

Att vara muslim i Sverige

En studie av svenska muslimers identitetskonstruktion i ljuset
av globalisering och (post)koloniala narrativ

Matilda Padoan

Abstract

This study concerns ways in which Muslims in Sweden construct their identities. The theoretical approach of the study is based on the assumption that people construct their identities through narratives. Circumstances such as time, place, and relationships affect how narratives are told and therefore how we perceive ourselves and the world around us.

In the wake of 11th of September 2001, the old colonial narrative of “the West vs. the East” has become powerful, and makes many question the possibility of successfully integrating Muslims immigrants in Western countries. But the processes of globalization also provide us with the possibility of hybridizing identities and cultures – for instance a Western Swedish Muslim identity.

The main purpose of the study is to see whether the dichotomizing colonial narratives dominate the identity construction of Muslims in Sweden, or if tendencies of hybridization of identities can be traced. The results of the study show that both trends can be found. There is, in effect, not one Muslim Identity, but different ways of constructing Muslim identities with regard to varying narratives, depending on the circumstances. The study shows, however, that we need further academic attention regarding how Muslims construct their identities in Sweden.

Keywords: Muslims in Sweden, Muslim identity, hybrid identities, narrative identity construction, postcolonial theory

Innehållsförteckning

1	Inledning	1
1.1	Syfte och problemformuleringar	2
2	Teori och metod	4
2.1	Att studera narrativ identitetskonstruktion.....	4
2.1.1	Berättelsen, narrativet.....	4
2.1.2	Strukturell begränsning och aktörskap	7
2.1.3	Narrativets relation till begreppet diskurs	7
2.2	Metod	9
2.3	Intervjuer och intervjumetodik.....	10
3	”The West and the Rest” – ett (post)kolonialt metanarrativ och dess utmaning	11
3.1	Berättelsen om ”The West and the Rest”	11
3.2	Globaliseringens utmaning av de koloniala berättelserna.....	13
4	Berättelser om att vara muslim i Sverige – några exempel	16
4.1	Att jämföra berättelser om Islam och Sverige	16
4.1.1	Svensk eller vad? Exempel på berättelser om nationell tillhörighet och muslimsk identitet.....	18
4.1.2	Om diskriminering och marginalisering	21
4.2	Muslimsk kvinna/muslimsk man – de oundvikliga berättelserna i mötet med Väst	22
5	Slutsats	25
6	Referenser	27
	Bilaga 1	31
	Bilaga 2	32
	Bilaga 3	34

1 Inledning

Denna uppsats ska bidra till diskussionen kring de förutsättningar som gäller för muslimer då de konstruerar sina identiteter i Sverige idag. Teoretiskt grundar sig uppsatsen på ett narrativt perspektiv på identitetskonstruktion, vilket antar att individer förhåller sig till olika typer av narrativ, eller berättelser, då de formar sina identiteter (Somers, 1994). Under tiden efter kalla kriget, och kanske framförallt efter den 11 september 2001, har debatten om relationen mellan Väst (Occidenten) och Öst (Orienten)¹, om islam, muslimer och invandring från framförallt Mellanöstern till Europa och Nordamerika flammats het. Vi kan i dessa debatter urskilja det som Stuart Hall kallar ”the discourse of ’the West and the Rest’” (Hall, 1992:297). Enligt logiken i denna diskurs, eller metaberättelse, förekommer ett ifrågasättande av muslimers möjligheter att integreras i Europeiska samhällen, på grundval av vad man uppfattar som en oförenlighet mellan ”islam” och ”europeiska värden” – och detta ifrågasättande kommer från både europeiska och muslimska själproklamerade ”företrädare” (Freedman, 2004:6; Modood 2003:101, 111; Sackmann, 2003:1).

Berättelsen om konflikten mellan Öst och Väst har gamla anor, men är icke desto mindre en historisk, social produkt. Från medeltidens kamp mellan Europas furstendömen och de islamiska imperierna, via korstågen, den koloniala eran och fram till vår nutid har Europa, enligt postkoloniala tänkare som Stuart Hall och Edward Said, i stor utsträckning definierat sig självt genom relationen till denna Andra – Orienten (Hall, 1992: 289; Said, 1993: 3; se också Venn, 2006:32). Dessa historiska händelser och processer, med den koloniala perioden som den kanske viktigaste eftersom många berättelser cementerades då, har också skapat en motrörelse. Den binärt konstruerade diskursen ”Väst mot Öst” har format identiteter, historieskrivningar och politiska rörelser också i samhällena i Öst liksom bland dem som invandrat från Öst till Europa och Nordamerika (Hall, 1992:318; Venn, 2006:89-90; Modood, 2003:109, Freedman:2004:6-7). Det postkoloniala perspektivet kan därför, anser jag, ha stort värde då man vill förklara och förstå förloppet av de katastrofala konflikter som vi i skrivande stund ser – Afghanistan, Irak, Sudan/Darfur – och kanske också det som skedde i New York 11 september 2001. Det kan kanske också förklara de svårigheter som kan urskiljas i framförallt europeiska samhällen att låta muslimska invandrare ta plats – kulturellt, medialt och fysiskt – och för vissa muslimer att göra sig till en del av de omgivande samhällena.

¹ Termer, som är tänkta att beskriva idékonstruktioner snarare än ”verkliga” fenomen, skrivs genomgående med versaler i början.

Det postkoloniala perspektivet kan alltså förklara konflikter – åtminstone i viss utsträckning. Men det finns också ett alternativt perspektiv, vilket ser kommunikation mellan människor och kulturer som ett fundamentalt drag i den mänskliga historien, ett drag som underlättats ytterligare i globaliseringens tid (se ex. Bauman, 2002; Calhoun, 1995). Ett sådant perspektiv låter oss ge analytiskt utrymme för att förstå sammansmältningar, hybridiseringar, vidareutvecklingar av diskurser, identiteter och kulturer. Jag skulle vilja hävda att de postkoloniala perspektivens avsaknad av analytiskt utrymme för just fredlig kommunikation mellan Öst och Väst är en allvarlig brist som bör ägnas uppmärksamhet. Därmed inte sagt att de postkoloniala perspektivens studier av fysiska och diskursiva maktordningar ger en helt falsk bild av verkligheten. Frågan är snarare om andra dynamiker kan vara lika betydelsefulla, eller till och med betydelsefullare i att forma sociala erfarenheter.

Uppsatsen bygger dels på material som samlats in genom intervjuer med sex praktiserande troende muslimer, dels på existerande forskning om ”Muslimer i Väst” och ”Muslimer i Sverige”. Jag vill betona redan här att gruppen ”muslimer”, i Sverige och i världen, naturligtvis är oerhört heterogen, och det är av stor vikt att man både som författare och läsare håller detta i minnet (se ex. Carlbom, 2003:88, Karlsson, 1999:196; Halliday, 2002:14-17). Muslimska identiteter är diskursiva sociala konstruktioner, liksom alla identiteter, och tolkningen av vad det innebär att vara muslim kan och måste därför variera mellan människor. Då man ska genomföra en identitetsstudie finns alltid risken att hamna i ett läge där man blir tolkad som att man försöker säga något om en essentialiserad grupp, exempelvis Muslimer. För att undvika detta vill jag redan här understryka att uppsatsen ska diskutera *olika identitetskonstituerande berättelser*, inte sociala kategorier.

1.1 Syfte och problemformuleringar

Problematiken som ligger till grund för uppsatsen är den teoretiska motsättningen mellan å ena sidan det mer konfliktbetonade postkoloniala perspektivet, å andra sidan det perspektiv som framhäver att interkulturell kommunikation både är möjlig och omfattande i dagens globaliserade värld. Syftet är därför att undersöka identitetskonstituerande narrativ hos muslimer i Sverige idag, samt hur muslimer kan förhålla sig till möjligheterna för kulturell kommunikation och hybridisering mellan å ena sidan sin muslimska identitet, och å andra sidan en västerländsk, svensk identitet. Undersökningen fokuserar på berättelser om konflikten mellan Väst och Öst, berättelser om islam och muslimskhet, nationell härkomst, om det man uppfattar som svenskhet, och invandrarskapet som sådant. Också genus och position i förhållande till arbetsmarknad och studier har getts visst utrymme i studien, eftersom dessa faktorer kan tänkas placera individer olika i förhållande

till gemensamma berättelser. Framförallt kommer berättelser om genus/kön att ägnas uppmärksamhet.

Jag vill med uppsatsen delta i diskussionen kring huruvida vi, i mötet mellan invandrare med en muslimsk identitet och ett västerländskt Sverige, kan tänkas ha att göra med ”a clash of civilisations” – eller om detta perspektiv är felaktigt eller i alla fall döljer mycket mer komplexa förhållanden. Studien syftar också till att vara ett bidrag till diskussionen kring hur globaliseringens processer, där både fysiska och virtuella möten ökar i snabb takt, kan skapa förändringar av de metanarrativ som styr verklighetsuppfattningar och identitetskonstruktioner. Slutligen hoppas jag att uppsatsen ska kunna bidra till förståelsen för hur nationell och religiös identitet kan påverkas av migration.

Med klassisk samhällsvetenskaplig terminologi kan uppsatsen i viss utsträckning betecknas som teoriprovande (se Esaiasson et. al. 2004:40). Syftet är delvis att se huruvida den (post)koloniala berättelsen ”Väst mot Öst” faktiskt är så betydelsefull för identitetskonstruktion hos muslimer i Sverige idag som det postkoloniala perspektivet tycks förutsäga. Uppsatsens huvuduppgift är dock inte framförallt att upptäcka regelbundenheter, en ”Muslimsk Identitet”, utan att studera mångfald och skillnader.

Enligt min uppfattning saknas det, vilket till exempel också Garbi Schmidt konstaterar, tyvärr kunskap om muslimers egna, subjektiva bilder av sin identitet i förhållande till Sverige och svenskhet (Schmidt, 2004:32). Sådan forskning finns det däremot desto mer av då det gäller muslimska invandrare i till exempel Storbritannien, Frankrike och Tyskland och USA. Mot bakgrund av bristen på motsvarande forskning om Sverige kan denna uppsats därför främst fungera som en förstudie till framtida forskning. Forskning från andra länder kan i detta sammanhang naturligtvis fungera som jämförelsepunkter och inspiration till problemformuleringar.

2 Teori och metod

Detta kapitel inleds med en genomgång av den narrativa analysmodellen, främst baserat på sociologen Margaret R. Somers variant av det narrativa perspektivet. Här kan det inledningsvis vara på sin plats att nämna att jag i denna uppsats i stor utsträckning bytt ut den engelska termen ”narrative” mot det svenska ordet ”berättelse” – av två anledningar. Dels därför att jag är en varm anhängare av att skapa ett svenskt akademiskt vokabulär så långt det är möjligt – om inte annat så för att göra forskningen tillgänglig för icke-akademiker. Men också för att jag är övertygad om att det svenska ordet ”berättelser” bär på rätt konnotationer för den svenskspråkiga läsaren – det är just berättelser (i vid mening) och deras effekter på identitet som uppsatsen syftar till att upptäcka och analysera.

Kapitlets andra del diskuterar den metod som har använts i uppsatsen, och de metodologiska överväganden som gjorts i samband med intervjuerna.

2.1 Att studera narrativ identitetskonstruktion

Det narrativa perspektivet utgör ett samhällsvetenskapligt sätt att analysera den sociala världen, att göra social produktion och interaktion begriplig, som sätter berättande och berättelser i centrum. Somers sammanfattar det narrativa perspektivet:

[...] the new approaches define narrative and narrativity as concepts of *social epistemology* and *social ontology*. These concepts posit that it is through narrativity that we come to know, understand, and make sense of the social world, and it is through narratives and narrativity that we constitute our social identities. (Somers, 1994:606, hennes kursivering)

Narrativet, eller berättelsen, är alltså en ontologisk grund för förståelse av den egna identiteten, omvärlden, händelser i omvärlden och jagets relation till dem – ”[...] narrative is an *ontological condition of social life*” (Somers, 1994:614, hennes kursivering).

2.1.1 Berättelsen, narrativet

Men vad menas då med narrativ, eller berättelse? Vad är narrativ identitet? Somers definierar det samhällsteoretiska begreppet ”narrative” som kontextuellt, historiskt och spacialt specifika berättelser som produceras och reproduceras i

sociala relationer. Relationer bör i detta sammanhang inte endast betraktas som intima personliga relationer, utan specificeras av Somers som relationer mellan individer, regler, praktiker, institutioner och "metanarrativ" så som etnicitet, genus, nation och ekonomisk struktur (ex. Somers, 1994:624-627). Vissa berättelser är alltså i sig konstituerande för produktionen av individuella berättelser – berättelser kan verka på olika plan och samverka olika i olika kontexter. Gemensamt för alla typer av berättelser är att de låter människor sortera information, händelser och sociala dynamiker, så att de blir begripliga. Det gör de genom att sätta in upplevda fenomen i ett sammanhang – gör dem till en del av en "plot", en logisk följd av händelser, en berättelse. Berättandet som aktivitet innebär också att *välja bort element eller händelser* som inte "passar in" i berättelserna (Somers, 1994:616-617).

Vissa berättelser handlar om institutioner, grupper eller nätverk, så som familjer, etniska grupper, nationer, religiösa institutioner, stater, eller för den delen media. De är berättelser om samhällets konstitution, dynamik och funktion, och om sociala kategorier av människor – exempelvis "micro- or macro-stories about American social mobility, the "freeborn Englishman", the working-class hero, and so on" (Somers, 1994:619). De är gemensamma myter som är viktiga för individernas uppfattning av sin omvärld och sig själva. Till Somers exempel vill jag här lägga berättelser om kön ("känslösamma kvinnor, känslökalla män"), ålder ("ungdomens oförstånd"), religiös tillhörighet ("muslimer ber alla fem gånger om dagen och dricker inte alkohol"). Detta är offentliga berättelser som vi alla tvingas förhålla oss till, vare sig vi tror att de är "sanna" eller inte.

Vissa berättelser är större, och utgör ramarna för andra, mindre berättelser – de utgör vad som på andra ställen kanske skulle kallas "diskurser" eller diskursiva ordningar. Somers ger ett antal exempel på sådana berättelser, som hon kallar metanarrativ: Upplysningen, Industrialiseringen, det modernistiska konceptet Framsteg. Det kan också vara berättelser om konflikter: Kapitalism mot Kommunism, Individ mot Samhälle, Natur mot Civilisation (Somers, 1994:619). Andra exempel kan vara berättelser om Nationen (ex. Sverige), Väst, Öst, Islam, Modernitet, och konflikten "Väst mot Öst", med dess olika dimensioner. Dessa berättelser menar jag kan antas vara viktiga för individens identitetskonstruktion i Sverige idag – både "svenskars" och "invandrades". Vi måste alla förhålla oss till dem, oavsett om vi håller med om eventuella konstruerade dikotomier i relationerna eller inte.

För individen innebär de olika berättelserna en grund för identitetskonstruktionen – vi blir dem vi är därför att vi förhåller oss till våra egna och andras berättelser. Maureen Whitebrook formulerar detta:

I suggest that identity is, primarily, a matter of the stories persons tell others about themselves, plus the stories others tell about those persons and/or other stories in which those persons are included. (Whitebrook, 2001:4)

Identitetskonstruktion sker alltså i relation till andra människor och företeelser i omvärlden, men också till en specifik tid och en specifik plats. Med tidens gång,

och i flytten från en plats till en annan, förändras våra berättelser och därmed våra identiteter (Somers, 1994: 606, 624).

Couze Venn menar att identitetskonstruktion sker i skärningspunkterna mellan olika berättelser som ibland kan bygga på olika moraliska logiker (Venn, 2006:109). Enligt socialpsykologerna Steven Stanley och Michael Billig är detta ett vanligt dilemma i människors berättelser om sig själva och andra – människor försöker ständigt kompromissa mellan olika moraliskt laddade berättelser (Stanley & Billig, 2004:160, 164). Detta är viktigt att betona: de berättelser vi berättar för varandra och de metanarrativ som utgör ramen för våra berättelser är sällan moraliskt neutrala. I varje berättelse finns ofta en eller flera ”goda” och ”onda” sidor, händelser eller aktörer.

Slutligen: eftersom det narrativa perspektivet förutsätter att identiteter är bundna till, och konstrueras utifrån, tid, plats och relationer, kan man enligt Somers därför studera identiteter utan att bli hänvisad till kategoriseringar. Man löser därför många av de problem som identitetsstudier kan ställas inför, där essentialisering är en viktig problematik som man i studiet av identitetskonstruktion måste undvika (Somers, 1994:605, 621). Enligt sociologen Craig Calhoun är detta ett stort problem för den tidigare, modernistiskt inspirerade samhällsforskningen (eller det man svepande brukar kalla positivistisk forskning). Där betraktades identitetskategorier av sådana som Durkheim och Weber oproblemiskt som både stabila och ”essentiella”, och identitet ignoreras av de flesta andra samhällsforskare som ointressant för socialt aktörskap (Calhoun, 1995: 46-47, 203; se också Somers, 1994:608-609, för liknande argument). Det är naturligtvis också i mötet med den modernistiska/positivistiska synen på ontologi och epistemologi som det uppstår konflikt med poststrukturalistiska teorier som diskursteori och narrativ teori. Som svar på kritiken från positivistiskt håll, där frågor som ”hur kan poststrukturalisterna egentligen göra några anspråk på sanning?” brukar vara den främsta, ifrågasätter exempelvis Calhoun dock positivisternas sanningsanspråk i retur. Enligt honom bör samhällsvetenskaplig forskning inte ägnas åt att söka efter universella sanningar eller lagbundenheter, utan snarare ägnas åt att kritiskt granska och tolka sociala fenomen (Calhoun, 1995:8).

Men essentialisering av identitet är också, enligt både Somers och Calhoun, ett problem för senare tiders så kallade ”identitetspolitik”, som genom sin kamp mot den modernistiska universalismen även här utgår från förment stabila och homogena kategorier som bas för sina politiska krav (Calhoun, 1995:220; Somers, 1994: 610-612). I diskussioner kring ”kultur”, ”det mångkulturella samhället”, ”integration” och ”identitetspolitik” menar jag, liksom både Somers och Calhoun, att essentialisering av identitetskategorier är ett stort problem, vilket motiverat mitt val av teoretiskt angreppssätt.

2.1.2 Strukturell begränsning och aktörskap

Somers menar att narrativt konstituerade identiteter utgör grunden för varje handling eller icke-handling, vilket gör dess studium mycket viktigt för den som vill förstå sociala dynamiker. Människor handlar som de gör för att de styrs av strukturella och kulturella relationer och av de berättelser som formar deras identiteter (Somers, 1994:618, 624, 626). Av denna anledning menar Alexa Robertsson att narrativ analys är en viktig samhällsvetenskaplig uppgift, eftersom berättelser är "[...] gränssnittet mellan det sociala och det politiska." (Robertson, 2003:93). Eller, som Maureen Withebrook uttrycker det:

[...] the construction of identity – narrating identity – entails placing the self in the public sphere, and thus a capacity for taking on a political role. The political aspect of identity rests on an understanding of the self as social, 'situated', and narratives of identity as embedded in other stories, including the wider stories of social and cultural settings. (Whitebrook, 2001:4)

Men människor förhåller sig också kreativa i förhållande till berättelserna – samspelet mellan berättelser och individ/aktör är ömsesidigt:

To be sure, agents adjust stories to fit their own identities, and, conversely, they will tailor "reality" to fit their stories. The intersubjective webs of relationality sustain and transform narratives over time. (Somers, 1994:618)

Det narrativa perspektivet betraktar alltså varken den sociala verkligheten som enbart strukturstyrd eller enbart aktsörstyrd – istället är det fråga om en dynamisk ömsesidig produktionsprocess mellan strukturen/berättelserna å ena sidan och aktören och hennes identitet å den andra. Eftersom det narrativa perspektivet ser berättelser som resultat av social interaktion kan det ge utrymme för *både* social handling och strukturell begränsning av handling. Att studera narrativ identitetskonstruktion är att *länka* ontologi till identitet och handling, och att se hur dessa samspekar i social produktion (Somers, 1994:615; Somers & Gibson, 1994:39). Därför är också studier av narrativ ett sätt att studera relationen mellan aktörer och strukturer.

2.1.3 Narrativets relation till begreppet diskurs

Här kan det vara på sin plats att tydliggöra hur vi kan förstå begreppet narrativ i förhållande till begreppet diskurs. Denna begreppsrelation tydliggörs inte egentligen av någon av de narrativa teoretiker som jag läst. Detta framstår som lite märkligt och innebär naturligtvis en svårighet i hanteringen av det narrativa perspektivet – inte minst eftersom diskursteorin både är mer väletablerad och har

stora likheter med det narrativa perspektivet. Jag kan därför endast komma med min egen tolkning av förhållandet mellan begreppen.

Stuart Hall definierar, i sin diskussion kring "the West and the Rest", begreppet diskurs² som en "ordning" som styr och gör vissa samtal och/eller handlingar meningsfulla eller "sanna", men som utesluter andra eller gör dem meningslösa eller "falska" inom ramen för diskursens regler. Diskurser är därför förutsättningen för hur vi förstår världen och därmed för kunskapsproduktionen (Hall, 1992:291-293). Jag vill mena att individer, däremot, vanligtvis inte tänker i termer av diskurser då de betraktar sin omgivning. Det narrativa perspektivet uppfattar jag därför som ett sätt att beskriva vad som händer då individer försöker göra världen begriplig genom att "berätta" om den för sig själva och andra – ett berättande som sker inom ramen för olika diskursiva ordningar (eller metanarrativ, med en alternativ terminologi). Narrativet är det sätt på vilket diskursen konkretiseras i den enskilda individens identitetskonstruktion – "min (eller hennes, hans, vår, deras) plats i Nationen, Familjen, som Kvinna, i förhållande till Västerländskhet, ser ut såhär, på grund av att min plats i historien och samhället ser ut såhär, och på grund av att *detta* är Rätt och *detta* är Fel".

Diskurser och narrativ är därför egentligen två sätt att betrakta samma fenomen. Skillnaden, enligt min uppfattning, ligger i att diskursen som fenomen hanteras (av exempelvis Stuart Hall och Edward Said) som i stor utsträckning överordnad individerna, medan det narrativa perspektivet menar att berättelserna (eller diskurserna) reproduceras och kan omformas i samspelet mellan aktörer. Det finns därför större utrymme för både aktörskap och föränderlighet i det narrativa perspektivet som jag uppfattar saknas i många diskussioner kring diskursers makt – framförallt bland postkolonialisterna. Enligt det narrativa perspektivet kan aktörer, genom att ständigt "återberätta" narrativen och därmed göra dem påverkbara för *tid*, *plats* och *relationalitet*, också omforma och omtolka metanarrativen (diskurserna), och bilda nya nätverk av berättelser (Somers, 1994:621). Att jag valt att använda den narrativa begreppsapparaten – istället för diskursteorins mer väletablerade³ – i denna uppsats är just perspektivets relativt välutvecklade tanke om hur tid, plats och relationer kan påverka och förändra perspektiv och identiteter genom att förändra berättelserna (diskurserna) vi behöver förhålla oss till och deras inbördes relation.

Återigen dags för ett förtydligande. Jag har här betonat att det narrativa perspektivet ger utrymme för att studera förändring av identiteter. Vilka berättelser människor har att förhålla sig till i sin identitetskonstruktion kan de dock sällan själva råda över och det kan naturligtvis finnas en överväldigande rigiditet i vissa identitetskonstituerande berättelser – ett exempel är, återigen, berättelserna kring Manlighet och Kvinnlighet. Dominerande berättelser – eller

² Hall bygger sin definition framför allt på Foucaults diskussion av diskurser, deras natur och relation till människan/aktören.

³ Denna begreppsapparat är däremot inte oanvändbar i dessa sammanhang. Craig Calhoun betonar till exempel hur vitt skilda, till och med motstridiga, diskurser mycket väl kan kommunicera med varandra, men att denna kommunikation också förändrar diskurserna (Calhoun, 1995: 79-80, 82). Hans resonemang har likheter med Somers idé om narrativa nätverk (Somers, 1994:621).

hegemoniska diskurser, om man så vill – är resultat av politisk kamp, och för dem utan makt kan dessa berättelser innebära marginalisering och uppgivenhet (Somers, 1994:629-630). Enligt Robertsson är studiet av narrativ därför också studiet av makt (Robertson, 2003:93).

2.2 Metod

Denna studie är inte en analys av narrativ såtillvida att jag analyserar nedskrivna eller muntligt återgivna berättelser – så som exempelvis Whitebrook gör i sin studie där hon analyserar romaner (Whitebrook, 2001). Uppsatsens syfte är, som sagt, istället att urskilja och ”upptäcka” berättelser som kan tänkas vara viktiga för muslimer i Sverige. Det är viktigt att hålla i minnet att uppsatsen inte syftar till att finna lagbundenheter eller beskriva en enhetlig Muslimska Identitet.

Uppsatsen baserar sig delvis på intervjuer med sex personer med varierande bakgrund; Adam, Fatima, imam Ali Ibrahim och församlingsordföranden Malek Qasrawe från moskén i Lund, samt Romdhane Boussaidi och Sahar, vilka kontaktats via andra kanaler. De intervjuade beskriver sig själva som troende muslimer som alla på olika sätt är delaktiga i det svenska samhället (för närmare presentation av personerna, samt omständigheterna kring intervjuerna, se bilaga 1; för intervjufrågorna, se bilaga 2 respektive 3).

Frågeställningarna som varit vägledande för studien har formulerats:

- Vilka narrativ är viktiga för muslimer då de ska konstruera sina identiteter i en svensk kontext?
- Kan man urskilja faktorer som gör att just dessa berättelser är viktiga?

Metoden för fältstudien bygger på tolkningar av de intervjuades svar – och detta är nödvändigt givet uppsatsens ansats: ”Informants stories do not mirror a world ”out there”. They are constructed, creatively authored, rhetorical, replete with assumptions, and interpretative” (Riessman, 1993:4-5). För att kunna tolka de intervjuades svar, förstå de underliggande antagandena och analysera de retoriska greppen, måste de alltså sättas in i en kontext. Intervjuerna kompletteras därför med annan forskning om ”Muslimer i Väst” och ”Muslimer i Sverige” som kan fördjupa förståelsen för ursprunget till de berättelser som kommer fram i intervjuerna, och utöka antalet berättelser.

Relationen till annan forskning är naturligtvis inte neutral. Så som förutsätts av syftet har exempelvis den postkoloniala teoribildningen, representerad av ex. Hall (1992), Said (1993) och Venn (2006), varit vägledande för mig då jag genomfört mina intervjuer. På samma sätt har de som framhäver att interkulturell kommunikation är möjlig, ex. Bauman (2002) och Calhoun (1995), också styrt mig i mina val av frågor. Det är framförallt till dessa båda perspektiv som jag förhåller mig i studien, eftersom det är konflikten mellan de båda som utgör den grundläggande problematik som ska diskuteras i uppsatsen. Kapitel 3 ägnas därför särskilt åt dessa båda perspektiv.

2.3 Intervjuer och intervjumetodik

Intervjuerna har genomförts utifrån en semistrukturerad design (se ex. Kvale, 1997:117-120). Detta innebär att jag har formulerat en rad bredare, öppna frågor, så väl som ett antal mer specifika frågor, som jag därefter kunnat följa upp med följdfrågor under intervjuens gång. En sådan semistrukturerad modell låter intervjuaren förbli öppen för ny information och nya vinklar på frågorna, och ger utrymme för omformulering av frågor så att de passar in i samtalet. Det finns naturligtvis en fara i att en sådan intervjumetodik resulterar i att man ”lägger orden i munnen” på den intervjuade – svaren man får då kan ju inte sägas spegla den intervjuades egna tankar. I en intervjusituation är det omöjligt att helt undvika påverkan men jag har under mina intervjuer så långt som möjligt försökt att undvika både ledande frågor och att ge uttryck för mina egna tankar och åsikter (se ex. Petersson, 2003:41, 48-49, 50, för en diskussion kring vad man bör tänka på då man genomför intervjuer).

Det finns också ytterligare ett metodologiskt problem i att genomföra intervjuer med muslimska invandrare i *egenskap av muslimska invandrare*. Då jag, i mitt sökande efter personer att intervjua, klargjort syftet med uppsatsen för potentiella intervjupersoner har detta mötts med varierande grad av försiktighet och ibland till och med misstänksamhet – också av dem som till sist valde att delta. Många har avböjt. Jag vill mena att det finns goda anledningar att anta att många av dem jag kontaktat varit ovilliga att ”pekas ut” som muslimer, eller varit misstänksamma mot själva syftet att studera ”muslimsk identitet”, särskilt efter all fokus på muslimer som grupp i media⁴ (se kapitel 4). Eftersom jag inte fått intervjua dem som avböjt är detta dock bara en spekulering. Jag hade dock all anledning att ta hänsyn till den misstänksamhet som uttrycktes, också under genomförandet av intervjuerna, genom att försöka skapa förtroende för mig som person och för att syftet med uppsatsen inte var att återigen reproducera en stereotyp bild av muslimer.

⁴ En liknande problematik beskriver Erika Svedberg och Annica Kronsell då de skulle genomföra en studie av en könsdimension inom det svenska försvaret. Också här kände sig kvinnor utpekade som just kvinnor, och var ovilliga att delta i intervjuer på grund av detta (se Svedberg & Kronsell, 2003:65).

3 ”The West and the Rest” – ett (post)kolonialt metanarrativ och dess utmaning

Somers menar att vi inte kan förutsätta vilka narrativ som styr individers eller grupperns identitetskonstruktion, utan vi måste undersöka detta empiriskt (Somers, 1994:630). Må så vara. Ur metodologisk synvinkel är det dock omöjligt att genomföra en studie av identiteter helt förutsättningslöst – utan informerade frågor får man inga begripliga svar. Jag skall därför i det följande diskutera det postkoloniala perspektiv som företräds av Stuart Hall, Edward Said och Couze Venn som en möjlig grund för formande av relevanta narrativ för muslimers identitetskonstruktion i Sverige idag. Därefter ska jag diskutera hur globalisering och migration, enligt exempelvis Bauman, Calhoun och Modood, kan utmana de berättelser som formats under kolonialismen, och därmed också påverka identitetskonstruktion i vår tid.

Ett förtydligande, dock, innan vi fortsätter: Hall, liksom Said, använder sig konsekvent av begreppet diskurs, och jag har valt att i detta avsnitt huvudsakligen behålla deras terminologi. Jag menar dock att diskursen ”West and the Rest” lika gärna skulle kunna benämnas ”metaberättelse” med Somers term.

3.1 Berättelsen om ”The West and the Rest”

I ”The West and the Rest: Discourse and Power” (1992), driver den postkoloniala teoretikern Stuart Hall tesen att idén om ”the West and the Rest” varit en av de kraftfullaste diskurserna som format Europa, moderniseringen, koloniseringen och den postkoloniala erfarenheten.

Hall hävdar att en känsla av europeisk samhörighet kom att börja formas först genom gränsstriderna med de muslimska rikena i Öst under tidig medeltid – mötet med en yttre fiende stärkte en europeisk identitet som förut varit splittrad, om alls existerande (Hall, 1992:289-290). Han är inte ensam om att hävda detta. Edward Said, en annan av de inflytelserika postkoloniala tänkarna, menar i sin bok *Orientalism* att bland alla i ”the Rest” så har framförallt Öst eller Orienten fått fungera som Europas Andra. Öst har därmed blivit konstituerande för det som kom att bli den europeiska identiteten. Detta förstärktes än mer under den koloniala tidsåldern, då Europa koloniserade stora delar av Orienten (Said, 1993:3; Hall, 1992:313-314; se också Venn, 2006:32).

Den brittiske kulturforskaren Couze Venn diskuterar i sin bok *The Postcolonial Challenge: Towards alternative worlds* (2006) hur moderniteten och upplysningen som ideologi blivit en integrerad del i den europeiska självuppfattningen, och därmed avgörande för relationen mellan Europa och Resten. En viktig poäng hos Venn, Hall och Said är att denna diskurs, denna berättelse om Orienten som den Andra och Europa som den civiliserade normen, delvis lever kvar i dagens postkoloniala värld, både i Väst och i de gamla kolonierna. De koloniala, binärt konstruerade diskurserna formar fortfarande våra tolkningsramar, in i vår postkoloniala tid (Hall, 1992:318; Hall, 2005/1996; Venn, 2006:89-90; Said, 1993).

Enligt Jillian Schwedler, statsvetare och mellanösternkännare från USA, har den binära diskursen ”Väst mot Öst” återaktualiserats sedan den iranska revolutionen 1979. Då började man i Väst formulera farhågor om risken för ”civilizational clashes” och ”Islams utbredning” i Europa och Nordamerika. Islam porträtteras sedan dess ännu mer som anti-liberalt, anti-sekulärt, anti-demokratiskt, ja, anti-modernt (Schwedler, 2001:1, 7). Också enligt Said har de orientalistiska berättelserna under 1980 och -90-talen fått en nyvunnen legitimitet i västerländska media (Said, 1997:xi-xii). Europas Andra har alltså, återigen, kommit att bli Islam, vilket konstrueras som antitesen till allt det som definierar den europeiska identiteten sedan upplysningstiden. Flera bedömare, också bland icke-postkolonialister, däribland statsvetaren Jane Freedman, sociologen Tariq Modood och sociologen/statsvetaren Rosemarie Sackmann, menar att denna binära diskurs fått ytterligare inflytande sedan händelserna 11 september 2001 (Freedman, 2004:6; Modood 2003:101, 111, Sackmann, 2003:1).

Från ett postkolonialt perspektiv menar man att man inte kan förklara de mer antagonistiska reaktionerna på ex. Israel-Palestina-konflikten, kriget i Afghanistan, Kashmir, Irak, Rushdie-affären – eller för den delen affären med de sk. Muhammedteckningarna – bland vissa av världens muslimer utan att beakta det koloniala arvet. Den diskursiva konstruktionen ”Väst mot Islam” lever kvar, både i Väst och i Öst, men naturligtvis med en mängd olika uppfattningar om vem som har det moraliska övertaget i relationen. Detta gör att man bland vissa muslimer (och förvisso bland många ”västerlänningar”) uppfattar Europas och USA:s krigsföring som en ny kolonialism, nya korståg, nya försök att etablera hegemoni. De nya erfarenheterna tolkas i ljuset av de gamla och islam blir för vissa en symbol för motstånd mot den nya kolonialismen. Freedman visar till exempel hur muslimska invandrades erfarenheter av marginalisering, diskriminering och rasism i Frankrike tolkas i ljuset av denna berättelse av förhållandet mellan ”Väst och Islam”. Detta leder i sin tur till motstånd ”i islams namn” vilket leder till att Islam blir en del av identitetskonstruktionen, men inte nödvändigtvis till en ökad religiositet (Freedman, 2004:6-7).

I Sverige har debatten kring immigration varit livlig, och diskussionen kring islams roll, natur och plats i det svenska samhället har varit framträdande även här. I ljuset av debatten blir det klart att också Sverige bör betraktas som en del av det postkoloniala, och att studiet av identitetskonstruktioner även i detta geografiskt perifera land måste ta hänsyn till de berättelser som har sitt ursprung i koloniseringen och det postkolonialas frigörelsekamper. Sverige var inte en del av

koloniseringen. För Sverige föregicks inte det postkoloniala av det koloniala, men migrationsströmmar och informationens globalisering har gjort också Sverige till en del av denna ”globala process” (Eriksson et al, 2005:17). Man kan konstatera att Sverige i metaberättelsen om ”Väst mot Öst” relativt lätt kan placeras i facket Väst. ”Den svenska kulturen” är i mycket förknippad med Europa, modernitet, upplysning osv., både i våra egna ögon men kanske framförallt för dem som betraktar Sverige utifrån, något som underlättas av globaliseringens ökade kommunikationer. Sverige är en del av det Venn betraktar som ”det modernistiska upplysningsprojektet” (Venn, 2006) – det har format också detta samhälle. Som en del av Väst och Europa kan därför också ”det svenska samhället” betraktas som representant för hegemoniska och exkluderande praktiker av dem som kommer hit från Öst.

3.2 Globaliseringens utmaning av de koloniala berättelserna

Vi står nu inför en värld där gränser – fysiska och identitetsmässiga – ständigt utmanas. Relationsskapande och nätverksbyggande sker nu i en tidigare okänd omfattning över dessa gränser (se ex. Kokot et al, 2004:4). Globaliseringen medför olika typer av flöden – fysiska migrationsströmmar och kulturella flöden (Eriksson et al., 2005:14). Sociologen Zygmunt Bauman hävdar, i sin analys av kulturers globalisering, att:

Globality of culture is sustained by the worldwide communication between locally born and bred traditions; it proves, if proof is needed, that cultural inventions gestated in localities that are isolated and remote from each other are mutually comprehensible, and that the bond that tied them historically to a particular location is contingent and relative and does not bar them from being adopted and enjoyed by others. (Bauman, 2002:175)

Bauman pratar om kultur, men hans poäng kan översättas också till ett ideologiskt plan – tidsmässigt, kulturellt och geografiskt bundna idéer och berättelser möts genom globaliseringens migrationsströmmar och kommunikationsflöden. Dessa berättelser är, vill jag mena, i större utsträckning än vad som antyds av Hall och Said, ”mutually comprehensible” – om omständigheterna tillåter det. Sociologen Craig Calhoun gör en liknande poäng⁵: ”We must grasp how actors – even cultures, if I may be permitted that shorthand – change in becoming capable of understanding various others” (Calhoun, 1995:80). Att kunna ge utrymme för

⁵ Calhoun är alltså, vilket redan betonats, ett exempel på en teoretiker som använder sig av diskursbegreppet, men som ger utrymme för social förändring (jämför diskussionen i avsnitt 2.1.3). Detta är, som jag uppfattar det, en av de viktigaste poängerna i hans bok *Critical Social Theory* (1995).

andra perspektiv förändrar alltså aktörer, berättelser (eller, med Calhouns terminologi, diskurser) och hela ”kulturer”.

Det postkolonialisten Halls beskrivning av diskursen “the West and the Rest” inte verkar kunna omfatta är just en sådan förändring, en hybridisering, en ömsesidig förståelse, en sammansmältning av idéer eller berättelser om Väst och exempelvis Islam. Jag vill mena att det vi nu kallar globalisering inte bara bör tolkas i ljuset av binära diskurser, utan också måste kunna analyseras utifrån erkännandet av en teoretisk möjlighet för sådana sammansmältningar av kulturer, idéer och formande av nya berättelser. Ett exempel på hur en sådan ny berättelse formas är Modoods beskrivning av hur muslimer i Storbritannien använder sig av en distinkt västerländsk diskurs om demokrati och jämlikhet i sin kamp mot marginalisering och rasism (Modood, 2003:106-109). Det handlar om en omtolkning av idéer, en omformulering av identiteter, en ny kombination av narrativ, där *konflikten* mellan Väst och Islam har potential att förlora i betydelse.

Somers menar att vi är begränsade i tillgången på narrativ då vi ska konstruera våra identiteter (Somers, 1994:629). Mot bakgrund av exempelvis Baumans perspektiv skulle jag vilja påstå att globaliseringen medför ökad tillgång på alternativa narrativ, vilket i sin tur möjliggör andra kombinationer av narrativ i identitetskonstruktion också i Sverige. Det finns visserligen möjligheter för konflikten ”Väst mot Öst” att utspela sig även här, i mötet mellan invandrare och ”det svenska”. Men huruvida det ska bli så är inte nödvändigtvis ödesbestämt. Tariq Modood menar att muslimers svar på demonisering och marginalisering i den Västerländska diskursen varierar mycket – allt från hyllande av Osama bin Ladens kamp mot allt vad Väst heter, till anammande av europeiska jämlikhetsvärden och en postmodern kamp för erkännande som en legitim ”kultur” bland andra (Modood, 2003:100, 105, 109; se också Schwedler, 2001:13-14, för en liknande poäng). Modoods poäng här är värd att betona. Diskurser har visserligen makt, men de utmanas också av alternativa berättelser om hur verkligheten kan och bör vara.

Jag vill inte förneka kraften i de koloniala erfarenheterna att forma diskurser eller metanarrativ, utan bara varna för en alltför deterministisk syn på deras effekter. Både Modood och Freedman menar att de starkaste krafterna som nu verkar för vidmakthållandet av den binära ”Väst mot Öst”-diskursen i Europa idag är exkludering, marginalisering och diskriminering av invandrare (Modood, 2003; Freedman, 2004). Till detta läggs de världspolitiska skeenden som nu genom media kan följas överallt i världen – Irakkriget, Israel-Palestina-konflikten, Afghanistan osv. – där Västmakter som USA, Storbritannien och Italien enligt reglerna för diskursen om ”Väst mot Öst” lätt kan porträtteras som att de för krig mot just Islam. Så länge dessa omständigheter råder kommer säkert den metaberättelse, som konstruerar Europeiskhet och Muslimska identitet som inkompatibla, att fortsätta påverka diskurs och identitetskonstruktion.

Allt detta är enligt min bedömning lika relevant i Sverige som i Modoods beskrivning av Storbritannien och Freedmans analys av situationen i Frankrike. Enligt till exempel Sara Kalm, doktorand vid Statsvetenskapliga institutionen vid Lunds Universitet, förekommer också i Sverige en betydande politisk och ekonomisk marginalisering av människor med utländsk bakgrund (Kalm, 2003:79,

83) – en kategori som kanske snarare bör definieras som ”människor med bakgrund utanför Västeuropa och Nordamerika”. Att studera identitetskonstruktion i en svensk kontext kräver därför att vi tittar på hur berättelser om exkludering, marginalisering, ”Väst mot Islam” eller ”Svenskhet mot Islam” påverkar muslimska invandrades syn på sig själva och sin relation till omvärlden. Men det kräver också att man ger utrymme för berättelser om hybridisering, för kombinationer av berättelser om Svenskhet och Islam som delar av samma identitetskonstruktion. Det behöver inte betyda att denna kombination av berättelser är fria från konflikt. Icke desto mindre vill jag, liksom Somers (1999:630), mena att man i analys av identitetskonstruktioner måste ge utrymme för så många narrativ som möjligt, och inte utesluta några kombinationer av narrativ på förhand.

4 Berättelser om att vara muslim i Sverige – några exempel

I detta kapitel ska jag ge en bild av de berättelser som varit viktiga för hur mina intervjupersoner betraktar sig själva och sin omvärld. Deras berättelser jämförs samtidigt med andras forskning om ”Muslimer i Väst” och i Sverige (i den mån det finns relevant sådan forskning) och sätts därigenom i relation till de berättelser som kan urskiljas där. Vilka berättelser framträder som viktiga? Finns det berättelser som står i motsatsförhållande till varandra, eller konstruerar motsatsförhållanden? Finns det olika sätt att förhålla sig till samma berättelse? Detta är frågor som genomgående ställts till materialet. Fokus kommer också läggas på att försöka urskilja hur tid, plats och relationer kan tänkas påverka berättelserna.

4.1 Att jämka berättelser om Islam och Sverige

Vår identitet konstrueras, om vi får tro Maureen Whitebrook, genom att vi berättar om oss själva och andra, och att andra berättar om oss (Whitebrook, 2001:4). Kanske har insikten om detta bidragit till det faktum att mycket forskning som bedrivs i Sverige rörande muslimer fokuserar på medias representation av muslimer och islam. Denna forskning ger en relativt entydig bild där medier huvudsakligen verkar ge en stereotyp bild av muslimer som främmande, våldsamma, farliga och kvinnoförtryckande, både före och efter den 11 september 2001 (se ex. Hvitfelt, 1998; Gherseti & Levin, 2002). Det kan inte finnas särskilt mycket tvivel om att medias berättelser *är* viktiga för identitetskonstruktion. Problemet är att denna forskning främst handlar om studier av ”svenska” berättelser om ”muslimer” – inte om muslimers subjektiva bilder av svenskhet och deras förhållande till den, vilket är föremålet för denna studie.

Försök att utforska muslimers bild av sin position i det svenska samhället efter den 11 september 2001 har dock gjorts, bland annat av Göran Larsson, religionsvetare vid Göteborgs universitet (Larsson, 2003). Hans bild är inte särskilt ljus. Bland de svenska muslimer han intervjuat hade retoriken kring kriget mot terrorismen skapat en berättelse där kriget främst betraktas som ett krig mot Islam (Larsson, 2003:42). Att många muslimer, efter 11 september 2001, upplevde att de skuldbelagdes kollektivt för det som hände i New York, i Sverige liksom i andra länder i Europa och i USA, framhävs av flera forskare (se ex. Larsson, 2003:50-51, 53; Peek, 2005:230-233, Modood, 2003:101;). I mina intervjuer kunde jag också erfara en stark skepsis gentemot medias berättelser om

Muslimer och Islam. Sahar, en av mina informanter, menade att medias bilder av muslimer numera oftast handlade om ”skäggiga terrorister” (Sahar, 2006-12-12). Malek Qasrawe vid moskén i Lund menade att journalister visat ett betydligt större intresse för att kontakta församlingen efter 11 september för information och intervjuer, men att de resulterande artiklarna ofta gett en missvisande bild av vad som sagts. Malek uttryckte en stark skepsis gentemot svensk media i allmänhet, trots en annars starkt positiv inställning till det svenska samhället och möjligheterna för muslimer att integreras i det.

I forskningen kring ”Muslimer i Väst” verkar det dock vara den negativa bilden som dominerar – en bild som domineras av berättelser om misstro, om de västerländska samhällenas ovilja att låta muslimer bli en del av dem, och om muslimers egna ovilja att integreras. Antropologen Aje Carlbom menar till exempel att grupper, som han betecknar som islamistiska (till exempel Sveriges Muslimska Råd), aktivt arbetar för särbehandlig av muslimer i syfte att förhindra alltför stort inflytande från svenska samhället och dess dominerande kultur, vilken man betraktar som oförenlig med en muslimsk identitet och livsstil (Carlbom, 2003:88-93). Carlbom visar också i sin studie, som bland annat utförts genom deltagande observationer och intervjuer med muslimer i Rosengård i Malmö under loppet av ett antal år under andra halvan av 1990-talet, att det fanns en tendens till frivillig segregering⁶ bland dem han intervjuat. Enligt Carlbom baserade informanterna det aktiva valet att flytta till Rosengård dels på ett behov av trygghet och social samvaro, som en tillvaro utanför Rosengård inte kunde erbjuda, men också på en känsla av att som (muslimsk) invandrare per definition vara annorlunda i ”icke-segregerade” områden. Att vara muslim i Sverige var, för många av hans informanter, att vara icke-svensk (Carlbom, 2003:170-173, 175, 190).

Jag vill inte förneka att berättelser om Muslimska identitet och Västerländsk Svenskhet ofta konstrueras som oförenliga – denna tendens har utgjort inspirationen för uppsatsen. Men att betrakta muslimskhet som oförenlig med svenskhet, och att betrakta denna konflikt som viktig för identitetskonstruktionen, är inte det enda möjliga förhållningssättet, vilket bland annat visade sig i mina intervjuer.

⁶ Eller, som han uttrycker det, *enclavization* (Carlbom, 2003:166).

4.1.1 Svensk eller vad? Exempel på berättelser om nationell tillhörighet och muslimsk identitet

Jag har hos mina informanter kunnat se en stor variation av berättelser om förhållandet mellan muslimsk identitet, ”tidigare” nationell/etnisk identitet och svensk identitet. Berättelser om invandrarskapet, och specifikt berättelser om att vara muslimsk invandrare i Sverige, hade helt olika relevans för intervjupersonerna. Det blev tydligt att tid, plats och relationalitet på olika sätt haft betydelse för vilken vikt dessa berättelser har för de olika personernas självuppfattning och relation till samhället – eller, med andra ord, identitetskonstruktionen. Exempelvis uppfattade sig Romdhane, relativt oproblematiskt, som svensk muslim snarare än tunisisk muslim:

Tunisisk, det har jag med mig alltid eftersom jag är född där. Det är en speciell plats för mig, där jag är född. Men nu känner jag mig alltså som svensk muslim, jag har det bra, och jag känner mig en del av, faktiskt...i det landet. [...] När jag åker utomlands, så längtar jag att åka tillbaka, träffa mina kollegor och jobba och sånt, och det känns, det är mitt hemland. (Romdhane, 2006-12-07)

För Romdhane var invandrarskapet och utanförskapet tydligt under tiden han var arbetslös under en period efter invandringen till Sverige, men relationerna med kollegorna och den plats han fått i samhället genom sitt jobb har gjort att svenskheten nu känns som en naturlig del av hans identitet. Genom relationerna med kollegorna deltar han i julfirande, julpyntar sitt kontor och deltar i arbetsplatsens julfest. Och utbytet är ömsesidigt – arbetskamraterna bjuds på exempelvis kakor när festen Eid firas i slutet av Ramadan. Romdhane uttryckte att just ömsesidigheten i utbytet av erfarenheter och ”kulturer” är viktig för gemenskapen, och viktig för att han – och andra invandrare – ska kunna känna sig svenska.

För Fatima och Adam, vilka båda bott i Sverige endast ett fåtal år, var nationell tillhörighet däremot relativt oviktig för identitetskonstruktionen. Varken berättelser om hemlandet eller om svenskhet var särskilt betydelsefulla för dem. Istället uttryckte de båda att de betraktade identiteten som människor och muslimer som de viktigaste:

Because human beings mostly are human beings, I would emphasize that. And that is also my understanding of Islam. Islam also looks to all people as human beings, equal human beings, so from here I take my path to the life. (Adam, 2006-04-29)

Sen att inga personer kommer att glömma sitt ursprung, så...Jag tror att det viktigaste bli muslim och människa först. Och som jag sagt från början, att jag är samma person, det är bara platsen som ändras. (Fatima, 2006-04-29)

Att nationell/etnisk identitet minskar i betydelse till förmån för en religiös identitet för Adam och Fatima är ingen ovanlig utveckling. Många forskare talar om att ett skift från nationell/etnisk tillhörighet till en global, gemensam muslimsk identitet är en vanlig trend bland troende muslimer som flyttat till Väst. Tidigare har religiösa praktiker varit intimt förknippade med den etniska identiteten och kulturen, men i mötet mellan olika muslimska diasporagrupper har det utkristalliserat sig en gemensam berättelse om vad muslimskhet skall innebära. Den gamla berättelsen om en tidlös *umma* eller gemenskap mellan muslimer omtolkas således och får ökad relevans, vilket underlättas av de ökade möjligheterna till elektronisk kommunikation (se ex. Cesari, 2004a: 85; 2004b: 91-92; Diop & Michalak, 1996:86; Metcalf, 1996:8; Peek, 2005:230; Schmidt, 2005:576-577). Carlbom ger ett exempel på hur en liknande process pågår lokalt i svenska Rosengård, där Islam i stor utsträckning kommit att utgöra en gemensam identifikationsberättelse för den multietniska befolkningen, även om etnisk tillhörighet för många fortsätter att behålla en framträdande plats i identitetskonstruktionen (Carlbom, 2003: 189-190). I denna variant av berättelsen om Islam betraktas alltså Muslimskhet som per definition annorlunda jämfört med berättelsen om det Svenska.

En motberättelse presenteras av imam Ali Ibrahim och Malek Qasrawe, båda representanter för moskén i Lund. De menar istället att islam som gemensam identifikationsram kan fungera som ett *medel* för integration. Enligt deras berättelse kan islam – rensad från etniska/kulturella element – lätt kombineras med en svensk identitet, eftersom islams budskap är evigt och odelbart och därför kan kombineras med alla kulturer. Därför har moskén som ambition att den religiösa gemenskapen ska bli ett tryggt forum för utbildning i svenska och svensk kultur, att användas av muslimska invandrare i sin introduktion till det svenska samhället. Denna ambition delar de de, enligt antropologen Pia Karlsson, många andra muslimska församlingar i Sverige (Karlsson, 1999: 208-209).

Enligt statsvetaren och mellanösternkännaren Jocelyn Cesari, pågår en liknande hybridiseringsprocess bland många muslimer i västerländska samhällen: “As was the case several times before in Islamic history, Muslims in the West are revising and recreating Islamic culture by hybridizing their own heritage with the dominant norms and values of their host societies” (Cesari, 2004a:83). Tvärt emot de tendenser till segregation och misstro som dominerar forskningen kring av muslimsk identitetskonstruktion menar alltså Cesari, liksom Bauman (2002:175), Calhoun (1995:80) och Modood (2003:106-109), att kommunikation och sammansmältning mellan kulturer är möjlig. Genom globaliseringens processer behöver mötet mellan Väst och muslimer inte heller förutsätta migration, vilket Adam är ett exempel på. Adam har endast bott i Sverige ett antal år, men för honom kan och bör islams budskap tolkas i termer av mänskliga rättigheter, ett idékomplex som ofta tillskrivs västligt, liberalt ursprung (se ex. Venn, 2006:72), men som idag utgör en global normativ referensram, en gemensam metaberättelse (bland många), tillgänglig för de flesta.

Islamologen Garbi Schmidt och sociologen Lori Peek visar båda på hur muslimsk identitet framför allt kommit att prioriteras på bekostnad av nationell/etnisk identitet bland unga muslimer i Väst. Konstruktionen av deras

muslimska identitet sker dessutom snarare i kontakter mellan jämnåriga än genom föräldrarnas försök att förmedla sin kultur och religion. För dem kan berättelser om en ”ren”, gemensam, evig Islam bli den gemensamma identifikationen, eftersom de inte vuxit upp med hemlandets etniskt färgade religiösa praktiker (Peek, 2005:227-228, 230; Schmidt, 2004:35-38, 2005:576). Att den muslimska identiteten prioriteras också bland unga muslimer som växer upp i Sverige konstateras av den svenske islamologen Jonas Otterbeck (Otterbeck, 2000:84).

Sahars berättelser om sig själv och sina erfarenheter utgjorde att bra exempel på en mängd av de trender som lyfts fram här. För henne var visserligen den afghanska kulturen och tillhörigheten viktig. Hon kände sig mer afghansk än svensk, trots att hon bott i Sverige nästan hela sitt liv och gått i skola här, något hon förklarar med att familjen sällan har interagerat med svenskar annat än inom ramen för skola och SFI-undervisning. Hon menar själv att en svensk identitet, eller en plats i ”det svenska samhället”, är starkt förknippat med en plats på arbetsmarknaden och kontakt med kollegor, något som hon ännu inte fått tillgång till. Men liksom de unga muslimerna i Peeks och Schmidts studier har hennes identitet som muslim kommit att stärkas allt mer på bekostnad av alla former av nationell identitet. Hon berättade att hon under flera år funderat kring valet att bära slöja – för henne ett yttre tecken på en muslimsk identitet. Både hennes familj och hennes släkt hade dock invändningar då Sahar i februari 2006 bestämde sig för att bära sin *hijab* permanent och inte bara under Ramadan – hon betraktades bland annat som för ung. Beslutet att bära *hijab* fattades alltså i direkt opposition mot familjens önskningar – men också i opposition mot vad hon uppfattar som ”svenskheter”. Sahar återkom flera gånger till att hennes val var helt fritt och att valet främst var religiöst motiverat. Ändå var det tydligt att hennes relationer med muslimska vänner var en stark influens då hon gjorde sitt val.

Så var det så, det var många som uppmuntrade mig i skolan. Jag gick på Pauligymnasiet. Där är det många araber, om man säger så, många invandrare, som uppmuntrade. ”Det ser så bra ut, du passar! Du gör mycket bra, du gör många goda gärningar, du gör något mycket bra inom islam. Det är bra, fortsätt med detta!” Blir man uppmuntrad så fortsätter man ju! (Sahar, 2006-12-12)

Under vårt samtal blev det tydligt att Sahar upplevde att hon, då hon valde en muslimsk identitet, var tvungen att välja bort svenskheter, men att motsättningen mellan svenskheter och muslimskheter inte var hennes egen konstruktion utan snarare vad hon uppfattade som ”det svenska samhällets” berättelse. För Sahar innebar valet att bära slöja att hon nu bekräftat en identitet som icke-svensk – både i sina egna ögon och i andras – även om hon själv skulle vilja kunna vara både muslim och svensk.

Jag känner mig inte direkt svensk, det kan jag inte säga faktiskt. I och med att jag bott här så länge, så borde jag väl gjort, borde kommit in i samhället, varit mer integrerat. Men jag har inte så mycket kontakt och sånt. I och med att jag tagit på mig slöja så har det blivit ännu värre, så får man ingen alls kontakt! (Sahar, 2006-12-12)

Denna upplevelse verkar också ha delats av många av Carlboms och Schmidts informanter (Carlbom, 2003: 190; Schmidt, 2004: 34-35). Enligt Cesari är svårigheten att kombinera Västerländsk och Muslimska identitet en vanlig erfarenhet bland muslimer i hela Västeuropa, vilket skiljer sig från situationen i USA. Intressant nog menar Casari att det amerikanska samhällets inställning till den muslimska minoriteten varit välvillig jämfört med den generella inställningen i Europa, åtminstone före 11 september, vilket har lett till relativt goda förutsättningar att kombinera muslimsk och amerikansk identitet (Cesari; 2004b: 2, 42).

4.1.2 Om diskriminering och marginalisering

För den som vill vara svensk muslim verkar det alltså finnas hinder, och upplevelsen av att utsättas för diskriminering och rasism verkar för vissa muslimer, både kvinnor och män, skapa problem i kombinationen av berättelser som svenskhet och muslimskhet (se ex. Carlbom, 2003:175). Romdhane har själv inte upplevt någon diskriminering, men menar att det förekommer på arbetsplatser i Sverige idag, och att detta påverkar muslimers möjligheter att känna sig svenska. För både Romdhane och Sahar var upplevelsen dock att muslimska kvinnor generellt diskrimineras mer än muslimska män. Romdhane menar att det troligtvis är eftersom man kan se på kvinnorna att de är muslimer genom bruket att bära *hijab*. Huruvida det är så har jag inte hittat några uppgifter om. Enligt islamologen Anne Sofie Roald och humanekologen Pernilla Ouis upplever dock många muslimska kvinnor med *hijab* att de har svårare än andra att få jobb (Ouis & Roald, 2003:201) Sahar, som nu bär slöja, beskrev exempelvis med missmod hur hon denna sommar (2006) haft betydligt svårare att få sommarjobb än tidigare somrar, då hon inte burit slöja. Hon har till och med blivit avvisad på arbetsplatser där hon tidigare arbetat. Sahar upplevde också att hennes (och andra muslimska kvinnors) identitet ifrågasätts på arbetsplatserna:

Jag menar, måste man anpassa sig som de? Kan man inte få vara den man är, den identitet man har? Varför måste man bli annorlunda bara för att man ska söka ett jobb? [...] Jag jobbar, jag gör det jag ska, religionen har inget med jobbet att göra, du får vara kristen, jag får väl vara muslim, det måste vi acceptera! (Sahar, 2006-12-12)

Sahars upplevelse av diskriminering av slöjbärande kvinnor delas också av andra – det är en berättelse om hur det svenska samhället fungerar som muslimska kvinnor verkar behöva förhålla sig till (Ouis & Roald, 2003:198, 201). Trots förekomsten av diskriminering menar Sahar dock att man genom att vara aktiv kan hitta jobb och praktikplatser: ”Inte bara sitta hemma, ”här finns inget jobb”” (Sahar, 2006-12-06). Fatima, som både arbetar och studerar parallellt, uttrycker också frustration över muslimska kvinnor som tar berättelsen om det diskriminerande samhället som förevändning för att inte anstränga sig:

Vissa säger att det är svårt att hitta ett jobb med *hijab*, med slöja, men det är inte sant alls. Det kan hittas! Vissa platser kan göra så, allackera...inte attackera, förnedra personen som har *hijab*. Eller prefer [föredra] någon som har inget *hijab*. Men det är inte alla platser. Vi måste bli aktiva själv för att hitta nått jobb. Tror jag det. Annars kan vi inte säga, ”ja, jag har slöja, så det är svårt att hitta, så det är bäst att sitta hemma, uppfostra barn.” Vi kan göra både och! (Fatima, 2006-04-29)

Både enligt Carlbom, Ouis & Roald och enligt mina egna informanter verkar alltså berättelser om diskriminering påverka många svenska muslimers förhållande till samhället. Romdhane upplever att hans egen identitet som svensk muslim blivit möjlig just eftersom han fått möjlighet till ett givande arbete, och inte diskriminerats. I Sahars fall skapar den egna erfarenheten frustration och en känsla av utanförskap, men också beslutsamhet – hon måste bli ännu aktivare för att kunna etablera sig. För Fatima skapar medsystrarnas feiga tolkning av diskrimineringsberättelsen irritation – men också beslutsamhet att klara av studier, arbete och familj för att visa att identiteten som muslimsk kvinna inte behöver vara något hinder.

4.2 Muslimsk kvinna/muslimsk man – de oundvikliga berättelserna i mötet med Väst

Som vi sett i det föregående avsnittet är det oundvikligt att man, i frågor som rör identitetsskapande, kommer in på berättelser om Kvinnor och Män. En identitetsstudie kan enligt min uppfattning inte bli komplett utan ett genusperspektiv, eftersom det är uppenbart att män och kvinnor ”berättas” olika och därmed måste förhålla sig olika till de gemensamma berättelserna. Jag vill därför avsluta med att diskutera berättelser om kön.

Enligt den muslimska feministen, forskaren och mellanösternkännaren Leila Ahmed utvecklades berättelsen om den förtryckta Muslimska Kvinnan som en del av kolonialisternas berättelse om Orienten⁷:

The idea that Other men, men in colonized societies or societies beyond the borders of the civilized West, oppressed women was to be used, in the rhetoric of colonialism, to render morally justifiable its project of undermining or eradicating the cultures of colonized peoples. (Ahmed, 1992:151)

⁷ Se också exempelvis Fanons ”Algeriet av-slöjat” (2005) för ett exempel på hur en förment kvinnofrigörelse användes som legitimering av fransmännens övergrepp på både algeriska kvinnor och på hela det algeriska samhället.

Berättelsen om den förtryckta Muslimska Kvinnan är också vanligt förekommande i västerländska media idag – tydligast blir kanske detta i debatten om slöjan, i vilken muslimska kvinnor enligt många bedömare ofta porträtteras som offer för patriarkala traditioner utan möjlighet till självbestämmande (se ex. Bloul, 1996; Freedman, 2004; Ouis & Roald, 2003:199; Sejdevik, 2004)⁸. Enligt Roald delar många muslimska kvinnor i Sverige uppfattningen att det verkar finnas en bild (läs berättelse) i Sverige som handlar om att muslimska kvinnor *tvingas* att bära *hijab*, men att denna bild är mycket missvisande (se ex. Roald, 1999:133). Att berättelsen om Islam som en kvinnofientlig och kvinnoförtryckande religion finns också i det svenska samhället idag bekräftas av flera forskare (se ex. Otterbeck, 2000:68; Hvitfelt, 1998; Ghersetti & Levin, 2002).

Det verkar alltså som om muslimer som bor i Väst – och på andra ställen – ständigt tvingas att förhålla sig till dessa kolonialismens och postkolonialismens berättelser om den Muslimska Kvinnan som förtryckt. Men det var också tydligt att föreställningen om Kvinnan som annorlunda (gentemot mannen) hade betydelse för dem jag intervjuade. Majoriteten av dem återkom nämligen i skilda sammanhang tillbaka till hur Kvinnor är, och hur Muslimska Kvinnor är eller bör vara, men ingen av dem jag intervjuade kom självmant in på hur Män är eller bör vara. Då muslimska män kom på tal var det endast som muslimer i allmänhet (utan att deras kön var viktigt för deras agerande) förutom i ett fall: i samband med medias berättelser om muslimer som ”skäggiga terrorister” (Sahar, 2006-12-12). Dessa berättelser om manligt och kvinnligt konstruerar Kvinnan som annorlunda (än mannen), vilket betyder att hennes kropp, hennes skönhet, måste skylas för att hon ska kunna få respekt – eller åtminstone att män och kvinnor bör skiljas åt fysiskt/symboliskt med hjälp av slöjan. Enligt Roald är sådana motivformuleringar vanliga bland muslimska kvinnor som bär *hijab* (Roald, 1999:133-134). Denna berättelse om kvinnans (och mannens) natur motiverar uttryckligen bruket av *hijab*, eller slöja, också för exempelvis Sahar: ”Kvinnan ska ha sitt värde, du har ditt värde, folk ska respektera dig. Du ska inte gå runt så [utan att täcka håret och klä sig anständigt], då ser de fel, fel signaler” (Sahar, 2006-12-14).

Det är, eller kan verka, lätt att kritisera en sådan berättelse om Kvinnan från ett feministiskt perspektiv – en berättelse som ju verkligen inte endast återfinns inom islamisk diskurs. Enligt exempelvis de feministiska forskarna Floya Anthias och Nira Yuval Davis ges kvinnor i de flesta nationella och etniska identitetsprojekt sitt sociala värde genom rollen som biologisk och kulturell ”reproducent”. Begränsningen av hennes kropp och sexuella beteende blir därför

⁸ Debatten om slöjan har förts på olika sätt i olika delar av Europa. I Frankrike har det till exempel, enligt Freedman (2004) och Bloul (1996), varit muslimernas hot mot den franska sekularismen som dominerat. I Sverige har jag intrycket av att det är jämställdhetsperspektivet som varit mest framträdande i debatten. Jag har inte funnit någon forskning som stödjer en sådan uppfattning, förutom Eva Sejdeviks magisteruppsats i sociologi (Sejdevik, 2004). Även i Sverige har man dock, i samband med ex. förbudet för programledare i SVT att bära huvudduk, framfört behovet av ”neutralitet” i förhållande till religion som ett argument för förbudet (Ouis & Roald, 2003:199).

nödvändig, eftersom en promiskuös kvinnas avkomma inte med säkerhet kan antas tillhöra den ”egna” gruppen (Anthias & Yuval-Davis, 1994:315).

[...] the construction of 'womanhood' has a property of 'otherness'. Strict cultural codes of what it means to be a 'proper woman' are often developed to keep women in this inferior position. (Yuval-Davis, 1997:47)

Det verkar som att en sådan ”otherness” präglar berättelsen om Kvinnan också för mina intervjupersoner, och många med dem. Detta leder till att kvinnor och män har olika positioner i förhållande till gemensamma berättelser, inte minst till berättelsen om Muslimska Kvinnan och att vara en God Muslim.

Å andra sidan är det uppenbarligen så att kritik utifrån ett västerländskt feministiskt perspektiv kan få problematiska konsekvenser om den istället konstruerar en berättelse om den Muslimska Kvinnan som ett viljelöst offer för patriarkala strukturer – som i fallet med slöjdebatten. En sådan berättelse kan vara direkt felaktig på individplanet – vilket Fatima och Sahar, som båda framhäver vikten av att yrkesarbeta och utveckla sig själva socialt och professionellt, är exempel på. För Sahar var i själva verket jämställdhet och en jämn fördelning av arbetsuppgifterna i hemmet en självklar nödvändighet i ett framtida förhållande.

Det verkar som om muslimska kvinnor i Sverige behöver slåss för sin identitet som svenska muslimer just eftersom de är kvinnor. Ironiskt nog verkar den svenska berättelsen om vad jämlikhet är – och hur den rent fysiskt ska ta sig uttryck – bidra till att muslimska kvinnor marginaliseras. De hindras att delta på lika villkor på arbetsmarknaden och i det offentliga samtalet. Deras egen berättelse om ett fritt fattat val saknar trovärdighet i ett samhälle där den dominerande svenska berättelsen om jämställdhet helt informerar det offentliga samtalet. Jag vill mena att detta belyser vikten av att, i det offentliga samtalet, dels ge utrymme för en större mängd berättelser, dels att kritiskt värdera inte bara de Andras, utan också de Egna berättelserna.

5 Slutsats

Inledningsvis vill jag börja med att diskutera den övergripande problemformuleringen som informerat undersökningen. Kan man, i svenska muslimers identitetskonstruktion, spåra en motsättning mellan berättelser om svenskhet/västerländskhet och muslimskhet? Är det fråga om en ”clash of civilisations”? Eller är det så att globalisering och migration skapar hybrida identiteter bortom de gamla konflikterna, och förändrar de metanarrativ som formar våra identiteter? Svaret blir, naturligtvis, tvetydigt. Å ena sidan är det uppenbart att det finns berättelser om vad det innebär att vara Muslim, och berättelser om vad det innebär att vara Västerländsk Svensk, som är problematiska att kombinera, vilket Sahars sätt att konstruera sin identitet är ett exempel på. Majoriteten av den forskning som behandlar muslimsk identitetskonstruktion i västerländsk och svensk kontext ger samma budskap. Diskriminering, marginalisering, och den kraftfulla dikotomiserande berättelse som konstruerar Väst och Islam som oförenliga, verkar göra det svårt för muslimska immigranter att kombinera framförallt berättelser om Europeiskhet och Muslimskhet i sina identiteter. För många muslimska immigranter till Väst sker, enligt ett flertal forskare, inte en övergång från den gamla nationella identiteten till den nya, utan snarare från nationell identitet till en global religiös, muslimsk identitet. Detta innebär en förändring av metaberättelsen om Islam som också verkar påverka muslimer i Sverige, om man får tro Otterbeck och Carlbom.

Möjligheten att globalisering och migration skulle leda till hybridisering mellan västerländsk och muslimsk identitet, och en förändring av metanarrativet ”Väst mot Öst”, ägnas å andra sidan mycket lite uppmärksamhet i forskningen om Muslimer i Väst, liksom om Muslimer i Sverige. Generellt verkar det som att man oftare ägnar sig åt att beskriva och förklara konflikter än att beskriva och förklara sammansmältningar av kulturer och identiteter. Kanske är detta heller inte konstigt. Många konstaterar att de gamla koloniala berättelserna om konflikten mellan Väst och Islam fått ett uppsving under de senaste tre decennierna, och det kan verka naturligt att dessa berättelsers binäritet får genomslag också i samhällsforskningen. Jag vill dock mena att det ligger ett problem i att ta konflikten för given. Dels hindrar det oss att se de tendenser till hybridisering av identiteter och kulturer som faktiskt sker, som exempelvis Cesari och Modood beskriver och som Romdhane, Adam, Malek och Ali Ibrahim på olika sätt ger oss exempel på. Men det gör också att vi glömmet att verkligen problematisera de dynamiker som gör att en kvinna som Sahar, som bott i Sverige nästan hela sitt liv, och som deltar i det svenska samhället via studier och arbete, inte kan identifiera sig som svensk. Mot bakgrund av bristerna som finns i forskningen om muslimers identitetskonstruktioner i Sverige idag verkar det som att denna problematik i stor utsträckning ignorerats. Enligt Cesari verkar muslimer i USA

ha lättare att kombinera muslimsk och amerikansk identitet än vad muslimer i Europa har att kombinera muslimsk och europeisk identitet. Finns det något i berättelserna om ”det svenska”, om det ”muslimska”, eller om förhållandet mellan ”svenskhet” och ”muslimskhet”, *både* i det offentliga samtalet *och* bland muslimer, som gör en liknande kombination problematisk i Sverige? Som samhällsvetare måste man ställa sig dessa frågor, annars finns risken att vi förstärker berättelserna genom behandla dem som naturliga.

Jag skulle i detta sammanhang vilja framhäva Somers variant av det narrativa perspektivet som användbart. Perspektivet, och den metodologi som det förutsätter, skulle troligtvis tyvärr kunna utnyttjas bättre i en större studie med fler informanter och ett större material, och har inte kunnat användas till sin fulla potential i denna studie. Utifrån mitt begränsade material har jag dock ändå kunnat sluta mig till att det verkar som att betoningen på tid, plats och relationalitet faktiskt är oerhört relevant om man vill förstå varför individer konstruerar sina identiteter på ett visst sätt. Vi kunde se att Romdhane, som bott i Sverige i femton års tid, betraktar sig själv som svensk, medan berättelsen om svenskhet för Fatima och Adam, som är nyanlända, saknar relevans för identitetskonstruktionen. Men kanske viktigare än tid verkar plats och relationer vara. Var man befinner sig, och de relationer man har med personer, institutioner och majoritetssamhällets berättelser, verkar ha en avgörande inverkan på hur man tolkar berättelserna som formar individens identitet – berättelser om kön och könsroller, om religion, om invandrarens plats i samhället, om nationell identitet, om var man kommer ifrån och vart man är på väg. Det är, enligt min uppfattning, endast så vi kan förstå hur exempelvis Romdhane kan kombinera en muslimsk och en svensk identitet, och exempelvis Sahar inte kan det – de tolkar nämligen dessa berättelserna om muslimskhet och svenskhet olika, eftersom de befinner sig på olika platser och har olika nätverk av relationer.

Jag kan inte, med denna uppsats, göra anspråk på att ha funnit någon egentlig kunskap om Svenska Muslimers identiteter, särskilt inte med tanke på mitt begränsade material och det begränsade utrymmet. En fullständig sådan kunskap är naturligtvis omöjlig att uppnå, eftersom det inte är frågan om en Identitet, utan en mängd olika identiteter. Jag har dock kunnat identifiera *några olika sätt* för muslimska invandrare att förhålla sig till berättelser om islam och muslimskhet, om könsroller, invandrarskap, svenskhet och Väst. Jag kan bara utgå från att det finns en mängd andra berättelser, och en mängd andra sätt att förhålla sig. Ur ett samhällsvetenskapligt perspektiv är det dock intressant att ta reda på *vilka* berättelser som har störst genomslagskraft, *vilka* förhållningssätt som dominerar, och *varför* det är så. Från en statsvetenskapligt utgångspunkt är det också essentiellt att undersöka om, och i så fall varför, många svenska muslimer inte känner sig delaktiga i en svensk gemenskap, eftersom detta i så fall har viktiga demokratiska implikationer. Men det är, ur ett demokratiskt policyperspektiv, minst lika viktigt att skaffa kunskap om de personer som *lyckas* kombinera berättelser om svenskhet och muslimskhet i sin individuella identitet. Min kanske viktigaste slutsats blir därför att det behövs ytterligare forskning om de dynamiker, de berättelser, de normer och samhälleliga institutioner som påverkar olika former av identitetskonstruktion bland muslimer i Sverige.

6 Referenser

- Ahmed, Leila, 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.
- Anthias, Floya – Yuval-Davis, Nira, 1994. "Women and the Nation-State", s. 312-316, i Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (red). *Nationalism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Bauman, Zygmunt, 2002. "Cultural Variety or Variety of Cultures?", s. 167-180, i Malesevic, Sinisa & Haugaard, Mark. *Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalisation*. London/Serling, Virginia: Pluto Press.
- Bloul, Rachel, 1996. "Engendering Muslim Identities: Deterritorialization and the Ethnicization Process in France", s. 234-250, i Metcalf, Daly Barbara. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Calhoun, Craig, 1995. *Social Critical Theory*. Malden: Blackwell Publishers Inc/Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Carlbohm, Aje, 2003. *The Imagined versus the Real Other: Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*. Lund: Department of Sociology, Lund University.
- Cesari, Jocelyne, 2004a. "Islam in the West: Modernity and Globalization Revisited", s. 80-92, i Schaebler, Birgit – Stenberg, Leif (red). *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*. New York: Syracuse University Press.
- 2004b. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Diop, Moustapha & Michalak, Laurence, 1996. "'Refuge' and 'Prison': Islam, Ethnicity, and the Adaptation of Space in Workers' Housing in France" i Metcalf, Barbara Daly (red.). *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- Eriksson, Catharina – Eriksson Baaz, Maria – Thörn, Håkan, 2005. "Den postkoloniala paradoxen, rasismen och "det mångkulturella samhället". En introduktion till postkolonial teori", s. 13-53, i Eriksson, Catharina – Eriksson Baaz, Maria – Thörn, Håkan (red.). *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Esaiasson, Peter – Gilljam, Mikael – Oscarsson, Henrik – Wängnerud, Lena, 2004. *Metodpraktikan: konsten att studera samhälle, individ och marknad* (andra upplagan). Stockholm: Norstedts Juridik AB.
- Fanon, Frantz, 2005 (original publicerad 1959). "Algeriet av-slöjat", s 103-116, i Eriksson, Catharina – Eriksson Baaz, Maria – Thörn, Håkan (red.) 2005.

- Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället.* Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Freedman, Jane, 2004. "Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma", *International Migration*, vol. 42, nr. 3, s. 5-26.
- Ghersetti, Marina – Levin, Anna, 2002. *Muslimerna och islam i svenska nyhetsmedier. Om rapporteringen av terrorattackerna i USA den 11 september 2001. En förstudie.* Institutionen för journalistik och masskommunikation, Göteborgs universitet.
- Hall, Stuart, 2005 (först publicerad 1996). "När inträffade "det postkoloniala"? Tänkande vid gränsen", s. 81-100, i Eriksson, Catharina – Eriksson Baaz, Maria – Thörn, Håkan (red.) 2005. *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället.* Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Hall, Stuart, 1992. "The West and the Rest: Discourse and Power", s. 275-331, i Hall, Stuart – Gieben, Bram (red.) *Formations of Modernity.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Halliday, Fred, 2002. "West encountering Islam: Islamophobia reconsidered", s. 14-35, i Mohammadi, Ali (red), *Islam Encountering Globalization.* London/New York: RoutledgeCurzon.
- Hvitfelt, Håkan, 1998. "Den muslimska faran – om mediebilder av islam" i Brune, Ylva (red), *Mörk magi i vita medier : svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism.* Stockholm: Carlsson.
- Kalm, Sara, 2003. "Descriptive Representation: Combating Political Marginalization in Sweden?", s. 79-97, i Bo Petersson & Eric Clark (red), *Identity dynamics and the construction of boundaries.* Lund: Nordic Academic Press.
- Karlsson, Pia, 1999. "Islam tar plats – moskéer och deras funktion", s. 195-212, i Svenberg, Ingvar – Westerlund, David (red), *Blågul Islam? Muslimerna i Sverige.* Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Kokot, Waltraud –Tölölyan, Khachig – Alfonso, Carolin, 2004. "Introduction", s. 1-8, i Kokot, Waltraud –Tölölyan, Khachig – Alfonso, Carolin (red), *Diaspora, Identity and Religion.* London: Routledge.
- Kvale, Steinar, 1997. *Den kvalitativa forskningsintervjun.* Lund: Studentlitteratur.
- Larsson, Göran, 2003. "Muslimerna i Sverige ett år efter den 11 september 2001. Diskriminering, mediebilder och alternativa informationskanaler", (bilaga) i *Samtal med svenska muslimer. Situationen för svenska muslimer efter terrorattacker i USA den 11 september.* Integrationsverkets rapportserie 2003:3. Norrköping: Integrationsverket.
- Metcalf, Barbara Daly, 1996. "Introduction: Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities", s. 1-29, i s. 234-250, i Metcalf, Barbara Daly (red.). *Making Muslim Space in North America and Europe.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Modood, Tariq, 2003. "Muslims and the Politics of Difference", s. 100-115. *The Political Quarterly Publishing.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Otterbeck, Jonas, 2000. *Islam, muslimer och den svenska skolan.* Lund: Studentlitteratur.

- Ouis, Pernilla – Roald, Anne Sofie, 2003. *Muslim i Sverige*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Padoan, Matilda, 2006. ””En islam för alla”: En ministudie av Islamiska Kultur Centrum och Muslim Studenter i Lund”. Lund: Centrum för Teologi och Religionsstudier vid Lunds Universitet.
- Peek, Lori, 2005. ”Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity”, *Sociology of Religion* vol 66, nr 3, s. 215-242.
- Petersson, Bo, 2003. ”Intervjubarerade studier av kollektiva identiteter”, s. 35-52, i Peterson, Bo – Robertsson, Alexa (red), *Identitetsstudier i praktiken*. Malmö: Liber AB
- Riessman, Catherine Kohler, 1993. *Narrative Analysis*. Newbury Park: SAGE Cop.
- Roald, Anne Sofie, 1999. ”Evas andra ansikte – muslimska kvinnoaktiviteter”, s. 123-139, i Svenberg, Ingvar – Westerlund, David (red), *Blågul Islam? Muslimer i Sverige*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa.
- Robertsson, Alexa, 2003. ”Narrativ analys, medietexter och identitetsforskning”, s. 90-108, i Petersson, Bo – Robertson, Alexa (red), *Identitetsstudier i praktiken*. Malmö: Liber AB
- Sackmann, Rosemarie, 2003. ”Introduction: Collective Identities and Social Integration”, s. 1-9, i Sackmann, Rosemarie – Peters, Bernhard – Faist, Thomas (red), *Identity and Integration: Migrants in Western Europe*. Hants: Ashgate Publishing Limited; Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Said, Edward W., 1993. *Orientalism*. Stockholm: Ordfronts Förlag.
1997. *Covering Islam: How the media and the Experts determine how we see the rest of the world* (2:a upplagan). London: Vintage.
- Schmidt, Garbi, 2004. ”Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Schweden and the United States”, *Journal of Muslim Affairs*, vol. 24, nr 1 (april), s. 31-42.
2005. ”The Transnational *Umma* – Myth or Reality? Examples from the Western Diasporas”, *The Muslim World*, vol 95, (oktober), s. 575-586.
- Schwedler, Jillian, 2001. ”Islamic Identity: Myth, Menace, or Mobilizer?”, *SAIS Review* vol. XXI, no. 2 (Summer-Fall), s. 1-16.
- Sejdevik, Eva, 2004. ”Muslimska kvinnor i svenska media - Diskursen kring muslimska kvinnor i svenska dagstidningar 1999 – 2003”. Lund: Sociologiska Institutionen vid Lunds Universitet.
- Somers, Margaret R. – Gibson, Gloria D., 1994. ”Reclaiming the Epistemological ”Other”: Narrative and the Social Constitution of Identity”, s. 37-99, i Calhoun, Craig (red) *Social Theory and the politics of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Somers, Margaret R., 1994. ”The narrative constitution of identity: A relational and network approach”, *Theory and Society*, vol. 23, no. 5 (oct), s. 605-649.
- Stanley, Steven – Billig, Michael, 2004. ”Dilemmas of Storytelling and Identity”, 159-176, i Daiute, Colette – Lightfoot, Cynthia (red.). *Narrative Analysis: Studying the Development of Individuals in Society*. Thousand Oaks/London/New Delhi: SAGE Publications.

- Svedberg, Erika – Kronsell, Annica, 2003. "Feministisk metod, teori och forskning om identiteter", s. 53-69, i Petersson, Bo – Robertson, Alexa (red), *Identitetsstudier i praktiken*. Malmö: Liber AB
- Venn, Couze, 2006. *The Postcolonial Challenge*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications.
- Yuval-Davis, Nira, 1997. *Gender and Nation*. London: SAGE Publications.

Intervjuer

- "Adam", 2006-04-29
Ali Ibrahim, 2006-04-29
"Fatima", 2006-04-29
Malek Qasrawe, 2006-04-20
Romdhane Boussaidi, 2006-12-07
Sahar, 2006-12-12

Bilaga 1

Uppsatsen baserar sig på två separata intervjustudier, genomförda vid två skilda tillfällen under året 2006. Den första studien gjordes under våren i samband med att jag skrev min B-uppsats i islamologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet (Padoan, 2006), då representanter för föreningen ”Islamiska Kultur Centrum och Muslim Studenter i Lund” intervjuades. Ett viktigt delsyfte med studien var att studera hur svenska muslimer kan förhålla sig till idén om en ”svensk islam” och hur man ser på sin identitet i förhållande till sin religion, svenskhet och sin tidigare nationella identitet (intervjufrågor i bilaga 2). Moskéns imam shejk Ali Ibrahim och föreningens ordförande Malek Qasrawe intervjuades angående föreningens uttalade vision om att utgöra ett forum för skapande av en ”svensk islam” med syftet att möjliggöra för muslimer att kombinera en svensk identitet med en muslimsk tro och livsstil. Under studien genomfördes också djupintervjuer med två av föreningens medlemmar, vilka båda ville vara anonyma och valde sina egna alias. ”Fatima”, turkmensk tvåbarnsmor från Irak, arbetar deltid som assistent vid ett mikrobiologiskt laboratorium i Lund, samtidigt som hon validerar och kompletterar sin irakiska utbildning – ingenjör i mikrobiologi – vid Malmö Högskola. ”Adam” är från Uzbekistan och höll vid tillfället för intervjun på att doktorera på distans vid ett universitet i Malaysia. Studien var inte anpassad till förevarande uppsats, men mycket av det som kom fram under intervjuerna har ändå stor relevans mitt syfte, eftersom intervjuerna i stor utsträckning fokuserade på frågor om identitet.

Den andra omgången intervjuer, vilka anpassats till syftet med denna uppsats, har utförts genom djupintervjuer av två personer med skilda bakgrunder (intervjufrågor i bilaga 3). Romdhane Boussaidi är en av kontaktpersonerna för projektet Fredsagenterna, vilken syftar till att framhäva bilden av islam som en fredsreligion både bland muslimer och i den svenska offentligheten (för mer information om organisationen, se www.fredsagenterna.se). Han har bott i Sverige i femton år, och kommer ursprungligen från Tunisien. Sahar, som inte velat framträda med efternamn i uppsatsen, kom hit från Afghanistan som treåring med sin familj. Hon har bott på Rosengård under stora delar av sitt liv i Sverige. Vid tillfället för intervjun var hon 19 år och studerade till gymnasielärare i matematik och datakunskap vid Malmö Högskola.

Vid båda omgången intervjuer användes en semistrukturerad modell, och liknande metodologiska överväganden gjordes.

Bilaga 2

Frågor till Malek Qasrawe och Ali Ibrahim

1. Vilket är syftet med föreningen?
2. När grundades föreningen, och hur har den utvecklats?
3. Hur ser verksamheten ut nu?
4. Kurser? I vad?
5. Samhällsinformation till medlemmarna?
6. Kulturella aktiviteter, andra aktiviteter?
7. Hur används svenska som gemensamt språk? Finns det något annat språk som fungerar som gemensamt språk?
8. Hur mycket kontakt har ni med myndigheter, skolor och andra? Vilka vänder sig hit?
9. Mediakontakter? Hur tycker du att media rapporterar det som förmedlas till journalisterna?
10. Vilka är med här? Sunnitisk moské? Shiamuslim? Sufisk verksamhet? Hur ser församlingsmedlemmarna på dessa olika grupper?
11. Vilken roll spelar imamen? Var är han ifrån? Deltar han i tolkning/rådgivning kring islam?
12. Predikan – ur ett sunnitiskt perspektiv? Kan andra också komma och predika?

Frågor enbart till Ali Ibrahim

1. Syftet med verksamheten är att ge en ”rätt” bild av islam. Vad menar du med rätt islam? Vad är fel islam?
2. När du har rådgivning, vad handlar frågorna om? Vad brukar människor uppleva som problem?
3. I koranundervisningen, i vuxengruppen, är män och kvinnor blandade, eller finns det separata grupper?
4. Är det svårt att hålla predikningarna så att det fungerar för alla? Finns det saker du undviker?

Frågor till ”Adam” och ”Fatima”

1. Bakgrund: Nationalitet, Yrke, utbildning, språkkunskaper, trosinriktning i islam.
1. Har islam blivit viktigare för dig sedan du kom till Sverige? Varför, varför inte?
2. Tycker du att du lever närmare idealet: ber, fastar, ger du allmosor?
3. Går du oftare i moskén nu än hemma? Varför/Varför inte?

4. Vilken roll spelar moskén för dig, förutom som bönelokal? Vad gör du när du är här?
5. Är det svårt att leva som muslim i Sverige?
7. Om det dyker upp något problem kring hur man bör leva som muslim, hur gör du då? Går du till imamen? Söker du själv upp svaren i Koranen och Hadith? Annat?
8. Om du har problem med det svenska samhället, skola, myndigheter osv., vem går du till då? Familj, släktingar, församlingsmedlemmar? Annat?
9. Har du fått stöd av föreningens samhällsrådgivning? I vilka frågor?
10. Har du någon gång haft problem med att svenska lagar och muslimsk tradition eller lag säger olika saker? Vad har du gjort då? Har moskén kunnat hjälpa?
11. Har du någon kontakt med svenskar?
12. Är det lätt att få svenska vänner? Vill du ha svenska vänner? Finns det några problem kring att skaffa svenska vänner?
13. Umgås du mycket med andra församlingsmedlemmar?
14. Får du kontakt med svenskar genom moskén? Hur?
15. Tycker du att församlingen borde ha mer kontakt med andra organisationer? I vilka frågor? Kyrkliga församlingar, frivilligorganisationer? Myndigheter?
16. Känner du dig mest som svensk, mest som [den gamla nationaliteten], eller mest som muslim?

Bilaga 3

Frågor till Romdhane Boussaidi och Sahar

Om nationalitet och invandrarskap

Är du svensk?

Är du [tidigare nationell härkomst]?

Kan man vara både svensk och [tidigare nationell härkomst]?

När blir man svensk? Vad är svenskhet?

Hur blir man en del av det svenska samhället?

Känner du dig som invandrare? Varför? Vad betyder att vara invandrare?

Är ditt yrke/dina studier viktiga för dig? Varför? Är det viktigt med ett yrke för att få en plats i samhället?

Om Islam/muslimskhet, om bilder av islam och muslimer, om könsidentitet

Vad betyder islam för dig personligen?

Uppfattar du dig som en del av en global muslimsk gemenskap?

Kan det finnas en svensk islam?

Hur tycker du att media framställer muslimer och hanterar frågor som rör muslimer? Varför är det så?

Fokuseras det mycket på muslimska kvinnor i svenska/europeiska media? Hur, Varför?

Hur framställs muslimska män i svenska media? Hur/varför?

Är det faktum att du är man/kvinna viktigt för din identitet? Hur? Ser du någon skillnad på kvinnors och mäns roller i samhället?

Om Europa/”Väst” och islam

Vad betyder begreppet ”Väst” för dig?

Finns det någon motsättning mellan islam och ”Väst” som du ser det?

Konflikt ”väst” och ”islam”?

Konflikt Sverige och islam?

Vad betyder Europa? Känner du dig som en del av Europa? Varför/varför inte?

Hur har du uppfattat de händelser som skett sedan publiceringen av Muhammedteckningarna? Varför har det fått de reaktioner som det fått, i Europa och i ”den muslimska världen”?