to assign a univocal meaning to veiling experiences. What I mean to point out are the ways in which veiling can be formative of the subject, so that instead of liberation, unveiling is experienced as bodily disintegration or immobilization" (ibid.). Från det perspektivet spelar rasifiering av till synes ytliga faktorer stor roll för individen och hennes samspel med omgivningen, även om man också kan argumentera för att ex. en muslimsk kvinna med hijab i teorin kan "ta av sig" det rasifierade tecknet¹⁷. Som Al-Saji påpekar blir klädsel dock snabbt en integrerad del av en persons egen självbild och "levda kropp".

En studie som direkt berör ämnet för denna uppsats är Myfanwy Franks (2000) undersökning bland kvinnliga muslimska konvertiter i Storbritannien, där hon ställer sig frågan vilken effekt bruket av hijab får för kvinnornas position i relation till "vithet". Franks har genomfört en enkätundersökning och intervjuer med ett antal kvinnor, varav hälften själva identifierar sig som "vita". Franks konstaterar att de "vita" muslimerna befinner sig i en skärningspunkt mellan föreställningar om ras och religion, och att de inte sällan möter antipati från den icke-muslimska omgivningen. Alla kvinnorna bär hijab och många har fått kommentarer som "ifrågasätter" deras brittiskhet/vithet på olika sätt som kan tolkas som rasifierande, i bemärkelsen att de, genom att bära ett synligt tecken som slöjan utgör, "kopplas" till etniciteter som uppfattas som muslimska (vilka i sin tur är rasifierade). Deras "vithet" upplöses inte, men i och med identifikationen av islam med arabisk och/eller sydasiatisk kultur uppfattas de "vita" muslimerna enligt Franks snarast som "rasförrädare" (ibid. s. 923). På så sätt finns enligt Franks utrymme inom existerande dominanta rasistiska diskurser att även "vita" subjekt drabbas av rasism" enligt samma logik som rasifierar icke-vita.

Som Ahmed (2011:51) påpekar är det dock stor skillnad på att passera som det man redan etablerats som, och att passera som något annat. "Rasifiering" kan betraktas på samma sätt – även om samma logik, samma diskurs om svenskhet, kan "andrafiera" olika subjekt, så skiljer sig uttrycken och konsekvenserna beroende på subjektets tidigare position, och frågan, som jag kommer att resonera

17 Man bortser då förstås från vad kvinnan uppfattar som möjligt utifrån andra premisser, såsom religiös övertygelse.

vidare kring i analysen, är om ”vita” muslimer verkligen kan sägas överskrida sin tidigare etablerade ”vithet”. Om rasism handlar om funktion snarare än innehåll – kan ”vad som helst” kallas rasism utan att man tar udden av begreppet?

Katarina Mattsson (2004) har som lösning på problemet föreslagit att ”rasism” tillåts beteckna många olika former av uteslutningsmekanismer, inklusive de som till synes primärt är baserade på religion och kultur, men att man *samtidigt* fortsätter att aktivt tala om vad Mattsson kallar ”vit rasism” som en (än så länge) hegemonisk version av rasistisk ideologi och praktik. Mattsson syftar med detta på rasismen i Europa och europeiska bosättningssamhällen från 1500-talet och framåt. Den vita rasismen har ”skapat en asymmetrisk maktrelation mellan den tänkta folkgruppen 'vita' och en rad andra föreställda folkgrupper”, som också etablerats i nära relation till upplysningen och modernitetens ideal (ibid., s. 121 f). Det är min utgångspunkt att den ”vita rasismens” historiska och nutida maktposition är just det som komplicerar relationen mellan ”rasifiering” av muslimska konvertiter med svensk bakgrund, och deras position i relation till ”födda” muslimer med invandrarbakgrund. Intersektioner av ”ras”/etnicitet, religion och kön, men även klass och sexualitet, spelar med andra ord stor roll för vilka maktpositioner som möjliggörs i olika specifika sammanhang (jfr de los Reyes & Mulinari 2005: 21 ff).

4.3 ”Svenskhet” som rasifierad nationell identitet

Även om rasism som särskiljande och rangordnande logik kan sägas vara äldre än de moderna nationalstaterna och nationalism som ideologi, så utgår jag från att fenomenen är besläktade. Konstruktionen av en ”nation” handlar, liksom konstruktionen av ”raser” eller ”etniska grupper”, om gränskontroll och inneslutning-/uteslutningsprocesser. Både nation och etniciteter kan också kallas för en typ av föreställda gemenskaper (Anderson 1983/1993), där medlemmarna inte alla känner varandra personligen, men antas dela en gemensam tillvaro, historia och framtid. Nira Yuval-Davis och Floya Anthias (1992) gör en användbar distinktion mellan (juridiska) nationalstater och nationer, där den senare gemenskapen bygger på en nationalistisk ideologi som eftersträvar en självbestämmande stat vars gränser definieras utifrån etnicitet. Idén om nationen som politisk gemenskap, liksom den ”nationella identiteten”, kan på så sätt rasifieras och tolkas som en kulturell och språklig gemenskap (ibid, s. 21-26).

När jag undersöker begreppet ”svenskhet” syftar jag alltså inte på medborgarskap, utan på den senare tanken om ”nationen”, där ”svenskhet” artikuleras som bärande kulturell och social markör för den nationella gemenskapen ”Sverige” och ”Sveriges” gränser. Mattsson (2005) menar att idéer om vad

som kännetecknar det kulturellt ”svenska”, och om vem som kan kallas ”svensk”, är centrala mekanismer i konstruktionen av ett allt mer segregerat samhälle. Svenskhet är, som Mattsson skriver, ”inte en naturlig eller automatisk följd av att vara född i Sverige, vara delaktig i en 'svensk kultur' eller utseendemässigt karaktäriseras som svensk”, liksom ”vithet” inte är en naturlig följd av hudfärg. Mattsson fortsätter: ”Båda dessa positioner är snarare framförhandlade identiteter som i sig är beroende av sitt sammanhang och de sociala positioner som de formas i (...) Hur människor kategoriseras av sig själv och andra är samtidigt direkt relaterat till vem som har makt att i olika sammanhang definiera och kategorisera” (ibid. s. 148).

Yuval-Davis (1997) använder begreppet *symbolic border guards*, gränsvakter, för att beskriva inkluderings-/och exkluderingsprocesserna som definierar nationell identitet¹⁸. De symboliska gränsmarkörerna ”hjälp till” i identifikationen (konstruktionen) av personer som medlemmar, eller icke-medlemmar, av ett specifikt kollektiv, och de är ”closely linked to specific cultural codes of style of dress and behaviour as well as to more elaborate bodies of customs, religion, literary and artistic modes of production, and, of course, language” (ibid., s. 23). Yuval-Davis menar att särskilt kvinnors kroppar fungerar som en sorts gränsvakter, vilket jag diskuterar vidare nedan. Michael Azar (2001) har använt begreppet *schibboleth*¹⁹, eller lösenord, för att beskriva samma identifikationsprocess: ”Vilka är de lösenord, de kriterier, som öppnar portarna till den svenska identiteten och gemenskapen?” (ibid., s. 59).

Mattsson (2005) beskriver några centrala nationella berättelser om ”svenskhet” som aktualiserar begreppet *border guards*. Hon menar bland annat att ”den svenska nationalismens historia finns en överlappning mellan svenskhet som kulturell kategori och tanken om den 'nordiska rasen’” och att det i ”föreställningar om svenskhet finns en tydlig utseendebaserad dimension” - att ”se svensk ut” innebär att ha blont hår och blå ögon, något som ”i rasbiologiska teorier historiskt ansetts vara genuint 'vita' egenskaper” (ibid., s. 150). Även om nationalistiska diskurser i Sverige bör relateras till sin kontext och historia, finns, menar Mattsson, också anledning att tolka denna i relation till den transnationella ”vita rasismen”. Enligt Mattsson kopplades begreppen vit, europé och kristen ihop under slaveriets och kolonialismens framväxt och gav enligt Mattson ”en sammanblandning av moraliska, kulturella och territoriella innebörder till identiteten 'vit’” (ibid, s. 124). Vitheten har inte minst knutits till idén om modernitet och dess specifika ideal för utveckling och framsteg, som ”vetenskaplighet”, ”rationalitet”, ”objektivitet” och ”skönhet” (ibid. s. 125, se även Dyer 1997).

18 Yuval-Davis lånar begreppet från John Armstrong (1982).

19 Begreppet anspelar på en berättelse från Domarboken (12:5-6), där förmågan att uttala ordet ”schibboleth” på rätt sätt användes för att identifiera vem som hörde till den egna gruppen.

Dessa begrepp har varit viktiga inte minst i konstruktionen av det ”moderna” svenska folkhemmet. Enligt Klas Grinell (2004: 32) är ”Sverige under folkhemstiden [...] speciellt i det att den statsbärande ideologin så starkt knutits till föreställningar om att vara modern”. Den föreställt ”svenska” moderniteten karaktäriseras enligt Grinell bl.a. av en övergripande samförståndstanke och stor tilltro till statens förmåga att bygga ett ”rationellt” välfärdssamhälle (ibid. s. 26 ff). Mattsson konstaterar vidare att ”föreställningarna om Sverige som en föregångare i det moderna projektet” blir ”ett viktigt inslag i den gradering av olikhet som påverkar hur olika människor och grupper av människor bemöts i Sverige idag” (2005: 151) .

Jag vill dock påminna om att eventuella ”lösenord” till ”svenskhets” eller ”vithets” måste ses som föränderliga, eftersom det inte finns några centrum, någon essens, att erövra. Som Azar påpekat är ”diskursen om den äkta svenskhets” upptagen med begrepp som ”hänvisar till ett slags avgörande 'det lilla extra'”, till vilket ”invandraren” aldrig tycks få tillträde (2001:65). ”Koden till porten passar aldrig, eftersom den byts ut i samma ögonblick som den förra koden knäcks” (ibid. s 67). Enligt Azar *måste* svenskhets ”objekt” vara just detta som flyter iväg och inte kan fångas, eftersom varje konkret gränsdragning riskerar att många som stod utanför plötsligt måste räknas med, och att många andra, som räknades in i gemenskapen, plötsligt inte passar in i definitionen (ibid. s. 75).

4.4 Genus och nation – Sverige och jämställdheten

Jag utgår vidare från att berättelser om ”den nationella gemenskapen” och dess ”border guards” är nära kopplad till konstruktionen av kön/genus. Yuval-Davis (1997:1 ff) menar att nationella självbilder involverar specifika idéer om kvinnlighet och manlighet, och ideal för relationen könen emellan, vars syfte är att säkra nationens och den nationella idéns fortlevnad. Intersektionerna mellan genus och nation ska enligt Yuval-Davis förstås som en konsekvens av idén om nationens etniska homogenitet - nationen som en sorts förlängd familjegemenskap, grundad i ett föreställt ”släktskap” och ”gemensamt ursprung”. Som Yuval-Davis påpekar får kvinnor ett stort ansvar i den ekvationen, då de inte bara bär på och föder nya medborgare, utan också antas spela en stor för nya generationers kulturella och moraliska fostran. Den nationella gemenskapen framstår då som beroende av att framförallt kvinnornas sexuella relationer inte hotar den etniskt-nationella ”(r)enheten” (ibid. s. 26 ff). Idén om den homogena nationen förutsätter på så sätt en rasistisk åtskillnadslogik baserad på fysiska kroppar och visuella tecken som beskrivits ovan.

Den ovan tecknade bilden bygger på en generell tolkning av nationalism som ideologi, som behöver förankras i en svensk kontext. Vilken roll spelar egentligen genus i konstruktionen av ”svenskhets”,

när *jämställdhet* mellan kvinnor och män inte sällan framförs som den ”moderna svenskhetens” viktigaste signum? Paulina de los Reyes (2002: 172 ff) menar att jämställdhet blivit en allt viktigare komponent i den svenska självbilden både i förhållande till omvärlden och till den invandrade befolkningen. Jämställdheten fungerar som etnisk markör - ”vi är jämställda, de är traditionsbundna”. Enligt de los Reyes är den offentliga debatten om ”patriarkala kulturer” ett exempel på hur jämställdheten avgränsas rumsligt i relation till invandrade grupper: ”Begrepp som hedersmord, utsatta flickor och patriarkala familjer har etsat sig fast i något slags kollektivt medvetande [...] Gemensamt för alla dessa begrepp är att de beskriver former av könsförtryck som anses främmande i Sverige” (ibid. s. 181). ”Det svenska” karaktäriseras istället av vad de los Reyes, med hänvisning till Yvonne Hirdman, kallar ”jämställdhetsdiskursen”, den till synes rådande politiska enighet om ”jämställdhetskontraktet” som upprättades under 1960- och 70-talet. ”Invandrarkvinnor” blir här bärare av en traditionell, ofri, kvinnoroll, medan de ”svenska” kvinnorna står för det moderna och ”fria” (de los Reyes 2007: 41 f). Logiken kan jämföras med Chandra Talpady Mohantys (1993/1999) kritik av den ”västerländska feminismens” paternalistiska framställning av ”kvinnor i tredje världen”, där de senares position som ”de Andra” upprätthåller de västerländska kvinnornas självbild och agentskap. Lucas Gottzén & Rickard Jonsson (2012) menar att berättelsen om ”den jämställda svenske mannen” å sin sida till stor del produceras genom konstruktionen av en skugglik följeslagare – antingen det ensamma undantaget, den psykiskt sjuke, eller den ”etniskt” Andra mannen, som framställs som essentiellt traditionell och ojämställd.

Historikern Joan Wallace Scotts (2007) analys av den franska debatten om islamska slöjor och införandet av ett förbud mot ”uppseendeväckande religiösa tecken” under 2004 är också nämnvärd i sammanhanget. Scott visar hur nationalism, sekularism och modernism samverkar i konstruktionen av den franska nationen och dess ideala medborgare, som föreställt ”fria”, oberoende av gruppidentiteter annat än den franska²⁰. På samma sätt som ”jämställdhet” i den svenska debatten blivit en markör för ”svensk” kvinnlighet och manlighet, visar Scott hur det franska slöjförbudet fungerade som ett sätt att definiera ”Frankrike” som nationell gemenskap. Den ”beslöjade” muslimska kvinnan positionerades i debatten som ofri och förtryckt, som motsatsen till en föreställd sekulär och ”modern” fransk kvinna, ”jämlig” med den franske mannen. Scott konstaterar att ”genom att ta ställning i slöjdebatten kan man stärka sin trovärdighet i de tunga frågorna om individualism,

²⁰ Den franska och svenska kontexten kan inte helt likställas, då Frankrike, till skillnad från Sverige, har varit (och är) en betydande kolonialmakt i muslimska regioner och på ett mer påtagligt sätt länge konstruerat sin nationella identitet i relation till muslimska befolkningsgrupper och kulturer. Frankrike och Sverige kan dock sägas dela en historisk identifikation med ”det vita västerländska”, som Mattsson kallade det, och det europeiska modernitetsprojektet, och i relation till de värden som kopplas till dessa berättelser kan Frankrikes erfarenheter säga något också om hur relationen mellan ”svenskhet” och ”det muslimska” konstrueras.

sekularism och kvinnlig frigörelse – den är ett ideologiskt lackmuspapper” (2007: 23).

Slöjan visade sig spela en central roll också för mina informanternas upplevelser, som, i omgivningens ögon, en laddad och synlig symbol för ”islams skillnad” och som en tydlig markör för deras ”rörelse” mellan norm och avvikare. Jag återkommer till detta, och andra resultat, efter en genomgång av mina metodologiska utgångspunkter och tillvägagångssätt.

5. Metod

5.1 Diskursanalys som teori och metod

Min analys är baserad på intervjuer med sex muslimska konvertiter, vilka jag ser som berättelser om att förhålla sig till och positioneras genom olika meningsskapande diskurser. Mitt syfte är att studera hur informanterna upplever, tolkar och förhandlar sina positioner i relation till omgivningens reaktioner på deras konversion, och för att svara på mina frågeställningar spelar diskursanalysen en avgörande roll, som både metod och teori.

Jag använder diskursbegreppet i en foucauldiansk bemärkelse, av Dorothy Smith tolkat som ”reglerade praktiker av språkanvändning som formulerar och erkänner kunskapsobjekt på specifika sätt” (2005: 224, min översättning). Makt utövas från detta perspektiv inte direkt mellan individer, utan genom att en viss samhällsordning, en viss ”kunskap”, objektifieras och framstår som sann. Det sociala karaktäriseras därför av konflikt, då (personer med) olika intressen strävar efter att få formulera den hegemoniska diskursen (Laclau & Mouffe, 1985/2008). Som Stuart Hall (1997: 44) skriver: ”Discourse, Foucault argues, constructs the topic. It defines and produces the objects of our knowledge. It governs the way that a topic can be meaningfully talked about and reasoned about. It also influences how ideas are put into practice and used to regulate the conduct of others”.

Diskurserna koordinerar, som Smith (2005: 224) uttrycker det, med andra ord både hur vi skapar och representerar kunskap och hur vi handlar.

Jag använder vidare några begrepp från Ernesto Laclau & Chantal Mouffes (1985/2008) diskursteori för att beskriva *hur* diskurserna skapar mening, eller hur kombinationer av innehåll bildar vissa diskurser. Laclau & Mouffe menar att diskurser består av olika *artikuleringar*, vilket de definierar som ”varje praktik som etablerar en relation mellan element på ett sätt som gör att deras identitet förändras” (ibid. s. 157). Artikulatoriska praktiker kan vara både språkliga och materiella, eftersom inget ”objekt” kan konstitueras sig självt och sina gränser utanför diskursiva tillblivelsevillkor (Laclau

& Mouffe (1985/2008: 162). Ett konkret exempel är hur den islamska huvudduken, i sig ett "element" utan inneboende mening, kan "fixeras" som "moment" i en rasistisk diskurs om islam som essentiellt kvinnoförtryckande (jfr Scott 2007).

Hall (1986) har definierat artikulering som "the form of the connection that can make a unity of two different elements, under certain conditions" (s. 53). Hall fortsätter med att konstatera att den meningsskapande relationen mellan olika element inte är nödvändig och absolut, utan att den så kallade "enheten" i en diskurs i själva verket är resultatet av en sammankoppling av olika element, som alltid kan reartikuleras. Syftet med diskursanalysen blir därför att "avslöja vilka myter om samhället som objektiv realitet som impliceras i tal och andra handlingar" (Winther Jørgensen & Phillips 1999/2000: 47). När jag har tittat på intervjumaterialet har jag letat efter vad jag kallar tre olika typer av artikuleringar, där informanterna på olika sätt skapar och förhandlar mening inom diskursiva ramar. De tre kategorierna är konvertiternas egna farhågor och förväntningar inför konversionen, reaktioner från omgivningen (tolkade av informanten) samt strategier för att hantera dessa. Jag beskriver analysens upplägg närmare nedan.

Diskursteorin ska dock inte tolkas som att "den fullständiga icke-fixeringen" av betydelse är möjlig - en fungerande, verksam diskurs behöver tvärtom partiella fixeringar, s.k. *noder* eller *nodalpunkter*, som kan vara mer eller mindre lättrubbliga (Laclau & Mouffe, 1985/2008: 168f). Winther Jørgensen & Phillips (2000: 50) menar att diskursteorins nodalpunkter kan jämföras med Lacans begrepp "mästersignifikant", ett tecken som fungerar som en sorts "nod" för identitetens konstruktion. Som beskrivits ovan tolkar t.ex. Seshadri-Crooks (2000) "vithet" som mästersignifikanten i en rasifierande diskurs, som, genom att ha vunnit en form av "objektiv" status, kan fungera som det "centrum" kring vilket andra "rasifierade" identiteter artikuleras.

Även om ex. "vithetens" innehåll ska förstås som kontingent och föränderligt kan gränserna alltså inte flyttas hur som helst, när som helst. En diskurs hegemoni är också beroende av dess relation till andra centrala diskursiva formeringar, och moment inom diskursen är beroende av andra moment/element. Konvertiternas relation till rasifiering av muslimer som grupp är således komplext, då deras position som "svenskar" inte bara är beroende av religiös tillhörighet eller klädsel, utan även av hudfärg, språk, kön/genus och familj, tolkade som diskursiva moment.

Det är vidare min utgångspunkt att de undersökta diskurserna inte bara artikulerar mening på ett rent språkligt plan, i den *tänkta* relationen mellan betydelse och tecken, utan att de alltid verkar i ett

socialt och materiellt landskap. De diskurser, och eventuella omförhandlingar, som identifieras ska med andra ord inte ses som en ”abstrakt massa”, vilken oberoende av en materiell kontext och historia kan uttrycka ”vad som helst” genom nya textuella artikuleringar (Smith, 1999, Hall, 1997). Jag vill istället, inspirerad av tankar från institutionell etnografi och symbolisk interaktionism (Smith, 2005, Madison, 2005:63 ff., Alcoff, 2006:117 ff) framhålla diskurserna som sociala praktiker, där meningsproduktionen – interpellationer/citat av ”lagen”/artikuleringar - är beroende av en verklig interaktion mellan människor – mening och subjekt skapas i ett socialt samspel där olika subjekt samverkar och förhåller sig till varandras påståenden om en delad livsvärld (Smith 1999: 116 ff). Diskurserna kan då ses som de ”translokala” relationer som koordinerar, och reproduceras genom, individers kommunikativa handlingar i specifika kontexter (ibid., s. 24)²¹.

Samtidigt betyder detta att det sociala landskapet inte heller kan skiljas från diskurserna – erfarenhet och tolkning, till och med det talande subjektet självt, måste formas och bli begripligt genom språket och genom social interaktion. Detta komplicerar bilden av intervjumaterialet som ”källa”, då de upplevelser som återberättas inte kan ses som ”neutrala” eller ”korrekta” återgivningar av tidigare skeenden. Den ”erfarenhet” jag efterfrågar, till exempel mina informanternas upplevelser av att ”passera” som ”icke-muslimer”, ska därför inte förstås som upplevelsen i sig, utan som den mening som produceras i intervjustunden i dialog med mig, vilken koordineras av just diskurser och av deltagarnas, inklusive mina, specifika förutsättningar och historiska, diskursivt koordinerade, upplevelser. Informanternas berättelser är också i hög grad beroende av hur de tolkade mig, min närvaro, mina frågor och följdfrågor, och av den information jag gett om uppsatsen i förväg. Som Smith skriver:

”Dialogue is the language factory that produces out of the actual the experiential knowledge that can then be further processed into ethnography. Experiential accounts cannot give direct or unsullied access to an actuality; actuality is always more and other than is spoken, written, or pictured. What becomes data for the ethnographer is always a collaborative product.” (2005:125)

Jag delar således den poststrukturalistiska uppfattningen att meningsfulla handlingar och upplevelser

21 Det kan nämnas att Smith är kritisk till Laclau & Mouffe och lacaniansk teori, som hon menar abstraherar människor från sina sociala sammanhang (se ex 1999: 106 ff). Jag tycker mig dock se paralleller mellan Smiths syn på diskurser som materiella och sociala, och Laclau & Mouffes argument att även den materiella, till synes ”objektiva”, världen kan vara moment i en diskurs. För mitt syfte är teorierna förenliga; diskursteorin ger ett övergripande analytiskt ramverk för diskursernas struktur, och Smith en teori om hur diskurserna påverkar konkreta subjekt och mellanmänniska relationer. Båda synsätten synliggör också, om än på olika sätt, behovet av att ”förankra” diskursanalysen i dess materiella och historiska kontext. Laclau & Mouffe skriver också själva in sin teori i vad de kallar en samtida tradition som försöker ”bryta med den essentialism som är inbyggd i alla slags dualism”(1985/2008: 162). Jag menar att Smith bör ses som delaktig i samma diskussion och strävan efter att göra upp med dikotomin mellan tanke och materia, även om författarna har olika problemformulering.

inte är möjliga utanför språket, men inte den tänkbara slutsatsen att individers erfarenheter därmed blir irrelevanta. Jag utgår tvärtom från att de kan och bör ”fångas” genom de ”språkfabriker” som den intersubjektiva dialogen utgör. Det finns en viktig nyansskillnad mellan subjekt och erfarenhet som språkliga respektive sociala konstruktioner, och det är min utgångspunkt att den senare förståelsen kräver en analys som tar hänsyn till beroendeförhållandet mellan diskursiva mekanismer och levda erfarenheter. Som Smith skriver, inspirerad av G.H. Mead: ”[...] far from treating the subject as an effect of discourse (or social act), the self is active dialogically in coordinating the individual's unfolding line of action within the social processes in which s/he is engaged (...) The social as an ongoing act is the matrix in which the self is individuated” (Smith, 1999: 110)²². Jag betraktar därför den självreflekterande informanten, och min egen situation som på samma gång både begränsad och uttolkare av diskurser, som fortsatt relevanta och möjliga positioner. Detta inte för att vi oberoende av våra sammanhang kan beskriva ”det faktiska”, men för att vi, och läsaren, ger varandra ”mandat” att tolka och tala. Erfarenheterna får så mening inte bara genom yttrandet, utan också genom tolkning och gensvar.

5.2 Material, urval och tillvägagångssätt

Jag har intervjuat sex personer, fem kvinnor och en man, som alla själva identifierat sig med formuleringen ”muslimska konvertiter med svensk bakgrund” som jag använt i mitt sökande efter informanter. ”Svensk bakgrund” kan tolkas på många sätt, och jag valde medvetet ett mångtydigt uttryck, för att öppna för olika möjliga relationer till ”svenskhets” bland deltagarna. Min förhoppning har dock varit att hitta deltagare som har erfarenheter av att, på något sätt, identifiera sig och/eller läsas som ”kulturellt” eller ”etniskt” svenska, för att kunna diskutera ”svenskhets” som social konstruktion.

Jag har använt mig av flera parallella metoder för att hitta deltagare. Två av de medverkande har jag fått kontakt med via bekanta, som känt till mitt uppsatsämne och tipsat om namn. Via dessa fick jag kontakt med ytterligare tre personer. Jag har också försökt hitta fler deltagare genom att kontakta muslimska organisationer, framförallt ungdomsorganisationer, och genom förfrågningar direkt till bl.a. bloggare och medlemmar i Facebook-grupper för muslimska konvertiter. Jag fick på så sätt tag på en deltagare till. Jag hade gärna sett fler manliga deltagare för att underlätta en jämförande analys

²² Meads syn på subjektet både liknar och skiljer sig från Lacans perspektiv (se Santarelli, 2013). Både Mead och Lacan utgår från språkets och ”den Andres” grundläggande betydelse för subjektformationen, men där Lacan framhåller att den Andre måste vara en abstrakt, generaliserad annan, menar Mead och Smith att identitetsskapandet alltid sker i dialog med konkreta, situerade andra, eftersom mening och identitet, som ”påståenden”, behöver bekräftelse (Smith, 1999: 109 ff). Jag försöker här förena perspektiven, genom en historicering av den abstrakta psykoanalysens utgångspunkter (jfr Ahmed 2000: 44, Alcoff 2006: 117, 235).

mellan olika erfarenheter, men har tyvärr inte fått kontakt med fler. Deltagarna är i 20-40 års-åldern, och bor i olika delar av Sverige. Någon konverterade tidigt i livet, och andra lite senare, och de har varit praktiserande muslimer mellan 2 och 10 år. Fem är yrkesverksamma och en studerande. De flesta har någon form av högskoleutbildning²³.

Vid fyra av intervjuerna träffades vi personligen, en gång på ett kafé, en annan gång på informantens arbetsplats och i två fall hemma hos intervjupersonerna. Två av intervjuerna genomfördes via IP-telefoni på grund av långa avstånd, vilket gav lite andra förutsättningar och mindre informellt kontaktskapande. Vid det ena samtalet såg vi dock båda varandra via webb-kamera, och i det andra fallet såg informanten mig, vilket jag hoppas ändå skapade en mer personlig situation. Intervjuerna har varit semi-strukturerade, då jag utgick från en intervjuguide²⁴ med ett tjugotal frågeställningar. Jag tog inte upp alla ämnen vid alla intervjuer, men i huvudsak styrde mina frågor samtalen. Inför telefonintervjuerna skickade jag också ut några av frågorna i förväg, för att underlätta samtalet.

Efter att ha transkriberat intervjuerna, har jag gjort en tematisk analys av materialet. Jag har letat återkommande teman som berör antingen omgivningens reaktioner, informanternas egna farhågor och förväntningar inför konversionen eller deras strategier för att bemöta andras tankar och åsikter, och för att förhandla sina positioner. Reaktioner (som de tolkas av informanterna), farhågor/förväntningar och strategier kan kallas för tre olika typer av diskursiva artikuleringar, som, genom att föra samman olika ”moment” i olika sammanhang skapar en viss betydelse. De teman jag letat har visat sig i både rent språkliga artikuleringar, men också i materiella uttryck eller handlingar som jag också ser som diskursiva praktiker. Jag har läst intervjuerna noggrant flera gånger, och samlat viktiga ämnen i en lista, som jag sedan grupperat efter mer övergripande teman. Dessa övergripande teman utgör i huvudsak rubrikerna i analysdelen, där jag diskuterar deras betydelse med hjälp av det teoretiska ramverk som presenterats ovan.

5.3 Etiska övervägningar

Som en av mina informanter påpekade i vår inledande kontakt har icke-muslimska personers representationer av muslimer en tendens att bli exotifierande, vilket jag förstår velat undvika. Att som icke-muslimsk västerländsk kvinna som passerar som ”vit” och ”svensk” studera andra ”likar” utifrån premissen att de eventuellt ”lämnat” den privilegierade position jag fortfarande innehar är en

23 En närmare kontextualisering av informanternas sociala nätverk, arbetsplatser och andra erfarenheter vore önskvärt, men för att garantera deltagarnas anonymitet har jag valt att inte specificera vilka som nyligen konverterat, vem som bor var, vad de jobbar med etc.

24 Se bilaga 1.

speciell situation, som kräver en medveten reflektion över maktrelationer i forskningsprocessen.

Eftersom jag hade en känsla av att ”ännu en” förfrågan från en student som ”skriver uppsats om konversion till islam” skulle uppfattas som just en del i en generell exotifiering och andrafiering av muslimer i Sverige, betonade jag när jag sökte informanter att studien skulle handla om just konstruktioner av svenskhet och rasifieringsprocesser, och inte, lade jag ibland till, om er syn på exempelvis kön och genus. Jag har varit tydlig med mitt syfte för att inte väcka misstankar om att jag, inte minst då ämnet är genusvetenskap, hade för intention att framställa islam eller dem som muslimer som exempelvis ”kvinnofientliga”. Det är möjligt att jag med min tydlighet har lett deltagarna för mycket i en viss riktning i deras berättelser, då de ”visste vad jag var ute efter”, men jag har bedömt det som nödvändigt för att jag skulle kunna och vilja genomföra studien. Jag har som sagt velat skapa en dialogisk kunskapsproduktion genom intervjuerna, där informanterna fått stort utrymme att själva analysera sina erfarenheter. Alla deltagare har också muntligt eller skriftligt informerats om att materialet enbart ska användas till denna uppsats, att de kommer vara helt anonyma, inte behöver svara på alla frågor och att de kommer få möjlighet att läsa igenom och kommentera den renskrivna intervjun.

Jag har spelat in och transkriberat alla intervjuer och försökt återge samtalet så noggrant som möjligt, och när det varit relevant markerat skratt och pauser. Jag har dock uteslutit de flesta upprepningar, ”hummanden” och andra talspråksfigurer, för att öka läsarens förståelse. Alla deltagande har fått möjlighet att läsa igenom intervjuerna och, om de så önskat, kommentera eller korrigera sina uttalanden, vilket en person valt att göra.

Alla deltagare har anonymiserats, genom att geografiska platser, uppväxt, familjeförhållanden och tidpunkt för konversionen antingen har strukits ur citaten eller ändrats. De har också fått fingerade namn: Helena, Johanna, Julia, Lotta, Malin och Omar. Jag bifogar inte intervjuerna som bilagor, eftersom jag bedömer att berättelserna i sin helhet skulle kunna identifiera deltagarna.

5.4 Positionering

Givet att diskurser verkar både på en materiell och en social nivå påverkas inte bara människors strukturella eller språkliga position, utan även, för att använda Ahmeds (2010) uttryck deras ”fysiska orientering” i rum och i relation till andras blickar. Tanken att ”situera” forskarblicken, eftersom all kunskapsproduktion med nödvändighet görs från specifika vinklar (Haraway, 1988), kan vidgas med detta perspektiv, som inte bara en fråga om ideologiska ståndpunkter i förhållande till ämnet, utan

som också en fråga om *kroppslig* närvaro, som en punkt från vilken ”rummet breder ut sig” (Ahmed, 2010: 51, se även Alcoff 2006: 102). Detta gäller både mina och informanternas tolkningar av de händelser och relationer som återberättas. Eftersom jag talat med konvertiterna själva, och inte deras omgivning, är den senares olika reaktioner därför tolkade genom mina och informanternas specifika förståelse och tidigare erfarenheter. Intervjuerna och skrivandet har också, som rum för kunskapsproduktion, på avgörande sätt strukturerats utifrån mitt intresse och syfte, varför jag vill konkretisera min egen ”orientering” till forskningsfrågorna.

Jag har gång på gång ställts inför min egen position i förhållande till ämnet, inte minst tack vare deltagarnas återkommande frågor om ”varför jag intresserat mig för detta?”, och tvekat över svaret. Ja, jag vill kritiskt granska de rasistiska diskurser som jag antar styr en viss logik om vem och vilket sätt att leva som ”hör hemma” i Sverige, och jag vill aktualisera religion som en intersektion i den akademiska diskussionen om maktrelationer, men kanske är det också något annat. Jag identifierar mig som och läses, med stor sannolikhet, av de flesta som en icke-muslimsk, ”vit” och ”etniskt svensk” kvinna, och åtnjuter varje dag de privilegier det innebär att passera som en del av normen. Mina möten, innan intervjuerna främst genom media, med ”svenska” konvertiter till islam har dock väckt tanken hos mig att jag, i teorin, också kan bli ”en av dem” som bryter av, som stoppas och förväntas förklara sig. Jag kan, i viss utsträckning, föreställa mig hur det skulle vara att berätta för familj och vänner att jag blivit muslim och hur de skulle reagera. Jag kan ta på mig en sjal och föreställa mig hur det skulle vara att gå på anställningsintervju eller till vårdcentralen i den. Då jag redan betecknar mig som kristen är den religiösa aspekten på sätt och vis inte heller ett oöverstigligt hinder. Kort sagt, ämnet intresserar mig också eftersom det är en svindlande tanke att jag ”skulle kunna” bli muslim, och att min ”trygghet” som ”obemärkt” då skulle, tänker jag mig, rämna.

Min ”fascination” över denna fantasi om att ”bli den Andre” (Ahmed, 1999, hooks, 1992/1999) känns i alla avseenden problematisk och jag synliggör den här för att försöka undvika framtida fallgropar av exotifiering av konvertiterna i analysen. Mina föreställningar motsvarar på inget sätt deltagarnas levda erfarenheter, och jag har försökt att se mångfalden och nyanserna i berättelserna jag fått ta del av, istället för att leta bekräftelser på mina egna initiala känslor inför ämnet. Jag har försökt kanalisera min ”inlevelseförmåga” till att istället vara en uppmärksam lyssnare och hoppas att jag kan tala (skriva) från min position utan att reproducera en maktrelation mellan oss. Att jag också, i teorin, skulle kunna göra en liknande resa som de personer jag intervjuat har också gett samtalet vissa förutsättningar, vilket bör nämnas. Informanternas skildringar om att berätta för omgivningen och om att ta steget att konvertera har, uppfattade jag, inte sällan utgått från att jag delvis kan tänka

mig in i den sociala (men kanske inte andliga) situationen.

6. Analys

Den övergripande frågeställningen för denna studie rör hur konvertiterna tolkar och berättar om omgivningens reaktioner på deras nya religiösa identitet, och hur de förhandlar sina positioner i relation till detta. "Omgivningens reaktioner" på deltagarnas konversion till islam är dock ett mycket heterogent fält. För det första har frågor och känslouttryck från familjemedlemmar och nära vänner har en annan karaktär, och en annan betydelse, än reaktioner från okända människor i det offentliga rummet, anonyma "näthatare" eller personer som konvertiterna möter i professionella sammanhang eller på institutioner, som läkare, förskolepersonal och arbetsgivare. Närstående har ofta en mer nyanserad inställning, där den personliga relationen spelar en avgörande roll för vilka förhandlingar som sker. När familjerelationer bibehålls verkar det finnas goda chanser att negativa reaktioner vänds till mer positiva, kanske för att en förståelse för konversionen "bortom" stereotyperna då ligger närmare till hands (jfr Köse 1996, Zebiri 2008). Det bör även påpekas att deltagarna i studien har mycket olika bakgrund, livssituation och familjeförhållanden och att deras förhandlingar med "omgivningen" på många sätt skiljer sig från varandra. I alla möten mellan konvertiten och "andra" aktualiseras dock diskurser som ger mening åt konversionen i relation till vissa normer i det svenska samhället, vilka framförallt visade sig röra genus och religion²⁵.

Jag kommer nedan att diskutera vilka reaktioner, farhågor och strategier som förhandlingarna aktualiserar, och vilka diskurser om bland annat "svenskhet" dessa bygger på. Analysen rör sig kring fem olika huvudspår, som också utgör övergripande teman och rubriker: Hur reaktioner kan vara både uttalade och "tysta", och hur konvertiterna förhåller sig till detta; hur islam artikuleras som ett misstag och "hot" mot konvertitens framtid och välmående; hur konvertiterna erfar att kännas igen och "pekas ut" som muslimer och deras strategier för att hantera detta, inklusive hur olika "tecken" för "muslimskhet" fungerar; och hur kön och genus görs till centrala moment i artikuleringen av islams "skillnad" gentemot en "svensk" norm. Jag diskuteras avslutningsvis hur och om begreppet "rasifiering" kan belysa informanternas erfarenheter och hur deras strategier för att bemöta både motstånd och uppskattning relaterar till olika maktrelationer.

²⁵ Deltagarnas konversion kan aktualisera förhandlingar även om mycket personliga relationer och familjeband, som jag dock inte diskuterar närmare. Detta eftersom jag endast haft tillgång till den ena partens berättelse, och för att jag bedömer att det personliga inte alltid är relevant för det större sammanhang som diskuteras här.

6.1 Tyst eller uttalat motstånd

Reaktionerna har alltså olika karaktär, beroende på vem de kommer ifrån. De kan också uttryckas och upplevas på olika sätt, och det visade sig snart att de flesta av mina informanter upplever en form av tystnad och en vägran till dialog från både familjemedlemmar, kollegor och vänner, rörande deras nya religion. I de fall när andra vill diskutera, handlar det sällan om det som konvertiten tycker är viktigt, själva tron, utan om frågor som aktualiserats i media eller om mer ”ytliga” ämnen, som klädsel.

Jag och Julia pratade om hennes väg till islam, och jag frågade hur det gick till när hon väl hade bestämt sig för att bli muslim.

Julia: Ja, saken är den att jag... Man blir muslim genom att säga trosbekännelsen, och jag kände en som var muslim, så han hjälpte mig att säga trosbekännelsen. Men jag måste säga att när jag sa den, så visste jag inte riktigt vad islam innebar. Jag tänkte inte, oj, nu kommer jag förändra mitt liv, så var det inte riktigt... Utan det var så här, jag var övertygad om att det kan inte vara en människa som har skrivit Koranen, och därför... Jag tänkte aldrig, vad kommer det innebära... Oj, nu ska jag följa dessa regler, jag tänkte aldrig så. Det var folk som efteråt sa, men oj, ska du inte dricka alkohol, ska du inte göra detta... Och jag hade liksom inte tänkt på det innan.

Beslutet att bli muslim var för Julia, liksom för de andra konvertiter jag träffat, ett beslut baserat på en blandning av andliga upplevelser, reflektion och jämförelser med andra religioner och samtal och samvaro med praktiserande muslimer. Andra informanter berättar också om positiva erfarenheter av att ”prova på” islamiska vanor, som att lyssna till recitation av Koranen, be eller fasta. När Julia berättade att hon konverterat förvånades hon därför över att familjens och vännernas reaktioner fokuserade på vilka regler hon förväntas följa som muslim, istället för konversionens djupare innebörd. Även andra deltagare vittnar om ett liknande ointresse från familj och vänner vad gäller de religiösa aspekterna. Både Omar, Malin och Johanna konstaterar att deras familj sällan vill prata om deras nya religion, och att de får få frågor om vad islam egentligen betyder för dem. Det har istället uppstått en sorts ”tystnad” i relationerna till familj och vänner. Jag frågade Omar om hans föräldrars och syskons reaktioner på konversionen.

Omar: Ja, när jag... när jag framförde att jag hade tagit steget, då... upplevde jag en häpnad [skratt] Det var väl ingen stor grej, men... och... Det jag upplever egentligen som lite tråkigt är att det inte varit så mycket reaktioner, lite grann, nästan... Jag skulle vilja att mina anhöriga, alltså, den erfarenhet jag har det är att de inte varit så intresserade, inte frågat, förstår du?

Jag: Ja

Omar: En tystnad liksom.

Omar tolkar detta som en konsekvens av att ”man överhuvudtaget i den här kulturen inte pratar om religion, man pratar inte om Gud” och tror att hans familjemedlemmar är för osäkra för att ta upp ämnet. Johanna säger också att hon saknar möjligheten att få berätta om sin tro, men ser tystnaden mer som ett direkt motstånd från hennes familj, till att hon valt en väg som de uppfattar som ett misstag:

Johanna: Ja, ja, jag känner så med min familj också. Jag tror till och med att de, min mamma och min bror, sa det. Att ”vi trodde du var kritiskt tänkande” och såna saker. Jag kommer inte ihåg exakt vilka ord de använde, men ”du är ju en intelligent och kritiskt tänkande människa”, något sådant formulerade de det. Och det känns som att den synen finns fortfarande, kanske att min mamma har ändrat sig lite. Min mamma är nog den som är mest öppen känner jag. Min pappa kan inte ta i det, han kan inte prata om det... Ja. Men förutom min familj är det ingen som har sagt något sådant, men jag har verkligen känt, på stämningen i luften, att det finns något som... Och så fort jag ska ta upp något om min religion, så fort jag vill prata om det liksom, informera om, ”så här är det”, ”så här gör jag därför att...” så blir det liksom, den där diskussionen avslutar väldigt snabbt, jag får ingen respons. Hela tiden liksom sopa under mattan på något sätt.

Som Johannas berättelser reflekterar är det svårt att motbevisa någon som tror att konversionen bygger på brist på kritik och ogenomtänkta beslut, om man inte får utrymme att förklara och berätta. Johanna konstaterar att det är lättare att bemöta direkt kritik, för då ”kan man svara”:

Jag tycker det hade varit lättare att få en åsikt i ansiktet liksom, på ett sätt, för då vet man, då kan man svara. Men om ingen säger något, men man känner liksom att det finns där, då är situationen mycket svårare att hantera.

Omar beskriver också en frustration över att de frågor som ändå kommer upp, från anhöriga eller kollegor, sällan är ”ärliga” eller att de fokuserar på ytliga saker, som ”hur man klär sig och om man har skägg”.

Omar: Man har väl, klart man har väl fått, vad ska man säga, visst har man fått frågor, men det har varit mer, vad ska man säga, retoriska frågor. Inte alltid ärliga frågor, utan frågor utifrån att man redan ”vet” svaret [visar citationstecken], så att säga.

Sådana retoriska frågor, där frågeställaren redan bestämt sig för ett svar, handlar enligt Omar ofta om slöjan eller om skillnader mellan kvinnor och män i islam, vilket jag strax återkommer till. Dessa typer av ”tysta” eller ”döva” reaktioner från familj och vänner upplevs av Omar och Johanna som negativa, eftersom de känner ett motstånd ”i luften” som är svårt att bemöta. Orsakerna till tystnad kan vara många, allt från osäkerhet och försiktighet till ignorans, men konsekvenserna blir ofta att konvertiterna hamnar i en position som upplevs som obekväm. Genom att vägra lyssna eller genom att ställa retoriska frågor utan att intressera sig för svaret kan så en kritisk omgivning sägas bekräfta sin egen föreställning om muslimer som ”inte kritiskt tänkande”. Tystnaden som uppstår i vissa relationer, där stereotypa bilder av muslimer står i vägen för ett samtal, kan beskrivas som en

motsats till den intersubjektiva relation där subjekt skapas genom dialog (jfr Smith 1999). Den som ställer retoriska frågor om islam till Omar ger med andra ord honom inget ”mandat att tala”, utan ser honom som i första hand en symbol för en ”andrafierad” religion, och inte som en individ. Samtalet blir istället ett sätt för frågeställaren att manifesteras sin egen subjektivitet och rättfärdiga sitt sätt att leva, genom att hen tar avstånd från konvertiten som ”den Andre” och förnekar dennes förmåga till reflektion. Jag återkommer strax till hur konvertiterna hanterar denna position som ”den Andre”, som till synes gör dem till passiva objekt i samtalet.

6.2 Utveckling eller tillbakagång? Konversionen som ”nedköp”

Johanna tar upp bilden om muslimer som motsatsen till ”kritiskt tänkande”, vilket är ett återkommande tema i informanternas berättelser om omgivningens reaktioner. Malin berättar till exempel att många tyckte att hennes konversion var mycket märklig, ett riktigt ”nedköp”, något som särskilt märktes när hon började bära sjal:

Det var många som sa till min mamma liksom, men Malin som har gått en högskoleutbildning och som är så stark, hur kan hon, liksom, göra så? Som om jag blivit dum när jag tog på mig sjal, ointelligent liksom. Det var mycket så, att jag hade gjort ett nedköp, gjort nånting dåligt, att det var en dålig förändring som inte skulle gagna mig eller att jag, liksom, mycket hintar om att jag var hjärntvättad och så... ”Vad har hänt? Det måste ha hänt nåt?” [skratt] ”Det kan inte vara samma person”, du vet, så där.

Logiken bakom berättelsen antyder att ingen ”stark” eller utbildad person (kvinna) frivilligt skulle välja att bli muslim – det verkar mer sannolikt att Malin blivit ”hjärntvättad”, och förändringen kan enbart ses som en tillbakagång, ett närmast farligt ”nedköp”. Johanna har, som nämnts ovan, liknande erfarenheter och konflikten stärks av att hennes familj är uttryckligen kritiska mot religion överlag:

Johanna: [De] har den här synen på religion som att... ”Vi förnuftiga som har gått ifrån det där stadiet, utvecklingen har gått mot det här upplysta och sekulära, religion är en tillbakagång. Det är att man tror på myter och sagor. Och att det på nåt sätt, det här freudianska också, att Gud är en pappa, eller att fyller ett psykologiskt behov... Och de har aldrig, visat något intresse för vad det här betyder för mig. De har aldrig frågat mig varför det är viktigt för mig, eller vad det innebär, utan det känns som att de bara har förutfattade meningar. Det känns som att alla låtsas att allt är bra. Så min relation till min familj har verkligen förändrats.

Hanna: Mm. Är det, tror du, religionen i sig, eller att det är just islam...?

Johanna: Jag har funderat på det, och jag vet faktiskt inte riktigt. Men jag tror att, dels att det är religionen i sig, men att det kanske förstärks av att det är islam. Jag tror inte att det hade varit samma sak om det hade varit buddhism, för det ses inte på samma sätt. Eller för den delen kristendom... Eftersom det är liksom... Synen på islam är ju ganska speciell om man säger så.

Att lämna ett sekulärt sammanhang för att bli praktiserande muslim uppfattas som provocerande och

”märkligt” och konversionen är för flera av informanterna därför svår att samtala om med närstående. Den närmaste omgivningen försöker inte sällan hitta förklaringar utanför konvertitens egen berättelse, för att få konversionen att ”gå ihop” med vad jag vill kalla modernitetens diskurs om religiositet, där en frivillig ”underkastelse” till vad man uppfattar som en särskilt lagbunden och ”omodernt” religion enbart kan begripliggöras som ”tillbakagång” och som förlust av förnuft. Förklaringarna kan till exempel vara att ”Gud fyller ett psykologiskt behov”, ”hon är hjärntvättad” eller, som Omar tar upp, ”han måste vara kär i en muslimsk kvinna”. Den friktion som uppstår mellan konvertitens egen berättelse och omgivningens konstruktioner av konversionen kan tolkas i ljuset av ”modernitetens” starka roll för den svenska nationella identiteten, och den koloniala bilden av den muslimske Andre som representant för traditionsbundenhet och brist på ”utveckling” och intellekt. Som Johanna antyder framstår islam i denna diskurs som den mest extrema formen av religiös ”dumhet”, i relation till den i väst mer omhuldade buddhismen eller accepterade kristendomen. För att använda diskursteorins termer artikuleras det moderna genom ett avståndstagande till religion, framförallt islam, som görs till ett moment laddat med traditionalism och bakåtsträvande.

För kvinnorna spelar dessutom bilden av muslimska kvinnor i relation till ”moderniteten” en central roll för hur konversionen tas emot. Alla har mött frågor och kritik från både närstående och okända som utgår från att de som kvinnor i islam ”förlorat” den frihet som ”moderna” svenska kvinnor åtnjuter. Helenas berättelse om hennes mormors reaktioner på slöjan är talande, för hur detta motstånd artikuleras i termer av ”tillbakagång”, med en blick på ”det gamla” Sverige:

Helena: [...] Ganska roligt, hon sa till mig en gång:: ”Varför ska du bära slöja för? Det är så himla gammaldags!” Jag tänkte, hm, säger min mormor som är 88! [skratt] Men hon skäms inte för mig eller min tro, men hon har liksom fått den uppfattningen, att det där är gammaldags... Och vänta ”är du muslim, men kan man vara muslim och svensk...” Och hm, ”är inte muslim en ras”, och... Hon kommer mycket med just sådana funderingar som, jag nog gott och väl kan utgå från att de har hon fått från såna debatter... Så hon är lite orolig då för mig, att jag skulle kunna bli diskriminerad pga min slöja, så hon är ganska mycket för att jag ska ta bort den.

Jag: Av oro för att andra ska –

Helena: Ja, dels av oro, sen tycker hon väl att det är lite gammaldags, att man kan väl se lite modernare ut. Men vad modernare är, det har jag liksom inte diskuterat med henne. För, det är väl säkert inte det modernaste av moderna, med piercingar och sånt, det kan jag inte tänka mig. Utan mest, ingen själ, för det har hennes generation och hennes mamma och mormors generation haft, själ på huvudet.

Malin kopplar också motståndet som hon möter till föreställningar om ett förlegat, ”omodernt” Sverige när jag frågar vad som verkar mest provocerande med slöjan. Att hon själv valt att leva som

muslim, och bära slöja, verkar uppfattas som ett sorts avståndstagande till den svenska jämställdhetsrörelsen, och därmed som ett steg tillbaka i tiden:

Malin: Ja, men det är ju det att det ses som extremt förtryckande av kvinnor. Att kvinnors frihet ligger i rätten att klä av sig, och inte att klä på sig. Och då blir ju det så himla tydligt när man väljer nånting annat så är det som att man liksom... hela jämställdhetsrörelsen. Enligt folk, på nåt sätt, att man liksom tar ett så kliv tillbaka till femtiotalet eller nåt. Och sen är det ju ofta det är så, det tror jag provocerar många kvinnor, att man väljer bort deras sätt att... att man provocerar genom att säga, att jag har levt det du har gjort, och jag köper inte det liksom. Jag väljer något annat och det tror jag också provocerar. För då känner sig folk lite ifrågasatta av mitt val också, fast det inte har med dem att göra överhuvudtaget. Så det tror jag också...

Julia berättar inte om negativa reaktioner kopplade till ett ”gammalt” Sverige, men däremot har hennes slöja väckt starka känslor och oro hos familjen, där de diskurser som åberopas snarare kopplar den muslimska huvudduken till andra, föreställt ”kvinnoförtryckande” kulturer.

Julia: För min mamma blev det så här; ”Jag har uppfostrat dig till en självständig kvinna, hur kan du välja att bli förtryckt?” För min mamma var det jättemycket det, liksom ”Hur kan du förtrycka dig själv genom att ta på dig slöja?”, ”Du förstår inte, du kommer att bli slagen, du kommer inte få gå ut, du kommer bli instängd i en källare...” Alla de fördomar, som man hade. Och grejen är den, att min mamma är inte fördomsfull överhuvudtaget egentligen, men när det gällde hennes egen dotter så kom allt detta fram och det blev väldigt känslomässigt för henne på den biten.

Som jag återkommer till kan sjalen göras till symbol både för något föråldrat svenskt, och något ”osvenskt”, främmande, beroende på vilka diskurser som finns tillgängliga. De kvinnliga konvertiterna reagerar genom att försöka etablera motdiskurser på olika sätt. Att ”göra annorlunda” är en strategi²⁶, där de genom sitt vardagliga liv visar oroliga föräldrar att de faktiskt inte blir förtryckta av sina makar, och så kan påverka deras uppfattningar. Vid korta möten behövs dock andra sätt, som Malin ger ett tydligt exempel på.

Hanna: Du sa att du tog på dig slöjan efter två år. Vill du berätta lite om dina tankar, inför det?

Malin: Mm, alltså jag bar slöjan, efter att jag hade konverterat träffade jag mitt ex i [land med övervägande muslimsk befolkning], och då åkte jag ganska mycket fram och tillbaka dit i ungefär ett år. Så jag bar slöja där, men inte i Sverige. Liksom av kulturella normer, och så där. Och jag tyckte att det var ganska jobbigt från början, för jag hade ganska mycket, den svenska liksom, icke-muslimska bilden av sjalen som något väldigt negativt för kvinnor, som ett förtryck i att klä på sig, och inte en frihet eller liberalisering att klä på sig... Så i början tyckte jag att det var ganska jobbigt, men. När jag kom hem till Sverige och började läsa mer och förstå mer, och förankra tron i vem jag är och min bakgrund, så växte det fram en kärlek till slöjan. Jag såg den mer som ett verktyg för frihet, och ett sätt att liberalisera mig själv, och då tyckte jag att det var en befrielse att ta på sjalen. Men det kom inte förrän jag kom hem, ska jag säga.

Att reartikulera slöjan, eller sjalen som Malin oftare använder, till ”ett verktyg för frihet”, och att

26 Det är naturligtvis inte bara en strategi för att bemöta motstånd, utan bör förstås som det sätt som konvertiterna själva vill leva och tolkar islam.

betona ”friheten i att klä på sig”, är sätt att motarbeta den ”icke-muslimska bilden av sjalen som något väldigt negativt för kvinnor”, som inte minst spelat roll för Malins egen tolkningsram. Hennes åberopande av frihetsdiskursen, och ord som ”liberalisera”, är intressanta, eftersom hon kan sägas hämta legitimitet från den moderna liberala diskurs hon samtidigt ifrågasätter. Vi gick inte närmare in på hur Malin vill karaktärisera denna frihet, så huruvida hon verkligen ser islam som ett sätt att leva som passar in i ”moderniteten” eller om det handlar om en annan sorts frihet är svårt att säga. Att använda begrepp och värden från en hegemonisk ideologi uppfattar jag dock som en medveten strategi för att legitimera sin ståndpunkt.

Jag har här berört ett flertal punkter där konvertiternas positioner pekas ut, ifrågasätts och förhandlas, med fokus på en diskurs om modernitet och utveckling, där religiositet och slöjor framstår som raka motsatsen till förnuft och frihet. Jag kommer att återkomma till slöjan och genusrelationer i fler avsnitt, då ämnet kan aktualiseras från många perspektiv.

6.3 Synlig muslim

Vilka ideologiska ställningstaganden islam uppfattas stå för är ett viktigt förhandlingsområde för konvertiterna, som till stor del verkar handla om verbal argumentation med omgivningen. De får frågor, både kritiska och nyfikna, och svarar med att ge sin personliga uppfattning. Konvertiternas förhandlingar med omgivningen är dock inte bara diskursiva i bokstavlig mening, utan handlar också till stor del om synlighet, rörelse och interaktion. Som Omar uttryckte det är det egentligen ”inte så mycket prat om vad man tror på, utan det är ju mer det som syns”. Jag diskuterar i detta avsnitt frågorna kring ”rasifiering” av konvertiterna och deras erfarenheter av att passera respektive ifrågasättas som ”svenskar”, i relation till olika visuella ”tecken” på ”muslimskhet” och ”svenskhet”.

6.3.1 Muslimen av-slöjad

För kvinnorna var bärande av slöja/huvudduk eller inte en helt avgörande fråga vad gäller deras möten med omgivningen. Tre av de fem kvinnorna använder dagligen en sjal som täcker håret och halsen (olika varianter av hijab²⁷), medan två inte bär slöja. Alla hade dock erfarenhet av att någon gång använda slöja i Sverige. Vi diskuterade inte huvuddukens religiösa innebörd närmare, utan pratade mest om andras reaktioner och deras tankar kring slöjans symbolik i en västerländsk kontext. Alla gav en liknande bild: När man börjar med slöja ”förändras allt”. Malin beskriver det så här:

27 ”Hijab” kan beteckna den islamiska klädedräkten och regler för klädsel generellt, men används idag (i Sverige) också för att beskriva ett specifikt plagg, en sjal som enbart täcker hår, hals och axlar och som kan knytas i olika varianter och som finns i olika färger (jfr de mer täckande varianterna burka och niqab). Se vidare Bergenhorn & Hjärpe (2004) och Karlsson Minganti (2007)

Hanna: Tänkte du något på hur omgivningen skulle reagera?

Malin: Jo, absolut, för det är också så att när du sätter... Jag hade den först liksom knuten som en turban och så där, just därför att, det följer ju ganska mycket ansvar. När du sätter på dig slöjan så blir du en förespråkare. Du blir liksom en symbol för religion och jag tyckte att det var ganska jobbigt att bli en symbol, samtidigt som jag ville förklara och så där... Men det var också jobbigt att hela tiden vara någon sorts representant, som jag kanske inte riktigt kände att jag var redo att vara så där. Och sen reagerar ju många människor när man har slöja, det är ju mycket det som blir... Det ultimata tecknet liksom. Så länge man inte har på sig den är det inte så många som bryr sig, kanske, men då syns man ju mycket mer. Det blir ett tydligt ställningstagande.

Sjalen fungerar enligt Malin som ”det ultimata tecknet” på att hon har blivit muslim, och det är med den de riktigt starka reaktionerna från både närstående och obekanta kommer. Slöjan verkar i många avseenden fungera som en ”nod” för (den hegemoniska) diskursen om islam i Sverige, vars tillskrivna, men ”objektifierade”, betydelse strukturerar vilken position islam som helhet får i förhållande till ”svenskhet”, modernitet och genusrelationer (jfr Al- Saji, 2010).

Julia har erfarenheter som liknar Malins och berättar att hennes familj inte riktigt tog henne på allvar när hon sa att hon konverterat till islam, men att reaktionerna kom när hon efter en tid började med slöja:

Så allt kom liksom då när jag tog på mig slöjan, då blev folk liksom, dels att det sågs... Då såg man det på mig, och så tänkte folk att, jaha, hon var seriös med det. Det var inte bara någonting hon gjorde i en handvändning.

Slöjan väcker starka reaktioner av flera anledningar – konvertiten blir ”synlig” som muslim, eftersom en sjal draperad över huvudet (på ett särskilt sätt) framförallt är ett tecken för islam i Sverige idag. En av informanterna, som vid intervjuens genomförande var bosatt i ett annat europeiskt land med stor katolsk befolkning, reflekterar över att hon där inte väcker lika mycket uppmärksamhet, utan antagligen ofta läses som nunna och kristen. Slöjan verkar också fungera som ett tecken för omgivningen på att det är ”allvar”, kanske just för att man gör sig själv *igenkännbar* som muslim²⁸. Att ta på sig sjalen blir, vare sig man vill eller inte, uppfattat som ett ”ställningstagande” och ett sätt att säga till alla som man möter: ”Jag är muslim” vilket uppfattas ett ”budskap” som man förväntas ta ansvar för. Som beskrivs ovan är slöjan också starkt kopplad till vissa föreställningar om muslimska kvinnor, då den, som Malin uttrycker det, ses som

²⁸ Från ett inom-islamiskt håll finns även en tanke om hijab som ett mycket viktigt beslut, som, ur andlig synvinkel, bör tas på allvar. Pia Karlsson-Minganti (2007: 246) beskriver till exempel i sin studie av islamisk väckelse i Sverige hur det bland unga kvinnliga (födda) muslimer finns en syn på slöjan som ett ”fundamentalt steg utan återvändo”, som också ska grunda sig ”i hjärtat”. Denna dimension kan förstås också påverka hur bärandet av slöja tas emot av omgivningen, i den mån denna är insatt i konvertitens egen syn på sjalen.

”extremt förtryckande”, utifrån logiken att ”kvinnors frihet ligger i rätten att klä av sig, och inte att klä på sig”.

Även om den islamiska huvudduken i många icke-muslimers ögon verkar ha en specifik (negativ) betydelse, bör den också ses som en ”flytande signifikant” vars innehåll är föremål för en tydlig diskursiv konflikt (jfr Scott, 2007: 21, Karlsson-Minganti, 2007, Al-Saji, 2010).

Konvertiterna förhandlar ständigt med en omgivande tolkning av slöjan som tecken för förtryck och ofrihet, och försöker som Malin i både ord och handling presentera en motdiskurs där slöjan står för något annat. Helena säger t.ex. att hon tänker på att inte bete sig otrevligt, så att hon bekräftar någons fördomar om muslimer:

Jag menar, det kommer jag ju inte i fråga om när jag är ute med en sjal på huvudet, då representerar jag ju på något sätt min tro, oavsett om jag vill eller inte. Så ser folk ”muslim”. Så det funderar jag mycket kring, att jag beter mig på ett schysst sätt, så att ingen får sina fördomar bekräftade (...) Jag påminner mig alltid om att jag inte ska bete mig oschysst. För skulle jag uppföra mig våldsamt, då skulle ju någon direkt: ”Aha, det visste vi ju, våldsam muslim”. Eller skulle jag gå omkring med ”ursäkt att jag finns”-attityd, då skulle säkert också en och annan tycka ”Jaha, det visste vi ju! Hon är förtryckt!”.

Malins och Helenas berättelser antyder att inte bara slöjan som tygstycke fungerar som en symbol. Snarare är det de själva, som ”besløjade muslimska kvinnor”, som blir symbolerna när de tar på sig den laddade sjalen – folk ser ”muslim” som Helena uttrycker det, vilket skapar vissa förväntningar/fördomar som Helena hanterar genom ett visst handlingsmönster. Malin tyckte, särskilt i början, att det var jobbigt att automatiskt ses som en ”representant” när hon tog på sig sjalen, även om hon ville förklara sin nya tro för människor hon mötte. Jag tolkar hennes tveksamhet som en ovilja att symbolisera islam på ett sätt hon själv inte skriver under på, där slöjan till exempel står för ”förtryck”. Denna diskurs om islam, och processen genom vilken konvertiterna själva blir ”tecken” för något verkar skapa problematiska förutsättningar för dem i deras samtal om sin tro med icke-muslimer, som beskrivs ovan. Genom tystnad eller retoriska frågor förstärker en kritisk omgivning konvertiternas position som symboler, stereotyper, med en redan inskriven mening. På samma sätt som Helena kan försöka reartikulera islams betydelse genom sitt sätt att *vara*, kan alltså hennes subjektivitet formuleras som (reduceras till) en statisk symbol, som ett moment, i den hegemoniska diskursen om islam och moderna subjekt.

Omgivningens reaktioner när konvertiterna börjar med slöja måste alltså förstås i relation till en diskursiv kamp om kvinnors roll i islam, där slöjan är ett centralt moment. Jag vill dock också hävda att de starka reaktionerna lika mycket tycks bero på att konvertiterna med slöjan får en ny

”skepnad”. Plötsligt ”syns” alltså muslimskheten – eller snarare, de iklär sig tecken som frammanar ett symboliskt skillnadsskapande, som tvingar omgivningen att tänka om och kategorisera dem på nytt. Den visuella ”likhet” de tidigare delade med den ”vita”, ”svenska” majoriteten rubbas, vilket verkar väcka starka känslor. Den avgörande förändring som sker när (om) de tar på sig slöja handlar alltså till stor del om utseende – hur de genom sitt framträdande passar in (eller inte passar in) i, och eventuellt utmanar, andras begreppsramar. Effekterna är därför, vill jag hävda, intimt förknippade med rasism som *visuellt* uteslutningssystem, där maktrelationer etableras med hjälp av särskiljande blickar, mellan ”seende” och ”sedda” (jfr Dyer 1997:45). Konvertiterna blir inte ”synliga” som ”muslimer” i sig själva, som ”objekt” med egen essens, bara för att de börjar använda slöja. Synligheten är tvärtom helt beroende av den blick som definierar dem. Att bli språkligt positionerad i/genom en diskurs är därför också att bli sedd av en diskursivt informerad blick i konkreta möten.

Al-Saji menar att den blick som objektifierar muslimska kvinnor med slöja styrs av en både kolonial och vit visuell regim och en ”fallocentrisk”, enligt vilken kvinnor endast kan bli subjekt genom mäns blickar. Slöjan konstrueras utifrån denna logik både som ett ”hinder” för den manliga, vita blicken (kolonisationsblicken) och för kvinnors ”frihet” - den frihet och subjektivitet som är diskursivt förenad med att ”klä av sig”:

... Muslim women ‘behind the veil’ are not merely invisible to the western gaze, but are made invisible as subjects. As racialized in this visual field, they cannot be seen otherwise; as gendered, the subject-position available is that of object to the colonial male gaze, a subject-position which demands unveiling. Women who continue to veil seem to place themselves beyond (colonial male) recognition. They have no place within this heterosocial and scopic economy. Not even objects, their ability to return the gaze, to see and to actively make meaning, cannot be imagined within this field. The obstacle that the veil constitutes for the colonial male gaze is naturalized to the veil as itself limiting to the women wearing it. (Al-Saji 2010: 887).

Den effekt slöjan får för konvertiterna är vidare nära knuten till informanternas ”svenska bakgrund”, svenskhetens utseendemässiga ”lösenord” och ”svenska” genusrelationer. Jag återkommer till ”den manliga blicken” i relation till genus och svenskhet i ett senare avsnitt. Vad gäller den ”vita, koloniala” blick som positionerar de ”svenska” muslimerna spelar signalementet ”blond och blåögd”, historiskt sett uppfattat som genuint ”vita” egenskaper, en central roll (Mattsson, 2005, Dyer 1997). Flera av informanterna beskrev själva hur deras utseende, eller närmare bestämt deras hudfärg, väcker uppmärksamhet i kombination med slöjan när jag frågar om de tror att andra, som inte känner dem, läser dem som ”svenska” när de är ute på stan:

Jag: Tror du att andra, som inte känner dig, ser dig som svensk?

Julia: Jag vet inte, jag tycker det är roligt om de inte ser mig som svensk, men jag har ju fått den reaktionen av folk... Framförallt att folk tittar på mig så här: "Är du svensk?" "Ja", "Och du är muslim?" "Ja", "Men varför, du är ju svensk?!". Såna saker. Ganska många som diskuterar med mig på tåg eller bussar, just eftersom jag ser så svensk, ut, eller jag är blek och har blåa ögon och fräknar och så... Men, så om folk ser mig svensk. Ja, jag tror det att de gör det om de tänker efter, men från början tänker de så där "man bär slöja för att man kommer från ett annat land", och så blir det så här... "Jaha, är du fortfarande svensk nu?" Som, jag har haft folk som har frågat "Var du svensk innan du blev muslim?" Och jag bara, "Ja, jag är fortfarande svensk" [skratt]. Min nationalitet har inte ändrats.

Helena svarar på samma fråga:

Ja... Alltså, den reaktionen som jag har fått är mest, "Jaha, är du muslim?" För tydligen, jag ser ju inte arabisk ut, eller, utländsk, mörkhyad eller nåt sånt... De dragen finns ju inte hos mig, utan det enda som gör att folk ser islam som min religion, det är ju att jag bär slöja. Nej, jag tror att det är mer... "Jaha, är du muslim... Du är svensk, eller europé i alla fall, och muslim", så "okej..."

Konvertiterna som bär slöja berättar alla om att de möter många förvånade och tveksamma blickar från andra, som blir osäkra i sin läsning av dem. Många tittar en gång extra, eller ställer "dumma" frågor. Är de "svenskar" eller "invandrare"? "Var du svensk innan du blev muslim?". Malin kommenterar dessa möten med: "Jag tror att många tittar för att se vem man är, se vart man kommer ifrån. Det ser lite märkligt ut, jag tror inte de skulle titta lika mycket om jag var svart, så." Fenotypiska tecken som kopplas till islam (jfr Meer & Modood, 2010), är också enligt Helena att se "arabisk" ut eller vara "mörkhyad", vilket är tecken för "muslimskhet" som hon inte bär på. För Julia leder andras tveksamhet ofta till spontana samtal, där okända människor kommer fram och frågar. De accepterar Julias svar, "när de tänker efter", men med sin ljusa hy i kombination med den muslimska klädseln väcker hon uppmärksamhet, som någon mittemellan "den vita svensken" och "muslimen".

Malin tolkar tveksamheten som uppstår i mötet med andra så här:

Jag var, bara för två veckor sedan, var jag samtalsledare på en konferens och då var det flera som frågade "Jaha, är du arab? Ditt namn låter så arabiskt?", och jag bara, "nej, det är [...]" [skratt]. Min släkt är från [...]. Och det är som att folk liksom inte tror det. De tror att jag måste komma någon annanstans ifrån, och då är jag ändå ganska supervit och blåögd liksom. Men det, sjalen gör att man inte ser. Det finns ett skillnadstänkande, att man inte riktigt hör till det svenska, utan det finns en väldigt snäv definition av vad som är svenskt. Men jag tror ändå att de flesta liksom köper att jag är svensk. När jag presenterar mig och så där fattar folk liksom. Det finns ingen som ifrågasätter det så, förutom rasisterna.

Malin uppfattar det som att sjalen gör att folk, vid första anblick, "inte ser" hennes "typiskt

svenska" utseende, hennes "vithet", eller ens kopplar hennes "vita" namn till dess skandinaviska ursprung. Själens gör att det är lättare att istället läsa henne som "arab", vilket tyder på att den islamiska huvudduken, är "färgad" av de "etniska" grupper och geografiska områden som den är diskursivt knuten till. I den bemärkelsen kan man kalla själen för ett rasifierat tecken, och skönja en form av rasifiering också av de "vita" konvertiterna i och med att de deras synlighet som muslimer "öppnar för en symbolisk investering" (Mattsson, 2010) i rasifierad skillnad. Processen kan tolkas med hjälp av Seshadri-Crooks teori om vithet som visuell regim, där den normativa vithetens maktposition etableras genom att försöka framstå som fördiskursiv, som en *avsaknad* av tecken och skillnad. Slöjan väcker uppmärksamhet eftersom den, till skillnad från en barhuvad kvinna, i den "vita" kontexten uppfattas som just ett *tecken*, som, genom sin synlighet, gör bäraren till "något". En kvinna som bär slöja blir kategorin muslim framför allt annat. "Folk ser muslim", som Helena uttrycker det. Julia beskriver också hur hennes individualitet "döljs" av slöjan: "[D]et är väl det att för folk som inte känner mig, så är jag först muslim och sedan är jag Julia. Förstår du, jag är inte Julia först, utan muslim först." Även hennes "svenskhets" ifrågasätts: "Var du svensk innan du blev muslim?" Den hastigt "felformulerade" frågan förutsätter inte bara en syn på islam som "osvenskt". Den synliggör också, vill jag hävda, en diskursiv maktordning där det inte tycks gå att förena den föreställt "tomma" vita svenskhets, karaktäriserad inte minst av individualism, med en identifikation med något så "markerat" som islam.

Den stora förändring som sker när den kvinna som passerat som vit tar på sig en islamisk huvudduk bör alltså tolkas i relation till den "omarkerade" maktposition, som "lik oss", hon tidigare åtnjöt. Jag återkommer till denna rörelse mellan privilegier och utsatthet strax.

Samtidigt måste man påpeka att själen inte bara "döljer", utan också synliggör vitheten som just tecken. Malin konstaterar att "många tittar för att se vem man är", vilket antyder att många ändå letar efter de symboliska markörer för svenskhets/vithet som vithetsregimen förnekar. Som Richard Dyer (1997: 45) skriver: "Whites must be seen to be white, yet whiteness as race resides in invisible properties and whiteness as power is maintained by being unseen". Efter ett tag "hittar" betraktaren *tecknen* för vithet, tack vare "kontrasten" till slöjan – blå ögon, ljus hy, ett "vitt", "svenskt" namn... "När jag presenterar mig fattar folk", säger Malin. Det faktum att slöjan synliggör vithetens partikularitet kan bidra till den uppmärksamhet den väcker, och kanske också till viss provokation, då den omarkerade och orubbliga "vita svenskhets" visar sig ha ett symboliskt, men föränderligt, innehåll.

Innan jag går vidare till hur konvertiterna förhandlar med andras läsning av dem, kan några andra ”tecken” som aktualiserar en ”igenkänningsprocess” nämnas. Att tacka nej till griskött eller alkohol är ett sådant, som flera av konvertiterna nämner. För Omar, den enda manliga konvertit jag träffat, spelar också klädsel och utseende en viss roll då han bär skägg och ofta någon form av ”islamisk” mössa, i kombination med löst sittande och diskret färgade kläder. Han skulle kunna läsas som muslim utifrån dessa tecken, men har inte samma erfarenheter som kvinnorna som använder slöja, som i princip aldrig passerar som icke-muslimer, vilket Omar kan göra. Omar har däremot, till skillnad från kvinnorna, officiellt bytt ut sitt ”svenska” förnamn till ett islamiskt, vilket gör att hans religiösa identitet ändå snabbt registreras när han presenterar sig. Jag diskuterar namnet som tecken, och hur konvertiterna använder det, vidare nedan. Intressant nog spelar slöjan en viktig roll också för hur Omar positioneras av andra. När han är ute med sin fru, som bär hijab, verkar han direkt läsas som muslim: ”Man märker skillnad, särskilt med frun då som är ännu mer, med hijaben...”, säger han. Den likhet mellan Omar och ”muslimen” som kanske inte först registreras ”framträder” i närheten till hustrun, vilket samtidigt kan sägas etablera ett ”avstånd” mellan Omar och den ”vita blick” som positionerar honom (jfr Ahmed 2010).

6.3.2 Att positioneras som muslim

När konvertiterna ”känns igen” av den icke-muslimska omgivningen som muslimer, oavsett om det sker via slöjan eller andra tecken, startar en förhandlingsprocess om deras identitet, position och relationer. Att läsas och ”pekas ut” som muslim upplevs både positivt och negativt, då det kan framkalla både positiva, spontana samtal och en olustig eller hotfull situation. För att förstå de maktrelationer som aktualiseras fördjupar jag mig här i de negativa konsekvenser som kan uppstå, och hur konvertiterna hanterar dessa.

När Johanna på en konferens fick den direkta frågan ”Är du muslim?” blev hon tvungen att svara inför de andras blickar, och upplevde situationen som jobbig. ”Först så var jag en jämlik bland alla andra där, någon som var där i sin professionella roll till att bli ett exotiskt objekt på några sekunder”. Mötesdeltagarens tilltal och Johannas upplevelse kan tolkas i termer av interpellation, där hon genom en sorts kapitulation till de andras diskurs om islam ”blir muslim” i de andras ögon. Det bör påpekas att denna känsla är något helt annat än att själv identifiera sig som muslim, och lägga en egen innebörd i begreppet. Johanna upplever att det inte finns något hon kan göra för att ”återta sin värdighet” när någon försatt henne i den exotifierade positionen:

Ja, när det har kommit till folks kännedom att jag är muslim och, jag känner att, som i det där sammanhanget när någon säger "Vad spännande" [talar som till ett barn], så liksom... Det finns inget, jag kan inte ändra deras bild av mig, jag kan inte säga eller agera på något sätt i stunden, för att de ska förstå att de har fel som betraktar mig på det sättet. Åtminstone inte vad jag vet. Nu säger jag att det inte finns, det kanske visst gör det, men det är inte lätt i alla fall.

Det är svårt att omförhandla sin position när man fråntagits sin jämlikhet som subjekt, och istället blivit "den Andre". Johanna upplever att hon definieras utifrån andras föreställningar om islam och muslimer, och inte utifrån sin egen person. Hon har inte ännu hittat något sätt att "återta makten" i den situationen, utan försöker istället undvika att tala om sin tro. Eftersom Johanna inte bär slöja kan hon "passera" som icke-muslim, vilket jag strax återkommer till.

Johannas upplevelse kan jämföras med Frantz Fanons (1971/1995) beskrivning av "den svarta människans" erfarenheter av att existera i relation till "den vite", eller rättare sagt, som den vites "Andre". Inför den vites blick finner sig Fanon "vara ett objekt bland andra objekt". När han möter den vites blick ifrågasätts hans metafysik: "En tidigare okänd tyngd pressade ner mig. Den verkliga världen ifrågasatte min värld." (ibid. s. 107f). Situationerna är inte helt jämförbara, eftersom Johanna ofta erkänns som en del av "den verkliga världen", när hon passerar som icke-muslim, "vit" och "svensk". Hon är, för att referera till Fanons jämförelse med judars situation (ibid. s. 112), slav under den *ide* andra har om henne, inte under sitt eget *framträdande*, och *kan* därför "passera obemärkt i sin muslimskhet". Känslan de beskriver av att förlora (förnekas) sin plats som jämlikt subjekt, svårigheten i att vägra anta den bild andra tillskriver en och problemen med att agera från en objektifierad position är dock slående lik.

Johannas erfarenheter av att definieras av andra är ett tydligt exempel på hur hennes muslimska identitet blir en social, diskursiv händelse eftersom processen, då det inte finns några visuella tecken, måste verbaliseras: "Är du muslim?", "Ja!". De andra informanterna har liknande erfarenheter, där de känns igen och tilltalas som muslimer och konvertiter, och känner sig "tvingade" att svara. Julia berättar om en händelse som också aktualiserar tecknens betydelse:

Och så någon gång jag stod och väntade på bussen och så var det någon som började prata med mig. Det var kallt ute så jag hade luvan på mig, så han såg inte att jag hade slöja på mig först, men tittade sen på mig och frågade "Bär du slöja?" "Ja", "Är du muslim?" "Ja". Och han var också så... Det var obehagligt, då blev jag rädd, han blev närgången och började prata om någon: "Vet du vem det är", "Nej", "Nej, men han ska leda oss, vi ska ta tillbaka... Ni håller på ta över". Sådana saker. Det blir otrevligt ibland. Det är mest det jag tycker är otrevligt, folk slänger ur sig kommentarer, och det kan såra mig. Det är inte så stor skillnad på dig och mig, jag kanske har på mig kläder som du inte förstår, men jag är fortfarande Julia. Det är det jag är. Men så var det, så fort jag satte på mig slöjan, det var ett val jag gjorde... Det visste jag inte då, men nu vet jag det, det är ett val jag gör, att jag blir först och främst muslim, och sen blir jag Julia.

Konvertiternas möten med andra som positionerar dem som ”muslimer” måste förstås som förhandlingar om makt och subjektivitet, som är beroende av hur ”muslim” som kategori genom (den koloniala) historien tillskrivits mening. Katarina Mattsson har förtydligat hur Fanons erfarenheter av att ”rasifieras” hänger ihop med diskursernas makt (eller den diskursiva maktutövningen):

... it is no longer Fanon himself who moves or his body scheme that meets the world; instead, the layers of symbolism and historicity of his racialized body fold around him as a membrane between him and the world. The fixation of Fanon's body replaces his embodied being in the world, and becomes the product of the white gazing that dissects him as he moves. (Mattsson 2009: 139)

Att upptäcka sin position i ett rasifierat landskap, fortsätter Mattsson, är att möta andras blickar i det ständigt pågående spelet mellan ens egen levda kropp och de ”skript” som tillskrivs kroppen (ibid s. 140). Konvertiterna upplever många gånger en rörelse mellan rasifierade positioner, mellan den ”tysta” vita, och den markerade ”muslimska”, vilket aktualiserar frågor om makt och privilegier. Omar uttrycker det så här:

Omar: Det är väl, det är väl så, när man konverterar så tar man ju liksom också avsked från en majoritet, och träder in i en minoritet, och en vad ska man säga, man gör sig själv till svartskalle på något sätt va.

Samtidigt synliggör, som jag påpekade ovan, tecknen för ”det muslimska” också tecknen för ”vithet”. Kan den ”svenska” konvertiten till islam verkligen ”ta avsked från majoriteten” och bli ”svartskalle”? Jag är tveksam till att ”konversionen” kan få en sådan bokstavlig innebörd vad gäller identitet och maktposition. Den rasifiering av konvertiterna man kan tala om är snarare en fråga om tillfällig objektifiering och stigmatisering, som många gånger kan omförhandlas. Möjligheterna för att ”återvända” till ”vitheten”, och ”passera” som icke-muslimer är större för konvertiterna än för många ”födda” muslimer i Sverige, som har utländsk bakgrund. Frågan är också om inte deras ”svenskhets” eller ”vithets”, som tecken på modernitet och självständighet, kan fungera som en resurs när de förhandlar om sin position med omgivningen, genom att erbjuda en form av ”vit” legitimitet (jfr Rogozen-Soltar, 2012). Jag återkommer strax till detta.

Johanna beskrev känslan som att gå från att vara en ”jämlig” till att bli ett ”exotifierat objekt”, vilket kanske är en mer exakt beskrivning av processen än att ”man gör sig själv till svartskalle”. Båda tolkningarna uttrycker ett initialt tillstånd där man tillhör majoriteten, är ”icke-svartskalle” (vit) och som en jämlig, ”omärkt” individ kan erkännas i sin professionella

roll. Man är, kort sagt, ett erkänt subjekt, men på bekostnad av att det finns en minoritet, en andre. Johanna har ”upptäckt sin position i ett rasifierat landskap” även ur detta perspektiv, och säger så här om känslan av att bli ”den vita”, den med mandat att tala:

Jag har jobbat ganska länge med förortsfrågor och då kände jag liksom... Alltså, om man har en känsla för hur makt fördelas i ett rum, jag har jobbat ganska mycket med maktfrågor, så ser jag hela tiden att jag blir satt på en piedestal. Och vad jag säger är liksom, jag vill inte att folk ska tro, jag kan ha fel också, men det känns liksom som att mitt ord är nästan lag i vissa rum, där jag är den som är vit.

Jag frågar om hon känner sig obekväm i den situationen: ”Ja, det gör jag, mycket. Jag har till och med varit med om att man har reserverat en plats till mig, vid huvudändan av bordet.” Som konstaterats är vitheten på ett sätt beroende av att den tas för given som mänsklig utgångspunkt, och inte synliggörs som den symboliska konstruktion den är (jfr Dyer 1997). Johanna sätter dock här ord på vad som händer när de ”skript” som tillskrivs hennes och andras kroppar får styra maktordningen i ett mötesrum, och är kritisk till den ojämna fördelningen. Även om konvertiterna visar en medvetenhet om sina privilegier när de passerar som icke-muslimer/”vita”, utnyttjar många samtidigt denna möjlighet medvetet ibland för att slippa rasistiska tillmälen, befarad diskriminering eller jobbiga frågor.

6.3.3 Strategier för att passera

Eftersom slöjan upplevs som det tydligaste tecknet på en muslimsk identitet, är det också den som framförallt måste döljas eller undvikas för att konvertiterna fortsatt ska ses som en del av ”majoriteten”. Johanna, som inte använder sjal, funderar kring vad som skulle hända om hon började, och tror att reaktionerna då skulle vara ännu starkare än själva konversionen. Hon känner inte idag att hon vill bära slöja av religiösa skäl, men är också tveksam till att bli ”synlig” muslim av oro för diskriminering och kritik. Jag frågar om hon ibland vill passera som ”icke-muslim”.

Johanna: Absolut, hela tiden. Det, verkligen någonting som... Om jag nu skulle börja bära slöja, det är ingenting som jag känner är centralt för mig i islam, det finns en väldigt stark besatthet kring det där med slöjan, men jag tror inte att det är något som är så viktigt eller obligatoriskt heller, för muslimer. Men om jag skulle bestämma mig för det så är jag liksom livrädd för vad som skulle hända. Både när det gäller familj och så, men också karriärmässigt. Vad skulle hända om jag skulle söka nya jobb? Nu jobbar ju jag någonstans där det jobbar mycket muslimer, så det skulle inte påverka mig just där, men om jag skulle söka andra jobb och komma till en anställningsintervju med slöja då känner jag liksom... Då är det nästan kört redan där.

Lotta bär inte heller slöja i Sverige, men har, till skillnad från Johanna, en uttryckt önskan om att kunna göra det. Hon drar sig dock för detta, också av oro för att inte få jobb.

Lotta: När jag bodde utomlands då klädde jag mig ju i hijab, men här är det ju lite svårt. Alltså, det handlar ju lite grann om att man ska ju överleva också. Jag är inte säker på att jag hade fått jobb om jag hade kommit tillbaka och hade haft hijab på mig.

Hanna: Nej.

Lotta: Nej, och det är ju lite tragiskt. Men det är dagens samhälle. Och i och med att det bara är jag som har fast jobb i familjen och min man nu studerar, i och för sig, han jobbar på helgerna, men det är ju ingen större inkomst. Så jag kände det att, detta är livet. Man måste ha en inkomst. Man kan inte förvänta sig liksom att samhället ska behöva föda mig, för att jag ska få ha hijab, förstår du?

Hanna: Mm.

Lotta: Men jag önskar att jag kunde få vara den jag är i framtiden, men just nu är det inte så.

Båda Lotta och Johanna tänker på de sociala konsekvenserna av att eventuellt börja med slöja. Att komma till en anställningsintervju i hijab befarar de skulle ge en negativ bild av dem och minska deras chanser att få jobb, i jämförelse med möjligheterna när de passerar som ”svenska icke-muslimer”. Johanna tar upp exempel på undersökningar, som visar att många arbetsgivare inte vill anställa kvinnor med slöja. Även Malin, som använder sjal, har olika strategier för att se mindre ”provocerande” ut i olika sammanhang:

Hanna: Brukar du göra nånting ibland för att, i såna här situationer, eller i det privata också, göra något för att kompensera eller balansera, för att möta mindre friktion? Anpassa dig på något vis?

Malin: Absolut. Alltså, när jag är hemma hos min mamma i [liten ort], som jag kan säga är den mest liksom, främlingsfientliga hålan i världen. Jag menar slöja är ju, det finns ju inte beskrivet i islam att du måste ha sjal. Så när jag är hemma på vintern så kan jag ju lika gärna ha mössa och jacka liksom, som täcker samma delar. Och det brukar jag ganska ofta göra när jag är på byn där bara, för att slippa blickarna. Och det har också hänt att jag, vid arbetsintervjuer, att jag knutit sjalen mindre utmanande, så där bakåt och så där, kanske inte lika tydligt. Och jag tänker ofta på att välja färger som är lätta, när jag är med i media och så där, att kanske inte ha svarta sjalar utan rosa eller vita, för att det inte upplevs lika hårt. Så ganska ofta tycker jag att jag, försöker tänka på det. Och gör... anpassar mig, eller gör medvetna val. Och det finns ju också vissa miljöer som kanske inte är så kul, när jag är ute på kvällar eller så där, och det är politiskt oroligt, så... Jag har ofta jackor med huva så där, för att kunna dra upp. Så att man inte ska behöva visa sin sjal så mycket, så tydligt.

Malin knyter ibland sjalen bakåt eller, som hon beskrev tidigare, som en turban, vilket hon beskriver som ”mindre utmanande”, kanske för att hon då tycks visa mer hud, eller för att en sådan knytning associeras till de (muslimska) kulturer som enligt den västerländska diskursen är mer ”moderna”, kanske mer ”exotiska” än skrämmande. Emma Tarlo (2010) beskriver liknande strategier bland unga muslimer i Storbritannien, som föredrar en knut i nacken framför andra, mer täckande stilar. Tarlo, som studerat slöjan ur ett modevetenskapligt perspektiv, konstaterar att ”knutstilen” (bun style) kan vara ett sätt för de unga muslimska kvinnorna att hantera slöjans

synlighet och ”minimera” sin visuella ”skillnad” i en västerländsk kontext. Sjalen knuten i nacken är enligt Tarlo ett ambivalent tecken som kan läsas som en sekulär modedetalj, med både islamisk och afrikansk influens, och som en hijab. När sjalen uppfattas som ”modedetalj” laddas den inte, är min tolkning, med den religiösa tyngd som den (svarta) islamiska huvudduken tillskrivs. Som (till synes) ”sekulariserad” kan en (rosa/vit) tygbit på huvudet då tolkas som ett uttryck för individualitet och en egen ”stil”, vilket passar in i modernitetsdiskursens subjektideal. I kombination med sitt ”svenska” namn och utseende kan Malin med en annan slöjstil kanske passera som icke-muslim, eller åtminstone ge ett mer tvetydigt intryck, vilket hon upplever skapar mindre friktion med omgivningen.

Det är också intressant att Malin använder ordet ”utmanande” för att beskriva en mer täckande slöjstil, eftersom en utmanande kvinnoklädsel i de flesta andra sammanhang betyder korta kjolar och djupa urringningar. Men som Malin och Lotta konstaterar, med slående lika ordval, symboliserar ändå ”att klä av sig” frihet på ett annat sätt än ”att klä på sig”, vilket gör att ”täckande” klädesplagg ”utmanar” :

Lotta: Skulle jag komma till jobbet med uppknäppt blus och behagen nästan ramlar ut och en väldigt kort kjol... Så är det inte så många som höjer på ögonbrynen. Men tar man på sig en sjal, då är det kört. Det är lite sorgligt, klär jag av mig gör det ingenting, men klär jag på mig, då blir det jobbigt.

Malin berättar också att hon ibland döljer eller låter bli slöjan när hon är ute, för att ”slippa blickarna”. Hennes strategier visar tydligt att det inte är täckandet i sig som är mest provocerande, utan de signaler som slöjan, som moment i en islamofobisk diskurs, sänder ut. När hon är på sin mammas lilla hemort kan hon ”lika gärna ha mössa och jacka”, och bara slöjan döljs när hon är ute på kvällarna kan hon passera stökiga miljöer utan att väcka uppmärksamhet. Det är främst tecknet som är laddat, inte effekterna (att håret inte syns). Att konvertiterna tvingas dölja sin slöja för att passera som ”respektabla” svenska kvinnor är anmärkningsvärt. Det är motsägelsefullt, eftersom en tanke med sjalen kan sägas vara att dölja den kvinnliga kroppen från ”manliga blickar” (jfr Karlsson-Minganti 2007: 250). Av mina informanternas berättelser att döma är det dock, i kontrast till den dominerande diskursens föreställningar om deras rörelsefrihet, framförallt den *icke-muslimska* blicken och de islamofobiska ”skript” som tillskrives ”muslimska kroppar” som kontrollerar konvertiternas rörelsemönster, känsla av trygghet och deras möjlighet att framträda som individer.

Omar berättar också om en händelse som visar på tendensen att det är de synliga tecknen på ”muslimskhet” som väcker anstöt, snarare än hans trosuppfattning. Omar skulle flyga inom Sverige och stoppades direkt i säkerhetskontrollen.

Omar: Så när jag skulle flyga från [bostadsorten] till [hemstaden] så hade jag kanske mer, mer tydligt klädd som muslim, jag hade pakistanska kläder och så. Någon sorts mössa och så. Så efter att jag hade lämnat in väskor och så, så kom det fram en, "Är det okej i fall jag tittar i din mössa?" [skratt].

Hanna: Ja...

Omar: Och det, det kan ju synas vara en bagatell, men det gjorde de ju bara för att man hade vissa kläder på sig. Och min hjärna säger ju, att det är någon sorts naiv, falsk säkerhets... Man vill liksom framkalla någon sorts trygghetskänsla hos resenärerna. Men ifall jag var muslim och skulle spränga ett plan, eller ha nånting och... gå fram till piloten skulle jag ju inte vara klädd så, då skulle jag snarare ha kostym och slips. Det där, är så larvigt så jag vet inte vad jag ska säga.

Säkerhetsvakten läste Omar som muslim, och kopplade detta till en förhöjd risk för terrorism. Genom en direkt association mellan det synligt muslimska och terrorhot blev så *mössan* själva hotet (eller det som kunde döljas under den), vilket i efterhand lockar mig och Omar till skratt. Genom att angripa själva symbolen försökte flygplatspersonalen skapa en känsla av kontroll, men som Omar påpekar skulle han inte vara klädd i sin mest uppseendeväckande muslimska klädsel om han tänkt begå ett terrorbrott. Då skulle han ikläda sig kostym och slips, som snarare konnoterar "vita" affärsmän och intygar trygghet och pålitlighet. Händelsen kan också analyseras med Sara Ahmeds (2004) teori om känsløkonomier. Ahmed menar att känslor inte i första hand är något som enskilda subjekt äger, utan att känslor snarare rör sig mellan kroppar och bidrar till hur relationer mellan subjekt och "olika andra" etableras. Genom att vissa figurer, som "främlingen", upprepar artikuleras i relation till "hotfulla" tecken skapas till exempel en växande rädsla, som inte vilar i en individs psyke, utan snarare i en rörlig diskurs som ackumulerar känslor över tid. Den eventuella rädsla som säkerhetsvakten eller medpassagerarna känner när de ser Omar, om de läser honom som "Muslim; potentiell terrorist", är därför inte ett "objekt" med eget liv, utan en gemensam, historisk produkt som inte minst konstituerar Omars position vid det aktuella tillfället. Lotta har liknande erfarenheter vid flygningar utomlands, då hon tagits åt sidan för kontroll. Hon säger att hon kände sig som "en terroristkvinna från Norden ungefär", vilket inte var roligt. Helena berättar också om känslan av att läsas som potentiell "terrorist": "Det var inte roligt veckorna efter självmordsbombningen i Stockholm, då har jag ofta känt att jag fick ganska ilska blickar, 'Jaha, kan jag lita på dig?'. Att folk inte riktigt litar på att det är tryggt att ha mig i sin närhet". Ahmed visar hur kroppar som ser "muslimska" ut effektivt görs till mål för en kollektiv rädsla, grundad i oron för den hotande "utsidans" invasion (ibid., s. 131 f). Rädslan fungerar som maktmedel genom att då återetablera avståndet mellan kroppar, genom att *ytliga* skillnader definieras och pekas ut som gränser mellan "vi" och "dem".

Jag vill också tolka den stora betydelse som de synliga tecknen på "muslimskhet" spelar för konvertiterna i relation till Seshadri-Crooks teori om vithet (skillnad) som visuell regim. För att "passera" som "vit svensk", som någon som inte "stoppas" vid gränsen, krävs det att man inte uppvisar några synliga tecken på annorlundaskap, alltså några "rasifierade" skillnadsmarkörer som avviker från det "omarkerade" vita centret. Lösenorden för den "svenska" normen är inte bara visuella, men eftersom skillnadsskapandet bygger på språk, på symboler, är människors framträdande en tacksam grund för "igenkännande" av de (kroppar) som måste exkluderas för att säkra det "svenska" subjektets känsla av helhet, självklarhet. Malins och de andras berättelser tydliggör också att det kanske starkaste motstånd de möter inte handlar skillnader som "finns där" från början, utan att det är en islamofobisk diskurs som organiserar skillnad genom att investera mening i framförallt visuella tecken (jfr Meer & Modood, 2010, Seshadri-Crooks, 2000: 7).

För de konvertiter som inte bär på några synliga tecken på "muslimskhet" spelar vidare det verbala samspelet en viktig roll för deras förmåga att passera. Johanna säger att hon helst vill passera som icke-muslim, eftersom hon upplever att hon ofta behandlas annorlunda och sämre när hon berättar. "Det blir så konstigt då", säger hon. Tystnad är därför inte bara en negativ konsekvens som drabbar konvertiterna, utan kan också vara en strategi från deras sida. Genom att vägra svara på frågan om hon är muslim, eller se till att ämnet inte blir aktuellt, kan Johanna låta sitt "svenska" utseende tala i stället, och passera som "icke-muslim". Som Ahmed (1999, 2011) påpekar förstärker strategin att passera själva logiken som gör "vita" till "svenskar" och "muslimer" till "icke-svenskar", men den visar också hur diskursiva kategoriseringar styr hur subjekt positioneras. Johanna är naturligtvis muslim oavsett om hon berättar det för andra eller inte, i bemärkelsen att vara troende. Jag studerar dock som sagt inte informanternas religiositet, utan hur "muslim" som (rasifierad) identitet fungerar i socialt samspel. Butler (1993) diskuterar i sin analys av Nella Larsens roman *Passing* från 1929 hur språk och konversation spelar en avgörande roll för huvudpersonens förmåga att passera som "vit": "It is what Clare *withholds* in conversation that permits her to 'pass'" (Butler, s. 130, min kursivering). Om Johanna pekas ut som muslim av andra, eller känner sig tvingad att berätta, uppstår en sorts "queer", "konstig" situation, då både hennes egen subjektposition och föreställningen om den "vita svenskens" "helhet" rubbas, fram till den stunden försäkrad av idén om "muslimen" som den absolut Andre.

Johannas obekväma känsla och de andra informanternas erfarenheter av att "pekas ut" kan också tolkas med hjälp av Ahmeds (2010) förståelse av vithet som orientering. Ahmed menar att

kroppar som läses som vita ”kännetecknas av rörelsefrihet” i vita rum. Ahmed skriver: ”Att känna sig bekväm är att trivas så bra i sin miljö att det är svårt att avgöra var den egna kroppen slutar och världen börjar. Man passar in och genom inpassandet blir kropparnas ytor osynliga. Vita kroppar är bekväma, eftersom de besitter rum som förlänger deras egna former” (ibid s. 59). I den mån konvertiterna inte passerar som ”en del av rummet”, utan markeras och iaktas, vill jag påstå att deras ”vita” erfarenhetsposition både tydliggörs och ifrågasätts, vilket jag strax återkommer till.

Johanna tycker, som diskuteras ovan, att det är svårt att från den ”avslöjade”, objektifierade positionen återta sin makt som subjekt. De andra konvertiterna berättar dock om några motståndsstrategier som jag beskriver i nästa avsnitt.

6.4 Att återta makten och ”svenskhet” som resurs

Lotta, som inte heller använder slöja, får också frågan om hon är muslim ibland, ofta påkallat av att hon tackar nej till alkohol eller griskött. Särskilt om någon vet att hennes man kommer från ett muslimskt land kan det föranleda frågeställningen. Lotta har inte lika negativa erfarenheter som Johanna av att ”pekas ut” som muslim, och hanterar en sådan situation genom att snabbt ställa motfrågor, som ”Vad har du själv för religion?” eller ”Varför frågar du det?”. Lottas strategi kan beskrivas som ett sätt att försöka ta makten över samtalet, och göra något annat än henne själv till ”objektet” i interaktionen. Malin har en liknande taktik för när ”folk vill prata om slöjan” i sammanhang när hon inte alls representerar islam:

Malin: Och då när folk vill prata om slöjan när jag vill prata politik, så har jag sagt till dem ”Skulle du ställa den här frågan till Vänsterpartiet om hennes tröja, eller hennes hårfärg, när hon vill prata om Sverigedemokraterna? Varför fokuserar du på mitt utseende när jag vill prata politik?” Det tycker jag liksom är förminskande. Så då har jag sagt att nu vill jag inte prata om de här frågorna, nu vill jag prata om det här istället.

Hanna: Mm.

Malin: Och det kan också vara i så, personliga situationer. Om jag är på dagis på min sons föräldramöte, då kanske inte jag vill prata om slöjan, då kanske jag vill prata om min son. Och då kan jag också säga det. Men det är klart, att ibland svarar jag också på frågor.

Slöjan och islam hamnar ständigt i fokus när Malin möter nya människor, och hon måste påminna om att hon är där i en annan roll, till exempel som politiker eller mamma. Genom att framhålla den position som borde vara relevant i sammanhanget - ”nu vill jag prata om det här i stället” – kan hon, till viss del, försöka undvika den ”interpellation” som endast gör henne till ”en

muslimsk kvinna”.

Att försöka ”passera” som icke-muslim, eller ”tona ned” sin ”muslimskhet” som beskrivs ovan kan också ses som sätt att göra motstånd, även om sådana strategier samtidigt bekräftar den diskurs som gör ”icke-muslimer” till mer begripliga subjekt än ”muslimer”. Att hävda sin muslimska identitet och subjektivitet på samma gång verkar svårare, även om alla informanter förstår tycker att det är viktigt, då man då går i närkamp med tongivande diskurser.

Jag väckte ovan frågan om konvertiternas ”svenskhetskapital” eller ”vithet” kan fungera som en resurs när de förhandlar om sin position med omgivningen, för att förstärka deras argument om att ”islam är ett självständigt val”. Säkert är deras ”svenskhetskapital” både en tillgång och ett hinder när de ska hävda sina positioner som muslimer och jämlika medborgare i Sverige, och det går inte att säga något generellt om frågan. Några av informanterna uppmärksammar dock vilka ”lustiga” situationer som kan uppstå när deras namn eller utseende föranleder vissa föreställningar hos andra, som de sedan visar sig bryta mot. Omar berättar till exempel att hans kunder ibland väntar sig någon med ett annat utseende när de träffar honom:

Någon ringer på telefon och ber en komma, och jag säger ”Hej, jag heter Omar och jobbar på [---]”. Och så bestämmer man en tid då, och så när man kommer dit då kan de säga ”Jaha, det skulle komma en Omar” [skratt]. Då har de förväntat sig, ja, någon annan, med ett annat utseende. Men då blir de lite förlägna, känner sig lite skamsna, ”Det är jag som är Omar”. Det är lite roligt.

Frågan är om Omars kunder skulle uttrycka sig på samma sätt om de väntade sig en ”Anders” och det dök upp en person med ”arabiskt” utseende. Skulle de kunna väcka frågan, och skulle ”Anders” tycka att det var så roligt? Omar är i situationen att personer väntar sig en muslim med utländsk bakgrund när de känner till hans ”rasifierade” namn, och kommer istället ”ut” som ”vit” och ”svensk” man när han dyker upp: ”Det är *jag* som är Omar”.

För kvinnorna som använder slöja är händelseförloppet ofta det motsatta; folk väntar sig en ”vanlig” person med svensk bakgrund när de ser deras ”svenska”, ”vita” namn, ”men” möter en muslim. Kvinnorna verkar chocka, snarare än ge upphov till skamkänslor eller skratt när de visar sig. Malin berättar om erfarenheter från vårdcentral och arbetsgivare:

... typ varje gång man går till doktorn och sitter i ett väntrum så är det aldrig... De kan komma ut typ tre gånger och titta sig runt och gå in igen, och sen till slut då fjärde gången så kommer de och ropar ”Malin?”, ”Ja, jag sitter här, jag har suttit här hela tiden”, liksom. Och då blir de så här chockade, och... Hela tiden om jag ska på möte och folk inte vet vem jag är, så kan de gå runt och titta efter mig, tills jag får gå fram själv.

Arbetsintervjuer samma sak, man kan se ganska snabbt på en intervjuare hur de reagerar, när man kommer. Och hur det kommer att gå [skratt]. Så att det är ganska många sådana tillfällen.

Både Omar och Malin förvånar omgivningen utifrån samma föreställningar om hur en ”muslim” och en ”etniskt svensk” ser ut, och att kategorierna inte ”hör ihop”. Att visa sig vara ”svensk” verkar dock ge mer status än att bli synlig som ”muslim”. För Omar kan det rubba maktbalansen till hans fördel, medan Malin får vara beredd på ”reaktioner”, kanske negativa konsekvenser. De känslor som Omar och Malin väcker och möter kan också tolkas utifrån Ahmeds (2004) förståelse av känslor som ekonomi, som får värde genom att upprepas och fästas vid specifika objekt (kroppar). Exemplet visar just hur olika kroppar, olika ”andra”, skiljs från varandra, genom att olika sorters känslor investeras i dem. Vilka kroppar blir vi rädda för, vilka kan vi skratta med, vem får det känslomässiga tolkningsföretaget i olika situationer?

Malin använder dock också sin svenska bakgrund strategiskt och medvetet i syfte att ge islam legitimitet i det svenska samhället, som något helt förenligt med ”svenskhets”, vilket kan jämföras med Roalds (2003) tes att konvertiter kan fungera som en brygga mellan ”svenskar” och invandrade muslimska grupper.

Malin: Jag tror också att det finns mycket, alltså konvertiter kan ha en väldigt stärkande effekt, speciellt på ungdomar. Jag har jobbat mycket på fritidsgårdar mot ungdomar med muslimsk bakgrund och där har det varit väldigt mycket stärkande effekt, att man kan se att det finns liksom ingen kontrast, mellan det svenska och det muslimska. Det är helt kompatibelt och det finns massor med människor som liksom flätar ihop dem och får ihop delarna. Det kan vara ganska stärkande tror jag.

För Malin, och även för de andra kvinnorna, är deras ”svenska” namn också en resurs som de, till skillnad från Omar, har behållit. Det är inte nödvändigt att ta ett islamiskt namn när man konverterar, men en del gör det, officiellt eller bara bland muslimska vänner. Ingen av kvinnorna har bytt namn ”på riktigt”, men några använder ibland ett islamiskt namn i muslimska kretsar. Jag diskuterade namnfrågan närmare endast med Lotta, som var tydlig med att hon behållit både för- och efternamn till stor del för att underlätta sin och makens situation i Sverige.

Hanna: Mm. Men du ville ändå behålla Lotta?

Lotta: Ja, herregud, det är ju det alla känner mig som. Det vore jättekonstigt om jag plötsligt bytte namn till något... Eller som min man heter [arabiskt efternamn], [Lotta säger sitt muslimska namn i kombination med makens namn] – vem är det? Det blir ju kanske lite väl drastiskt. Det är väl snarare han som vill ändra namn till [Lottas svenskklingande efternamn].

Hanna: Okej, jag tänkte precis fråga det, du har kvar ditt efternamn?

Lotta: Ja, ja, för det handlar lite grann om... Det är hemskt att säga, men som världen ser ut, när man har arabiska efternamn, det funkar inte så bra alla gånger, tyvärr. Det är fruktansvärt och det tror jag du har läst, i tidningar, om unga människor med höga utbildningar som kan vara födda i Sverige, men när de söker jobb, och har ett namn som inte har svenskt ursprung då är det bara "jahaja, bort med dig". De får inte ens komma på intervju, det är ju fruktansvärt.

Hanna: Mm. Är det därför din man funderar på att byta?

Lotta: Ja, han är ju självklart stolt över sitt ursprung, men han säger det att det kanske inte blir så lätt i framtiden, när han då väl får sitt svenska pass, som han, inshallah, då vill han nog ändra namn.

Lotta och maken menar att makens svenska pass inte kommer räcka som "lösenord" till den svenska gemenskapen. Ett "icke-svenskt" namn stänger tyvärr många dörrar, inte minst på arbetsmarknaden, och Lotta ser pragmatiskt på saken (liksom på slöjan): Man måste ju överleva, och underkasta sig "ordningen" även om man inte tycker om den.

Min intention är inte att skuldbelägga konvertiterna för att de "utnyttjar" sina privilegier som "vita svenskar", genom att på olika sätt försöka undvika friktion med normer. Deras konversion till islam aktualiserar dock vissa val, som namnbyte och slöja, som öppnar för möjligheten/risken att de kan förlora något av sin tidigare maktposition. Deras resonemang kring frågorna är intressanta eftersom de synliggör många val och faktorer som också,oreflekterat, påverkar andra "vita svenskar". Konvertiterna måste aktivt reflektera över hur deras utseende, kläder, namn, matvanor och så vidare påverkar deras egen maktposition, och kan välja att både stryka normerna "medhårs" och "mothårs"²⁹.

De reaktioner som konversionen väcker handlar alltså till stor del om visuella tecken, som, ibland "mer än själva konversionen", orsakar konflikt, oro och kritik. Den visuella logiken är nära förknippad med genusrelationer, som jag nu ska gå närmare in på.

6.5 Genus och (köns)skillnad

De kvinnliga konvertiterna tycks, i högre grad än Omar, möta föreställningen att de konverterat för att gifta sig med en muslim, eller för att deras man övertalat dem att konvertera. Kvinnorna talar också om en annan oro från familj, kollegor och vänner över deras konversion, där islam kopplas till ett "nedköp" för kvinnor som Malin uttryckte det. Kort sagt, kvinnorna verkar generellt möta en större skepsis till sina beslut att konvertera, delvis föranlett av en negativ bild av muslimska kvinnors

²⁹ Det bör påpekas att dessa val, som huruvida man vill använda slöja eller inte, inte enbart handlar om effekter i relation till islamofobiska/rasistiska normer. Knappast någon bär slöja enbart för att "provocera", med andra ord. Mer centralt för konvertiternas beslut är förmodligen andra, religiöst färgade frågor som jag dock inte diskuterar här.

situation. Jag tolkar också detta som ett ifrågasättande av de kvinnliga konvertiternas självständighet, motiverat utifrån en diskurs om mäns relativt starkare autonomi. De kvinnliga informanter jag talat med bekräftar visserligen att nära relationer spelat en avgörande roll för att de intresserat sig för islam, men att detta vore negativt är, vill jag hävda, en slutsats baserad på en ”modern” syn på människan, som idealt sett helt oberoende av andra i sitt beslutsfattande (jfr Benhabib, 1992/1994) .

Jag diskuterar i följande avsnitt hur genus och sexualitet används som diskursiva resurser i konvertiternas förhandlingar med omgivningen, framförallt i relation till ”svenskhets”, modernitet och en normativ subjektivitet.

6.5.1 ”Är du gift med en arab?”

En vanlig reaktion, särskilt från mer avlägsna bekanta, är frågan om man konverterat för att man träffat en partner som är muslim, vilket ingen av mina informanter har gjort. Lotta dementerar kraftigt att så skulle vara fallet när jag frågar om hon hade konverterat innan hon träffade sin man:

Lotta: Ja, det hade jag. Det här är oerhört, att man gör såna här saker för sig själv, inte för nån annan.

Hanna: Det förstår jag -

Lotta: Man kan liksom inte, bara för att man träffar en man, konvertera till islam

Hanna: Nej, det förstår jag -

Lotta: Det är många som frågar, ”Jaha, du konverterade för att gifta dig då?” ”Nej, aldrig”. Nej!

Helena säger också att hon gärna får frågan ”Är du gift med en arab?”, eller liknande, och fortsätter: ”Och det är jag *inte*, och jag har inte valt tron för en mans skull, utan för mig själv.” Omar brukar också få frågan om han konverterat på grund av giftermål, men resonerar lite annorlunda kring detta:

Omar: Sen jag har fått lite reaktioner som, ja, lite grann tror att många tror att man har konverterat för att gifta sig. Men det är ju både från majoritetssamhället och en del muslimer då. Det är ibland första frågan, är du gift? Sen vet jag inte varför man frågar det det första man gör, men [skratt]. Men det är ju min tolkning bara, jag vet inte... Men jag tror mig känna, att icke-muslimer så att säga, att de någonstans hoppas att jag har konverterat för att jag ska gifta mig, att det skulle vara lättare att hantera, förstår du hur jag menar?

Hanna: Ja...

Omar: Att man, då är det inte, då är det inte hjärtat, då är det mer en teknisk fråga. Då är det lättare att hantera för dem.

Jag nämnde Omars tankar för Lotta, som inte alls kände igen sig:

Lotta: Nä, nä, absolut inte. Utan när jag berättar för folk att jag konverterade före jag träffade min man, då är det liksom ”jaha, jaja”, då är det ungefär som att de förstår att jag har skaffat mig en egen bild, jag har liksom inte hoppat över till en annan religion för en människa, det är ju helt sjukt.

Lotta har behovet att klargöra att hon har konverterat för sin egen skull, och att hon skaffat sig en egen bild. När hon berättar detta blir vännerna lite ”lättade”. För Omar verkar det ofta vara tvärtom – hans konversion är närmast obegriplig om han *inte* gjort det för att gifta sig med en muslimsk kvinna. Lottas och Omars skilda upplevelser bör ses i ljuset av nämnda föreställningar om kvinnliga konvertiter och en traditionell diskurs om kvinnors och mäns olika roller i äktenskapet. Om en kvinna konverterar pga. äktenskap ligger det närmare till hands att se henne som förtryckt och osjälvständig, medan om en man gör det, är det bara uttryck för att han ”inte är religiös på riktigt”. För Omars bekanta, som han tolkar dem, skulle det i princip bevisa att han fortfarande är en självständig och modern svensk man – det vore då inte ”i hjärtat” som han ”underkastat” sig islam. För Lotta skulle ”konversion-för-äktenskap” signalera något annat, utifrån en diskurs där äktenskap betyder kvinnlig underordning och förlust av subjektivitet. Omar riskerar inte samma kritik, eftersom ingen verkar förvänta sig att en (muslimsk) man ger upp makt när han ingår äktenskap, snarare tvärtom. Jag återkommer strax till Omars upplevelser av bilden av muslimska män.

Informanternas berättelser om reaktioner som kopplar ihop konversionen med äktenskap eller sexuella relationer kan belysas ur fler vinklar. Att frågan om giftermål så ofta dyker upp bör också ses i ljuset av en pågående ”rasifiering” av muslimer som grupp - synen på muslimer som en närmast etnisk gemenskap med särskilda visuella (kroppsliga) kännetecken, och rasifieringsprocessens nära koppling till sexualitet och nation (Yuval-Davis, 1997). Flera av mina informanter delar erfarenheter med de brittiska kvinnliga konvertiter som Franks (2000) och Zebiri (2008) skriver om, och har blivit utsatta för rasistiska påhopp som artikulerar deras konversion som ”landsförräderi”. Framförallt de unga kvinnorna som använder slöja möter grova rasistiska och sexistiska kommentarer, både på internet och i verkligheten. Malin har bland annat blivit kallad ”landsförrädare” och ”påskkärring” och blivit hotad av nationalistiska grupper. Hon refererar också till webbforum fulla av ”islamhat, muslimhat” och ”konvertithat”, där hennes person, inte minst hennes kropp, diskuteras i mycket negativa ordalag. Julia, som nästan alltid möter spontana reaktioner när hon är ute, säger så här:

En, han pratade om ”mitt land och mitt land”, och jag sa, ”det är mitt land också”, och han bara ”Nej, den dagen du satte på dig slöja avsåg du dig din svenska identitet, du är inte svensk längre. Du borde flytta till Saudiarabien”. Och det är så här...[frustrerat] Jag diskuterade med honom, varför ska jag flytta till Saudiarabien?!

Att konvertera till islam kan, åtminstone för mer explicita rasistiska debattörer, ses som en form av

”förräderi” mot den egna nationella identiteten eller ”rasen”, inte minst eftersom konversionen ofta också leder till en relation och eventuellt barn med en annan muslim, ofta med invandrarbakgrund. Som Yuval-Davis diskuterar har kvinnors sexuella relationer också historiskt disciplinerats för att ”säkra”, och inte ”hota”, den etniska/nationella enheten (1997: 50 ff). Motståndet till konversionen, framförallt det som kvinnorna möter, artikuleras därför ofta genom en komplex sammansmältning av en modernitetsdiskurs som kritiserar religion, och en diskurs om Sverige som nationell och könad gemenskap. Att ta på sig slöjan verkar orsaka mer konflikt än den religiösa omvändelsen, kanske just för att man då tydligt blir en muslimsk *kvinna*, vilket betyder att man blir kvinna i relation till *muslimska* (underförstått ”icke-svenska”) män: ”Den dagen du satte på dig slöja avsåg du dig din svenska identitet”. Att som kvinna konvertera till islam kan alltså uppfattas som att göra sig till kvinna i en *annan* gemenskap och genusordning än den ”svenska”, vilket verkar hota den föreställda svenska enheten och föranleda anklagelser om ”förräderi”. En bakomliggande nationalistisk diskurs kan med andra ord också föranleda frågor om man konverterat pga. giftermål. ”Är du gift med en arab?”. Den förändring som konversionen innebär (enligt en islamofobisk, nationalistisk diskurs) måste så, eftersom den tolkas som ”rasifierad”, vara nära kopplad till faktorer som handlar om sexualitet.

Den provokation som slöjan väcker kan också analyseras ur detta perspektiv. Som diskuterats ovan verkar den ”beslöjade” muslimska kvinnan, åtminstone på en symbolisk nivå, också hota den ”koloniala” manliga blick som vill betrakta och bedöma ”det kvinnligas” skillnad (jfr Al-Saji, 2010: 887). Frantz Fanons (1959/1999) betraktelse över slöjans funktion i Frankrikes kolonisering av Algeriet belyser spänningen mellan kvinnors synlighet och makten över nationen: Den franska kolonialmakten drev en hård förkampanj för att ”av-slöja” Algeriets kvinnor, och göra dem ”franska”. Denna strävan handlade enligt Fanon inte, som förevisningen var, om att ”befria” de algeriska kvinnorna. Syftet var tvärtom att göra ”de Andras kvinnor”, och på så sätt själva nationen, till ”ett föremål möjligt att äga” och, när hennes hemlighet blottlagts, göra henne ”tillgänglig för äventyr” (ibid. s. 106, se även Al-Saji 2010: 883 ff och Scott 2007: 140 f).

6.5.2 Svenskhet, kön och islam

De aspekter av reaktioner, farhågor och motstrategier jag diskuterat ovan handlar till stor del om genus, även i de fall då andra teman till synes står i centrum, som sekularism, vithet och nationalitet. Som Yuval-Davis (1997: 1) påpekar involverar nationella självbilder alltid specifika idéer om femininitet och maskulinitet och om hur relationen mellan könen ska fungera. Den kritik som kvinnorna möter när de börjar täcka håret ska förstås i relation till en västerländsk, och mer specifikt

svensk, modernitetsdiskurs som ”lämnat” religion och tradition bakom sig. Reaktionerna bör också tolkas i relation till ”jämslälldhetskontraktet” (de los Reyes, 2002), ”den svenska” diskursen om hur relationen mellan män och kvinnor ska hanteras och vad de los Reyes & Mulinari (2005: 88) betecknat som ”hegemonisk feminism”; där bland annat ”en moderniseringsideologi som kännetecknas av tron på reformer och utveckling, ikonisering av lönearbete samt gränsdragningen mellan familj och arbete och mellan politik och vetenskap” spelar en central roll. Den ”svenska” jämslälldheten och moderniteten används, som jag beskrivit ovan, för att artikulera ett motstånd mot islam, särskilt mot slöjan, som närmast ”etniskt” annorlunda.

Bilden av den muslimska kvinnan kompletteras också av en bild av den muslimske mannen. Omar har inte fått så många direkta reaktioner, men beskriver en känsla av att många nog tror att han valt islam för att få mer makt, att han ”sitter på soffan och blir uppassad”:

Omar: (...) det är säkert många som tror att man sitter på soffan och blir uppassad [skratt] (...) Ja, men typ, det finns en bild av den muslimske mannen, då som blir uppassad och bestämmer och domderar, så jag tänker att det finns en del som tror att en viss typ av man skulle söka sig till islam på grund av det, den bilden.

Omar känner sig osäker på andras tankar om honom – tror de att jag sökt mig till islam för att bli uppassad? Föreställningarna, oavsett om de är Omars eller omgivningens, stämmer väl överens med en orientalistisk bild av ”den Andre mannen”, framförallt den muslimske, som både girig, lat och maktlysten, närmast dekadent (jfr Loomba: 2005: 113 ff, Gottzén & Jonsson 2012, Fanon 1959/1999). Genusrelationer används så på olika sätt för att artikulera islams ”skillnad” gentemot ”det svenska” och ”moderna”. Som Omar uttrycker det:

Det är ofta de frågorna som kommer. Det är ofta relaterat till kvinnor och män, och det är ju, som jag ser det... Det säger egentligen mer om det samhället de lever i, deras diskussioner. Vad är det man pratar om, det är jämlikhet och allt sånt, och för att kunna föra den diskussionen måste man liksom ha någon som är annorlunda. Och då är det just då mot vissa aspekter av islam som sökarljuset förs, efter islam är så i ropet för diskussion blir det... Så det säger inte så mycket om islam, utan det säger mer om vad frågeställaren är i för sammanhang, just det ständiga fokuset på det.

Kritik och (retoriska) frågor handlar enligt Omar ofta om kvinnor och män i islam, vilket Omar inte tolkar som ett genuint intresse, utan som att det oftast handlar om att framhålla sin egen position som ”jämlik” och ”modern”. Jag skulle nu vilja sätta den ”svenska” diskursens fokus vid könsskillnad inom islam i relation till islam *som* skillnad i en modernistisk logik som strävar efter nationell enhet och, liksom subjektet i psykoanalysen, efter helhet.

Mekonnen Tesfahuney och Lena Grip (2007) har kallat denna strävan efter nationell lik-het för

”integrationism”. Avvikelser måste anpassas, samtidigt som skillnad och brist måste fortsätta markeras som utsida för att (den svenska) normen ska verka ”hel”: ”Liksom kraven på jämställdhet som går ut på att kvinnan ska vara likställd mannen, med andra ord 'mannens like', som innebär att kvinnan i den meningen är ”en man i vardande” (Irigaray 1994:74), så går integrationskraven ut på att ”icke-vita” ska vara så lika den ”vite” mannen som möjligt” (Teshahune & Grip 2007: 19).

Den muslimska kvinnan som med en själ markerar både sin könsidentitet i en viss (annan) genusordning *och* sitt avvikande från den svenska ”vita” normen väcker därför uppmärksamhet. Den dubbla provokationen kan tolkas i relation till Seshadri-Crooks teori om ”vithetens” försök att erbjuda subjektet ”helhet” - den ”svenska” kvinna som konverterar till islam verkar ta avstånd både från en genusordning där hon, i jämställdhetens namn, sägs upphöjas till ett ”manligt”, abstrakt subjekt och från det ”vita”/”svenska” privilegiet att ses som en fullständig, omarkerad individ. Som Al-Saji påpekade avsäger de sig med slöjan också den kvinnliga subjektsposition som den ”fallogentriska” diskursen erbjuder. När de kvinnliga konvertiterna framträder som *muslimska kvinnor*, och kanske till och med markerar sin ”skillnad” visuellt genom klädsel, framhåller de dock, vill jag hävda, en alternativ subjektivitet som potentiellt utmanar den svenska (maskulina) normen som ”neutral”. De både synliggör och ifrågasätter ”vithetens” strukturella maktposition.

Scotts (2007) analys av debatten om slöjor i Frankrike förtydligar samspelet mellan nationalism, rasism och sexism ytterligare. Den ideala franske medborgaren är enligt Scott en abstrakt individ ”utan” egenskaper, men, som uttryckets genus antyder, är det bara (vita) mäns kön och sexualitet som kan abstraheras – kvinnor har alltid ”misslyckats” som medborgare, eftersom den androcentriska diskursen bara erkänner ett sorts subjekt (ibid. s. 144 ff). Scott hänför logiken till den tidiga modernitetens människosyn, uttryckt i 1700-talets medicin:

Men were individuals, owning that property in the self that enabled them to conclude contracts – including the founding article of political society, the social contract. And men could be abstracted from their physical and social embodiment, that's what the abstract individual was about. Women, in contrast, were dependent, a consequence of the dedication of their bodies to reproduction; they were not self-owning, thus not individuals. And there was no abstracting women from their sex (Scott 2009: 4).

Den islamiska huvudduken framställdes därför i den franska debatten som ett hot mot den franska nationella identiteten, inte bara för att den markerar andra lojaliteter än den till nationen, men för att den, enligt Scott, också *synliggör* den könsskillnadsproblematik som det franska idealet om jämlikhet förnekar (2007: 146 f). Jag tycker mig se liknande tendenser i de reaktioner konvertiterna möter när

de börjar med slöja i Sverige. Med hänvisning till det ”svenska” jämställdhetskontraktets ”upphävande” av könsskillnader och könsdiskriminering, framställs ”islams” till synes annorlunda sätt att hantera genus som mer problematiskt än ”det svenska”. ”Att klä av sig” uppfattas som abstraherande, som en handling som gör kvinnan ”self-owning”, *fri* från sin kroppslighet, medan ”att klä på sig”, som Malin och Lotta uttrycker det, artikuleras som en förstärkning av ”skillnad” som *binder* kvinnan till sin kropp och därmed ”omöjliggör” hennes förmåga att bli (som) den abstrakte medborgaren. Varje handling som uppfattas som en *markering* av ”skillnad” blir från detta perspektiv ett ”jämställdhetsproblem” och ett hot mot den nationella (jäm)likheten (jfr Scott 2007: 147 ff).

En alternativ läsning, som stödjer Lottas och Malins argumentation, är dock att bristen på ex. slöja, eller för att uttrycka det i positiva termer, en barhuvad kvinna, *också* kan ses som ett specifikt tecken som ”täcker” andra möjligheter och som också placerar kvinnor i en specifik (underordnad) relation till män. Den franska republikens, eller i det här fallet den svenska jämställdhetsideologins, krav på både kroppars synlighet *och* abstraktion är som Scott påpekar motsägelsefulla: ”Liksom för att bevisa att kvinnor inte kan abstraheras från sitt kön (vilket män kan) läggs stor vikt vid synligheten och öppenheten av det förföriska spelet mellan kvinnor och män, i synnerhet när det gäller den offentliga uppvisningen av kvinnors kroppar (och deras sexuella åtråvärdhet för män)” (ibid. s. 147).

Det bör vidare ifrågasättas om det abstrakta, ”moderna” subjektet, utan en kropp som differentierar hen (honom) från den föreställda ”helheten”, är möjligt att uppnå, även om det är detta ideal som både ”vithet” och ”manlighet” gör anspråk på. Som Seshadri-Crooks påpekar skulle ett sådant tillstånd av ”jouissance” snarare riskera att orsaka psykos (2000:77 f). Den oro som de uttryckligen rasistiska reaktionerna på kvinnornas konversion uppvisar kan också tolkas i psykoanalytiska termer. När kvinnorna upplevs ”byta genussystem” lämnar de också positionen som ”den svenske mannens” begärsobjekt, och ”de svenska männen” upplever en förlust av makt, en sorts ”kastration” när deras feminina ”Andre” aktivt väljer ett annat sätt att ”vara” än i relation till just dem, vilket kan sägas synliggöra deras egen beroendeställning (jfr Scott 2007: 139). Enligt samma ”antropomorfa” och ”etnocentriska” (Mohanty 1993/1999: 209) logik som de franska kolonisatörerna ville ”av-slöja” de algeriska kvinnorna, för att göra dem till ”säkrade” objekt i relation till de franska männen, hotar konvertiternas motsatta rörelse det ”svenska” (manliga) subjektets centrala position. När ”vita kvinnor” *tar på sig* slöjan blir deras relation till ”vita män” otydlig, vilket jag menar har potential att komplicera den ”visuella vithetens” binära logik och hegemoniska position - inte genom att ”vitheten” överskrids, utan snarare genom att den synliggörs som en lika historisk och diskursiv konstruktion som andra skillnader. Kastrationsrädslan uppstår enligt Lacan när individen upptäcker

”the failure of Oneness”, att han (!) inte är ett fullständigt, ”helt” och autonomt subjekt, utan att jaget tvärtom karaktäriseras av brist och av en beroenderelation till ”den Andre” (Seshadri-Crooks 2000:7).

Min poäng är nu inte att konstruktionen av kön i konservativa islamiska traditioner inte kan vara problematisk. Det kan hävdas att kvinnorna inte blir friare av att ”byta män” som de relaterar till och att deras subjektivitet fortfarande är beroende av relationen till en överordnad manlig norm. Viktigt är dock, som de los Reyes påpekar (2002: 41), att könsdiskriminering inte bara diskuteras i relation till ”den egna” gruppen. Uppdelning och hierarkisering utifrån kön måste tvärtom ses som delar av övergripande, intersektionella maktrelationer som delar upp mänskligheten i många olika ”vi” och ”dem”. Vad jag vill fästa fokus vid här är främst att kön/genus används som en symbolisk resurs för att framhålla ”svenska”, icke-muslimska mäns ”fördelar” i ett försök att ”rädda” en homogen nationell gemenskap där endast det ”abstrakta”, men ”manliga”, subjektet ses som en jämlik part i samhällskontraktet. För att kunna föra den diskussionen måste man, som Omar uttryckte det, ”ha någon som är annorlunda”, någon som man både vill assimilera och ta avstånd från.

6.6 Rasifiering, religion och vithet – avslutande reflektioner

Jag har beskrivit ett antal olika exempel på sociala processer som konvertiterna befinner sig i, vilka kan beskrivas som positioneringar i/genom olika diskurser, och förhandlingar med dessa. Rörelsen mellan ”icke-muslim” och ”muslim” är på det viset inte bara en fråga om religiös ”omvändelse”, utan aktualiserar sammansatta förhandlingar om en förändrad orientering till makt. Att vara ”det ena” och bli ”det andra” kan, när positionerna i sig ses som resultatet av diskursiva konflikter om ”helhet”, också beskrivas som en förhandling om subjektivitetens gränser.

De förhandlingsprocesser som konvertiterna befinner sig i kan beskrivas med både strukturella och innehållsmässiga termer: Olika igenkännbara markörer görs till tecken för ”muslimskhet” och specifika definitioner av modernitet, jämställdhet och individualitet artikuleras som kännetecken för en normativ ”svenskhet”. Konflikterna om konvertiternas subjektspositioner aktualiseras antingen genom direkt verbala förhandlingar, där deras muslimska identitet benämns och bekräftas, eller genom ett visuellt symbolspråk där framförallt slöjan läses som ett tecken på ”muslimskhet” och genomgången förändring. En betydande del av dessa konflikter skulle kunna beskrivas som ”rasifierande”, i bemärkelsen att konvertiterna inte längre ”passerar obemärkta”. Informanterna upplever istället att de, till skillnad mot när deras kroppar bara ”följde efter” (jfr Ahmed 2010), nu ”känns igen” och ”pekas ut” som muslimer baserat på framförallt visuella tecken som laddats med

mening enligt en rasistisk diskurs som ”andrafierar” (etnifierar) islam. Den ”islamofobiska” logiken bygger på komplexa intersektioner mellan konstruktioner av ”ras”/etnicitet, kön och religion, där både ”värden” och visuella tecken görs till kännetecken för en hegemonisk gemenskap och subjektivitet.

Meer & Modood (2010) menade att religiösa grupper kan skiljas ut och stigmatiseras på ett rent kroppsligt plan, även om det till synes är abstrakta trosuppfattningar som borde stå i centrum för distinktionerna mellan ”muslimer” och ”icke-muslimer”. Jag har hävdad att informanternas religiösa identitet, och inte deras religiositet, är fokus för min diskussion och för rasifieringen av deras positioner, vilket är en sanning med modifikation. ”Andrafieringen” av muslimer, inte minst av konvertiter, bör också förstås i relation till de västerländska rasideologiernas eget religiösa arv. Som Meer (2013) påpekat var det på grundval av en kristen världsuppfattning och en tanke om *religiös* konflikt som medeltidens européer kunde framställa ”juden” och ”moren” som onda och annorlunda kroppar. Den hegemoniska ”vithetens” och modernitetens kopplingar till kristendomens subjektideal, liksom kolonialismens sammanblandning med kristen mission ska heller inte förnekas (jfr Dyer 1997: 14 ff).

Lika mycket som värdemässiga och visuella tecken stereotypiseras när ”muslimer” görs till en homogen grupp, vill jag därför påstå att även människors religiositet i viss bemärkelse kan rasifieras. Närmare bestämt, individers identifikation med en viss position i relation till ”gudarna” kan framställas som en annorlunda och felaktig fysisk orientering som leder *bort* från just det ”hela” (heliga) och logiska. Från det perspektivet kan också konversionen i dess religiösa bemärkelse – omvändelse – ses som en vändning bort från det ”ideala” mänskliga subjektet, vare sig man tolkar den ”vita” helheten som sekulär eller kristen. Till skillnad från en ”vit” religiös orientering som *bidrar* till subjektets ”rörelsefrihet i vita rum” orsakar vändningen till islam en rörelse ”mot strömmen”. Att vända sig mot Mecka i bön i ett ”vitt” rum upplevdes av flera informanter som obekvämt – det är både ett synligt tecken på ”muslimskhet” och en rörelse som varken fysiskt och värderingsmässigt tycks ”passa in” i en vit, tidigare familjär, samvaro (jfr Ahmed, 2010).

Men hur kan då dessa olika former av ”rasifiering” tolkas, i relation till konvertiternas erfarenheter av att också positioneras som ”vita”? Rasifieras de, som muslimer, som ”annat” än vita, och är det i så fall ett hot mot den rasistiska diskursen om ”vit svenskhet”? Som Ahmed (1999) påpekar är det vanskligt att hylla ”hybriditeten” eller gränsöverskridandet i sig, eftersom en sådan vokabulär bekräftar dikotomierna. Jag vill betona att konvertiterna knappast lämnar sin vithet bakom sig för att de upplever en form av rasifiering. En risk med detta uppsatsämne är att ”vita” subjekts förmåga att

”bli den Andre”, utan att förlora sin trygga subjektsposition, tas för given, rent av hyllas som en form av subversiv handling. Ahmed har beskrivit ”vita” personers försök att ”passera” som ”svarta” som en form av maktutövning och *utökad* kontroll:

In successfully passing, the white subject inhabits the place of the other: the possibility of surveillance is expanded, exceeding the divisions imposed by time and space. Here, the act of passing is informed by a hegemonic white masculinity, the ability to be anywhere, at any time. Such a phantasy of going native (...) became a mechanism for the reconstitution of the other through the hegemonic self (1999: 99).

Jag betonar igen (trots allt) att jag inte primärt diskuterar religiositet, utan ”muslim” som en rasifierad religiös identitet, och den subjektsposition ”muslimen” tilldelas i en ”vit” islamofobisk diskurs. Även om ”muslim” kan betecknas som en andrafierad position, kan konversionen i sig inte beskrivas som ett medvetet försök att appropriera den Andres position för att utöka sin egen makt. Jag påpekar alltså inte detta dilemma för kritisera mina informanternas trosmässiga val att bli muslimer, utan för att problematisera ett lättillgängligt begripliggörande av konversion till islam. Det finns anledning att vara vaksam på hur vi diskuterar ämnet; konstrueras vita personer som mer kapabla att överskrida sin diskursiva position, ”to be anywhere, at any time”? Konversion till islam, eller ”den muslimska konvertiten” som ”fetisch”, kan inte ses som essentiellt ”subversivt” för att man ”överskrider” den normativa vitheten eller ”gör sig själv till svartskalle”. Det vore att tillskriva de ”svenska” subjekten just den makt den ”vita maskuliniteten” gör anspråk på - förmågan att transcendera sin kropp, sociala anknytning och sin historia. De personer jag träffat berättar tvärtom om medvetna reflektioner över sina skiftande maktpositioner och möjligheter att, utifrån sin kropp och givna sociala position, också utnyttja sina tidigare erfarenheter och sina ”vita” tillgångar för att, till exempel, passera som ”icke-muslimer”. Snarare än att överskrida sin kropp och bakgrund, och den mening som är investerad i kroppens visualitet, återvänder de till den och både utnyttjar och problematiserar dess betydelse. ”Vithet” må vara en språklig konstruktion, men ”det vita subjektet” är inte transcendent eftersom hen alltid är en konkret person, ”bunden” av sin historicitet och sociala relationer (jfr Smith 1999, Ahmed 2000). Den poststrukturalistiska och psykoanalytiska insikten om identitetens brist på kärna ska alltså inte tolkas som en ”ny” form av autonomi, utan måste snarare ses som ett oundvikligt beroende som binder individen till sin sociala och materiella kontext. Jag menar däremot att konvertiternas berättelser visar på möjliga förhandlingar med normerande subjektspositioner, vilka synliggör och delvis utmanar ”vithetens” omarkerade position. När deras tidigare förmåga att ”passa in” i vita rum plötsligt blir föremål för en *tydlig* konflikt, ”uppenbaras” potentiellt den ”tomma” och ”hela” svenskhetens/vithetens diskursiva och bristfälliga karaktär.

När Johanna på konferensen ses som en ”svensk”, icke-muslimsk kvinna behandlas hon som en

professionell ”jämlik”, det vill säga någon som passerar ”svenskhets” gränsvakter, som kan lösenorden och som deltar i samtalet på ”lika villkor”. När hon plötsligt positioneras som ”muslim” i de andras ögon, förändras ställningarna. Hon är inte längre en till synes ”omärkt” individ, utan en ”muslimsk kvinna”, vilket hon upplever som en objektifierad position, nästan omöjlig att tala ifrån. En diskurs om ideala subjekt och livsstilar, med (nationell) likhet i fokus försvårar uppenbarligen för personer som antar/positioneras genom en *annan* ”bild i det symboliska” än det abstrakta, ”vita” subjektet, som förnekar, snarare än saknar, grupptillhörigheter och diskursivt inskriven mening. ”Krav på likhet stärker och vidmakthåller rasism”, som Scott uttrycker det (2007: 158), eftersom idén om likhet bygger på att de är ”de Andra” som ska bli *som* de första. Den rasistiska uteslutningslogiken består, oavsett om någon ”passerar” gränserna.

För att sammanfatta svaret på min övergripande frågeställning, så förhandlar konvertiterna sina positioner både genom att anpassa sig till och strategiskt använda de kunskapsregimer som ibland ”rasifierar” (dem som) muslimer eller ifrågasätter islams legitimitet, *och* genom att försöka etablera motdiskurser. Strategier för att passera som ”icke-muslimer”, ”tona ned” sin ”muslimskhet” eller framhållande av slöjan som ”liberaliserande” och konversionen som ”självständigt val” kan sägas bekräfta en normativ diskurs om en ”omärkt” svensk modernitet (och femininitet), även om det ibland är nödvändiga förhållningssätt för att överleva. Som Ahmed påpekar avslöjar visserligen möjligheter att ”passera” som något man ”inte är” det ”arbete och de motsättningar som döljs av identiteten” (2011: 56), men att medvetet försöka passera är också att reproducera en bild av till exempel ”svenska” icke-muslimer som en essentiell identitet med särskilda kännetecken. Mer kritiska framstår de förhandlingar som tydligt ifrågasätter den ”svenska” normativiteten och dess anspråk på ”helhet”, som markerar *normens* partikularitet och gör anspråk på ett alternativ. Lotta ger prov på detta när hon ställer motfrågor till intresserade bekanta som frågar om hon är muslim: ”Ja, det är jag. Vad har du för religion?”. Även om långt ifrån alla har en religion, har vi, som Lotta synliggör, andra typer av ”nodalpunkter” som strukturerar vår identitet, ”skillnader” som försöker framstå som objektiva grundvalar. Även om ”den muslimska konvertiten” inte ska ses som en enhetlig figur med en given subversiv funktion, vill jag ändå hävda att ”vita”, ”svenska” subjekts konversion till islam kan belysa hur olika lösenord för ”svenskhets” både kan pekas ut, medvetet osynliggöras och lyftas fram och utnyttjas i konkreta sammanhang, *samtidigt* som definitionen av ”svenskhets” gränser karaktäriseras av glidning och konflikt.

7. Referenser

- Ahmed, Sara (1997) "It's a sun tan, isn't it? Autobiography as an identificatory practice" i *Black British Feminism: A Reader* (red. H. S. Mirza) London: Routledge.
- (1999) "She'll wake up one of these days and find she's turned into a Nigger' – Passing through Hybridity", i *Theory, Culture & Society*, vol. 16, nr. 2, april.
 - (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
 - (2004) "Affective Economies" i *Social Text*, vol. 22, nr 2.
 - (2010) "Vithetens fenomenologi", i *Tidskrift för genusvetenskap*, nr 1-2 2010.
 - (2011), "Att bli främlingen, att bli den infödde" i *Vithetens hegemoni*. Stockholm: Tankekraft förlag.
- Alcoff, Linda Martín (2006), *Visible Identities: Race, Gender and the Self*, New York: Oxford University Press.
- Allen, Christopher & Nielsen, Jørgen S. (2002) *Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001*. European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. Tillgänglig på http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/199-Synthesis-report_en.pdf
- Al-Saji, Alia (2010), "The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis", i *Philosophy Social Criticism*, oktober, vol 36, nr 8.
- Anderson, Benedict (1993), *Den föreställda gemenskapen: reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (Sven-Erik Thorell övers.), Göteborg: Daidalos (Originalarbete publicerat 1983).
- Armstrong, John (1982) *Nations before nationalism*, Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Azar, Michael (2001) "Den äkta svenskheten och begärets dunkla objekt" i *Identitetens omvandlingar: Black metal, magdans och hemlöshet* (red. Sernhede, O & Johansson, T.) Göteborg: Daidalos.
- Balibar, Etienne (2002), "Finns det en 'nyrasism'?" (övers. S.E. Tornhell) , i *Ras, nation, klass: Mångtydiga identiteter*, (Balibar, E. & Wallerstein, I.). Göteborg: Daidalos. (Originalarbete publicerat 1997).
- Benhabib, Seyla (1994), *Autonomi och gemenskap: Kommunikativ etik, feminism och postmodernism* (övers. A. Persson) Göteborg: Daidalos (Originalarbete publicerat 1992).

Butler, Judith (1993), *Bodies that matter* (2. uppl) New York: Routledge.

Bourjolly, Joretha, Sands, Roberta & Roer-Strier, Dorit (2013), "African American Women's Experiences around Conversion to Islam", *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*. Vol 32, nr 1.

Catomeris, Christian (2004) *Det ohyggliga arvet: Sverige och främlingen genom tiderna*, Stockholm: Ordfront.

de los Reyes, Paulina (2002), "Den svenska jämställdhetens etniska gränser – om patriarkala enklaver och kulturella frizoner" i *Det slutna folkhemmet: Om etniska klyftor och blågul självbild* (red. I. Lindberg & M. Dahlstedt). Agoras årsbok 2002, Stockholm: Agora.

- (2007), "Det problematiska systerskapet: Om svenskhet och invandrarskap inom svensk genushistorisk forskning" i *Maktens (o)lika förklädnader: Kön klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*. (red. P. de los Reyes, I. Molina & D. Mulinari) Stockholm: Atlas.

de los Reyes, Paulina & Mulinari, Diana (2005), *Intersektionalitet*, Malmö: Liber.

de Montclos, Marc-Antoine Pérouse (2008) "Conversion to Islam and Modernity in Nigeria: A View from the Underworld" i *Africa Today*, vol 54, nr 4.

de Oliveira, Vitória Peres & Mariz, Cecília L. (2006), "Conversion to Islam in Contemporary Brazil", i *Exchange*, vol 35, nr 1.

Diaz, José Alberto (2005) "Allmänhetens attityder till rasism, främlingsfientlighet, islamofobi och antisemitism", i *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige. Rapporter och delstudier om rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004*, Integrationsverkets rapportserie 2005:02

Dyer, Richard (1997) *White*. London: Routledge.

Englund, Cecilia (2006), "Att leva med huvudduk i Sverige 2005", i *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige – Antisemitism och islamofobi 2005*, Integrationsverkets rapportserie 2006:02

Eriksson, Catharina, Eriksson-Baaz, Maria, Thörn, Håkan (red) (1999) *Globaliseringens kulturer: Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doga.

Fanon, Frantz (1999), "Algeriet av-slöjat", (övers. J.M. Magnusson) i *Globaliseringens kulturer: Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*, red. Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn. (Originalarbete publicerat 1959)

Fanon, Frantz (1995), *Svart hud, vita masker* (övers. S. Jordebrandt). Göteborg: Daidalos (Originalarbete publicerat 1971).

- Franks, Myfanwy, (2000) "Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the hijab in Britain today", i *Ethnic and Racial Studies*, vol 23 nr 5.
- Frankenberg, Ruth (1993) *White women, race matters: The social construction of whiteness*, London: Routledge.
- Furseth, Inger & Repstad, Pål (2005) *Religionssociologi – en introduktion* (övers. H. Nordli) Malmö: Liber (Originalarbete publicerat 2003).
- Gardell, Mattias (2010) *Islamofobi*. Stockholm: Leopard
- Geels, Antoon & Wikström, Ove (2006), *Den religiösa människan: En introduktion till religionspsykologin* (5. rev. uppl.) Stockholm: Natur och Kultur.
- Goldberg, David Theo (1993) *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.
- Gottzén, Lucas & Jonsson, Rickard (2012), *Den andre mannen: Maskulinitet, normskapande och jämställdhet*. Malmö: Gleerups.
- Grinnell, Klas (2004) *Att sälja världen: Omvärldsbilder i svensk utlandsturism*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Hall, Stuart (1986) "On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall". Intervjuad av Lawrence Grossberg i *Journal of Communication Inquiry*, nr 10:45 1986.
- Hall, Stuart (red.) (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.
- Haraway, Donna (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", i *Feminist Studies*, vol. 14, nr 3.
- Hjärpe, Jan, Bergenhorn, Mats (2004) *99 frågor om islam och något färre svar*. Stockholm: Leopard
- hooks, bell (1999) "Att äta den Andre. Begär och motstånd" (övers. B. Gustavsson), i *Samtidskultur: Karaoke, karnevaler och kulturella koder* (red. Johansson, Sernhede & Trondman) (Originalarbete publicerat 1992).
- Irigaray, Luce (1994) *Könsskillnadens etik och andra texter* (övers. C. Angelfors) Stockholm: Brutus Östling förlag Symposion.
- Jonsson, Stefan (2004) "Rasism och nyrasism i Sverige 1993-2003", i *Rasism i Europa –*

kontinuitet och förändring, red. Mattsson & Lindberg. Stockholm: Agora.

Köse, Ali (1996), *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*, London: Kegan Paul.

Karlsson-Minganti, Pia (2007), *Muslima: Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Diss., Stockholms universitet. Stockholm: Carlsson.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2008) *Hegemonin och den socialistiska strategin* (C.M. Edenberg, övers.), Stockholm: Glänta (Originalarbete publicerat 1985 och 2001).

Loomba, Ania (2008), *Kolonialism/postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält* (O. Söderlind övers.) (2:a uppl.) Stockholm: Tankekraft Förlag (Originalarbete publicerat 2005).

Lundström, Catrin (2007) *Svenska Latinas: Ras, klass och kön i svenskhetens geografi*. Diss., Sociologiska institutionen, Uppsala universitet. Göteborg: Makadam förlag.

Madison, Soyini (2005) *Critical Ethnography: Method, Ethics and Performance*. Thousand Oaks: Sage.

Mansfield, Nick (2000), *Subjectivity: Theories of the self from Freud to Haraway*. New York: New York University Press.

Mattsson, Katarina (2004) "Vit rasism" i *Rasism i Europa. Kontinuitet och förändring*, red. Mattsson, Katarina & Lindberg, Ingemar. Stockholm: Agora.

- (2005) "Diskrimineringens andra ansikte. Svenskhet och 'det vita västerländska'" i *Bortom Vi och Dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, red. de los Reyes, P. & Kamali, M. Stockholm: SOU 2005:41, Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- (2009) "Not me, yet part of me", i *Body Claims*, red. Bromseth, Folkmarsson Käll & Mattsson, Uppsala: Skrifter från Centrum för genusvetenskap, Uppsala universitet.
- (2010) "Genus och vithet i den intersektionella vändningen", i *Tidskrift för genusvetenskap*, nr 1-2 2010.

Mattsson, Katarina & Tesfahuney, Mekonnen (2002) "Rasism i vardagen" i *Det slutna folkhemmet: om etniska klyftor om blågul självbild* (red. I. Lindberg). Stockholm: Agora.

Meer, Nasar (2013), "Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia", i *Ethnic and Racial Studies*, vol 36, nr 3.

Meer, Nasar & Noorani, Tehseen (2008) "A sociological comparison between Anti-Semitism and

- Anti-Muslim sentiment in Britain”, i *The Sociological Review*, 56:2.
- Meer, Nasar & Modood, Tariq (2010) ”The Racialization of Muslims”, i *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, red. Sayyid, S. & Vakil, A. London: Hurst.
- Miles, Robert (1989) *Racism*. London: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpedy (1999) ”Med västerländska ögon: feministisk forskning och kolonial diskurs” i *Globaliseringens kulturer: Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (red. C. Eriksson, M. Eriksson-Baaz, H. Thörn. Nora: Nya Doxa. (Originalarbete publicerat 1993).
- Molina, Irene (2005) ”Rasifiering – ett teoretiskt perspektiv i analysen av diskriminering i Sverige”, i *Bortom Vi och Dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, red. de los Reyes, Paulina & Kamali, Masoud. Stockholm: SOU 2005:41 Rapport av Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering.
- Månsson McGinty, Anna (2002), *Becoming Muslim: Meanings of Conversion to Islam*. Diss., Lunds universitet.
- Otterbeck, Jonas & Bevelander, Pieter (2006) *Islamofobi – en studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*, Stockholm: Forum för Levande Historia. Tillgänglig på www.levandehistoria.nu.
- Otterbeck, Jonas (2010), *Samtidsislam: Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlsson.
- Ouis, Pernilla & Roald, Anne-Sofie (2003) *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Rambo, Lewis R., & Farhadian, Charles. E (1999), "Converting – Stages of Religious Change", i *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, (red. Lamb & Bryant), London: Cassel.
- Runnymede Trust (1997) "Islamophobia – A Challenge For Us All", Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London: The Runnymede Trust. Från <http://www.runnymedetrust.org/publications/17/32.html>
- Roald, Anne- Sofie (2003) ”Nya muslimer i en ny kontext – om svenska konvertiter till islam” i *Muslim i Sverige* (Ouis & Roald). Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- (2004) *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill.
- Rogozen-Soltar, Mikaela (2012), ”Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and

- Spanish Imaginaries of Islam”, i *American Anthropologist*, vol 114, nr 4.
- Said, Edward (2004), *Orientalism* (övers. S. Kahle). Stockholm: Ordfront (Originalarbete publicerat 1978).
- Sanchez, María C. & Schlossberg, Linda (red.) (2001), *Passing: Identity and interpretation in sexuality, race, and religion*. New York: New York University Press.
- Santarelli, Matteo (2013), "From the others to the Other: a Psychoanalytical Reading of George Herbert Mead" i *George Herbert Mead in the Twenty-first century*, red. Burke & Skowronski, Lanham: Lexington Books.
- Sawyer, Lena (2000), *Black and Swedish: Racialization and the Cultural Politics of Belonging in Stockholm*. Michigan, Ann Arbor: UMI.
- Scott, Joan W. (2007) *Slöjans politik* (övers. S. C. Sundberg), Stockholm: Tankekraft förlag.
- (2009) "Sexualism", RSCAS Distinguished Lectures 2009:01, Robert Schuman Centre for Advanced Studies. Tillgänglig på http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf;jsessionid=FDD5C7F82903860F896BFBD3A0310CED?sequence=1
- Seshadri-Crooks, Kalpana (2000), *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*, London: Routledge.
- Smith, Dorothy (1999) *Writing the Social: Critique, Theory and Investigations*, Toronto: University of Toronto Press.
- (2005) *Institutional Ethnography: A Sociology for People*. Lanham: Altamira Press.
- Sultán Sjöqvist, Madeleine (2006), *Vi blev muslimer: Svenska kvinnor berättar*. Diss., Uppsala universitet. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Tarlo, Emma (2010) *Visibly Muslim: Fashion, politics, faith*, London: Bloomsbury Academic.
- Tesfahuney, Mekonnen & Grip, Lena (2007) "Integrationism - viljan till detsamma : integration(s)politikens paradoxer", i *Nordisk samhällsgeografisk tidskrift*, nr 43, tillgänglig på http://www.academia.edu/942275/Integrationism-Viljan_Till_Detsamma_Integration_S_Politikens_Paradoxer
- Wikström, Hanna (2009), *Etnicitet*, ur serien BeGreppbart, Malmö: Liber.
- Winther Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise (2000) *Diskursanalys som teori och metod* (övers. S.E. Torhell) Lund: Studentlitteratur. (Originalarbete publicerat 1999).

Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender & Nation*, London: Sage.

Yuval-Davis, Nira & Anthias, Floya (1992), *Racialized boundaries : race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*, London: Routledge.

Zebiri, Kate (2008), *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: Oneworld Publications

Bilaga

Intervjuguide

- När började du fundera på att konvertera till islam? Kan du berätta lite om den processen, från att du började fundera, och till att du faktiskt konverterade. Hur gick det till?
- Vad är det var/är det som lockade, vad med islam är det som ”känns rätt”?
- Vad hade du för relation till islam och muslimer innan konversionen?
- Vad har din familj och vänner haft för känslor och tankar kring din konversion?
- Var ligger det största motståndet, tror du? Finns det något som verkar provocera extra mycket? Hur bemöter du det? Försöker du ”kompensera”, eller ”balansera” andras motstånd på något sätt? För att möta mindre ”friktion”? Hur gör du då, vilka medel använder du?
- Vad tänker du själv är de viktigaste konsekvenserna av ditt val att leva som muslim, jämfört med hur du hade levt annars?
- Vad tror du är den största skillnaden mellan den person du är idag, och den person som din familj (osv) kanske hade förväntat sig att du skulle bli? (Om det är någon större skillnad)
- Hur märker andra att du är muslim?
- Kan du beskriva någon situation då du ”förvånat” omgivningen med att ”visa dig” vara muslim?
- Märker du någon skillnad i hur du kan ”röra dig” i olika rum, i staden, på universitetet etc. när det ”syns” att du är muslim respektive när det inte syns?
- Möter du många spontana reaktioner, frågor etc., från omgivningen, från ”folk på stan”?
- Ser du dig själv som svensk? Tror du att andra gör det?
- Vad betyder svenskhet för dig? Som identitet, gemenskap...?