



LUND UNIVERSITY

Diasporans nya kläder: islamistisk barnlitteratur som uttryck för identitetsförhandling

Janson, Torsten

Published in:

ACSIS nationella forskarkonferens för kulturstudier, Linköpings universitet

2005

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Janson, T. (2005). Diasporans nya kläder: islamistisk barnlitteratur som uttryck för identitetsförhandling. I *ACSIS nationella forskarkonferens för kulturstudier, Linköpings universitet* Advanced Cultural Studies Institute of Sweden.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Diasporans nya kläder: islamistisk barnlitteratur som uttryck för identitetsförhandling

Torsten Janson

torsten.janson@teol.lu.se

Centrum för teologi och religionsvetenskap (CTR)

Sektionen för islamologi

Lunds universitet

Paper från ACSIS nationella forskarkonferens för kulturstudier, Norrköping 13–15 juni 2005. Konferensrapport publicerad elektroniskt på www.ep.liu.se/ecp/015/. © Författaren.

Abstract

Med utgångspunkt i bilden av H. C. Andersens ”Kejsarens nya kläder” diskuterar detta paper nya kulturella uttryck födda ur mötet mellan ett majoritetssamhälle och en ”muslimsk diaspora” (vars föreställningsramar har förändrats genom åren). Vilken grad av H. C. Andersensk genomskinlighet äger de ”nya kläder” som muslimska aktörer har omgjordat sig med i respons på migrationens erfarenheter? Sker det någonting fundamentalt nytt? Eller kanske utgör ”diasporans nya kläder” endast ett försök att legitimera naken kulturell partikularism genom en synbarlig anpassning till demokratisk pomp och ståt? Empiri hämtas från nyproducerad islamisk barnlitteratur med exempel på den gradvisa ”brittifieringen” av narrativ, historiografi och bildframställning. Vidare diskuteras hur barnböckerna anlitar (kvinnliga) klädkoder för att gestalta förhandlingen mellan kulturell medverkan och religiös särart. Papret utmynnar i en diskussion om vad detta tycks innebära för analysen av diasporiska föreställningar om en global islamisk trosgemenskap.

Inledning

”Kejsarens nya kläder” äger en inre spänning som bildar utgångspunkt för detta paper om muslimsk diasporisk identitet och traditionsförmedling. All litteratur syftar till att i någon mening duperas och förföra. Ur bokstävernas krumelurer, förpackade i de små paket som vi kallar böcker, bildar vi världar av bilder, föreställningar och tillhörigheter.¹ Denna förmåga till fabulering och fantastik blir kanske allra tydligast när man läser för barn. Det syns mig därför både trösterikt och en smula störande att det endast är det sanningssägande *barnet* i H. C. Andersens saga som inte låter sig duperas av skraddarnas illfundiga list. Detta barn syns mig vara syskon med Rousseaus Émile, naturbarnet som inte förvanskats av abstraktion och kammarlärddhet. Émiles kunskap och identitet framväxer i direktkontakt med naturens empiriska påtaglighet.

Samtidigt har ungen i sagan naturligtvis fel! Den allmänt vedertagna sanningen var att Kejsaren *hade* kläder. Eller som Robert De Niro säger i filmen *Wag the Dog*, också det ett litet mästerverk om den mänskliga fabrikationen av bländverk: ”*Ofcourse there’s a war! I saw it on TV!*” På ett kognitivt plan hade Kejsaren kläder intill det ögonblick då denna sanningshemmoni ersattes av annan allmänt vedertagen sanning, nämligen att Kejsaren var naken. På ett liknande vis kan man påstå, att kategorier som religion, etnicitet och hemmahörighet utgör

1 Jmf. Foucaults (1969/1989: 34) beskrivning av hur ”boken” förgäves ger sig till känna som ett entydigt, hanterligt objekt (*un objet qu’on a sous la main*); den förblir oskiljaktlig från sitt vidare diskursiva fält, och låter sig därför inte reduceras till den lilla parallelepiped som omsluter den (*ce petit parallélépipède qui l’enferme*).

kreationer som äger verklighet just i egenskap av Kejsrerliga kläder: de utgör föreställda gemenskaper uppburna med tillbörlig pomp och ståt.

I detta paper kommer jag att diskutera kulturella uttryck födda ur mötet mellan ett majoritetssamhälle och muslimska minoriteter. Min fråga rör graden av genomskinlighet i de ”nya kläder” som muslimska aktörer har omgjordat sig med i respons på migrationens erfarenheter. Sker det någonting fundamentalt nytt? Eller kanske utgör ”diasporans nya kläder” snarare försök att legitimera naken kulturell partikularism genom en synbarlig anpassning till demokratisk pomp och ståt? Exempelen skall hämtas från nyproducerad islamisk barnlitteratur som gör anspråk på att vara ett alternativ till så kallad vanlig, sekulär barnlitteratur. Bland annat skall jag visa hur just (kvinnliga) klädkoder används i förhandlingen mellan å ena sidan strävan efter kulturell medverkan, och å andra sidan anspråket på religiös särart.

Diaspora som plats och praktik

I detta paper utgår jag från Pnina Werbners tillämpning av diasporabegreppet. Hon utmanar den konventionella uppfattningen om diasporan som en metaforisk rymd (*space*), genom att analysera den som en historisk plats (*place*). En diaspora karakteriseras konventionellt av föreställningen om ”återvändandet”. Diasporisk identitet definieras då negativt, som individens vilshenhet i avsaknaden av ett hemland. För Werbner betecknar emellertid diaspora ett *affirmativt* kosmopolitiskt medvetande, formulerat i förhandling med lokala villkor. Hon betonar diasporans materiella egenskaper: engagemanget i det gamla hemlandet samt flödet av varor och pengar materialiserar diasporans metaforiska rymd lokalt, och upprättar en påtaglig diasporisk *plats* i det nya hemlandet (Werbner, 2002). Den diasporiska platsen är därför vare sig enhetlig eller konstant. Jag förstår den snarare som en slags plausibilitet, en praktik som individen eller gruppen kan välja att beständigt, periodvis eller tillfälligt anamma.

Vi kan då heller inte förstå den brittisk-muslimska diasporan som någon stabil grupp eller gemenskap, utan snarare som ett tanke- och varseblivningsmönster knutet till bestämda maktrelationer. På så vis betingas i detta fall den globala islamiska gemenskapen (*umma*) paradoxalt nog av högst lokala strukturer (ex. brittiskt medborgarskap) och villkor (ex. förmågan att nå medverkan i det brittiska samhället). Dessa betingelser villkorar anspråken på hugade islamisk-globala aktörer, och förutsätter tydliga agenda, materiella tillgångar, samt förmåga till lokal kommunikation och mobilisering (Werbner, 2002; Meyer 2000; Janson 2003a).

Denna spänning mellan lokalitet och globalitet är välbekant från gängse globaliseringssteori, men den tycks ofta glömmas bort i diaspora-diskussionen. Ett uttryck som ”diasporisk identitet” drar lätt åt det essentialistiska och exoticerande, och riskerar att maskera de socioekonomiska praktiker och de maktrelationer som en sådan identitet vilar på. Diasporisk identitet behandlas gärna som något ahistoriskt, som en kulturell storhet. Risken är särskilt försåtlig i diskussionen om integration, eftersom synliggörandet och erkännandet av det sociala utanförskapets realitet ständigt tangerar en reifikation av utanförskapet i kulturella, etniska eller rasistiska termer (Fraser, 2002). Viljan att stimulera etniska minoriteters medverkan på arbetsmarknaden kan lätt slå över i en etnifiering av arbetslösheten som sådan. Viljan att värna unga muslimska kvinnors självbestämmande kan lätt slå över i en kulturalisering av traditionella familjestrukturer sammanbrott i modernitetskontexten.

Ironiskt nog kan både sekulära och muslimska konfessionella debattörer känna sig hemma med sådana förklaringsmodeller: det är pga. den kurdiska hederskulturen som Fadime är död. Medan sekulära debattörer gärna kollektivt lastar islam som kultur eller (brist på) civilisation, tenderar brittiska islamister vända på resonemanget och kritisera ”pakistanska seder” som avvikelser från ”sann islam”. Medan pakistansk identitet avfärdas som dysfunktionell, vidskeplig och patriarkal, framhålls den muslimska identiteten som fullt förenlig med det brittiska, det rationella, det demokratiska. Islam är rent av själva protodemokratin, ”den naturliga religionen” (*din al-fitra*) som avpassats för mänskligheten alltsedan skapelsen. I sin kulturellt

oanfäktade form är islam lösningen, *just genom* sin diasporiska karaktär: islam är en universell, kosmopolitisk plausibilitet, vilken individen kan inträda i lokalt och med därtill avpassade praktiker. Den islamiskt medvetne diasporamuslimen hänvisar inte till anförvanternas hemland, utan till den globala islamiska tros gemenskapen. Hon hänvisar inte till migrationen från Lahore till London, utan till alla muslimers symboliska migration (*hijra*) från polyteistisk okunskap och kulturellt högmod till det universella, monoteistiska ursprunget, underkastelsen under Gud (*islam*).

Sammanfattningsvis delar jag Werbners uppfattning att vår viktigaste utmaning är att analysera de uttryck som spänningen mellan diasporans lokalitet och transnationalitet tar sig. Diasporabegreppet blir meningsfullt som kulturanalytiskt redskap endast om det uppmärksammar *de praktiker och de platser* som knyts till föreställningar om diasporisk identitet. Jag menar dock att vi också måste undersöka hur (tysta eller uttalade) föreställningar om lokal nationell identitet ("brittiskhet", "svenskhet") bidrar till att konstruera olikhet hos den Andra, vilken därmed närmast implicit behäftas med diasporiskt *utanförskap*. Endast genom att blottlägga sådana mekanismer kan vi skilja ett synliggörande av faktiskt utanförskap (och alternativ tillhörighet) från otillbörligt kulturaliserade och segregationsalstrande föreställningar om avvikelser. Endast så kan vi också förstå diasporiska föreställningar som *kreativa och subversiva uttryck för motmakt*, formulerade i respons på de brustna förhoppningar om välstånd som alltför ofta präglat den senmoderna migrationserfarenheten.

Diasporiska föreställningar och religiös väckelse

Storbritanniens muslimer med sydasiatiskt ursprung omgjordade sig under den första fasen av 60-talets migrationsflöden med konventionellt diasporiska föreställningar, där "myten om återvändandet" stod i centrum. Dessa migranter bestod främst av unga arbetande män, vilka bosatte sig i tillfälliga kollektiv med ett minimum av interaktion med det brittiska majoritetssamhället. I takt med ankomsten av fästmör, hustrur och barn ökade emellertid automatiskt beröringspunkterna med brittisk kultur, inte minst genom barnens skolgång.

Gradvis kom också föreställningarna om återvändandet till den sydasiatiska moderjorden att ge vika. En faktor bakom detta – och ett diskursivt uttryck för detta – var den islamistiska väckelserörelse som växte sig allt starkare under 1970-talet. Denna sökte sig bortom nationell identitet och i riktning mot en löst definierad men rekryteringsmässigt attraktiv föreställning om en *islamisk* diasporisk identitet. "Återvändandet" kläddes nu snarare i termer av ett kvasi-historiskt förflutet: föreställningen om den gyllene eran under profeten Muhammads och hans rättrogna efterföljares tid. Visionen tog sig dock inte uttryck i kvietistisk nostalgi, utan omsattes i projekt som syftade till att återuppväcka den anda som en gång definierat den "sanna" islamiska identiteten. Med utgångspunkt i det islamiska "missionsbegreppet" *da'wa*, kallet eller inbjudan till islam, tog sig dessa väckelseorienterade muslimer an uppgiften att återuppväcka den slumrande muslimska identiteten.² De rikedomar som alstrades under 1970-talets oljepriskrig bidrog till att ge ekonomisk tyngd och institutionell påtaglighet åt *da'wa*-rörelsen, samtidigt som detta omvänt bidrog till att legitimera (främst) Saudiarabien som "islams beskyddare". Diasporan fick genom dessa processer en alltmer transnationell prägel och knöts

2 *Da'wa* kan inte entydligt översättas som "mission", dels genom att det vanligen i första hand syftar på "evangelisering" bland muslimer snarare än proselytism bland icke-muslimer, men också pga. det historiskt betingade associationsfält som medföljer begreppet. *Da'wa* är nära knuten till anspråken på politisk legitimitet (vem har ansvar för islamisk traditionsförmedling?). Detta är också anledningen till att Saudiarabien med sådan energi engagerade sig i *da'wa*-verksamheter under 1970- och 1980-talen: det var ett sätt utmana det sekulära Egypten som den muslimska världens ledarnation, liksom att ge en sunnimuslimsk motvikt till den shiaislamiska iranska revolutionen 1979. I motsats till den av Nasser lanserade *panarabismen* tog Saudiarabiens Kung Faisal initiativ till en *panislamism*. Denna lansering av religionen i det politiska spelet är ett viktigt inslag i den globala islamismens genealogi, och är inte minst avgörande för att förstå dagens islamiskt motiverade terrorism.

diskursivt till gammal men nyaktualiserad symbolik, såsom föreställningen om en global muslimsk trosförsamling, *umma*. Det hela framstår som ett skolexempel på vad Eric Hobsbawm benämner *the invention of tradition* (Hobsbawm, 1983) – eller kanske ännu hellre – en nutida *traditionsinventering*, där traditionellt gods återuppliffts ur traditionens korg och behäftas ny mening och relevans (Hjärpe, 1997; Janson, 2003b: 263ff).

I Storbritannien frodades en energisk muslimsk minoritetskultur under 1970-talet. Rörelsen tog sig uttryck i ett snabbt växande antal moskéförsamlingar, kulturfestivaler och islamiska intresseföreningar. Gemensamt för dessa ansträngningar var en ökande fokusering av de villkor som *majoritetskulturen* uppställer för bevarandet av muslimsk identitet. På så vis kom den islamiska väckelsen att stå med ena benet i en transnationell och abstrakt idé om universell muslimsk diasporisk identitet, och med det andra benet i lokaliserade ansträngningar att finna en adekvat och partikulärt brittisk särprägel varigenom universalismen kunde komma till uttryck.

Medverkan genom islamisering – islamisering genom medverkan

Två nyckelfrågor hamnade i centrum. För det första: vilka former skall ett brittiskt-muslimskt ledarskap ta sig? För det andra: hur skall man hantera frågan om muslimsk traditionsförmedling över generationsgränserna? Frågorna bemöttes samfällt genom uppkomsten av en ny typ av organisationer. Genom att koncentrera på just muslimsk traditionsförmedling, har dessa anammat ett aktörskap som inte står i proportion till deras traditionella legitimitet. Eller mer korrekt uttryck: den nya tillvaron har förändrat spelreglerna i kampen om social legitimitet.

Ett exempel är den brittiska muslimska organisationen Islamic Foundation, Europas ledande producent av engelskspråkig muslimsk barnlitteratur. I det följande skall jag illustrera hur den brittiska inramningen på avgörande sätt spelar in i *hänvisningen till* en muslimsk diasporisk identitet. För det andra skall jag försöka illustrera förändringstendenser i *meningsinnehållet* i den diasporiska diskursen, genom att följa organisationens barnboksutgivning genom åren.

Trots sin pakistanska härstamning är Islamic Foundation en påtagligt brittisk organisation. Ideologiskt är organisationen en avknoppning av den sydasiatiska reformrörelsen och partiet Jama'at-i-Islami. Denna grundades på 1940-talet av Abul A'la Maududi, en av den globala islamiska väckelsens portalfigurer. Företrädare för Islamic Foundation är emellertid mycket noga med att understryka Islamic Foundations oberoende från Jama'at-i-Islami, vilket inte är förvånande då denna rörelse betraktas med skepsis av Storbritanniens större muslimska tolkningstraditioner. Det är vidare påtagligt hur Islamic Foundation helt och hållet baserar sin legitimitet som islamisk aktör i Storbritannien på sin framgångsrika förmåga att förhandla mellan muslimsk och brittisk identitet. Utåt sett presenterar sig organisationen först och främst som en akademisk aktör, som även engagerar sig i de brännande frågorna om integration. Samtidigt är det tydligt att det är en *islamisk* identitet man grundar sitt aktörskap på.

Ett exempel på detta är organisationens "Cultural Awareness Training", en kommersiell kursverksamhet som riktar sig till Storbritanniens offentliganställda. En utgångspunkt för kursen är att spridningen om kunskap om islam är en nyckel till integration. "Etnicitet är ett 70-talsbegrepp," menar man. Vill man idag förstå landets kulturella mångfald skall man ta sin utgångspunkt i *religiös* identitet.³ Detta är ett tveeggat argument. Det offentliga Storbritannien uppmanas att ta sin kulturella pluralism på allvar, samtidigt som denna pluralism definieras snävt och i enlighet med sunnimuslimsk väckelseislam. Den "kulturella medvetenhet" som saluförs av Islamic Foundation omfattar vare sig shia-islam eller sufism, vare sig gujartisk, panjabisk eller någon annan "lokal" identitet. Här har istället själva kulturbegreppet islamiserats, och kursen är helt i linje med den *da'wa* verksamhet som ligger väckelserörelsen så

3 Detta enligt marknadsföringen av kursen på organisationens hemsida, citerad i Janson 2003b: 153.

varmt om hjärtat. Det är alltså långt ifrån alla muslimer som skulle känna sig hemma i den beskrivning av islam och muslimsk identitet som Islamic Foundation presenterar som allmän-giltig. Snabbkurskulturen befrämjar på så vis partikularism och mission.

Därtill legitimerar sådana kurser även brittiska offentliga institutioners aktörskap, genom att kursdeltagandet uppfyller centrala direktiv. Exempelvis har Nottinghampolisen skickat deltagare till Islamic Foundations kurser, och kan följaktligen i sin årsrapport från 2002 in-skräpa vikten av att ”provide awareness training to members of our organisation to challenge misconceptions about the Muslim faith both internally and in the wider community.”⁴ Mötet mellan Nottinghampolisen och Islamic Foundation är kort sagt ömsesidigt tillfredställande, men det tillfredställer skilda behov. För att använda sig av sociologen Göran Ahrnes termi-nologi, rör det sig om en konstellation snarare än en interaktion, vilken äger rum ”in the same vicinity at the same time, but with different origins, and with different futures and relations of interdependence.” (Ahrne, 1994: 133)

Jag menar att denna typ av fragmentariska och ytterst sett marknadsmässiga konstellationer är utmärkande för den senmoderna nationalstatens förhållande till sin ”egna” kulturella plura-lism, vilken i allt väsentligt behandlas som manifestationer av avvikelser. Ironiskt nog leder dessa alienerande praktiker till en *auktorisering* av aktörer som är villiga att axla rollen som en reifierad Annan, i detta fallet Islamic Foundations endimensionella islamisering av Stor-britanniens muslimska minoriteter. Invokationen av den ”brittisk-muslimska diasporiska identiteten” är kort sagt inte bara lokalt betingad, utan har även tydligt strategiska drag som definieras av spelet om synlighet och medverkan i offentligheten.

Bilden av diasporan

Om vi nu vänder blicken mot hur föreställningen om en global diasporisk gemenskap (*umma*) används och gestaltas i brittisk-muslimsk traditionsförmedling via barnböcker, finner vi att det motsatta förefaller gälla: det ”brittiska” är långt om länge förvånansvärt frånvarande. In-nan jag går in på böckernas innehåll och formgivning, vill jag emellertid uppmärksamma några övergripande drag i organisationens barnboksutgivning. 1976–2001 gav man ut 47 barn-böcker. Under denna period kan man utläsa tre huvudsakliga faser i förläggarintensitet, varia-tionsgrad i anlitade författare, författarnas konststillhörighet samt böckernas genremässiga ka-raktär, enligt följande:

1976–1980:	7 författare	7 böcker	7 skrivna av män	6 olika genrer
1981–1989: ”5	7 författare	19 böcker	17/19 skrivna av män	17/19 är ”arkaiska hagiografier
1991–2001:	16 författare	21 böcker	19/21 skrivna av kvinnor	17/21 har samtidsfokus

Två sammankopplade tendenser är särskilt tydliga. För det första var författarkåren lika man-ligt dominerad under 1976–1989 som den dominerades av kvinnor under de senare 10 åren. Lika tydligt är det att arkaiska hagiografier dominerade den tidiga/manliga produktionen, me-dan den senare/kvinnliga haft en påtaglig samtidskaraktär. Två omedelbara slutsatser kan dras. I mötet med brittisk sekulär kultur sökte ”den diasporiska muslimska identiteten” (som den lanserades av Islamic Foundation) trygghet i en manlig förmedling av den sakrosankta traditionen. I en andra fas drog sig det manliga initiativet tillbaka, och öppnade fältet för om-fattande kvinnlig medverkan, men styrde samtidigt över denna till det vardagligt prosaiska, till skildringar av familjeliv, hus och hem. Detta understryks ytterligare vid beaktade av ka-raktären hos de två böcker som skrivits av män under den senare perioden. Den ena är en teo-

4 Nottinghamshire Police Annual Report 2002, citerad i Janson 2003b: 158.

5 Med arkaiska hagiografier (”helgonteckningar”) menar jag här skildringar av islams tidiga hjältar och föredömen, alltså profeten Muhammad, hans familj och de tidiga kaliferna.

deckare, där tre raska gossar, med hjälp av huvudpersonens muslimska identitet, avslöjar en farlig komplot (Radwan, 2001). Den andra är en slags hagiografisk hybrid, som utifrån en ramhistoria satt i nutida hemmiljö återberättar den älskade, koraniska legenden om de Sju Sovarna (al-Albani & Qalaji, 2001).⁶ Jag skall nedan återkomma till genusaspekter på böckernas temata, men dessa framstår tydligast om vi följer utgivningens utveckling vad gäller böckernas gestalter och illustrationer.

Arkaisk hagiografi

Förlaget etablerade sin utgivning under 1980-talet och fann en tydlig profil genom lanseringen av serien ”Muslim Children’s Library”. Denna bestod under 1980-talet oavkortat av skildringar av islams tidiga hjältar och föredömen. I centrum för ett antal böcker står Muhammad själv, vilken framställs i egenskap av gudomligt rättledd profet, undergörare, lagens upprätthållare och fullkomnad i gudskärlek och askes. I vissa historier skildras han även som ett praktiskt handlingsmönster, men just hans upphöjdhet gör honom samtidigt ganska avlägsen. Han förkroppsligar därför mindre ett praktiskt föredöme än en gudomlig princip att häpna inför och underkasta sig. Det är då snarare de tidiga kaliferna som får ikläda sig rollen som moraliska föredömen.

Dessa hagiografiskt skildrade gestalter ställs i skarp kontrast till sin lika ondskefulla som ogudaktiga omgivning. Å ena sidan har vi ledarna för den polyteistiska Quraysh-stammen, innehavare av den världsliga makten i Muhammads Meckas, som förföljer och trakasserar de rätttroga muslimerna. Å andra sidan har vi de judiska stammarna, vilka svekfullt går bakom muslimernas rygg och liar sig med det polyteistiska Quraysh. Dessa skurkaktiga persongallerier porträtteras betydligt mindre detaljerat än de rätttroga muslimerna och framstår därför som endimensionellt onda. De är metonymer för allt det som Muhammad vänder sig emot: girighet, grymhet, aggressivitet, orättvisa, slaveri, barnamord, dumhet, lathet, stolthet, osedlighet, berusning.

Det kan förefalla som att dessa berättelser programmatiskt följer en traditionell historiografi, både i de hagiografiska och de heresiografiska inslagen. Vid en närmare granskning visar sig emellertid fallet vara mer sammansatt. Utmärkande för den typ av islamism som Islamic Foundation representerar är ambitionen att ”gå tillbaka till källorna”, dvs. till Koranen och Sunna (profetens normerande föredöme).⁷ Islamismens idé om ”återvändandet” till dessa källor vilar på en kritik av den institutionella förvaltningen av islamisk teologi och rättsväsende, vilka islamismen anser blivit otidsenliga och isolerade från samhället. Man vänder sig intensivt mot lokala, folkliga (ofta sufiska) traditioner vilka avfärdas som vidskepelse och heterodoxi. Kritiken gäller emellertid inte bara påtagligt ”heterodoxa” inslag av synkretism och magiska föreställningar. Man vänder sig även mot en ”oreflektad” och ”ritualistisk” religiös identitet som inte låter ”islams anda” genomsyra livet i dess helhet. Inte minst har man varit kritisk mot traditionell religionspedagogik, där barn får lära sig att ”bli muslimer” genom ett blott upprepande av rituella rörelsemönster och arabiska böner. Barnboks-konceptet avspeglar alltså som sådant islamismens radikala omdefinition ”muslimsk identitet”.

När detta nya format i sin tur fylls just av ”återvändandet” till de normerande källorna genom de arkaiska hagiografierna, har cirkeln symboliskt slutits: genom återvändandet till källorna får barnen lära sig att återvända till källorna. Avgörande är emellertid att detta återvändandets imperativ genealogiskt har sitt ursprung i nuet, i dagens minoritetserfarenheter. ”Återvändandet till källorna” är kort sagt allt annat än traditionalistisk, trots sin symboliskt arkaiska kläde-dräkt. Islamismen hävdar att det endast är genom *nytolkning* av källorna ut

6 För närmare analyser av samtliga Islamic Foundations barnböcker tom. 2001, se Janson, 2003b.

7 *Sunna* vilar på *hadith*-litteraturen, vilken består av tidigt kanoniserade muntliga rapporter om profetens handlingar och uttalanden.

ifrån nutida villkor som vi kan återkoppla till religionens grundidéer, som dessa gestaltas i Koran och Sunna.

Vad som emellertid är bestickande är att Islamic Foundations barnböcker gladeligen använder sig av precis de folkliga, heterodoxa traditioner som man i övrigt så kategoriskt vänder sig emot. Förklaringen finner vi naturligtvis på det litterärt estetiska och pedagogiska planet. Heterodoxa eller ej så är historierna *bra*. Det rör sig om spännande och mystiska berättelser om mirakulösa ingripanden och övermänskliga krafter, vilka samtidigt rör sig inom en trygg, teistisk föreställningsram. Så berättas exempelvis i ett par böcker (Tarantino, 1982; Murad 1982) hur Muhammad gömmer sig i en grotta under *al-hijra*, den flyktartade migrationen från Mecka till Medina. Fiendernas stigfinnare är dem i hämlarna, men finner grottans mynning mirakulöst övertäckt av en urgammal spindelväv. De drar slutsatsen att ingen varit i grottan på årtal, och Muhammad klarar sig undan förföljarna. I *The brave boy* (Kayani & Murad, 1982) berättas hur ynglingen Ali (senare den fjärde kalifen) svingar en massiv träport som sköld, en port som senare inte kunde rubbas av fyra fullvuxna män. Kort sagt får islamistiska uppfattningar om ortodoxi och heterodoxi stå tillbaka för den diasporiska situationens överordnade syfte att överföra islamisk identitet till nästa generation.

Liknande förhandlingsprocesser i förhållande till minoritetssituationen kan skönjas i böcker-nas illustrationer. De korta, illustrerade berättelserna utgör som sådana en anpassning till en västerländsk bilderbokstradition. Samtidigt är det tydligt att bilderna som illustrerar de arkaiska historierna även förhåller sig till en islamisk bildtradition. Som bekant har klassisk islamisk teologi avvisat avbildning av levande väsen som betraktas som andliga (människor, djur, änglar, djinner). I barnböckerna ser vi flera exempel på en uppenbar tillämpning av detta teologiskt-estetiska program. Så får i *The brave boy* tippen på spjut, svärd och påkar illustrera det paradigmatiska ”Slaget vid diket” (*al-Khandak*), muslimernas definitiva seger över den icke-muslimska meckanska alliansen.

Men spänningen mellan det västerländska och det islamiska estetiska programmet ger också upphov till kreativa förhandlingslösningar, något som antyder en framväxande, särpräglad euroislamisk barnboksgenre. Detta kanske bäst exemplifieras med en illustration till ovan nämnda berättelse om grottan och spindelväven. I *Love your God* (Murad, 1982) avbildas nämligen själva spindeln, vilket alltså bryter mot en strikt tillämpning av islamiska principer. Å andra sidan inplaceras spindeln på ett iögonenfallande sätt i en klassisk, normativ bildtradition. Genom att utgöra mittpunkt i ett ornamentalt mönster i kontrasterande blått och orange har den handgripligen konverterats till en *ikon*, en stiliserad och icke-naturalistisk symbol för det frälsningshistoriska skeendet.⁸ Det är inte längre en bild av en spindel, utan av Muhammads *hijra* – och på diasporisk nivå – av plausibiliteten i alla muslimers symboliska migration till ett föreställt, islamisk hem.

Segregerad samtidsskildring

Mot bakgrund av de förhandlingsprocesser som präglar böckerna med arkaisk inramning, förväntar man sig kanske att dessa förhandlingar skulle bli än mer accentuerade i böckerna med samtidstematik. Så är emellertid inte fallet, åtminstone inte på ett entydligt sätt. Faktum är att även dessa böcker är påtagligt inneslutna, om inte så mycket i historiska referenser så i gestaltningen av ”det islamiska” som en uppsättning trygga sociala frizoner, med låg grad av brittisk ”kontaminering”.

Det är betecknande att de två första böcker som över huvud taget befattar sig med samtidsfrågor berättar om den unge brittisk-muslimske pojken Adams besök i *Egypten*, föräldrarnas tidigare hemland. Migrationserfarenheten behandlas därmed på sin höjd indirekt, och faktiskt

8 Denna estetiska strategi känns igen från den islamiska konsthistorien. Brott mot de teologiska bildnormerna har inte sällan ”kompenserats” med en ornamentliserad av det representerade djuret. Se vidare Folsach, 1991.

på ett allt annat positivt sätt vad gäller Adams identitet. Det är nämligen först i och med denna reverterade migration till den egyptiska landsbygden som han erövrar och konsoliderar en affirmativ muslimsk identitet. Vid återresan till Storbritannien, som bildar bokens slutpunkt, har det skett en förskjutning i Adams hemsuppfattning. Han må vara på väg hem igen i strikt geografisk bemärkelse, men som individ är han redan hemma i sin nyfunna, affirmativa, islamiskt diasporiska identitet. Eller för att citera faster Zinas avskedsord till Adam: ”*When you do Wudu* [rituell tvagning inför tidebönen] *remember the millions of other Muslims who are doing just as you do. You see – Islam brings us all together.*” (Omar, 1993: 60)

Först 1996, efter 20 års brittisk barnboksutgivning, bröt Islamic Foundation den arkaiska barriären och publicerade en bok för brittiska barn, om brittiska barn, som *utspelar sig i Storbritannien: A caring neighbour* av Karema Bouroubi. I rask takt följde sedan ett antal böcker som på skilda vis gestaltar muslimska barn i det brittiska samhället och de lokaliserade uttryck för islamisk rit och teologi som detta möte frambringar. Det är tydligt att Islamic Foundation under 1990-talet på ett mer medvetet sätt än tidigare befattade sig med de specifika utmaningar som aktualiseras i den brittiska kontexten, såväl som de pedagogiska möjligheter som därmed står till buds. Samtidigt förblir udden på känt islamistiskt manér riktad mot traditionell pedagogik. Detta kan exemplifieras med i utgivningen av två läroböcker som på ett påtagligt sätt befattar sig med att förmedla *meningen* i den muslimska identiteten.

Det första exemplet är *The Qur’an in plain English* av Iman Torres-al Haneef (1993). Detta är en kommenterad, engelsk koranöversättning i urval som riktar sig till icke arabiskspråkiga barn. Boken består av Koranens kortare suror (ung. ”kapitel”), vilka ofta reciteras under de dagliga tideböerna. I sitt förord understryker författaren att en korrekt recitation av koranen på arabiska förblir idealet, men att barnet också måste få tillgång till koranrecitationens semantiska innebörd. Hon menar att de tillgängliga översättningarnas ”shakespearianska” engelska även utesluter många vuxna läsare som inte har engelska som modersmål. I *The Qur’an in plain English* får läsaren dessutom bekanta sig med respektive suras kontext och grundläggande motiv. Författaren erbjuder en enkel men omisstkännlig *tafsir* (korankommen-tar), som utlägger korantextens teologiska och existentiella betydelser. Exempelvis förklaras *sura* 78, *al-Naba* (”Tillkännagivandet”), vara Guds svar på de ogudaktiga meckanernas svårighet att acceptera läran om en kroppslig återuppståndelse. I sin utläggning till texten argumenterar författaren för Guds omnipotens och skapelsens syfte genom att uppmana barnet till mer eller mindre självständig reflektion:

Look around you! See the earth with its firm mountains, grain, vegetables, and plentiful rain, the heavens above and the blazing sun, the changing of night and day which allows us to work in light and rest in dark. Is it possible in a world in which everything has been made so perfectly, with so much care, that the whole purpose of life is simply to eat, drink, sleep, work, marry, grow old and die? No. This life is rather a test; those who pass it will be richly rewarded, and those who fail will regret it bitterly. (Torres-al Haneef, 1993: 21)

Som exemplet visar ger författaren entydiga svar på de existentiella frågeställningar som väcks, så barnet uppmanas näppeligen till någon personlig tolkning. Men boken understryker inte desto mindre islamismens grundläggande syn på koranen som en praktisk livsguide, och inte bara som ett rituellt vördnadsobjekt.

En snarlik attityd genomsyrar *What do we say... (a guide to Islamic manners)* (Abdullah, 1996). Här är ämnet en annan aspekt av muslimskt vardagsnära fromhetsliv, nämligen de arabiska, idiomatiska fraser som är så vanliga hos praktiserande muslimer. När man möts säger man *assalamu alaykum* (”må frid vara med dig”); när man talar om framtiden säger man *Incha’ Allah* (”om Gud vill”); när man nyser säger man *al-hamdulillah* (”prisad vare Gud”); när man blir förskräckt säger man *auzubillah* (”jag söker skydd hos Gud”), osv. Dessa traditio

nella uttryck har blivit ett slags kollektiva tillhörighetsmarkörer, och kanske särskilt inom väckelserörelsen. En kollega har berättat för mig hur islamister i Kenya lite elakt kallas för ”*Wasalamalaykum*”, med anspelning på deras ständiga ”invokationer”. Fraserna utgör nämligen formellt böneformler (*du‘a*). Precis som koranrecitationen inte bara ses som en rit, betonas förläggarna i förordet till *What do we say...* att uttrycken inte endast skall ses som språkliga artighetsfraser. De syftar till att i barnet inympa

the Islamic worldview, the Islamic value system, and above all, the consciousness that whatever they think or do, they should be guided along by Islamic teachings. It is designed to make them aware that Allah constantly watches over all human beings and sees whatever they do. This God-consciousness will, Insha’ Allah, *make our children better Muslims and better human beings*. (Abdullah, 1996: 2)

Dessa två böcker uppehåller sig kring övergripande perspektiv på livet och skapelsen, samt reglerar barnets formella beteende till sin omgivning. Däremot diskuteras inte minoritetstillvarons praktiska konsekvenser. Detta möter vi i högre grad i de mer skönlitterärt orienterade 1990-talsböcker som utspelar sig i en brittisk omgivning. Det genomgående draget i dessa är emellertid att Storbritannien i första hand utgör ett *problem* och ett hot mot den muslimska identiteten. Islam blir därmed i första hand ett försvar mot det ”sekularistiska trycket”, en tillflyktsort och mekanism för kulturell och genusmässig avskiljning. Böckerna som lanserades under dessa år förmedlar en bild av islam som är knuten till tre specifika zoner:

1. Det rituella rummet

Det pedagogiska draget i böckerna förblir tydligt genom ständiga allusioner på rit och teologi. Det är således inte trumpeten som i pekboken får illustrera hörselsinnet, utan böneutropet från minareten; gossen springer inte ut för att leka efter middagen, utan efter *middagsbönen*, osv. Vidare har publikationen av rent faktamässiga och traditionsförmedlande böcker fortsatt, men blivit mer pedagogiskt och estetiskt medveten, eller snarare, avpassad till globala normer.

2. Naturen skapad av Gud

De pekböcker som publicerades från 1997 förefaller vara ett slags kreationistiska taxonomier över Guds skapelse som knyts till bekanta platser, djur och kroppsfunktioner. Dessa är ibland lekfulla, som när ugglan i *Animals* (Sardar, 1997) inte bara hoar, utan säger ”*Allah-hoo*”.⁹ Här ser vi inte minst en kontinuitet med den spindelbild som diskuterades tidigare. Budskapet är att bortom all synbar världslig prakt och variationsrike-dom vittnar naturen ytterst sett om Guds allmakt och nåd. Detta blir knappast tydligare än när Maryam ser på en naturfilm, och farfar varnar för ”fula ord”:

I want you to remember that this video was not produced by Muslims, so watch out for certain words. If someone talks about ”Nature” or ”Mother Nature”, you just think of ”Allah” – because Allah created nature. (El-Magazy, 2000a: 11)

3. Hemmet

Den fysiskt mest påtagliga islamiska sfären är hemmet, vilket ofta gestaltas som laddat med islamiska ”semaforer”, såsom inramade korancitat och moskébilder, huvuddukar, bönemattor och koranställ. Hemmet gestaltas som en primärt feminin sfär. I centrum finner vi den om

9 Detta är en anspelning på den rituellt centrala formeln *Allahu akbar*, ”Gud är större”. Den ingår i bönekallelsen såväl som i ”Stenandet av Satan” under vallfarten till Mecka. Det senare sker till åminnelse av hur profeten Ibrahim (Abraham) motstod Djävulens frestelser med att kasta sten på honom under utropet *Allahu akbar!*

händertagande, milda och djupt gudsfruktiga modern. Hon är själva temat för *My mum is a wonder* (Messaoudi, 1999), men dyker regelbundet upp i de flesta av Islamic Foundations samtidskildringar. Omvänt är män närmast fullständigt frånvarande i dessa böcker, och när de väl antrar scenen är det främst i egenskap av rättsskipare (El Magazy, 2000b) och förmedlare av religiös tradition (al-Albani & Qalaji, 2001). Det kan också noteras att alla kvinnor/flickor bär huvudduk på samtliga illustrationer, även inom hemmets fyra väggar – med enda undantag för Tasneem som diskuteras nedan.

Den beslöjade barnboken och den diasporiska genomskinligheten

Innan jag försöker mig på några konkluderande anmärkningar om vilken grad av ”kulturell genomskinlighet” som präglar barnböckerna, vill jag ägna lite särskild uppmärksamhet åt den symboliska funktionen hos kvinnliga klädkoder i gestaltningen av den diasporiska muslimskheten. Denna kanske tydligast framkommer genom en snabb jämförelse mellan de två böcker som går allra längst i att befatta sig med den brittiska kontexten. I dessa utgör nämligen interkulturell kommunikation själva grundtemat. Den första är *Rashid and the missing body* (Radwan, 2001), som jag kallade för en teo-deckare tidigare, och den andra är *The meat eating vegetarian* (Ward, 2001).

I båda är huvudpersonen muslim, pojken Rashid resp. flickan Tasneem, och båda utvecklar en vänskap med två icke-muslimer. Rashid finner den kristne Chris och den judiske Gary, och tillsammans löser denna Abrahamitiska triad en knivig deckargåta. Problemet som gestaltas i denna bok är alltså helt och hållet externt: ett försvunnet lik. Pojkarnas vänskap utgör själva medlet för gåtans slutliga lösning. Rashids vänner är lika goda, artiga, hjälpsamma och på alla vis välborstade som huvudpersonen. I motsats till detta är Tasneems vänner djupt problematiska figurer. De ”representerar” heller inte de monoteistiska broderreligionerna, utan deras identitet markeras etniskt snarare än religiöst: den mörkhyade, ”karibiska” Yvonne och den ”urbrittiska”, rödblonda Lisa. Problemet i denna bok kretsar vidare inte kring något yttre skeende, utan kring Tasneem själv, hennes kläder och matvanor. Problemen börjar med att Lisa och Yvonne missuppfattar Tasneem som vegetarian, då hon inte äter det kött som serveras i skolan. Senare kommer de på besök hemma hos Tasneem och förbluffas över att hon inte bär någon huvudduk som hon gör i skolan. Detta är alltså enda gången vi får skåda en muslimsk flicka utan huvudduk i hemmet. När gästerna sedan bjuds på lammburgare är måttet tydligen rågat:

Lisa and Yvonne exchanged looks.

“She’s not a vegetarian at all. What a liar!” whispered Lisa. “And her scarf, if she has to wear it all the time, where is it? She never takes it off at school. She’s just a fake!”

“She was pretending at school all along,” replied Yvonne, “to make herself more important than us.”

“We’ll go home right after dinner, okay. I’m not staying around here if she thinks she can fool us like that!” said Lisa. (Ward, 2001: 23f.)

Efter en del ytterligare komplikationer klaras missförstånden ut och vänskapen räddas. Trots den något krystade upprinnelsen till konflikten, är det intressant att notera hur aggressivt de icke-muslimska flickorna skildras. Den ”kulturella avvikelser” som Tasneem förkroppsligar uppfattas av dem som självförhävelse och bedrägeri. Historien ger också en del vinkar om grunden till i synnerhet Lisas tveksamma karaktär. I egenskap av sekulär britt är hon fullständigt okunnig om allt som rör religion. Så stressar också Lisas mamma iväg till jobbet om

morgonen och lämnar dottern åt sitt öde, medan Tasneems mor tillbringar dagen i hemmet och förbereder hamburgare av *halal*-slaktat lamm åt dottern och hennes vänner. I den mån Lisa representerar en kollektiv brittisk-sekular kultur, är porträttet av denna näppeligen smickrande. Konflikten huvudsakliga grund ligger i *okunskapen om islam*, något som för tankarna till marknadsföringen av Islamic Foundations ”kulturkurser” som diskuterades tidigare. Trots att denna bok på ett tydligare vis än förlagets andra böcker bemöter frågan om kulturell pluralism, förblir Storbritannien avbildat som ett problem, symboliserat av vanartiga flickor. Skillnaden är framförallt slående mot den välvilliga bilden av ”kristendomen” och ”judendomen” i *Rashid and the missing body*.

Det förefaller mig utmärkande att den feminina sfären och dess insignier i så mycket högre grad får gestalta det *problematiska* i den muslimska diasporans förhållande till majoritetssamhället. Omslagsbilden till *The meat eating vegetarian* är betecknande. Här sitter en huvudduksbeprydd Tasneem omgiven av vännerna framför middagsbordet. I själva historien saknar dock Tasneem plagget vid detta tillfälle, vilket ju är själva upprinnelsen till konflikten. Omslagsbilden är således en eftergift till omslagets illustrativa funktion som sådan. Boken kretsar symboliskt kring huvudduken, själva symbolen för den muslimska rätten till kulturell särart: den *måste* vara på omslaget. Vi finner dessutom samma feminisering av kulturproblematiken i det parallella narrativ som löper genom historien om Rashid. Även på hans hemmafront är det nämligen problem, förkroppsligat av Rashids upproriska storasyster, som inte kommer överens med föräldrarna om lämplig klädsel. Fadern förespråkar en ”traditionellt pakistansk” mundering, medan dottern hävdar att modesta västerländska kläder toppad av en huvudduk är väl så ”islamiskt”. Vi känner igen distinktionen från den islamistiska anti-traditionalism som Islamic Foundation representerar.

Det är sammantaget påtagligt hur ”den feminina sfären”, centrerad kring det fromma moderskapet och symboliskt representerad av huvudduken, under det senaste decenniet blivit huvudarena för den pedagogiska förmedlingen av en islamisk diasporisk identitet. Den har mer eller mindre fullständigt ersatt den arkaiskt hagiografiska bildvärlden som vi fann i förlagets tidigare publikationer (även om de tidigare böckerna fortsätter att ges ut i nytryck). Som ovan nämnt är även riterna och den av Gud skapade naturen centrala temata. Dessa är emellertid snarast tematiska frizoner för att *slippa* befatta sig med kulturell identitetsproblematik i förhållande minoritetskontexten. Däremot förefaller det som att feminin symbolik (och ett kvinnligt författarinitiativ) automatiskt följer på intresset för att befatta sig med den brittiska minoritetserfarenheten. Det är lockande att här återknyta till Pnina Werbners betoning av den diasporiska *platsen*. I de tidiga barnböckerna gestaltades den diasporiska identiteten som ”platslös” och immateriell: den bestod av en frälsningshistorisk och moralisk kontinuitet med ett arkaiskt förflutet samt en föreställd global trosgemenskap (*umma*). I takt med att litteraturen befattar sig med gemenskapens praktiska dimensioner i en brittisk nutid, pockar emellertid denna på en entydig *locus*. Den islamiska diasporiska identiteten lokaliseras till en mycket bestämd plats: kvinnokroppen.

I detta paper tog jag H.C. Andersens nakna Kejsare som utgångspunkt, eller rättare sagt, författarens allegori över bedrägligheten i hegemoniskt uppburna kognitionsprocesser. Som påpekades inledningsvis är emellertid en sådan ”bedräglighet” ett implicit drag i *alla* föreställa gemenskaper, *alla* sociala och politiska kontrakt. Sagan är en ganska ömsint betraktelse över den skörhet och öppenhet för manipulation som präglar den civilisatoriska hörnsten som gemenskapsiden innebär. När vi därför granskar genomskinligheten i de ”nya kläder” som islamistiska aktörer pryder sig med i minoritetstillvaron är det väsentligt att inte falla in i en exoticerande och förklenande hållning. Jag har dessutom en känsla av att all mänsklig gemenskapssymbolik kan förefalla tämligen skrattretade lyft ur sitt sammanhang. Jag vill därför helt kort avsluta mitt med att betona maktförhållandenas betydelse för en rimlig förståelse av den diasporiska identitet som lanseras av Islamic Foundation.

Det folkliga skrattet över Kejsarens faktiska nakenhet är det undertryckta och karnevaliska motmaktsskrattet riktat mot den förlöjligade överheten (Bakhtin, 1988). När Islamic Foundation genom sin barnlitteratur ställer sig i det offentliga blickfånget för en senmodern, sekulär och högeligen självmedveten *agora*, är maktförhållandena radikalt annorlunda än i sagoberättarens allegori. Visst finns det ett mått och pompa stått manifesterat i anspråken på universell sanning och frälsningshistorisk pondus. Och visst har Islamic Foundation i någon mån lyckats skapa sig ett visst genomslag i det brittiska samhället. Detta kan emellertid inte upphäva den grundläggande marginalitet som präglar organisationen i förhållande till majoritetssamhället. Spivak har träffande formulerat erfarenheten av det halvaccepterade postkoloniala litterära idiomet: ”*We talk like Defoe’s Friday, only much better.*” (Spivak, 1990). Så har även Islamic Foundations barnböcker förblivit en Fredagsdiskurs, trots utvecklingen av litterära såväl som pedagogiska kvaliteter. I modernitetens (vita, manliga, sekulära, euro-amerikanska) litterära hegemoni är denna utrangering ett ovillkorligt faktum för all barnlitteratur med explicit religiöst tilltal (Leich, 1992). Det är då intressant att notera Islamic Foundations gradvisa nedtoning av religiös särart i böckerna, till förmån för bredare gestaltningar av kulturell pluralism. Som vi sett ovan har denna anpassning till rådande litterärestetiska kriterier dock parallellt ”kompenserats” med tematiseringen av en genusmässig muslimsk särart.

Är då barnböckernas ”nya kläder” chimärartade, eller representerar islamistiska aktörers kulturuttryck i anslutning till migrationens erfarenheter någonting fundamentalt nytt?

Jag kommer till slutsatsen att barnböckernas ”nya kläder” är nog så verkliga, i bemärkelsen att föreställningen om den islamiska diasporiska identiteten alltmer fylls med ett lokaliserat innehåll, och alltmer mer dikteras av brittiska villkor än av någon ”universell islam”. Detta är kanske allra tydligast i utvecklingen av själva barnboksformatet som sådant. Medan de tidiga böckerna omedelbart förmedlar intrycket av islamistiska programförklaringar, måste man idag alltmer uppmärksamt söka efter symboliska särartsmarkeringar, i synnerhet på omslagen.

Samtidigt är det uppenbart att denna ”verklighet” eller ”ogenomskinlighet” ger en otillräcklig bild av de kulturella processer som är i spel. Under den formella ytan, visar det sig att brittifieringen av de skildrade problematikerna korrelerar med en feminiserad gestaltning av dessa. Vidare ser vi snarlika korrelationer mellan brittifieringen och kreationistiska såväl som homofobiska drag, samt en allmän reifierad hållning till islam som en ytterst sett oföränderlig, universell sanning. Islamismens öppenhet för kulturella intryck måste därför förstås som en subversiv kreoliseringsprocess, som just i letandet efter nya kulturuttryck utmanar rådande maktstrukturer och syftar till att motverka social marginalitet (Anderson, 1983/1991: 41–67; Bhabha, 1994 189–204; Hannerz, 1996: 66–75; Janson, 2003: 36–42). Att den tematiska feminiseringen av denna kritik samtidigt reproducerar en könsmaktsordning kan då retoriskt bemötas utifrån en ytlig, ”postkolonial” eller ”anti-orientalistisk” argumentation. Metodologiskt landar vi kort sagt i nödvändigheten av att undersöka de *faktiska, lokala praktiker* som uppstår varje tillhörighetsdiskurs, oavsett vilken klädedräkt denna väljer att framställa sig i.

Referenser

- Abdullah, Noorah K. (1996): *What do we say... (a guide to Islamic manners)*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Ahrne, Göran (1994): *Social organizations: Interaction inside, outside and between Organizations*, London: Sage.
- Al-Albani, M. & Z. R. Qalaji (2001): *The people of the cave*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Anderson, Benedict (1983/1991): *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*, London: Verso.
- Bakhtin, Michail (1988): *Det dialogiska ordet*, Gråbo: Anthropos.
- Bhabha, Homi K. (1994): "The postcolonial and the postmodern: the question of agency", i Simon During (red.), *The cultural studies reader*, London: Routledge, s 189–204.
- Bouroubi, Karema (1996): *A caring neighbour*, Leicester: The Islamic Foundation.
- El-Magazy, Rowaa (2000a): *Maryam and the trees*, Leicester: The Islamic Foundation.
- El-Magazy, Rowaa (2000b): *Ali and the spider*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Folsach, Kjeld von (1991): *Fabelvaesener fra islams verden*, Köpenhamn: Davids Samling.
- Foucault, Michel (1969/1989): *L'archeologie de savoir*, Paris: Gallimard.
- Fraser, Nancy (2000): "Nytt tänkande kring erkännande.", i I. Lindberg & M Dahlstedt (red.), *Det slutna folkhemmet: om etniska klyftor och blågul självbild*, Stockholm: Agora, s. 188–203.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational connections*, London: Routledge.
- Hjärpe, Jan (1997): "What will be chosen from the Islamic basket?", i *European review*, 5: 267–274.
- Hobsbawm, Eric (1983): "Introduction: inventing traditions", i E. Hobsbawm och T. Ranger (red.), *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–14.
- Janson, Torsten (2003a): "Mission och motmakt: islamisk *da'wa* i en global kontext", i *Svensk religionshistorisk årsbok*, Uppsala: Swedish Science Press, s. 28–58.
- Janson, Torsten (2003b): *Your cradle is green: The Islamic Foundation and the call to Islam in children's literature*, Stockholm: Almqvist och Wiksell International.
- Kayani, M. S. & K. Murad (1982): *The brave boy*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Leich, Vincent B. (1992): *Cultural criticism, literary theory, poststructuralism*, New York: Colombia University Press.
- Messaoudi, Michèle (1999): *My mum is a wonder*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Meyer, John (2000): "Globalization: Sources and effects on national states and societies", *International sociology*, 15:2, 233–248.
- Murad, Khurram (1982): *Love your God*. Leicester, The Islamic Foundation.
- Omar, Susan (1993): *New friends, new places*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Radwan, Hassan (2001): *Rashid and the missing body*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Sardar, Farah (1997): *Animals*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Spivak, G. Chakravorty (1990): "Poststructuralism, marginality, postcoloniality and Value", i P. Collier & H. Geyer-Ryan (red.), *Literary theory today*, Cambridge: Polity Press, s. 219–244.
- Tarantino, M. Aldrich (1982): *Marvellous stories from the life of Muhammad*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Torres-al Haneef, Iman (1993): *The Qur'an in plain English: part 30 with surah al Fatihah*, Leicester: The Islamic Foundation.
- Ward, Carolyn Maryam (2001), *The meat eating vegetarian*. Leicester: The Islamic Foundation.

Werbner, Pnina (2002): “The place which is diaspora: citizenship, religion and gender in the making of chaordic transnationalism”, i *Journal of ethnic and migration studies*, 28:1.