

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	2
1.1 Syfte och frågeställningar.....	2
1.2 Metod och avgränsningar	3
1.3 Tidigare forskning	4
2. Bakgrund	4
2.1 Mat och identitet.....	4
2.2 Mat och kommunikation	7
2.3 Vi och de andra	8
2.4 Att vara mitt emellan – kulturella hybrider	9
3. Analys.....	12
3.1 Mat och identitet.....	12
3.2 Mat som länk till “då” och “där”	14
3.3 Halim och de andra	16
3.4 Halim – en kulturell hybrid?	18
3.5 Mat och andra typer av kommunikation	20
4. Sammanfattning	23
Litteraturförteckning	26

1. Inledning

”Säg mig vad du äter – så skall jag säga dig vem du är”

– Anthelme Brillat-Savarin –

Att mat är en viktig del i identitetsskapande och kulturarv känns tämligen naturligt. Mat är en livsnödvändighet och vi spenderar också en betydande del av vår till- och samvaro kring matbordet. Mat ingår som en viktig beståndsdel i olika traditioner. Kan man som svensk tänka sig en midsommar utan sill och nubbe? Skulle en amerikansk jul vara densamma utan kalkon på bordet? Kan en semla någonsin ersätta baklava för en turk?

”Finns det svenskt kaffe på hotellet?” är en fras vi kan småle lite åt, men visst finns en trygghet i att äta och dricka det man är van vid, även om man befinner sig långt hemifrån. Så vad händer med våra matvanor om vi inte bara reser utan *flyttar* till ett annat land med en annan matkultur? Vad händer med vår känsla av tillhörighet när vi inte känner igen de måltidstraditioner och de ingredienser vi då möter? Många är de barn som växer upp i blandkulturella familjer. Hurdan blir deras relation till de olika typerna av mat och traditioner och hur påverkar det deras strävan att, som alla unga, finna sig själva och sin egen plats i tillvaron? Författaren Jonas Hassen Khemiri är med en svensk mamma och en tunisisk pappa ett av dessa barn och därför torde hans erfarenheter såsom de tar sig uttryck i hans skrivande vara relevanta för en undersökning om mat och identitet. Har verkligen mat ett djupare, symboliskt plan – och kan vi i så fall se detta i litteraturen? Förhoppningen är att kunna använda Khemiris roman *Ett öga rött* (2003) som primärkälla för att få svar på några av dessa frågor, och samtidigt genom att ställa dessa frågor upptäcka och lyfta fram nya dimensioner i texten.

1.1 Syfte och frågeställningar

Att människan behöver mat för att överleva är en självklarhet, men hur kommer det sig att mat kan upplevas vara så viktig utöver denna sin basala funktion? Är mat verkligen mer än ”bara” föda? Är den betydelsebärande på ett symboliskt plan och syns detta i litteraturen?

Syftet med uppsatsen är att i Jonas Hassen Khemiris roman *Ett öga rött* undersöka matens roll som identitetsskapare och kultur- samt symbolbärare, liksom mat som katalysator för känslan av tillhörighet och utanförskap och skapandet av ett ”vi och de”-tänkande.

Frågeställningarna blir således följande:

- * Vilken betydelse ges mat som identitetsskapare och kulturbärare i *Ett öga rött*?
- * Bär maten i romanen på någon symbolik?
- * Används mat som katalysator för skapandet av tillhörighet, utanförskap och/eller ett ”vi och de”-tänkande i romanen och i så fall hur?

1.2 Metod och avgränsningar

Då Khemiris roman *Ett öga rött* kom ut fick den stor uppmärksamhet som varande en språkligt nydanande skapelse skriven av en författare med blandad etnisk bakgrund, men också som ett verk belysande en ung människas sökande efter och kamp för en egen identitet och plats i tillvaron. I recensioner har romanen jämförts med såväl P.C. Jersilds *Barnens ö* (1976) och J.D. Salingers *Räddaren i nöden* (*The Catcher in the Rye* 1951) som med Nick Hornbys *En god människa* (*How to be Good* 2001), och huvudpersonen Halim har bland annat jämförts med Sue Townsends dagboksskrivande tonåring *Adrian Mole* (1982).¹ *Ett öga rött* är en dagboksroman med en ung kille, född av marockanska föräldrar men uppvuxen i en av Stockholms förorter, som protagonist. En närläsning av texten bör kunna ge intressanta vinklingar på frågor om identitet, tillhörighet och utanförskap.

Både orientalismen och den postkoloniala teorin bör kunna bidra med fruktbara begrepp att utgå ifrån när det gäller att undersöka identitetsskapande i *Ett öga rött*. Boken utspelar sig förvisso i ett svenskt samhälle, ett samhälle som inte har mycket av den mörka, koloniala historia som andra västeuropeiska länder bär på. Trots detta finns både föreställningar om ”vi och de andra” och centrum och periferi ständigt närvarande även i Sverige, och många är de människor och grupper som alltför väl känner utanförskap även här. Dessa teorier bör därför kunna komma till användning på ett givande sätt. Exempelvis kommer det postkoloniala begreppet diaspora att användas i uppsatsen. Att huvudpersonen själv ser på sig och sin kultur som centrum trots att han utåt sett ”borde” befinna sig i periferin och representera ”de andra”, och att han, som egentligen ”är” den som är annorlunda, anser sig utgöra normen, innebär också en möjlighet att använda orientalismens och den postkolonialistiska teorins tankar på ett spännande, och kanske oväntat, sätt.

¹ Jonas Thente, ”Arabisk krigare gör uppror”, recension i *Dagens Nyheter*, 2003-08-04; Annina Rabe, ”Vasst på bruten svenska”, recension i *Svenska Dagbladet*, 2003-08-04; och Anders Sjögren, ”Först ut att skriva på ’invandrarsvenska’ var Alejandro Leiva”, recension i *Västerbottens-Kuriren*, 2003-08-04.

En hel C-uppsats skulle kunna ägnas enbart åt att diskutera vad identitet är och hur en sådan skapas och utvecklas, då det är ett mycket omfattande ämne. Här kommer dock analysen att främst inriktas på element som berör identitetsskapande i förhållande till mat och kultur/etnicitet. Genom en sådan analys kan matens roll i texten, inte minst som bärare av olika värderingar och symboler, upptäckas. Några allmänna resonemang kring identitetsskapande kommer naturligtvis ändå att behandlas. Detta görs för att få verktyg till att skapa en tydligare bild av huvudpersonen och för att ge undersökningen en lämplig och något fylligare bakgrund att utgå ifrån.

1.3 Tidigare forskning

Paul Tenngart använder sig i korthet av *Ett öga rött* som ett exempel när han diskuterar postkolonialism i sin bok *Litteraturteori*.² Bortsett från en magisteruppsats i Biblioteks- och informationsvetenskap som behandlar mottagandet och kategoriserandet av debuterande ”invandrarförfattare” och en C-uppsats där författaren gjort en postkolonial läsning av romanen har jag utöver recensioner och några intervjuer inte funnit någon ytterligare tidigare forskning kring *Ett öga rött*.³ Den största uppmärksamheten boken tilldragit sig har varit reaktioner på språket i den samt diskussioner kring dess värde som utvecklingsroman eller beskrivning av en ung mans identitetssökande i ett mångkulturellt samhälle. Trots att det alltså inte är första gången vare sig postkolonialism som teori eller identitetsskapande som diskussionsunderlag berörts med utgångspunkt från *Ett öga rött*, har någon undersökning kring matens roll i identitetsskapandet inte tidigare skett utifrån denna roman, och här kan denna uppsats ge sitt bidrag till forskningen.

2. Bakgrund

2.1 Mat och identitet

”Maten är en av de viktigaste identitetsmarkörerna som existerar” hävdar ekonomihistorikern Jonathan Metzger i sin doktorsavhandling *I köttbullslandet. Konstruktionen av svenskt och*

² Paul Tenngart, *Litteraturteori*, Malmö 2008. s. 147f.

³ Anja Dahlstedt, ”Annorlundahet som kapital. Kategorin invandrarförfattare och annorlundahet på det litterära fältet”, D-uppsats, Biblioteks- och informationsvetenskap/Bibliotekshögskolan, Högskolan i Borås, 2006:58. Henrik Bengtsson, ”Att göra västvärldens bild till sin – en postkolonial läsning av *Ett Öga Rött*”, C-uppsats, Litteraturvetenskapliga Institutionen, Lunds Universitet, 2008-01-07.

utländskt på det kulinariska fältet (2005).⁴ Metzger talar om hur vi alla har minnen av mat från barndomen, ett exempel är ”mammans köttbullar” som i princip alla svenskar tycks ha en relation till och en bestämd föreställning om. Han menar att det finns en mytologisk aura som omger vissa maträtter och gör dem till symboler för värderingar och koncept som exempelvis etnicitet och nationalitet, och på så sätt omvandlar maträtten till en nyckel för att få tillgång till en social gemenskap. När vissa maträtter ges en djupare symbolisk mening (som ”mammans köttbullar” uppenbarligen har), leder detta till att den som inte har del i det kollektiva minnet av maträtten inte kan förstå denna mening och därmed exkluderas från gemenskapen.⁵ Det finns både en likhet med och en koppling till språket i detta resonemang – språket är också något som skapar känslan av gemenskap och tillhörighet, av att förstå och kunna göra sig förstådd i en viss grupp. Den som inte förstår språket hamnar automatiskt utanför gemenskapen. Språk är en typ av kommunikation och därför mycket viktig för interaktionen människor emellan. Hur också mat kan anses utgöra ett kommunikativt system jämförbart med just språket kommer tas upp i ett senare avsnitt.

Den franske sociologen Claude Fischler talar om ”införlivandets princip” (uppsatsförfattarens översättning, i den engelska texten kallad ”the principle of incorporation”) och menar med detta den process som låter maten förflyttas över gränsen mellan yttvärlden och jaget, från utanför vår kropp till inuti vår kropp. Denna process, att införliva maten i oss själva, innebär samtidigt att absorbera en eller flera av dess egenskaper – vi blir, både biologiskt och symboliskt sett, vad vi äter. Införlivande är en av grunderna för identitetsskapande, och eftersom maten är så nära förknippad med vårt fysiska jag är den en viktig del av vår identitet. När maten bär på en symbolisk laddning blir denna betydelse, i och med att vi äter maten, rent fysiskt en del av människan, vilket skulle förklara varför symbolladdningen kan bli så stark.⁶ Ett tydligt exempel på detta skulle kunna vara nattvarden inom den kristna kyrkan, där brödet och vinet för de troende symboliserar eller till och med förvandlas till Kristi kropp och blod, och där mottagaren genom att äta och dricka av det tar emot Kristus på ett både symboliskt och påtagligt sätt och därigenom får del av frälsningen och gemenskapen med andra troende. Nattvardsgästen så att säga införlivar Kristus både

⁴ Jonathan Metzger, *I köttbullslandet. Konstruktionen av svenskt och utländskt på det kulinariska fältet*, Diss. Stockholms universitet, 2005, s. 33.

⁵ Metzger, s.32f.

⁶ Claude Fischler, ”Food, Self and Identity” i *Social Science Information*, 1988, volym 27, s. 279.

fysiskt och själsligen och förändras av det hon äter och dricker. ”Eftersom brödet är ett enda, är vi – fast många – en enda kropp, för alla får vi vår del av ett och samma bröd.”⁷

I anslutning till införlivandets princip talar Fischler också om ”allätarens paradox” (på engelska kallad ”the omnivore’s paradox”). Det faktum att vi människor är just allätare gör att identifikationen av lämplig föda är viktig och därmed blir också själva införlivandet fyllt av ytterligare betydelser än de som redan tagits upp. Allätande är ett tillstånd som innebär en grundläggande ambivalens. Först och främst ger det frihet, oberoende och anpassningsbarhet. I och med att en allätare inte är hänvisad till en enda typ av föda kan hon lätt anpassa sig till förändringar i sin miljö, exempelvis att någon eller några av de arter hon tidigare levt av dör ut – hon kan flytta, ändra sitt ekosystem. Hon kan helt enkelt överleva på den föda som finns tillgänglig för henne, naturligtvis förutsatt att hon är noga med att inte äta något som är giftigt eller på annat sätt farligt för henne. Den andra sidan av det mynt som kan kallas den allätandes frihet innebär dock beroende och restriktion – det tvång som kravet på variation ger. En allätare kan inte tillgodogöra sig allt hennes kropp behöver från en typ av föda. Hon är inte sårbar på så sätt att hon går under om en av hennes källor till näring försvinner, men däremot är hon absolut beroende av ett minimum av variation – hon kan inte överleva på enbart protein, exempelvis, utan måste se till att även få i sig andra näringsämnen som kolhydrater, mineraler, vitaminer och så vidare.⁸

Vad innebär då denna allätarens paradox? Å ena sidan blir just variation, påhittighet, utforskande och förändring viktig för allätarens överlevnad – samtidigt som hon å den andra måste vara försiktig, misstänksam och traditionell i sitt ätande, eftersom all ny, okänd föda utgör en potentiell fara för henne. I denna spänning, mellan motpolerna nymodighetsfobi och förkärlek för att prova det som är nytt, ligger allätarens paradox. Alla allätare, men i synnerhet människan, säger Fischler, är utsatta för denna dubbelhet – fångade om man så vill mellan välkänt och okänt, monoton och förändring, trygghet och omväxling.⁹ Häri ligger måhända en förklaring till varför den moderna människan ofta tycks fascineras så av annorlunda, ”exotisk” matkonst, samtidigt som hon ogärna ger upp sina egna invanda matrutiner och finner en trygghet i att äta den mat hon är van vid, även om hon byter miljö.

⁷ Bibeln, Bibelkommissionens översättning 1981, Göteborg 1983, Första Korinthierbrevet 10:17. (Uppsatsförfattarens kursivering.)

⁸ Fischler, s. 277f.

⁹ Fischler, s. 277f.

2.2 Mat och kommunikation

Strukturalisten Roland Barthes menar att själva föreställningen om mat måste breddas då mat är så mycket mer än bara produkter ämnade för konsumtion. Enligt honom ingår mat som ett slags struktur i ett kommunikationssystem, eller utgör till och med ett kommunikationssystem i sig själv, där det finns både sändare (kocken eller den som serverar/bjuder på maten), meddelande (maten) och mottagare (den/de som äter).¹⁰ Mat är naturligtvis främst en nödvändighet för vår överlevnad, men Barthes menar att den också förkroppsligar olika användningssätt, situationer och beteenden och ända sedan urminnes tider har varit ett *strukturerat* behov. Innehåll, tillagningstekniker och vanor, allt blir en del av ett system som signalerar olika saker och med lätthet kan jämföras med andra typer av kommunikation. Barthes ger ett exempel med bröd, där ”vanligt”, grovt bröd signalerar vardag medan pain de mie (ett slags ljust, sötat formbröd) i hans hemland Frankrike är ett tecken på att det är fest på gång. De sociala signalerna kan naturligtvis förändras över tid, som då mörkt bröd, som tidigare ansågs vara en billig – även i betydelsen simpel – matvara jämfört med det söta och ljusa ”rikemansbrödet”, nu på senare tid övergått till att anses vara ett tecken på förfining, hälsomedvetenhet och smak.¹¹

Förr var det bara festliga tillfällen, säger Barthes, som på ett positivt och organiserat sätt framhövs genom maten, medan vi idag skulle kunna säga att alla situationer, eller snarare beteenden såsom arbete, firande, aktivitet, vila och ansträngning, kan uttryckas genom mat. Barthes menar också att så fort mat upphör att enbart vara ett behov – alltså när vi har mer än tillräckligt för att överleva, blir dess betydelse som bärare av, eller förvandling till att bli en del av, en viss situation allt viktigare: ”[F]ood has a constant tendency to transform itself into situation.”¹² Kaffe exempelvis, är de facto en stimulantia för nervsystemet, koffeinet är utan tvivel fysiskt sett uppiggande. Ändå har kaffe på senare tid blivit starkt förknippat med ”rast”, vila och därigenom avkoppling, trots dess kemiska uppiggande egenskaper. Orsaken till detta är enligt Barthes att ”coffee is felt to be not so much a substance as a circumstance”.¹³ Mat är helt enkelt, utöver sin givna roll som näring, ett organiskt system, på ett dynamiskt och påtagligt sätt integrerat i kulturen.

¹⁰ Roland Barthes, ”Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption”, i *Food and Culture. A Reader*, andra upplagan, red. Carole Counihan och Penny Van Esterik, New York och London 2008, s. 29f.

¹¹ Barthes, s. 29f.

¹² Barthes, s. 33f, citat s. 34.

¹³ Barthes, s. 34.

2.3 Vi och de andra

Sverige är idag ett land med många kulturer representerade, ett samhälle med många etniska minoriteter. Trots att Sverige nästan inte har något kolonialt förflutet alls förekommer också här det ”vi och de”-tänkande som präglar ett kolonialt och orientalistiskt synsätt. Även i det svenska samhället finns ett centrum och en periferi, det som uppfattas som norm och det som anses avvika från denna. Där exempelvis engelsmän med indiskt påbrå kan protestera mot diskriminering med statens historiska skuldbörda som legitimt argument för protesten, har svenskar med utländsk bakgrund däremot inget liknande kolonialt förtryck att åberopa eller använda som något att samlas kring mot den svenska centralmakten, säger Paul Tenngart.¹⁴ Om denna avsaknad av ett tydligt definierat ”de andra” förutsätts vara ett problem i skapandet av en kulturell samhörighet och känsla av ”vi” för människor tillhörande etniska minoriteter behövs andra strategier för att tillfredsställa dessa behov.

Inom postkolonial teori används begreppet *diaspora* för att beteckna det fenomen som uppstår när en minoritet i ett land upplever sig stå hemlandet lika nära som det land de nu lever i, om inte närmare. Stark vikt läggs vid kollektivet och gemenskapen inom detta. Det är inte bara de som fysiskt har utvandrat som omfattas av diaspora, även de som är födda i det nya landet men inom en minoritetsgemenskap, är bundna med en oundviklig länk till sina förfäders etniska och kulturella ursprung. Ofta bygger denna känsla av tillhörighet på schabloner och generaliserande föreställningar om hemlandet, det vill säga, på en romantiserad bild snarare än på de verkliga förhållandena. Denna typ av nostalgisk romantisering är naturligtvis ett effektivt sätt att skapa en känsla av gemenskap inom gruppen, ett utvidgat ”vi” som också omfattar människor som bor i andra länder, så länge de har samma språkliga, religiösa och/eller kulturella bakgrund som gruppen ifråga.¹⁵

I *Ett öga rött* känner huvudpersonen exempelvis en tydlig frändskap med palestinierna, trots att han själv bor i Sverige och är född av marockanska föräldrar, något som tillsammans med den romantiska syn han har på hemlandet och den arabiska kulturen kan ses som tecken på diaspora. I analysdelen av uppsatsen kommer detta behandlas närmare.

¹⁴ Tenngart, s. 148.

¹⁵ John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, Manchester och New York 2000, s. 207.

2.4 Att vara mitt emellan – kulturella hybrider

[W]e find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion. For there is a sence of disorientation, a disturbance of direction, in the 'beyond': an exploratory, restless movement [...] – here and there, on all sides, [...] hither and thither, back and forth.¹⁶

Homi Bhabha, indisk litteraturvetare och postkolonial teoretiker, talar om hur människor som flyttat från ett land till ett annat (här kallade migranter) befinner sig i ett gränsland mellan två kulturer, mitt emellan och i utkanten av båda hemländerna, på en viktig tröskel bemängd av ambivalens och motsägelser. Dessa kulturella trösklar både skiljer och förenar, i rum och över tid. Migrantens koppling till det gamla hemlandet försvagas, samtidigt som hon inte heller helt hör hemma i det nya. Hon hör hemma överallt och ingenstans, inkluderas och står utanför. Hon kan inte undvika att anamma delar av den nya kulturen samtidigt som hon behåller mycket av den gamla. Hon blir en *kulturell hybrid*. Enligt Bhabha är en sådan tröskel en plats där redan själva möjligheten att passera den gräns den utgör kan störa konventionella tankemönster. Genom att acceptera den motsägelsefulla logik dessa trösklar skapar, kan ett nytt sätt att tänka kring identitet som går bortom de invanda, statiska modellerna kring nationell identitet och förställningarna om hur människan rotar sig i tillvaron växa fram.¹⁷

Identitet kan också definieras som *skillnad*, då den är direkt beroende av sin relation till det som är annorlunda, till ”det andra”. Fabio Parasecoli, som både undervisar och skriver om mat, menar att denna definition är applicerbar på och går att observera även i gastronomiska sammanhang då mat som är typisk för ett visst område – dvs. producerad och konsumerad på samma ställe – blir till en lokal specialitet först när den blir del av marknaden via handel och utbyte. När en maträtt ”reser” blir de egenskaper som i dess ursprungsmiljö ses som vardagliga plötsligt annorlunda och dess lokala och traditionella egenskaper blir synliga.¹⁸ Med andra ord: i sig själv har inte maten en identitet, det är när den tas ur sin egen miljö och hamnar i nya, där den är annorlunda – som den får status som något specifikt för ett visst område.

Samtidigt innebär mötet med andra matkulturer och ingredienser att maten förändras. Matlagning är helt enkelt snarare ett forum för utbyte och kontamination, hävdar Parasecoli,

¹⁶ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, New York 1994, s. 1.

¹⁷ McLeod, s. 216f.

¹⁸ Fabio Parasecoli, ”Food: Identity and Diversity”, i *Culinary Cultures of Europe. Identity, Diversity and Dialogue*, Council of Europe 2005, s. 16f.

än ett uttryck för ursprunglighet. En ingrediens kan i sig själv vara representant för ett visst territorium medan den som del av ett recept eller en meny nästan undantagslöst är resultatet av någon form av blandning eller korsbefruktning – den är en hybrid.¹⁹ Är det likadant med oss människor? Är det i mötet med människor från andra kulturer som vi inte bara finner utan till och med skapar vår egen identitet? Är det kanske så att vi inte själva skapar utan *får* vår identitet genom mötet med andra? Det är, om Parasecolis tes appliceras på människan, när hon hamnar i en miljö eller situation där hon är annorlunda som hon själv och hennes särart blir synliga. Det är samtidigt också då hon har möjligheten att förändra och själv förändras av den nya miljön genom kulturell ”korsbefruktning”.

Att vara annorlunda är dock inte alltid enbart av godo, att vara del av en minoritet innebär också en risk för att utsättas för marginalisering, rasism och förtryck, och den maktlöshet detta medför. Detta är väl sällan så tydligt som i den koloniala diskursen med dess stereotyper om européer och ”de andra” – den civiliserade kolonistören och den koloniserade ”vilden”, där den koloniserade ikläds vissa egenskaper, alltid underlägsna och framförallt annorlunda än den koloniserandes. För att kunna upprätthålla en bild av världen där den koloniserande, europén, är fysiskt, moraliskt, intellektuellt och tekniskt överlägsen och därmed har rätt att kuva och bestämma över den koloniserade, är det viktigt för europén att denna skillnad, detta ”vi och de andra”-förhållande med statiska, generaliserade identiteter upprätthålls. Det finns metoder att sätta denna påtvingade balans ur spel. Bhabha talar till exempel om ”masker”, hur den (svarte) koloniserade individen genom att härma den (vite) koloniserande – alltså så att säga ta på sig en mask av vithet – visar att

människors identiteter ständigt är stadda i en ambivalent rörelse. Genom att härma den vite mannen kan den svarte göra honom osäker på vad han skall tro om världen när en av hans grundläggande sanningar har blivit ruckad. När den koloniserande hör sitt eget språk från den koloniserades mun ställs han inför det oroande hotet om likhet: han skiljer sig kanske inte så mycket från den koloniserade som han har trott. Och denna oro hotar hela den orientalistiska diskursen.²⁰

I analysen kommer detta fenomen att tas upp närmare genom en diskussion av hur Khemiris huvudperson Halim, när det passar hans egna syften, väljer att uppträda på vad han anser vara

¹⁹ Parasecoli, s. 16f.

²⁰ Tenngart, s. 140.

ett typiskt svenskt manér, inte sällan för att skapa förvirring och verka avväpnande i olika situationer.

Införlivandets princip, som togs upp i tidigare avsnitt, är också en bas för kollektiv identitet och därigenom även en förutsättning för etablerandet av ett ”de andra”. Maten är en central ingrediens i känslan av kollektiv tillhörighet. Den är i så hög grad viktig för den kulturella och etniska identiteten att det har visat sig att vissa maträtter, ingredienser eller specifika former av matlagning överlevt i en viss minoritet även efter det att gruppens ursprungliga språk har glömts bort.²¹

En viktig del i det mänskliga identitetsskapandet är att man ställs mot och jämför sig med andra. Hur man ser på andra påverkar hur man uppfattar sig själv. Man kan till exempel inte uppfatta sig själv som överlägsen utan att det finns någon ”annan” att se som underlägsen. Edward Said talar i *Orientalism* (1978) om detta bland annat ur ett samhällsperspektiv, eller snarare världsdelsperspektiv: ”[D]et kan faktiskt hävdas att den viktigaste komponenten i den europeiska kulturen är just det som gjort denna kultur hegemonistisk både inom och utanför Europa, nämligen idén om en europeisk identitet som är överlägsen i förhållande till alla icke-europeiska folk och kulturer.”²²

Halim är andra generationens invandrare och ”borde” vara den som befinner sig i periferin, marginaliserad, utanför och representerande ”det andra” i det svenska samhället. I sina egna ögon är han och hans kultur dock centrum och norm, och liksom västerlänningen inte låter orientalen tala i egen sak utan talar för henne, talar Halim om svenskarna och ger sin subjektiva bild av den svenska kulturen.²³ Måhända kan detta ses som ett slags omvänd orientalism?

Said vill i sin bok visa hur den europeiska kulturen kontrasterat sig mot Orienten ”som en sorts ersättning för självet eller till och med som ett underjordiskt själv” och därigenom fått en starkare identitet.²⁴ Detta resonemang skapar dock en motsägelse eller åtminstone ambivalens i förhållandet till ”de andra”. Det tycks innebära att samtidigt som den orientalistiska/koloniala diskursen starkt betonar skillnader och det som är annorlunda, finns det också något i ”de andra” som liknar ”oss”, kanske till den grad att ”vi” behöver ha ”de andra” som *en del av* ”oss” eller åtminstone som ett slags spegelbild, för att kunna skapa en identitet. I den här uppsatsen kan både denna tanke och betoningen av det annorlunda komma till användning, genom en diskussion av hur Halim ställer sig själv i kontrast till det svenska

²¹ Fischler, s. 280.

²² Edward W. Said, *Orientalism*, Stockholm 2002, s. 71.

²³ Jfr. Said, s. 69.

²⁴ Said, s. 66.

samhället för att stärka och bekräfta sin egen identitet, samtidigt som det finns tecken på att han för att lyckas med detta sitt identitetsskapande också behöver spegla sig i och projicera sina värderingar och känslor på ”den andre”. Kanske är det i själva verket lika mycket *handlingen* att ställa sig i kontrast till något, och inte bara de olika egenskaper som utgör kontrasten, som bidrar till att stärka en identitet?

3. Analys

I det följande kommer utvalda citat ur *Ett öga rött* analyseras utifrån de teorier och frågeställningar kring mat och identitet som tagits upp i de inledande kapitlen. För överblickens skull kommer en grov indelning i kapitel att göras, även om mycket av diskussionen kring de olika resonemangen överlappar varandra.

3.1 Mat och identitet

I dagboksromanen *Ett öga rött* följer vi protagonistens liv och tankar. Det handlar om den tonåriga invandrarkillen Halim som värnar om sin identitet och sitt ursprung. Han inte bara lägger sig vinn om att bevara sin egen arabiska identitet utan befinner sig också i en alieneringsprocess där han definierar sig själv genom att aktivt ta avstånd från svenskarna, eller ”svennarna” som han kallar dem.²⁵ Halim är rädd för att hans pappa skall försvenskas för mycket och glömma sitt ursprung och sin egen kultur samtidigt som pappan oroar sig för sonens ovilja att acklimatisera sig till och bli en del av det svenska samhället.²⁶

Halim känner en nära släktskap och sympati med de arabiska palestinierna, på det sätt McLeod visar när han talar om diaspora. De tillhör samma gemenskap; de är bundna till varandra kulturellt, religiöst och etniskt trots att de lever i olika länder. När Halims pappa köper israeliska Jaffaapelsiner och till och med försöker få sonen att äta dem sviker han i dennes ögon sitt folk och sin kultur. Som Fischler visar kan mat bära på ett symbolvärde som vida överskrider dess roll som föda och dessa apelsiner är ett ypperligt exempel på detta då Halim kraftigt och omedelbart reagerar:

Jag skulle precis gå till att berätta om hennes tröja som får henne att likna Fairouz på ett gammalt skivomslag när jag såg Jaffaapelsinerna i fruktkorgen.

²⁵ Jonas Hassen Khemiri, *Ett öga rött*, Stockholm 2003, s. 36.

²⁶ Khemiri, s. 25f.

Pappa såg mitt ansikte och direkt han försökte försvara:

”Dom andra var gamla och ruttnade. Mosade liksom. Och jag orkade inte gå till Vivo bara för att...”

Men jag kunde inte titta på han. Halim bara gick till rummet och mycket han fick anstränga för att inte krossa dörren när han slog igen den.²⁷

Varande en dagboksroman ligger det nära till hands att förutsätta att *Ett öga rött* främst innehåller intern fokalisering, men det förekommer alltså också extern fokalisering, trots att protagonisten själv för pennan hela tiden. Detta är ett finurligt narrativt grepp som ger en viss spänning och dynamik i texten, vilket i sin tur gör att läsaren behåller intresset. Värderingarna som finns i romanen tillskrivs tack vare detta huvudpersonen på ett naturligt sätt, samtidigt som det skapar en känsla av viss objektivitet. Skickligt låter Khemiri sin huvudperson omtala sig själv i både första och tredje person i samma andetag. När han övergår från att tala om ”jag” till att skriva om ”Halim” följer han så att säga med läsaren ut ur sitt eget huvud och sina egna känslor och betraktar sig själv utifrån. Genom att sätta sig själv i samma position som läsaren skapar han en distans till händelseförloppet och reaktionen på ett sätt som förstärker och understryker styrkan i dessa.

Dagboksformen gör att i stort sett hela händelseförloppet ”berättas” eller ”relateras till”, snarare än ”visas” eller ”dramatiseras”. Narratologen Gérard Genette kallar i Platons efterföljd dessa två sätt att berätta en historia för *diegesis* respektive *mimesis*.²⁸ Man kan tänka sig att en diegetisk historia inte skulle kunna engagera läsaren lika mycket som en mimetisk, men Khemiris sätt att blanda jag-form med beskrivningar i tredje person fungerar bra och gör att ett visst mått av dramatik tränger sig in i texten och gör den mer levande.

Vid första anblicken kan det vara svårt att förstå varför Halim reagerar som han gör på pappans apelsininköp. Läsaren har dock tidigare fått reda på att ”Sharon” just vandrat vid Klippmoskén i Jerusalem med uppblossande stridigheter och flera dödsoffer som följd.²⁹ Den som följt med i tidningar och nyhetssändningar de senaste åren vet att Sharon vid denna tid (början av 2000-talet) var Israels premiärminister. Har man dessutom viss kunskap om Mellanösterns historia kan man tämligen lätt se hur den politiska kontexten ger berättelsen större tyngd och bredd och läsaren kan lättare förstå huvudpersonens häftiga reaktion mot vid första anblicken harmlösa apelsiner. I Halims ögon ställer sig pappan på israelernas sida,

²⁷ Khemiri, s. 121.

²⁸ Peter Barry, *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*, second edition, Manchester and New York 2002, s. 231.

²⁹ Khemiri, s. 41.

accepterande, eller till och med sponsrande, deras övergrepp på palestinierna när han bryter mot sonens bojkott mot Jaffaapelsinerna. När pappan senare försöker få Halim att äta av apelsinerna (sedan han tagit bort Jaffamärkena) påminner detta åter om Fischlers teori om hur den symbolik maten står för införlivas i den fysiska kroppen vid förtäring:

Precis jag hade lämnat disken när pappa kom ut från toaletten med tidningen under armen och vi nästan krockade. Han kollade mig upp och ner och valde testa ödet.
”Halim, förresten. Här – ta en apelsin till efterrätt. Innan dom blir gamla.”
Först jag trodde jag hade hört fel, han kan inte, han måste skämta eller driver han och spelar pajas? Jag backade från pappa som stod med leende vid diskbänken:
”Du, det finns massor av apelsiner. Ta en.”
”Jag är inte så sugen.”
”Men kom igen nu, ta en, dom är ju jättegod. Kolla!” [...] ”Helt mogna!”
Då jag tänkte nu han får skylla sig själv.
”Nej tack, Jag har nämligen lite stolthet kvar i kroppen.”³⁰

Det är uppenbart att Halim känner fysisk motvilja mot tanken på att äta de israeliska apelsinerna, han till och med backar bort från sin pappa för att undvika att komma i nära kontakt med dem. Om han hade ätit av apelsinerna hade han förlorat sin stolthet; han hade svikit sina ideal och – vad värre är – *fysiskt och essentiellt* blivit en del av vad han anser vara Israels svek och våld mot palestinierna.

3.2 Mat som länk till “då” och “där”

Barthes talar om mat som minnesfunktion: ”[F]ood permits a person [...] to partake each day of the national past [...] this historical quality is obviously linked to food techniques (preparation and cooking). These have long roots, reaching back to the depth of the [...] past.”³¹ Om människan inte längre har tillgång till eller möjlighet att använda sig av ”the repository of a whole experience, of the accumulated wisdom of our ancestors”, blir hon då ställd utanför den nationella gemenskapen?³² Förlorar hon på så sätt en del av sina rötter och blir samtidigt själv orsak till att kontinuiteten bryts, den felande länken i en historisk kulturell tradition? Kanhända det är att dra analysen av *Ett öga rött* aningen för långt, eftersom Halim

³⁰ Khemiri, s. 124.

³¹ Barthes, s. 32.

³² Barthes, s. 32.

trots sina egna farhågor aldrig helt mister kontakten med sitt förflutna och sina förfäders kultur. Han har visserligen förlorat sin mamma och vid flera tillfällen i romanen beskriver han mer eller mindre vaga minnesbilder av henne. Genom dessa görs läsaren införstådd med vilken viktig centralgestalt mamman var i familjen, inte minst som bärare av traditioner och (politiska) värderingar. Ett av dessa minnen väcks till liv under ett samtal med en vän, Dalanda:

Sabra och Shatila var sånt som mamma och pappa pratade om förr. Visst, såklart jag känner till. Kanske tvåtusen araber (mest kvinnor och barn och lite pensionärer) slaktade [...] Alla visste och till och med USA hade varnat. Jag minns blodbilderna på kroppar i diken och barnen i högar och gravida mamman som låg död (nästan naken). Också jag minns killen som sparkats till döden och istället för ansikte det var bara köttfärs med lite halva tänder underst. Pappa lackar ur och säger jag är för liten men mamma som fortfarande är stark puttar honom bort och visar flera foton och säger jag är alldeles lagom gammal.³³

Massakerna i de palestinska flyktinglägren Sabra och Shatila skedde innan Halim var född men gjorde ett så stort intryck på hans föräldrar att de talade om händelserna långt efteråt. Modern tycks ha varit den som var mest angelägen om att sonen blev medveten om vad som hänt och att han aldrig skulle glömma det.

Det är uppenbart och naturligt att mamman lämnat ett tomrum efter sig hos Halim, både som älskad, trygg modersfigur, som en länk till det förflutna och som en källa till kunskap om hans etniska historia. Dalanda är en äldre libysk kvinna som bor i den förort Halim växt upp i. Under återkommande möten på en parkbänk samtalar hon, med en utomstående ögon tämligen onyanserat, med Halim om arabernas historia och nutida situation. Denne tycks ha flyttat över mycket av den tillit och beundran han hade för sin mamma på den gamla, som uppenbarligen och till pappans förtret har ett betydande inflytande på den unge pojkens syn på tillvaron. Under en bilfärd tillsammans med sin far och dennes vän Nourdine vill Halim hjälpa till att lätta upp stämningen efter ett misslyckat mobiltelefoninköp på den lokala loppmarknaden. Mobilens display är trasig och visar bara en av de båda Nokia-händerna, varpå Halims pappa skojar om utsträckta händer som inte möts.

³³ Khemiri, s. 34.

”Eller hur Nourdine, håller du inte med? Om man tänker på var bilden är hämtad ifrån. Vi sträcker ut handen och... ja...”

Jag fattade inte riktigt men pappa såg ut som han hade sagt roligaste skämtet. För att trösta mera jag sa:

”Dessutom kan man ju inte lita på folk som våldtar och mördar sina grannar.”

Både pappa och Nourdine tystnade och tittade på varandra. Jag såg pappas käkar var hårt stängda.

”Vad sa du Halim?”

”Jo, att man aldrig skall lita på...”

”Var har du hört det egentligen?”

”Va?”

”Är det Dalanda som säger sånt här till dig? Jag har ju sagt att du inte ska snacka med den där tokiga gamla kärringen.” [---] Pappa tryckte gasen i botten och vi lämnade parkeringen med hast. På utvägen pappa sa Dalanda var en fundamentalistisk galning. Själv jag kände inte för diskussioner i bilen, särskilt inte när Nourdine var med.³⁴

Halim tror här att fadern talar om loppisförsäljaren, en man från forna Jugoslavien, och tänker direkt på hur Dalanda talat om att man inte kan lita på jugoslaver.³⁵ Detta tycks han ha accepterat fullständigt okritiskt. Exemplet leder därför osökt resonemanget in i nästa kapitel.

3.3 Halim och de andra

Dalandas generaliserande och förenklade syn på tillvaron verkar vara lätt för Halim att ta till sig. Han ser gärna livet som svart och vitt och drar uppenbarligen ofta människor över samma kam. Genom att definiera ett tydligt, annorlunda ”de” skapar han sig lättare ett ”vi” där han hoppas kunna finna sin egen plats, sin egen identitet. Han faller till exempel in i denna ”vi och de”-diskurs när han talar nedsättande om det svenska midsommarfirandet: ”Aldrig jag kommer äta sur strömming med sillnubbe på Skansen eller dansa smågrodor i träskor runt töntigaste midsommarstång.”³⁶ Här kopplas alltså traditioner och mat samman och betraktas med inte så lite förakt utifrån. Det är tydligt att det inte bara är midsommarstången utan också maten och de som äter den (och dansar kring stången) – alltså i förlängningen rätt och slätt

³⁴ Khemiri, s. 63f.

³⁵ Khemiri, s. 13.

³⁶ Khemiri, s. 55f.

”svennarna” – som är töntiga i Halims ögon. När ”de” blir klassade som töntiga blir ”vi” automatiskt dess motsats.

Med Dalanda diskuterar han gärna, eller snarare, henne lyssnar han gärna till, liksom han lyssnade till sin mamma när hon var i livet, och han anförtrot henne sin oro över vad han uppfattar som pappans ovilja att bejaka och vara stolt över sina rötter, och som vanligt har Dalanda en förklaring.

”Vill du veta vad jag tror? Jag tror din pappa är en sån där intellektuell. Jag tror han är en kameleont som byter miljö och anpassar sig. Blir som ny, glömmer all tradition och historia. I Libyen har vi ett ordspråk som säger att det finns stor likhet mellan dom intellektuella och halta kameler. Vet du varför?”

”Nej, berätta.”

”Eftersom ingen av dom någonsin kommer göra revolution.”³⁷

Dalanda, och även Halim, ser på Halims pappa som historie- och traditionslös och det tycks som att de anser detta hota inte bara sonens identitet utan också kollektivets gemenskap. Är man en halt kamel gör man inte revolution – med andra ord sviker man sitt folk och dess kamp. Trots att fadern verkligen försöker anpassa sig och smälta in i det svenska samhället på många andra plan fortsätter han ändå att själv och tillsammans med sin gode vän laga och servera mat på det sätt man kan anta att deras landsmän länge gjort och fortfarande gör.

Kvällen började när Nourdine drog på förklädet och fyllde spisen med massa grytor. Det bubblade tills köksrutorna blev dimmiga [...] Lukten var stekt haloumi och röda kryddor och nybakta pitabröd. Nourdine tog av handgrytlappen och smakade yoghurtsåsen med träsked:

”*Oboy, det här är den godaste maten jag varit med om*”, han sa med Baloo-rösten och bjöd oss att smaka.³⁸

Anpassning till det svenska samhället i all ära; maten, kryddorna och dofterna förblir, så som Fischler visar, alltför viktiga för människans identitet för att ges upp och glömmas bort. Matvanorna tycks vara det enda från hemlandet som pappan helhjärtat håller fast vid. Språket överges inte heller helt då arabiska talas i hemmet men fadern understryker ofta hur viktigt det

³⁷ Khemiri, s. 32.

³⁸ Khemiri, s. 71ff.

är att Halim talar korrekt svenska.³⁹ Att man skulle ersätta den arabiska maten med svensk husmanskost till exempel, kommer däremot aldrig ens på tal, vilket kan ses som en bekräftelse på Fischlers teori. Det märks också tydligt i Halims dokumentation av måltidssituationer hur viktiga den arabiska matens dofter och smaker är för honom, hur det inte bara vattnas i munnen på honom utan kanske framförallt hur han får ett inre lugn av dem och drömmer sig tillbaka till sin barndom, till tiden då hans mamma fortfarande fanns i livet, när de bodde i förorten som så länge var hans hem, när livet var enkelt och okomplicerat, när han visste vem han var. Det är inte otroligt att familjen äter så kallad svensk mat också då och då, men då Halim blir så sinnlig i sina beskrivningar just i samband med att det är arabisk mat som tillagas eller äts, ligger det nära till hands att anta att det är den maten och de minnen och upplevelser som är förknippade med denna, som ligger närmast hans hjärta.

3.4 Halim – en kulturell hybrid?

Halim använder sig av ”svennespråk” när han vill bli tagen på allvar, vill förbättra sin position i en diskussion eller vinna någon fördel. Han gör det mycket medvetet och med en inte så lite föraktfull underton. Han behärskar det svenska språket och de svenska sociala koderna, men väljer själv när och om han skall använda sig av dem. Det ger honom makt, kanske på det sätt som Bhabha menar. Ett exempel på detta är när han köper en parabol till sin pappa och väcker kassörskans misstänksamhet (hennes misstänksamhet är välgrundad, eftersom det senare visar sig att Halim snattat en sladd): ”Framme vid kassan jag kände segerlukt. Fittbruden blev förvånad och vakten visste inte vad han skulle göra med sig själv när jag sa med överlägsen svenneton: ’I paket, tack.’ Och nu tjejen blev trevligaste”.⁴⁰

Mycket i boken tyder på att Halim, trots att han såsom tillhörande en minoritet ”borde” tillhöra periferin och ”de andra” ställer sig själv och sin kultur i centrum, och därigenom ställer orientalismen på huvudet. Han återkommer vid ett flertal tillfällen till hur araberna var först med bland annat bokstäverna och att ”det är vi som har bäst filosofer och smartast matematiker och grymmast krigare [...] vi araber är inte som andra blattar utan mera civiliserade”.⁴¹ Genom att förklara svenskarna och deras kultur, som i exemplet med midsommarfirandet, upplever Halim sin egen arabiska kultur och identitet som starkare och

³⁹ Khemiri, s. 25f, 130, 215.

⁴⁰ Khemiri, s. 69.

⁴¹ Khemiri, s. 11.

vida överlägsen ”de andras”. Den bild han har av den kultur han räknar som sin tycks dock vara kraftigt glorifierad och stereotypisk, som hämtad ur någon romantiserad, uråldrig saga:

Jag satt där på geografin och kände mig som gammal arabisk vetenskapsman med fez och snabelskor som bodde i torn (kanske i gamla Bagdad). Jag hade kikare som räckte hela vägen till Europa och rykte som gjorde att andra lärda tittade på mitt torn med blandad hat och nyfikenhet. Dessutom jag var värsta kosmonovan och hade massa gussar som ville komma till mitt torn för att röka shisha och sen baza bara för jag var så grymmish klokish.⁴²

Halim inte bara ser sig själv och sin kultur som överlägsen svenskarna och den svenska kulturen, han tar sig också rätten att beskriva och kategorisera svenskarna på skolan, opersonligt och generaliserande och utan att låta dem själva komma till tals. Han liknar i det fallet västerlänningen som beskriver och talar för orientalen hos Said:

Först det är lyxsvennarna som spelar maffia fast på svennevis. Dom har märken som är dyra fast ändå dom har små loggor och syns mindre än dyra blattemärken. (Svartskallar spelar rika mera ärliga.) [---] Ändå lyxsvennarna är ganska få för nästan alla i skolan hör till lodisgänget som går klädda i tatartrasor [...] Om man vill bli en av dom man måste säga ryssar gör bästa poesin och lyssna på Bob Hund istället för Snoop Doggy Dogg. [...] Såklart ingen blatte vill vara med förutom Märten (som har föräldrar från Polen).⁴³

Dock är det inte bara svenskarna som blir utsatta för hans subjektiva och tämligen obarmhärtinga granskning. Även eleverna med utländsk bakgrund, de som Halim kallar ”blattar” eller ”svartskallar”, blir raskt indelade i fack. Genom att göra detta skapar sig huvudpersonen ytterligare motbilder att spegla sig i och även en opersonlig bakgrundsmassa att framträda tydligare emot.

Blattarna på skolan är inte så många men kommer ändå i två versioner. Nummer ett är den vanliga blatten: knasaren, snikaren, snattaren, ligisten. [---] Blattesort nummer två är duktighetskillen som pluggar prov och använder finord och aldrig plankar tunnelbanan eller taggish. Som exempel vi har tvillingarna Fuad och Fadi plus alla andra iranier som smörar lärare och vill bli tandläkare och ingenjörer. Dom

⁴² Khemiri, s. 109.

⁴³ Khemiri, s. 36f.

tror dom får respekt men egentligen alla lärare skrattar åt dom för man fattar dom är vilsna.⁴⁴

De iranska eleverna i citatet ovan kan ses som ett exempel på hur de som tillhör en minoritet kan lägga sig vinn om att bli som majoriteten, följa alla regler till punkt och pricka och arbeta hårdare än alla andra för att accepteras av dem som räknas till normen – eller för att använda Bhabhas begrepp – de tar på sig vita masker. Halim visar förakt för denna strategi, trots att han själv alltså gör detsamma när han, som annars talar sin egen variant av bruten svenska väljer att tala korrekt svenska när så krävs. I det här fallet tycks det som att Halim antingen identifierar sig med eller projicerar sina känslor på lärarna. De blir, trots att de för honom egentligen representerar det som är annorlunda och tillhör ”de andra”, hans norm och när de skrattar åt de vilsna eleverna kan man ana att det egentligen är Halim som skrattar. Saida tanke om hur Orienten är en ersättning för självet kan måhända appliceras här, eftersom Halim (i detta fall motsvarande ”västerlänningen” hos Said) ser likheter hos eller till och med sig själv i lärarna (dvs. ”Orienten”). Kanske bidrar denna ambivalens till att Halim själv hamnar någonstans mittemellan, eller snarare ställer sig utanför kategorierna i citatet ovan. Han har tänkt ut att det finns en tredje variant, en ”tredje blattesort som står helt fri [...] Den som ser igenom alla lögnar och som aldrig låter sig luras. [...] Förra terminen jag var nog mest knasaren men från nu jag svär jag ska bli tankesultan”.⁴⁵

Genom att kategorisera andra och tillskriva dem vissa generaliserade egenskaper upptäcker alltså Halim att han själv genomgår en utveckling. Kanske befinner han sig verkligen på den kulturella tröskel Bhabha talar om, mitt emellan två kulturer, påverkad och i behov av båda men inte helt och fullt hemmahörande i någon av dem. Även om det är tydligt att kategoriseringen av ungdomarna på skolan är Halims egen och långt ifrån objektiv är det ändå så han uppfattar sin verklighet och för honom är den sann. Han känner inte längre igen sig i någon av grupperna. Hellre än att bli vilsen som ”duktighetskillen” och försöka vinna på motståndarens planhalva och därigenom svika sitt eget lag, eller protestera genom att förbli den mer destruktive ”knasaren” blir hans strategi istället att skapa sig en egen, fristående kategori, en personlighetstyp som är så ny och unik att han till och med hittar på ett eget namn på den – tankesultanen.

3.5 Mat och andra typer av kommunikation

⁴⁴ Khemiri, s. 37.

⁴⁵ Khemiri, s. 38.

Litteraturen är en central del i spridandet av föreställningar om världen, av idéer och attityder.⁴⁶ Halim skriver i sin dagbok och drömmer om den dag i framtiden då den hittas av forskare långt efter hans död, i någon banankartong eller kanske som fossil.⁴⁷ Oavsett hur, är han säker på att hans tankar en dag skall bli spridda och kända vida omkring. Han får dagboken av Dalanda, som betonar hur viktigt det är bevara sitt budskap i text:

”Texter är ju inte som människor som förändras och glömmer bort saker. Det är lite därför som jag har... köpt en liten...”

Ur handväskan hon krånglade fram en tjock skrivbok med röd hårdpärm. Ovanpå det röda det fanns massa guldmönster och bland annat jag såg halvmånen och stjärnan blänka med solljus.

”Här... Den här är till dig... Om du bara använder den här på rätt sätt så lovar jag att du aldrig behöver oroa dig för att tappa minnet och bli som min fördömde make.”

Jag nickade allvarlig och tog boken. Från första sekund när jag såg dom tomma sidorna jag kände Kraften strömma genom fingerspetsarna. [---]

”Min lilla drömmare. Du vet väl vad man säger i Egypten: En man utan språk är som en...”

”... kamel utan pucker – värdelös.”⁴⁸

Halim tar sitt skrivande på allvar och inser snart att han har mer att säga världen om han skriver utifrån sina egna, personliga erfarenheter än diktar ihop något i sig mer rafflande men påhittat. Hans tankar och upplevelser av de vardagliga händelserna i hans liv tjänar som ett sätt för honom själv att bearbeta och förstå dessa och därigenom finna och förstå sig själv, men också som ett verktyg för att så småningom nå ut till andra och på det sättet finna eller snarare ta sig en plats i världen.

Ibland räcker orden inte till ens för en tankesultan och i frustration, bland annat när han fått reda på att hans modersmålsundervisning dragits in, klottrar Halim ner skolans väggar, speglar och filmdukar med sin tagg halvmånen och stjärnan.⁴⁹ I denna enkla bild, islams symbol, ligger en stor och viktig del av hans identitet och arv och genom att visa upp den får han sagt minst lika mycket som om han skulle ha uttryckt sig i ord. Genom historien har symboler som halvmånen och stjärnan laddats med så mycket betydelse att det ofta räcker för

⁴⁶ Tenngart, s. 137.

⁴⁷ Khemiri, s.

⁴⁸ Khemiri, s. 12.

⁴⁹ Khemiri, s. 22.

de flesta människor att se symbolen för att de skall förstå eller åtminstone ana budskapet bakom. På samma sätt kan mat innehålla stark symbolik och betyda mycket som uttryck för identitet och tillhörighet. Halim går, motvilligt, med i skolans matråd. Medan de andra i rådet diskuterar mötet igenom vilken sorts knäckebröd eleverna skall få till maten (lägg märke till författarens val av en matvara som väl kan anses vara något av det mest typiskt svenska, och troligtvis därför i Halims ögon något av det tristaste, man kan tänka sig i matväg) funderar han mest på tjejen han är kär i och på hur han kan hämnas vad han anser vara skolans och samhällets invandrarfientlighet och försök att "svennefiera" honom, genom att se till att sabotera juicemaskinen. Till slut bestämmer sig Halim ändå för att engagera sig på ett mer konstruktivt sätt och föreslår att skolan skall erbjuda mat från andra länder, bland annat arabisk halal-mat, om än till en början bara under en internationell matvecka.⁵⁰ Detta blir ett nytt sätt för Halim att markera sin tillhörighet, sitt arv och sin identitet. Hans förslag bottenar troligen i en önskan att åtminstone någon gång även i skolan få äta mat vars ingredienser, smaker och dofter för honom signalerar "hemma" och trygghet. Samtidigt mottas det med entusiasm av de övriga medlemmarna av matrådet: "Alla tyckte mitt förslag var grymmaste bästa [...] och Sibille sa hon hade käkat libanesiskt flera gånger och älskat varje gång."⁵¹ För de svenska ungdomarna är Halims föreslagna matsedel exotisk och spännande. Detta innebär att samtidigt som den för honom betyder tradition och försiktighet attraherar den uppenbarligen den experimentlystna och nyfikna sidan hos de andra, precis som Fischler talar om i sitt resonemang om allätarens paradox.

Att även kortare texter kan bära stor inneboende signifikans visar en scen på den arabiska restaurangen där Halim, hans pappa och Nourdine äter en festmåltid i slutet av boken. På servetterna på bordet finns ett tryck med en bild av Klippmoskén i Jerusalem och namnet på restaurangen. Där står också "Orientaliska specialiteter" på svenska – men på arabiska lyder budskapet "Vi kommer att återvända".⁵² Här blir servetterna en del av ett kollektivt identitetsskapande. De har ett budskap som inkluderar den som behärskar arabiska och exkluderar alla andra, skapande en stark "vi och de"-känsla i och med att de arabisktalande så tydligt blir en egen, exklusiv grupp som förstår varandra och hör ihop. Den vardagliga (eller för all del festliga) måltidsaccessoaren blir för de arabisktalande i själva verket bärare av en hemlig kod medan servetten ger ett helt annat, mer neutralt budskap till de icke-arabisktalande. Detta ger minoritetsgruppen ett övertag, makt, i förhållande till

⁵⁰ Khemiri, s. 109f, 229f.

⁵¹ Khemiri, s. 229f..

⁵² Khemiri, s. 252.

majoriteten. Jämför med Bhabhas resonemang om koloniserade/koloniserande, där den koloniserade talar den koloniserandes språk för att ställa den orientaliska diskursen på huvudet och skapa osäkerhet. Halim gör som tidigare behandlats just detta genom att tala korrekt svenska när han anser sig kunna dra någon fördel av det. I detta fall är det snarare tvärt om – istället för att använda sig av *likhet* utnyttjar minoritetsgruppen det som är *olikt* för att hamna i överläge.

Samtidigt kan diskuteras vilka som i realiteten är i majoritet och vilka som utgör minoriteten i just detta fall. Det är en arabisk restaurang, så det är inte alltför långsökt att förutsätta att många i personalen och även ägarna har arabiskt ursprung. Troligtvis talas det arabiska jämsides med svenska, framförallt naturligtvis när det kommer gäster som också har arabiskt ursprung. Att det som kan tolkas vara det egentliga budskapet på servetterna står på arabiska tyder även på att de som tryckt servetterna, eller åtminstone de som beställt dem, är araber. Servetterna och deras budskap kan därmed sägas både ha kommit till i och befinna sig i en kontext där att vara av arabiskt ursprung är norm och det är de etniskt svenska som utgör minoriteten, ”de andra”. Det faktum att det kodifierade budskapet är tryckt på just servetter, som ju så intimt hör ihop med måltidssituationer, gör dessutom att det kan tänkas få en aura av att vara lika vardagligt som den situation det presenteras i och därmed också något som är självklart och sant.

4. Sammanfattning

Syftet med denna C-uppsats har varit att undersöka huruvida maten används som identitetsskapare och kultur- och symbolbärare, samt som katalysator för känslan av tillhörighet och utanförskap och skapandet av ett ”vi och de”-tänkande i Jonas Hassen Khemiris roman *Ett öga rött*. En tes som legat till grund för frågeställningarna är att mat bär på en symbolik och signifikans som vida överskrider dess funktion som näring för människan. Samtidigt förutsätts här att just eftersom mat är så viktig för människans överlevnad och därmed ingår naturligt i hennes vardag blir den en oundviklig del av hennes liv och därmed kultur och identitet.

Efter en närläsning av texten har ett stort antal citat lyfts fram och undersökts närmare. Många av dessa citat har valts eftersom de innehåller referenser till mat, matlagning eller traditioner, medan andra främst innehåller material rörande identitetsskapande sett ur andra perspektiv och inte i samband med just mat. Detta har gjorts för att komma huvudpersonen

Halim så nära som möjligt och därigenom ge analysen mer djup, och också för att pröva de teorier som tagits upp i bakgrundskapitlet.

Används då mat som identitetsskapare och kulturbärare i romanen? Genom att använda olika teorier, såsom orientalism och postkolonial teori men också bland annat Fischlers teorier om införlivandets princip och allätarens paradox, har texten kunnat genomlysas på ett fruktbart sätt och nya tolkningar har blivit möjliga under analysens gång. Då en diskussion redan skett löpande genom uppsatsen kommer det följande främst bli en kortfattad sammanfattning av vad analysen gett och huruvida frågeställningarna blivit besvarade. Sidnumren inom parantes hänvisar till olika ställen i uppsatsen.

Citatet med Jaffaapelsinerna (s. 11f) utgör, läst utifrån Fischlers införlivandeprincip, ett ypperligt exempel på hur mat används som bärare av symbolik och även ideologi i texten och har bidragit till ett fruktbart och intressant resonemang kring varför mat tycks vara laddad med så mycket betydelse utöver den rent näringsmässiga.

Att mat kan utgöra kollektivt minne och länk till traditioner och kulturella/etniska rötter görs tydligt om boken läses i ljuset av Barthes tankar om mat som minnesfunktion och Fischlers teori om att maten är en betydelsefull del i känslan av kollektiv tillhörighet. Det faktum att Halims pappa fortsätter laga arabisk mat trots sin anpassning till det svenska samhället i övrigt, och att Halims beskrivningar av denna mats smaker och dofter är så sinnliga (bl.a. s. 17) pekar på att maten i romanen verkligen framställs både som kulturbärare och länk till det förflutna, och därmed som viktig för romanfigurernas identitetsskapande och känsla av kulturell tillhörighet. Här kan också nämnas Halims förslag att skolans skall servera mat från olika länder. Genom att föra in den arabiska maten i skolan ökar han sina möjligheter att känna sig hemma även där. (s. 21f)

När Halim talar nedsättande om svenskar och deras traditioner, inkluderar han ”typisk” svensk mat som sill och nubbe. (s. 16) Detta är ett exempel på hur mat bidrar till att peka på ett ”vi och de”-tänkande i romanen. Ett annat är hur texten på servetterna i den arabiska restaurangen (s. 22f) blir ett sätt att genom en vardaglig situation, nära relaterad till mat, markera en tydlig skillnad mellan vi och ”de andra” och utestänga ”de andra” från gemenskapen genom en slags omvänd orientalism.

Utöver att ha besvarat frågeställningarna har undersökningen av *Ett öga rött* bland annat visat hur mat kan anses vara ett kommunikativt system, jämförbart med språket, och hur allätarens paradox kan ta sig uttryck under ett matråd i en helt vanlig skolmatsal. (s. 22) För att summera har inte bara frågeställningarna blivit besvarade, teserna bekräftade och syftet uppfyllts i uppsatsen, arbetet med den har också på flera plan varit mycket intressant

och givande. Som läsare har jag med de olika teorierna som verktyg och nycklar kunnat öppna och förstå romantexten på ett nytt sätt, fått nya tankar om identitetsskapande och funnit dimensioner i romanen och hos dess huvudperson som jag troligtvis inte skulle ha upptäckt annars.

Det skulle vara intressant att gå vidare och genomföra en större undersökning av användandet av mat som identitetsskapare, kultur- och symbolbärare i litteraturen. Här har bara en roman använts som primärkälla, för vidare forskning skulle exempelvis en komparativ undersökning mellan olika författarskap eller tidsperioder kunna vara givande.

Litteraturförteckning

Barry, Peter, *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*, andra upplagan, Manchester och New York 2002

Barthes, Roland, ”Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption”, i *Food and Culture. A Reader*, andra upplagan, red. Carole Counihan och Penny Van Esterik, New York och London 2008

Bengtsson, Henrik, ”Att göra västvärldens bild till sin – en postkolonial läsning av Ett Öga Rött”, C-uppsats, Litteraturvetenskapliga Institutionen, Lunds Universitet, 2008-01-07

Bhabha, Homi K, *The Location of Culture*, New York 1994

Bibeln, Bibelkommissionens översättning från 1981, Göteborg 1983

Dahlstedt, Anja, ”Annorlundahet som kapital. Kategorin invandrarförfattare och annorlundahet på det litterära fältet”, D-uppsats, Biblioteks- och informationsvetenskap/Bibliotekshögskolan, Högskolan i Borås, 2006:58

Fischler, Claude, ”Food, Self and Identity” i *Social Science Information*, 1988, volym 27

Khemiri, Jonas Hassen, *Ett öga rött*, Stockholm 2003

McLeod, John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester och New York 2000

Metzger, Jonathan, *I köttbullslandet. Konstruktionen av svenskt och utländskt på det kulinariska fältet*, Diss. Stockholms universitet, 2005

Parasecoli, Fabio, ”Food: Identity and Diversity”, i *Culinary Cultures of Europe. Identity, Diversity and Dialogue*”, Council of Europe 2005

Rabe, Annina, ”Vasst på bruten svenska”, recension i *Svenska Dagbladet*, 2003-08-04

Said, Edward W, *Orientalism*, Stockholm 2002

Sjögren, Anders, ”Först ut att skriva på ’invandrarvenska’ var Alejandro Leiva”, recension i *Västerbottens-Kuriren*, 2003-08-04

Tenngart, Paul, *Litteraturteori*, Malmö 2008

Thente, Jonas, ”Arabisk krigare gör uppror”, recension i *Dagens Nyheter*, 2003-08-04