



LUND UNIVERSITY

Muslimska kvinnors mobilitet

Möjligheter och hinder i de liberala idealens Sverige

Jakku, Nina

2019

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Jakku, N. (2019). *Muslimska kvinnors mobilitet: Möjligheter och hinder i de liberala idealens Sverige*. [Doktorsavhandling (sammanläggning), Centrum för teologi och religionsvetenskap]. Lund University.

Total number of authors:

1

General rights

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

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

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

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

Take down policy

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

LUND UNIVERSITY

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

Muslimska kvinnors mobilitet

Möjligheter och hinder i de liberala idealens Sverige

NINA JAKKU

CENTRE FOR THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES | LUND UNIVERSITY 2019



Muslimska kvinnors mobilitet

Doktorsavhandlingen *Muslimska kvinnors mobilitet* undersöker muslimska kvinnors erfarenheter av bemötanden och representationer av dem i Sverige – i vardagslivet eller när de intar offentliga roller som aktiva medborgare – och hur dessa påverkar deras mobilitet. Studien lyfter fram erfarenheter från skilda sammanhang, såsom utbildningsväsendet, arbetslivet, vid agerande som politiska subjekt, som slöjbärare i vardagssammanhang, i egenskap av konvertiter, eller som vårdsökande och resenärer. Den undersöker även representationer av muslimska kvinnor i media.

Genom att kombinera intervjuer med studier av mediematerial undersöks muslimska kvinnors strävan och erfarenheter i relation till normativa uppfattningar om sekularitet, liberal tolerans, genusrelationer och vithet som kraftfullt förs fram i media. Studien analyserar på vilka sätt detta leder till konsekvenser som särskilnad, diskriminering, minskad rörelsefrihet och islamofobi.



LUND
UNIVERSITY

Lund Studies in History of Religion Volume 39
ISBN 978-91-88899-67-5
ISSN 1103-4882



Muslimska kvinnors mobilitet

Muslimska kvinnors mobilitet

Möjligheter och hinder i de liberala idealens Sverige

Nina Jakku



LUND
UNIVERSITY

Lund Studies in History of Religions Volume 39
Centre for Theology and Religious Studies
Lund University

Copyright pp 1-99 (Nina Jakku)

Artikel 1 © Författarna och Studentlitteratur

Artikel 2 © Författaren

Artikel 3 © 2018 by the author; licensee MDPI AG, Basel, Switzerland

Artikel 4 © Nina Jakku och Tidskrift för genusvetenskap

Humanistiska och teologiska fakulteterna
Centrum för teologi och religionsvetenskap

ISBN 978-91-88899-67-5 (Tryck)

978-91-88899-68-2 (Digital)

ISSN 1103-4882

Printed in Sweden by Media-Tryck, Lund University
Lund 2019



Media-Tryck is an environmentally certified and ISO 14001:2015 certified provider of printed material. Read more about our environmental work at www.mediatryck.lu.se

MADE IN SWEDEN 

Äitille ja Jeninille

Innehåll

Förord	8
Lista över artiklarna	10
1. Introduktion	11
Misstänkliggörande	12
Islamisk och muslimsk mångfald	12
Möjligheten till särskillnad och risken för diskriminering.....	13
Avhandlingens tema	15
2. Syfte och frågeställningar	17
3. Metod och material	19
Intervjuerna.....	19
Bearbetningen av intervjuerna	21
Situerad kunskap och ett öppet sinne: om att intervjua.....	22
Fältet och mediarepresentationer	24
Tystnader	27
4. Teoretiska infallsvinklar	31
Kolonial historia och dekolonialitet	31
Slöjor, representation och genus	34
Muslimska kroppar, queer fenomenologi och vithet	37
Intersektionalitet	39
Sekularitet, religion och liberal tolerans	41
Aktivt medborgarskap.....	43
Rasifiering, islamofobi, och mobilitet	45
Sammanfattande perspektiv på forskningen	48

5. Tidigare forskning	49
Aktivt medborgarskap.....	49
Muslimer i Sverige – hot, hat och diskriminering	50
Representation och rasifiering.....	52
Slöjor.....	54
Konvertiter till islam och vithet	56
Konvertiter till islam och identitetsförhandlingar	57
6. Sammanfattning av artiklarna	59
7. Analys	65
Representation och mobilitet – islamofobisk kunskapsregim.....	66
Repressiv liberal tolerans.....	68
Muslimska kvinnors rörlighet i vita rum och det vita politiska fältet	71
Disciplin, våld och hinder – en avslutande diskussion.....	72
8. Framtida forskningsmöjligheter	75
9. Summary	79
10. Referenser	83
Artiklar	99

Förord

Jag vill först och främst tacka alla intervjupersoner för studien, som ställt upp med sin tid och berättat om sina (stundtals svåra) erfarenheter. Jag har lärt mig så mycket av er och utan er hade det inte blivit någon avhandling. Min djupaste tacksamhet, framförallt för ert mod!

Min huvudhandledare Jonas Otterbeck har med omfattande kunskaper, ett sällan skådat tålamod och mycket trevligt bemötande bidragit till att avhandlingen blivit så mycket bättre än den skulle ha blivit utan honom. Men även till att tiden som doktorand blivit mer spännande och lärorik. Min biträdande handledare, Fataneh Farahani, har med kloka och skarpa kommentarer och sin breda kunskap hjälpt mig att se längre och mer mångsidigt. Ni har båda fått mig att tänka djupare, omvärdera och att försöka lite mer. Det finns inga ord för att uttrycka min tacksamhet. Stort tack även till Johan Cato, som relativt sent i avhandlingsarbetet kom in som biträdande handledare, för stöd och för kloka kommentarer.

Jag vill också tacka slutseminarieopponenten, Marta Kolankiewicz, för mycket väl förberedd opponering, för kloka och konstruktiva kommentarer, för din kunskap och för ett trevligt samtal.

Ett stort tack går till Anna Waara, som tillsammans med mig skrivit artikeln ”Muslimsk klädsel i vita rum”. Det har varit både ett stort nöje och väldigt lärorikt att få tänka och skriva tillsammans med dig.

Många forskare har under resans gång läst mina texter, delat med sig av sina kunskaper och gett konstruktiv kritik. Tack Anders Ackfeldt, Olivia Cejvan, Ann-Christine Hornborn, Rickard Lagervall, Paul Linjamaa, Hege Markussen, Douglas Mattsson, Johan Nilsson, Magdalena Nordin, Jesper Petersen, Tao Thykier Makeeff, Olle Qvarnström och alla deltagare vid den gemensamma Forskarskolan där religionshistoriker från Lund, Stockholm och Uppsala universitet och Södertörn högskola ingår. Stort tack även till alla som jag haft privilegiet att arbeta med inom forskarnätverket för kritiska ras- och vithetsstudier.

Min tacksamhet går också till övrig personal på Centrum för teologi och religionsvetenskap, ingen glömd men Ulla Rönbeck nämnd. Tack för ditt tålamod, vänliga bemötande och förmåga att alltid leverera lösningar.

Vidare vill jag tacka alla anonyma Peer review granskare och redaktörer för tidskrifter och boken jag publicerat i, för kommentarer som gjort dessa artiklar bättre och allt arbete ett redaktörskap innebär.

Stort tack till Andreas Carlsson för utomordentlig språkgranskning av delar av min kappa.

Jag är tacksam för min ursprungsfamilj, Mauri Gummerus, Petra Gummerus, Sirkka Gummerus, Jukka Kärki, Seija Leinonen, Essi Leppäharju, Lotta Leppäharju, Mikko Maunu och Reijo Oikarinen, för att ni finns och för att ni alltid ställt upp och uppmuntrat mig. Kiitos kaikesta tuesta ja kannustuksesta!

Jag har även haft den enorma lyckan att få vara en del av andra slags familjer och för alla skratt, all tid, stöd, kärlek, klokhet och syskonskap vill jag tacka Ahrne Christiansson, Marco de las Casas, Karin Ernehed, Jenny Ingridsdotter, Carolina Johansson Oviedo, Rebecca Lyrsten och Cesar Puas. Jag älskar er!

Tack också till Johan Falkehed, Anna Johansson, Cecilia Johansson, Hanna Jörnborn Tjäder, Steven Kipala, Rickard Lagervall, Noorullah Mohamed, Anna Pelleberg, Kristoffer Wolke och Zenati för vänskap, stöd och för att ni finns i mitt liv och gör det så mycket rikare.

Mitt barn Jenin Jakku föddes i samma veva som jag började arbetet med den här avhandlingen. Jag som ensam förälder hade aldrig kunnat göra det här utan reformer såsom förskola, som socialister och feminister kämpat för och vilka vi aldrig ska ta förgivna. Jag har också haft mycket stor hjälp av mina vänner och familjer, alldeles särskilt av Rebecca Lyrsten. Jenin, du är den yttersta glädjen i mitt liv. Tack för din klokhet och för all kärlek. Du är den finaste jag vet!

Många har bidragit till att göra den här avhandlingen bättre, dess misstag och tillkortakommanden är dock endast jag ansvarig för.

Lista över artiklarna

1. Jakku, Nina & Waara, Anna. (2017). Muslimska klädsel i vita rum. I Hübinette, Tobias (red.). *Ras och vithet: Svenska rasrelationer igår och idag*. Lund: Studentlitteratur.
2. Jakku, Nina. (2018). Muslim Clothing and the Swedish Whiteness. Becoming Muslim and the mobility of white converts to Islam. *Tijdschrift voor Genderstudies* 21(3):265–280.
3. Jakku, Nina (2018) Islamophobia, Representation and the Muslim Political Subject. A Swedish Case Study. *Societies* 8(4): 124.
4. Jakku, Nina. (2019). Neutralitet och muslimska kvinnors slöja – aktivt medborgarskap, arbete och exkludering i det samtida Sverige. *Tidskrift för genusvetenskap* 40(2): 30–50.

Artikeln “Muslimska klädsel i vita rum” utgör ett kapitel i antologin *Ras och vithet. Svenska rasrelationer igår och idag* och är samskriven med Anna Waara. Waara har bidragit med att skriva introduktionen till texten samt har kommenterat texten fortlöpande under skrivprocessen. Jag har genomfört fältstudien som texten bygger på samt skrivit texten i sin helhet, utöver introduktionen.

1. Introduktion

Many of our dominant stories about religion and public life are myths that bear little relation to either our political life or our everyday experience. Religion is neither merely private, for instance, nor purely irrational. And the public sphere is neither a realm of straightforward rational deliberation nor a smooth space of unforced assent.

Eduardo Mendieta och Jonathan Vananwerpen (2011)

Under de senaste två decennierna i Sverige har få saker skapat så mycket debatt, kritik, föreställningar, fantasier och krav på ageranden i form av bland annat lagstiftning, som muslimska kvinnors klädsel (Roald 2003a: 189; Farahani 2007; 2018). Negativa representationer av kvinnor som bär muslimsk klädsel är ofta motsägelsefulla. I representationerna förkroppsligar kvinnorna, på en och samma gång, ”fara”, ”förtryck” och ”utsatthet”, varav vissa representationer torde te sig som något svårförenliga om man inte helt enkelt ser dem som ett samlingsuttryck för det obehagliga kopplat till de andra. Det bör poängteras att muslimsk klädsel inte utgör något homogent fenomen som i alla sammanhang bör förstås på ett och samma sätt (för mer ingående diskussion se kapitel fyra).

Denna sammanläggningsavhandling behandlar representationer av muslimska kvinnor i det offentliga rummet, samt bemötandet av muslimska kvinnor, utifrån muslimska kvinnors egna erfarenheter. Avhandlingen består av en kapp samt fyra artiklar. Jag sammanlänkar bland annat representationer som gäller muslimsk klädsel med representationer som berör muslimska politiska subjekt för att sedan diskutera vad representationerna gör. Genom att fokusera på arbetsmarknaden, det offentliga rummet och politiskt deltagande studerar jag hur dessa representationer och bemötanden påverkar muslimska kvinnors mobilitet.¹

För att illustrera forskningens tematik kommer jag nedan att ge exempel från händelser under 2018 som berör både tolerans (ett centralt teoretiskt begrepp i avhandlingen, som diskuteras närmare i kapitel fyra), representation och rörelsefrihet och som tydliggör de ofta komplexa förhållanden som dessa frågor behöver förstås utifrån. Dessa exempel är inte analyserade i mina artiklar, men de sätter in studien i en större kontext samt visar på att liknande händelser är återkommande.

¹ Mobilitet avser i den här avhandlingen rörelseutrymme i olika former. En mer omfattande redogörelse för användningen av begreppet kommer i kapitel fyra.

Misstänkliggörande

Miljöpartisten Leila Ali Elmi från Angered är muslim, bär hijab och har somaliskt ursprung; i valet 2018 blev hon inkryssad i riksdagen från placering 21 på Miljöpartiets lista. Innan hon ens gjort sin första dag i riksdagen hade hennes framgångsrika personvalskampanj blivit en angelägenhet för ledarskribenter som *Svenska Dagbladets* Ivar Arpi. Han hävdade att ”etniska röster” och ”klanröster” påverkar demokratin negativt:

Hur självständig kan Leila Ali Elmi vara från den grupp som burit fram henne? Kommer hon driva frågor som främst gynnar den somaliska, eller muslimska, gruppen? Det är så det fungerar i länder där klanen, eller den etniska gruppen, är det politiska subjektet snarare än individen. (Arpi 2018)

Debatten som Ali Elmi blev föremål för kom inte att handla om hennes politiska förslag eller gärningar, utan om hennes etnicitet, nationalitet och religion. Hon blev snabbt föremål för granskning utifrån fördomar om hur somalier och muslimer anses agera, hur de essentiellt antas vara konstruerade och hur detta kontrasterar mot ”oss” och demokratin, som i sin tur är ett system som ”de” aldrig tycks kunna tillämpa på ett korrekt vis, inte ens när ”de” blir invalda i landets högsta beslutande organ efter alla konstens regler (jfr Gardell 2010: 123; Cato 2012: 276; Sorgenfrei 2018: 138–139). Att Ali Elmi bott i Sverige i minst 28 av sina 30 år verkar heller inte ha haft någon betydelse för diskussionen. Att klanröster skulle gå till rimligt unga kvinnor och att de skulle mobiliseras enligt somaliska lojaliteter (hur man än vrider på det har Somalia många olika ”klaner”) är inte särskilt troligt med mindre än att Ali Elmi representerar en mycket inflytelserik familj, vilket inte framgått (se t.ex. Johnsdotter 2002, 2010). Att påståendena dessutom visade sig substanslösa vid mer noggranna granskningar (Kudo 2018), hindrade inte mediadrevet att spinna ”sanningar” (jfr Hervik 2014: 167–170). Arpi antar också att det finns en enhetlig muslimsk grupp i Sverige trots att forskning över tid tydligt har klargjort att Sveriges muslimska befolkning är synnerligen brokig och inte utgör en grupp, vare sig i fråga om gemensam kultur, religionstolkning eller politiska intressen (se t.ex. Svanberg & Westerlund 1999; Otterbeck 2000; Roald 2011; Larsson 2014).

Islamisk och muslimsk mångfald

Alla religioner, inklusive islam, är svåra att enkelt sammanfatta eller att göra kategoriska beskrivningar av på grund av den faktiska mångfalden. Hänsyn behöver tas till bland annat alla motsägelser och religionstolkningar och hur religionen praktiseras. Tolkningar av Koranen och profetens *sunna* har en central betydelse i islams historia (Fazlhashemi 2011: 47). Tolkningarna har dock inte varit entydiga. Kampen mellan de olika tolkningstraditionerna har pågått sedan islams begynnelse och det finns skiljelinjer både

mellan de olika riktningarna (såsom *sunni* och *shia*), och inom de olika riktningarna (som mellan *tolv shia* och *ismaili shia*), likaså mellan olika teologiska skolor (till exempel inom *sunni*-islam), men också mellan rättslärdar inom samma rättsskola (Fazlhashemi 2011: 47, se även Wadud 1999, 2006; Vikør 2005: 306). Heterogena människor och kulturer har under 1 400 år bidragit, och bidrar fortsatt, till den mångfald av religiösa praktiker och tankar som vi kallar islam (se Mir-Hosseini 2000; Berkley 2005; Wadud 2006: 136–157). Om detta vittnar även de studier som berör en ”blågul” eller svensk islam (Svanberg & Westerlund 1999; Otterbeck 2000, 2010; Ouis & Roald 2003; Sorgenfrei 2018) och liknande studier om muslimer i Västeuropa (t.ex. Nielsen & Otterbeck 2016) eller om en globaliserad islam (t.ex. Roy 2004). Ändå diskuteras islam i den svenska offentligheten ofta (se t.ex. Arpi ovan) som något endimensionellt som man enkelt, utan förkunskaper, kan uttala sig och dra slutsatser om.

Andreas Malm (2011) hävdar att också muslimer är en kategori som på liknande sätt hanteras oskickligt:

Hur lever muslimer i dagens Europa? Frågan borde vara ointressant. Kategorin ”muslimer” faller sönder i så disparata skikt – kvinnor och män, unga och gamla, samvetsflyktingar och migrantarbetare, barn till marockaner och barn till bangladeshier, ateistiska kommunister och inåtvända sufier, invånare i ett norskt innerstadskvarter och nyinflyttade till en förort i Lissabon – att den inte kan hålla ihop av sig själv. Sammanhållningen skapas utifrån. ”Muslimer” blir ett skikt för sig när människor *behandlas som muslimer* och plötsligt delar en levd erfarenhet: att bli betraktade med fientliga ögon på grund av sin tillhörighet till ”islam”. Kollektivet påförs en gemensam nämnare utifrån, ofrivilligt, av islamofobin. (Malm 2011: 283)

Eftersom sådana diskussioner, som påpekats ovan, ofta rör sig mellan aspekter av dels islams och dels muslimers vara, är Malms påpekande av hur kategorin muslimer hanteras också av betydelse för avhandlingens studieområde.

Möjligheten till särskillnad och risken för diskriminering

Ett ytterligare exempel: Den 15 augusti 2018 föll en dom i Arbetsdomstolen (AD) i ett så kallat handskakningsärende. Fallet handlade om en kvinna som sökt arbete som tolk. Tolkföretaget valde att avbryta rekryteringsförfarandet när det under anställningsintervjun visade sig att kvinnan, med hänvisning till sin religion, inte ville handhälsa med företagets manliga företrädare. Diskrimineringsombudsmannen (DO) utredde ärendet. Bolaget hänvisade till en neutralitetspolicy som inte tillåter uttryck för religion på arbetsplatsen. DO ifrågasatte både själva avbrytandet av rekryteringsförfarandet och bolagets neutralitetspolicy. Den aktuella tjänsten omfattade få eller inga fysiska möten med kunder. Bolaget tillät också anställda att hälsa på andra

sätt än genom handskakning, om skälet inte var religiöst. DO bedömde att bolaget utsatt kvinnan för diskriminering och stämde företaget i AD.

AD konstaterar i domen att den policy som bolaget har uppställt särskilt har kommit att missgynna den grupp muslimer vars religiösa tro innebär att de inte får beröra personer av motsatt kön utanför den närmaste familjekretsen. Domstolen gör vidare bedömningen att kravet på just handhälsning inte kan anses vara nödvändigt för att undvika obehag eller trakasserier på arbetsplatsen. Däremot bedömer AD att arbetsgivaren kan kräva att en arbetstagare som mot bakgrund av sin religion inte hälsar genom att ta i hand behandlar alla lika oavsett kön. Bolagets mera långtgående krav på handhälsning har därför inte varit lämpligt och nödvändigt för att uppnå ett jämställt agerande i arbetslivet. (Diskrimineringsombudsmannen, Pressmeddelande. 15 augusti 2018)

AD bedömde att kvinnan hade utsatts för indirekt diskriminering. Domen kom mitt i valrörelsen inför valet i september 2018. Under valrörelsens sista vecka skrev *Arbetet* en artikel under rubriken ”Politisk enighet om krav på handskakning” (Martinsson 2018). Artikeln kan sammanfattas med att partiledare för Socialdemokraterna, Moderaterna, Kristdemokraterna och Miljöpartiet är eniga om att arbetsgivare borde kunna ställa krav på att anställda ska skaka hand med både kvinnor och män.²

Fallet ovan är inte unikt och handskakning i liknande sammanhang har blivit ett återkommande diskussionsämne. Samhällsdebatten om handskakning har föranlett bland andra före detta riksdagsledamoten Nalin Pekgul (2018) att skriva en debattartikel under rubriken ”Här i Sverige skakar vi hand – punkt slut”. Artikeln hänvisar till människor som inte skakar hand som islamister, bygger sin argumentation på att Sverige är ett sekulariserat land och hävdar att de som vägrar att skaka hand är på kollisionkurs med värderingarna i ett öppet och tolerant samhälle. Det finns en tydlig motsättning mellan idén om en liberal demokrati där envar får välja någorlunda fritt, men givetvis också kritisera andras val, och det förhållningssätt som Pekgul beskriver ovan. Här avslöjas tydliga tendenser att vilja inte bara ogilla utan underkänna och stigmatisera andra människors val. Detta görs med svepande hänvisningar till vad Sverige, sekularitet och tolerans tillåter.

DO och AD utgör inte de yttersta instanserna för avgöranden om hur sekularitet (den teoretiska användningen av begreppet kommer att diskuteras vidare i kapitel fyra) är tänkt att tillämpas eller för den delen vad som utgör eller inte utgör islamism eller tolerans, men deras bedömning och utfallet i den ovannämnda domen kan ändå ge en fingervisning om vad som faktiskt, i dagsläget, får utrymme i den sekulära lagstiftningen.

² I materialet som refereras används hänvisning till endast två kön vilket föranleder hänvisning till endast två kön även här. En Sifo-undersökning (redovisad i Tv4 2018) indikerar också att en majoritet är positiv till att arbetsgivare ska kunna kräva att anställda skakar hand med både kvinnor och män. 61 % av de tillfrågade anser att arbetsgivare borde kunna ställa krav om handskakning, medan 22 % anser att de inte bör kunna det.

De röster som hänvisar till rätten att bestämma över sin kropp och följaktligen låta bli att skaka hand om så inte önskas använder ofta liknande argument som de som hävdar sin rätt att bära *niqab*, *hijab*³ eller annan muslimsk klädsel, det vill säga rätten att själv avgöra vilka kläder de bär eller vem de har kroppskontakt med. De som vill detaljstyra hur andra människors klär sig eller hälsar, i vissa fall med lagen som verktyg, lyfter sällan fram människans frihet att styra sig själv, trots att deras argument ofta framhäver demokrati och frihet som viktiga värderingar (jfr Scott 2007; Tarlo 2010: 144; Abu-Lughod 2015; Jakku 2018b).

Avhandlingens tema

Exemplen ovan avser att illustrera tämligen vardagliga sammanhang som relativt ofta skapar hinder för (kvinnliga) muslimska subjekt i Sverige. Exemplen hänger samman med avhandlingens tematik genom att det i dessa också framkommer hur lagen spelar en roll i sammanhang som tangerar mobilitet. Vidare visar exemplen på hur debattörer och media ofta kopplas in i den typen av sammanhang och hur representation i dessa debatter kan komma att se ut.

Det är mot bakgrund av liknande händelser som bland annat rörelseutrymme, tolerans, och islamofobi kommer att diskuteras i avhandlingen. Min studie behandlar aktivt, politiskt medborgarskap och (o)möjligheten till arbete, framförallt i relation till muslimsk klädsel. Dessa ämnen studeras i förhållande till uttalade centrala värden i liberala demokratier samt uppfattningar om tolerans och sekularitet, och problematiseras mot bakgrund av faktiska intoleranta och illiberala skeenden och ställningstaganden. Vidare analyseras vithet⁴ och stereotypisering av muslimer och islam. I centrum står exkluderingen av muslimska kvinnor i det offentliga rummet och som politiska subjekt, och vad konsekvenserna blir för dem som blir utsatta. Studien reflekterar även över konsekvenserna för samhället i stort.

³ Med hijab avses en slöja som inte döljer ansiktet. Niqab däremot avser en slöja som täcker ansiktet.

⁴ Vithet behandlas inte i avhandlingen som en essentiell eller oföränderlig kategori utan som en konstruktion som påverkas av olika intersekerande faktorer och som kan skifta i olika tider och sammanhang. Se vidare i kapitel fyra.

2. Syfte och frågeställningar

Projektets övergripande syfte är att undersöka exempel på muslimska kvinnors erfarenheter av bemötanden och representationer av dem i Sverige – i vardagslivet eller när de intar offentliga roller som aktiva medborgare – och hur dessa båda påverkar deras mobilitet. Erfarenheterna i studien härrör från skilda sammanhang, såsom utbildningsväsendet, arbetslivet, vid agerande som politiska subjekt, som slöjdbärare i vardagssammanhang, i egenskap av konvertiter, eller som vårdsökande och resenärer. Studien undersöker även representationer av muslimska kvinnor i media, det vill säga inte bara de muslimska kvinnornas erfarenheter av representationerna.

Studien avser att undersöka hur muslimska kvinnors strävan och erfarenheter kontrasterar mot de normativa uppfattningar om sekularitet, liberal tolerans, genusrelationer och vithet som uppbyggs av vissa element i samhället, och på vilka sätt detta leder till konsekvenser som särskilning, diskriminering, minskad rörelsefrihet och islamofobi. De skilda artiklarna och kappan utgår ifrån sammanlagt nio olika frågeställningar, vilka jag redogör för nedan.

Den frågeställning som artiklarna ett, "Muslimsk klädsel i vita rum", och två, "Muslim clothing and Swedish whiteness", har avsett att svara på är:

1. Upplever konvertiter/revertiter⁵ till islam att deras mobilitet ändrats sedan konversionen eller sedan de börjat bära hijab eller annan muslimsk klädsel, och i så fall hur? Vilken roll har rasifiering och vithet i sammanhanget?

Artikel tre, "Islamophobia, Representation and the Muslim Political Subject", har strävat att svara på tre frågeställningar:

- 2) På vilka sätt relaterar liberala argument till islamofobidiskursen när de förespråkar förbud mot niqab och åtgärder mot muslimska politiska subjekt?
- 3) Vilket innehåll har den liberala kritiken mot niqab och muslimska politiska subjekt?

⁵ Till skillnad från att konvertera, som innebär att byta religion, innebär att revertera att återgå till sin ursprungsreligion – islam. Inom islamisk apologetik betonas att islam är människans ursprungliga religion. En revertering kan innebära både att lämna en annan religion för att återgå till islam eller att lämna en sekulär och/eller ateistisk livsstil för att återgå till islam.

- 4) Vilken funktion har föreställningar om jämställdhet i representationer och exkluderingen av muslimska kvinnor?

Artikel fyra, ”Neutralitet och muslimska kvinnors slöja”, avser att svara på följande två frågeställningar:

- 5) Påverkar neutralitetspolicyer (som bland annat avser att förbjuda bärandet av slöja på arbetsplatsen i samband med arbeten där kundkontakter förekommer) muslimska kvinnors möjligheter på arbetsmarknaden och i förlängningen deras möjligheter att tillhöra på lika villkor och i så fall hur?
- 6) Påverkar mediarepresentationer av muslimska politiska subjekt dessas möjligheter att delta som aktiva medborgare och i så fall hur?

Frågeställningarna ovan har besvarats i artiklarna och resultaten sammanfattas i kapitel sex. Artiklarnas resultat har lett till ett par övergripande frågor som kappan avser att adressera och resonera kring (om än inte ge slutgiltiga svar på), vilket görs i kapitel sju:

- 7) Kan de olika analyserna av representation, mobilitet, muslimska politiska subjekt och vithet kopplas till islamofobidiskursen?
- 8) Vilken roll spelar liberal tolerans – och därmed sammanflätade uppfattningar om sekularitet, jämställdhet och demokrati – för de resultat som artiklarna kommit fram till?
- 9) Vilka blir konsekvenserna för de drabbade och för samhället om vissa muslimska kvinnor ofta upplever sig som diskriminerade, motarbetade och underkända, särskilt när de söker ett aktivt medborgarskap?

De övergripande frågorna är av vikt därför att de avser att diskutera gemensamma, normerande antaganden om sekularitet, demokrati och jämställdhet, utöver att de belyser betydelsen av normativ vithet. Dessa antaganden förekommer ofta i representationerna och behöver studeras i relation till makt och utifrån deras konsekvenser för individer, grupper och mer övergripande strukturer. Frågeställningarna tar också hänsyn till hur islam intersektar med andra kategorier av tillhörighet och makt.

3. Metod och material

När jag hade bestämt mig för att göra en sammanläggningsavhandling blev det även klart att jag skulle komma att arbeta med olika metoder och att metodavsnittet i kappan skulle bli något svårhanterligt. Nedan redogör jag först för intervjumaterialet, urvalet och hur insamlande och bearbetning av det empiriska materialet gått till. Därefter följer en mer omfattande redogörelse för själva premisserna för att intervjua en annan person. Det rör sig om de positioner som intervjuare och intervjuad har i relation till den samhälleliga kontext jag och de intervjuade befinner oss i. Sedan redogör jag för fältet, mediematerialet och för metoden kritisk diskursanalys som använts i analysen av mediamaterialet. Därefter diskuteras min position i förhållande till fältet. Kapitlet avslutas med några reflektioner över etiska överväganden.

Intervjuerna

Mellan mars 2015 och juni 2017 intervjuade jag 24 kvinnor, varav 23 identifierade sig som muslimer vid intervjutillfället. En hade tidigare identifierat sig som muslim. Av dessa har en knapp majoritet (13) konverterat eller reverterat till islam. Jag har koncentrerat mig på intervjuernas kvalitet framför kvantiteten (i bemärkelsen ”så många intervjuer som möjligt”). I alla intervjuer som jag har gjort har det visat sig att intervjupersonerna haft erfarenheter som är relevanta för studiens tematik. Ofta har de lyft fram ämnen som visat sig värdefulla att följa upp i kommande intervjuer. Jag har strävat efter mättnad i insamlandet av material (både vad gäller kvalitet och mångfald), snarare än att i förväg avgöra hur många intervjuer som kommer att göras. Jag kommer nedan att problematisera frågan om mättnad i insamlandet av material.

Alla intervjupersoner var över 18 år. Fyra var under 20 år, nio mellan 20 och 25 år, en mellan 25 och 30 år, fem mellan 30 och 35 år, en mellan 35 och 40 år, tre mellan 40 och 45 år och en var 55 år. Femton av intervjupersonerna var bosatta i Malmö eller Stockholm, två i andra städer med fler än 100 000 invånare, sex i städer med färre än 100 000. En var vid intervjutillfället bosatt i ett annat land än Sverige, men intervjun koncentrerade sig på hennes erfarenheter i Sverige. En av intervjupersonerna hade grundskoleutbildning, två hade gymnasieutbildning, tre studerade på Komvux, fem på gymnasiet, tre på universitetet och tio hade en universitetsutbildning. Då intervjupersonernas erfarenheter inte tydligt skilde sig åt, med hänvisning till ålder,

boendeort eller utbildning, används dessa inte som analysredskap i artiklarna eller i kappan. Jag lyfter fram den informationen här för att på så sätt presentera intervjupersonerna något utförligare. En mer individuell presentation av de som citeras förekommer i artiklarna.

Intervjuerna har i regel varit cirka en timme långa, men i vissa fall upp till två och i enstaka fall längre än två timmar långa. Intervjudesignen, som den var utvecklad i min intervjuguide, inbjöd till öppna svar och därefter varierade längden på intervjuerna. Med två personer, som intervjuades i början av forskningsprocessen, gjordes en andra intervju: då undersökningens tematik utvecklades fann jag det relevant att återvända till dessa två med ett antal ytterligare diskussionspunkter.

En av intervjuerna var en gruppintervju, under vilken jag intervjuade fyra personer samtidigt. Att intervjun gjordes i grupp var en önskan från intervjupersonerna.

Fem av intervjuerna är gjorda som videosamtal och en över telefon (Kroksmark 2006). Den givna fördelen med intervjuer via internet är tillgängligheten. Det är lättare att ”mötas” över videosamtal än att genomföra en resa på tiotals mil. Det är också lättare att ta sig tid där en redan sitter än att resa till och från intervjun, även när resan är kortare. En annan fördel är att intervjuer över internet ger intervjupersonen möjlighet att välja en plats där hen känner sig bekväm. Jag har visserligen bitt alla intervjupersonerna att välja platsen för vårt möte, just med tanke på deras bekvämlighet. De visuella signalerna finns närvarande, åtminstone till viss del, över videosamtal. Men jag tror att vissa sådana är svårare att uppfatta utan ett fysiskt möte. Min erfarenhet säger också att samtalen före och efter intervjun blir kortare och mindre omfattande, när ett fysiskt möte inte sker. Intervjuerna genom videosamtal blir något mer mekaniska.

Intervjupersonen som jag första gången intervjuade per telefon har jag dock vid ett senare tillfälle träffat personligen för en intervju. Utöver att en ytterligare intervju motiverades av tematiska skäl, fann jag ett fysiskt möte motiverat på grund av de begränsningar en telefonintervju innebär. En begränsning är avsaknaden av de visuella signalerna. Men även telefonintervjuer har sina fördelar vilka dels utgör desamma som för videosamtal, dels att ett samtal där personerna inte ser varandra kan, för vissa människor, innebära en möjlighet att slappna av på ett annat sätt än vid visuell kontakt.

Intervjuerna har i samtliga fall inletts med samtal som inte spelats in, i flera fall relativt långa sådana. Samtalen har också i samtliga fall fortsatt efter att diktafonen stängts av. Sådana samtal har varit viktiga för att jag som intervjuare ska kunna värdera värdet av det som sägs under den inspelade delen men dessa samtal återges inte direkt i forskningsresultatet.

Jag har kontaktat de allra flesta intervjupersonerna genom sociala media, ett par har varit personer som jag träffat tidigare och ytterligare några har jag fått kontakt med genom snöbollsmetoden. Det enda urvalskriteriet har varit att personen ska ha haft erfarenhet av att leva som muslim i Sverige och identifiera sig som kvinna. Tillvägagångssättet har tillåtit mig att explorativt utöka intervjumaterialet tills jag uppfattat att jag nått en mättnad.

Utöver intervjuer har jag haft kontakt med intervjupersonerna digitalt, i vissa fall för att ställa ytterligare frågor.

Bearbetningen av intervjuerna

Intervjuerna har spelats in och transkriberats av mig. Transkriberingen har inte skett ord för ord, jag har till stor del skrivit skriftspråk och hoppat över upprepningar och läten som "öööh" och "eeeh" (vilka jag själv för övrigt till stor del stod för), då dessa inte fyllde någon direkt funktion för förståelsen av intervjuerna. Jag har dock koncentrerat mig på att bevara innebörden så exakt som möjligt.

Intervjuutskriften har kodats efter teman: representation, genus, vithet, sekularitet/religion, islamofobi, rasifiering, mobilitet, aktivt medborgarskap och tillhörighet. Analysen har också strukturerats genom samma teman, men här har även postkoloniala och dekoloniala processer fått utrymme. Detta har i sin tur hjälpt till vid formuleringen av frågeställningarna i artiklarna. Intervjumaterialet har gett mig nya och fördjupade perspektiv. Jag har strukturerat narrativen, framförallt i artiklarna ett och två, genom att jämföra dåtid och nutid – det vill säga före och efter det att intervjupersonerna konverterat och börjat bära muslimsk klädsel.

Jag har haft ambitionen att lyfta fram intervjupersoners röster i artiklarna genom citat från dem. Av utrymmesskäl blir citaten dock ofta både kortare och färre än jag önskat. Detta har skett genom så kallad meningskoncentrering (Kvale & Brinkmann 2009). Men intervjuernas innehåll har påverkat min kunskap och analys.

I citaten som förekommer i avhandlingen finns, på några ställen, hakparenteser som förtydligar uttalanden. Parentesen har funnits med i de utkast till mina artiklar som informanterna har kunnat läsa om de så önskat. Alla intervjupersoner är inte citerade i artiklarna; alla har dock haft stor betydelse för min förståelse av de ämnen som diskuterats.

Intervjupersonerna har fått läsa transkriberingar av intervjuerna och i samband med det lägga till, tydliggöra eller ta bort material. Jag har också uppmanat dem att närhelst de så önskar höra av sig med tillägg, förtydliganden eller revideringar. Jag har också i slutskedet av artikelskrivandet gett dem möjlighet att läsa de nästan färdiga artiklarna. Detta var dels för att ge dem en viss möjlighet att vara mer delaktiga i avhandlingsprojektet, men fungerade också som en kontroll att jag i mina slutsatser inte tolkat deras uttalanden fel. De flesta har godkänt intervjuutskriften utan anmärkningar och i de fall kommentarer funnits har de varit relativt små; likaså har artiklarna godkänts utan anmärkningar.

Jag har även bitt intervjupersonerna att särskilt fundera över om anonymiseringen av dem håller. Jag har uppmanat dem att själva välja sina namn, men endast en har gjort det och en annan har uppmanat mig att använda ett namn som liknar hennes

eget. De allra flesta namnen har alltså jag valt. Val av namn har också godkänts av intervjupersonerna.

Alla intervjupersoner är anonymiserade förutom Aye Alhassani, eftersom hon i sammanhanget utgör en offentlig person. Att Alhassani inte är anonym är överenskommet med henne och hon har godkänt de delar av artikeln där hennes röst förekommer.

Intervjuer kan naturligtvis inte fånga komplexiteten hos människor i sin helhet, men har den styrkan att intervjupersonen får ett tillfälle att tänka igenom och formulera sig kring livserfarenheter i en unik situation (se t.ex. Fägerborg 2011). Meningen med studien är inte att dra statistiska slutsatser utan att erbjuda heuristiska resultat. Det finns många olika slags verkligheter hos muslimska kvinnor i Sverige. Det skiljer sig självfallet även mellan intervjupersonerna i studien, men det finns också likheter som tillsammans med likheter i studier som tidigare gjorts i Sverige och i andra europeiska länder visar att det finns generella mönster.

Situerad kunskap och ett öppet sinne: om att intervjua

Ruth Frankenberg (2005) inleder sin metoddiskussion med en reflektion över vad intervjumetoden kräver av forskaren. Hon lyfter fram att intervjuer innebär att forskaren går ut och ställer vad som ibland är väldigt personliga och närgångna frågor om en (ofta) okänd persons liv och erfarenheter. Samtidigt som hen ber någon att ställa upp på en intervju – vilket är att be om en stor tjänst där intervjupersonen delar med sig av sin tid, sina reflektioner – ställs intervjupersonen inför stundtals svåra frågor (Frankenberg 2005: 23). I de allra flesta intervjuerna jag gjort har det framkommit svåra ämnen, återberättelser av erfarenheter och händelser som jag själv aldrig upplevt. Intervjupersonerna har frikostigt delat med sig av sina erfarenheter, analyser och reflektioner.

Insikten om att kunskap är situerad är ett viktigt led i strävan att göra dessa erfarenheter rättvisa i den vetenskapliga analysen. En tanke om situerad kunskap innebär en reflektion över föreställda neutrala positioner som en forskare historiskt, men även i nutid, har ansetts kunna inta i sitt arbete som observatör av verkligheten. Donna Haraway (1988) kallar förhållningssättet ”the god trick” (Haraway 1988) och fortsätter:

I would like to insist on the embodied nature of all vision and so reclaim the sensory system that has been used to signify a leap out of the marked body and into a conquering gaze from nowhere. This is the gaze that mythically inscribes all the marked bodies, that makes the unmarked category claim the power to see and not to be seen, to represent while escaping representation (Haraway 1988: 581).

För att kunna se och observera krävs en kropp, som i sin tur kommer med ett genus, har en viss ålder, funktionsvariationer, hudfärg, klass etcetera. Dessa positioner är inte neutrala, inte minst därför att de på olika sätt är kopplade till rådande maktordning. Situerad kunskap innebär kännedom om och kontextualisering av hur ens egna skiftande och sammanvävda positioner påverkar den kunskap som en producerar. En försåtligt objektiv position – som alltså med hänvisning till diskussionen om situerad kunskap utgör en missuppfattning av den egna positionen som objektiv – riskerar att skriva in det icke-objektiva i vetenskapsberättelsen, i kontrast till dess faktiska ideal (Haraway 1988; Yuval-Davis 2010). Lösningen är enligt Haraway partiella, lokalisierbara och kritiska kunskaper som möjliggör sammanvävning av politisk solidaritet och delade samtal till en epistemologi (Haraway 1988: 584).

Frankenberg ifrågasätter i linje med Haraway ett forskarideal som är "blank-faced". Hon kallar sin intervjumetod för dialog. Dialogen tillåter och förespråkar att intervjupersonerna under intervjun lägger till frågor, ifrågasätter eller ber om förklaringar till frågornas syfte samt att intervjupersonen kan ändra på positionerna och ställa frågor till intervjuaren. Frankenberg positionerar sig själv också, tydligt, i förhållande till de frågor hon ställer, tillgängliggör sin analys och sina åsikter (Frankenberg 2005: 30). Hon kritiserar den rådande uppfattningen inom akademien, som enligt henne gör gällande att den standardiserade intervjun är ett sätt att inte leda intervjupersonerna att svara så som de tror att forskaren önskar eller att det i "objektiviteten" finns ett inbyggt skydd mot svar som forskaren önskar höra (Frankenberg 2005: 31). Paula Saukko (2003) menar att forskning eller forskningsmetodologier aldrig är "objektiva" utan präglade av specifika sociala positioner, historiska skeenden och agendor. Hon närmar sig ett kritiskt poststrukturalistiskt förhållningssätt, där mer än en verklighet kan konstrueras. Det rör sig alltså inte om att finna en enda sanning om en enda verklighet utan, i likhet med Haraways metod, om att vara öppen för det ofullständiga och för de politiska perspektiv på verkligheten som forskning ofta inbjuder till.

Med utgångspunkt i Haraways och Frankenbergs reflektioner ovan har jag uppmanat intervjupersonerna att ställa frågor till mig, ifrågasätta mina frågor och be om förtydliganden. Min avsikt med uppmaningen att variera rollerna har varit att ge utrymme för att röra oss mot en mer symmetrisk dialog. Som ett led i att försöka undvika att jag, genom val av frågor, ensam har styrt vilka narrativ som skapas har jag ställt några öppna frågor mot slutet av varje intervju: Är det något som jag borde ha frågat, som jag inte har frågat, eller något intervjupersonen vill lägga till?. Jag har sett nödvändigheten med dessa frågor, då det finns en risk att min förståelse stänger ute vissa perspektiv och även insikter.

Sammantaget skulle jag nog säga att intervjuerna, med ovannämnda ambitioner, till stor del följt formen av halvstrukturerade livsvärldsintervjuer (Kvale & Brinkmann 2009: 44). Jag har haft en uppsättning frågor som jag ställt och intervjupersonerna har besvarat. Jag har följt upp intressanta trådar som dykt upp under intervjun och ofta också konstruerat nya frågor under intervjuns gång. Redan när en person tackat ja till

att bli intervjuad, har jag skickat dem en relativt omfattande beskrivning av intervjun och studien. Syftet med intervjun och studien har alltså varit känt för dem som jag intervjuat. Några intervjupersoner har också önskat att få ta del av intervjufrågorna före intervjun, vilket de fått göra.

Fältet och mediarepresentationer

Studien har en tematik där muslimers närvaro i Europa har en central betydelse. Det i sig är ett rörligt område där saker sker hela tiden. Det har alltså hänt mycket som har relevans för de områden jag studerar från det att jag påbörjade arbetet med min avhandling fram till att denna avhandling presenteras. Dessa händelser har tydligt illustrerat hur centrala frågor om mobilitet och representation är och har därför tilldragit sig min uppmärksamhet. Det röriga och rörliga fältet har påverkat mina val, min analys och mina avgränsningar. Detta gör också att analyserna kan gälla för en viss period men inte längre är aktuella under en annan.

En händelse som har påverkat min studie ägde rum den 14 mars 2017, då EU-domstolens domslut i mål C-157/15 och C-188/15 föll. Domsluten har påverkat studien, framförallt för att det tämligen omgående blev tydligt att de hade stor betydelse för de intervjupersoner som jag intervjuade under de närmaste dagarna därefter. Domarna förkunnar bland annat: ”En intern ordningsregel hos ett företag som förbjuder bärandet av synliga politiska, filosofiska och religiösa symboler utgör inte direkt diskriminering.” (Europeiska Unionens Domstol 2017). I praktiken innebär det att privata företag kan upprätta en neutralitetspolicy som förbjuder bland annat bärandet av slöja på arbetsplatsen i positioner där den anställda har kundkontakt. Domsluten är bindande för alla EU-medlemstater och kommer alltså att påverka rättspraxis i Sverige. Faktum är att detta redan skett vilket framgår av artikel fyra.

I mars 2017 fick jag således göra ett aktivt val: att fortsätta intervjuerna med samma personer (vilket jag delvis har gjort ändå) eller att systematiskt följa upp dessa händelser. Jag valde det senare, vilket har inneburit att jag till de redan planerade intervjuerna lagt till frågor om EU-domstolens domslut. Frågan visade sig vara högst relevant för intervjupersonerna och jag letade då aktivt efter nya intervjupersoner som hade erfarenhet av att delta i protesterna. Det materialet resulterade i artikel fyra.

Jag har med andra ord arbetat induktivt i ett fält som ständigt skiftar. Att det är i ständig rörelse innebär delvis att det inte går att nå en tydlig mättnad i det insamlade materialet. Det innebär också att villkoren har ändrats och att vissa analyser kan stämma bättre överens i relation till vissa datum eller händelser. Men genom att följa upp några centrala händelser under 2017-2018 har jag tillfogat väsentliga dimensioner till studien, även om det har inneburit färre observationer och färre återkommande intervjuer än den ursprungliga ambitionen.

Artikel tre föddes också ur en sådan omdiskuterad händelse, nämligen när den planerade visningen (14 mars 2018) av filmen *Burka Songs 2.0* och den följande paneldiskussionen ställdes in av tjänstepersoner hos Göteborgs stad den 1 mars 2018. I artikeln genomför jag en mediaanalys över representationer av politisk agens hos muslimer i Sverige. Metoden gav ett verktyg att studera kunskapsregimer i mediamaterialet och därigenom identifiera exempelvis vilka utsagor som accepteras som sanning och vilka som tystas ned. Jag har funnit Teun A. van Dijks kritiska diskursstudier vara ett fruktbart sätt att göra detta på:

Discourse analysis specifically aims to show how the cognitive, social, historical, cultural or political contexts of language use and communication impinge on the contents, meanings, structures, or strategies of text and dialogue, and vice versa, how discourse itself is an integral part of and contributes to the structures of the context. (van Dijk 1991: 45)

Kritiska diskursstudier studerar sociala problem och politiska frågor utifrån hur diskurser (re)producerar ojämlikhet i en grupps dominans över en annan, liksom den dominerade gruppens gensvar. Analysernas syfte är att förstå sociala problem, speciellt sådana som är kopplade till offentliga diskussioner och texter (van Dijk 2009).

Jag har följt debatter och diskussioner i svensk media som handlar om muslimsk klädsel, och i synnerhet niqab, sedan 2009, vilket innebär att jag har samlat in och läst allt jag kommit över om ämnet i rikstäckande dags- och kvällstidningarna, men även tagit del av diskussioner i radio och tv. Denna långa och pågående inläsning fungerar som en kontextualiserande bakgrund till mitt urval av artiklar.

Mediamaterial i artikel tre, som förekommer som bakgrund i diskussionen om representation, niqab och förslag om förbud förknippade med densamma, utgörs av tre debattartiklar (Chaudhry 2018; Guillou 2012; Jarl 2016), en kulturkrönika (Åberg 2012) och två motioner till kommunfullmäktige i Norrköping (Motion till Norrköpings kommunfullmäktige 2016: KS 2016/0107-11; KS 2016/0119). De tre texterna (Guillou 2012; Åberg 2012; Jarl 2016) med vilka jag har exemplifierat representationen har valts dels för att de är skrivna av kända journalister (Guillou och Åberg) eller av en politiker (Jarl), dels för att de är publicerade i rikstäckande media. Texterna från 2012 rörde också diskussioner i relation till en viktig händelse i niqabsammanhang i Sverige.⁶ Som redan påpekats har jag en god överblick över hur

⁶ En student på barnskötarutbildning, på Västerorts vuxengymnasium i Stockholm, fick hösten 2009 beskedet att hon inte kunde fortsätta sin utbildning om hon inte var villig att ta av sig sin niqab (Linna 2010). Skolverkets utredning 2003 öppnade upp för förfaringsättet genom konstaterandet: "Om bärandet av burqa enligt en seriös bedömning riskerar att förorsaka störning av ordningen i skolan, t.ex. i form av bråk mellan eleverna, att andra elever känner oro och otrygghet eller att diskussionen tar orimligt mycket lektionstid i anspråk, kan skolledningen antingen genom generella ordningsregler eller genom beslut i det konkreta fallet förbjuda eleverna att bära burqa i skolan." (Hillborn 2003:11). Fallet vid Västerorts vuxengymnasium anmäldes till DO. Den dåvarande DO, Katri Linna, fastslog i december 2010 att det inte var förenligt med diskrimineringslagstiftningen att

dessa debatter sett ut sedan 2009. Jag har gjort en mediasökning på orden ”niqab”, ”burka” och ”heltäckande slöja” under 2012⁷ och 2016⁸ för att belägga att de

förbjuda en elev att bära niqab i skolan. Den situation som hade uppstått på vuxengymnasiet, handhades utan att andra alternativ än hot om avstängning framtagits av skolledningen. Vid ärendets avslutande hade den niqabbärande kvinnan dessutom redan genomgått utbildningen, med goda resultat och utan att bekymmer av ovanstående slag uppstått. Hos DO förekom det påståtningar med syftet att få en jurist som arbetade med fallet att avskrika ärendet. Det hänvisades till att frågan var kontroversiell (Del Sante 2011). Skolverkets rapporter, publicerade 2003 och 2006, diskuterar båda möjligheter för enskilda skolor att förbjuda bärande av niqab eller slöja. I den senaste rapporten, som utkom 2012 som resultat av DO-ärendet på vuxengymnasiet, fastslås att det i lagen inte finns stöd för generella förbud. Däremot innehåller rapporten följande passage: “[F]örbud i det enskilda fallet för till exempel skolelever att i vissa angivna sammanhang bära en speciell klädsel kan godtas även om klädseln har religiös eller etnisk/kulturell bakgrund, ifall klädseln väsentligt skulle försvåra kontakten och samspelet mellan lärare och elever eller medföra särskilda risker vid laboratorier eller liknande övningar.” (Skolverket 2012: 1).

⁷ Sökningen ”niqab Sverige” gav 188 träffar. Som redan uppgetts har jag även gjort bredare sökningar för att säkerställa att jag inte missat artiklar. Dessa gav ungefär tre gånger så många resultat, varav majoriteten var sådana som jag avgränsat från urvalet. Detta innebär inte att alla träffar handlade om Sverige. Jag har förutom artiklar som handlade om andra länder än Sverige också uteslutit kortare notiser, debattinlägg i lokaltidningar och insändare, samt resultat från *Avpixlat* eller liknande källor. Bland artiklarna finns ett debattinlägg som behandlar en Sverigedemokratisk motion om att förbjuda maskering, däribland niqab och burka (Molinder 2012). En ledare återfinns som kritiserat samma motion och eventuella förbud att bära niqab (Bohlin 2012). Resterande resultat handlar om Skolverkets nya riktlinjer, vilket också är det som Guillous och Åbergs artiklar diskuterar. Bland dessa resultat återfinns en artikel som kritiserar Skolverket för en slapp hållning (Sjölund 2012) och två som anser att Skolverkets linje utgör en rimlig balansgång (Bergkvist 2012; Sandlund 2012). Det bör påpekas att alla ovan nämnda texter är publicerade i lokaltidningar, utom en som publicerats i *Dagen*. När det gäller räckvidd kan ingen av dessa mäta sig med de plattformar där Guillou och Åberg publicerat sina artiklar.

⁸ Sökningen som avser 2016 har gått till på samma sätt som ovan. Till de resultat som jag uteslutit tillkommer här resultat som rörde niqab hos vittnen i domstolar och tre artiklar som var intervjuer med niqabis eller skrivna av hijab- och niqabbärande kvinnor.

Bland ämnena för de texter som kvarstår återfanns förutom Jarl (som förekom i ett trettiotal artiklar under året i sammanhang som handlar om att förbjuda niqab) nio artiklar (nyheter, debatt) som berörde politikeruttalanden eller motioner som antingen ville förbjuda niqab (nationellt eller i vissa sammanhang såsom i skolan) eller som starkt ifrågasatte dess existensberättigande (Dickson 2016; Enocksson 2016; Hassan 2016; Henriksson 2016; Lönn 2016; Nilsson 2016; Nordmark 2016; Svensson 2016; Zetterman 2016). Jarls motion (skriven med Pär Linderoth) och debatter runt den har också genererat argument mot förbud skrivna av journalister (Björklund 2016; Stigsson 2016), en krönika som förespråkar förbud i vissa sammanhang (Ismail 2016), samt två debattartiklar mot förbud (Kakaee 2016; Vinterfröjd 2016).

En händelse som startade en debatt om niqab i slutet av 2015 rörde en niqabbärande förskollärare i Göteborg. I ett mer omfattande föreläggande från kommunen mot förskolan (där hon arbetade) påpekades att det inte är acceptabelt att personal bär niqab på arbetstid. Kommunens synpunkter anmälades till DO (Samara 2016). I detta sammanhang skrevs under 2016 två journalistiska artiklar som motsätter sig förbud (Jonsson 2016; Magnusson 2016), en som efterlyser tydlig reglering vad gäller niqab på skolor och förskolor (Madon 2016a), en som ifrågasätter niqab som förenlig med skollagen (Gadban 2016) och två som förespråkar förbud mot niqab i skola och förskola (Göndör 2016; Perlenberg 2016). Vidare har tre ledare (Madon 2016b; Nyström 2016; Sjölund 2016) och en opinionstext (Bergman 2016) skrivits, som i den svenska feminismens eller jämställdhetens namn

representationer jag framhäver inte utgör något som är marginellt under dessa år. Representationerna står givetvis inte oemotsagda, men medialt starka röster som förespråkar att förbud inte bör genomföras är färre än motsatsen. Dessutom höjs dessa röster ofta som en reaktion på att förbud förespråkats. Jarls texter bedömde jag som särskilt relevanta därför att information om hennes och Moderaternas förehavanden i relation till niqab var vitt spridd i svensk media.

Det material som står i centrum för analysen av *Burka Songs 2.0* och efterföljande processer består av tio artiklar som har publicerats i någon av de större rikstäckande tidningarna i Sverige. Fyra ledare (Sonesson 2018a, 2018b, 2018c, 2018d), fem debattartiklar (Hermansson 2018a, 2018b; Odenjung 2018; Åberg 2016a, 2016b) och en nyhetsartikel (Grönberg 2018). Utöver dessa består materialet av tre radioreportage (Sveriges Radio 2018a, 2018b, 2018c), tre pressmeddelanden (Göteborgs stad 2018a, 2018b; Högstedt 2018) och sju blogginlägg (Hermansson blogg 4, 11, 17, 24, 30 mars 2018; 14 april 2018; 19 augusti 2018). Urvalet har skett utifrån kriteriet att texterna och andra mediainslag antingen varit skrivna av centrala aktörer i stoppandet av *Burka Songs 2.0* eller var nyhetsinslag som behandlade ställningstaganden hos dessa aktörer. Här utgör dock Åberg 2016a och 2016b undantag, men dessa har haft betydelse då artiklarna lyfts fram som argument av Jenny Sonesson, som i sin tur är en av huvudaktörerna.

I analysen har jag koncentrerat mig på representationerna och det som framhålls och upprepas i dessa. Detta har tillåtit mig bland annat att uppmärksamma maktdimensioner och i förlängningen representationernas konsekvenser.

Tystnader

Efter alla observationer ovan finns det ytterligare några aspekter som behöver reflekteras över, vilka berör min position i förhållande till fältet. Den första aspekten handlar om möjligheten att förstå positioner som ibland är väldigt olika mina egna och att analysera dessa bortanför rådande diskurser. Utifrån mitt forskningsetiska ställningstagande att metodologiskt arbeta med förståelsen av kunskap som situerad, förkroppsligad etcetera lyfter jag här in frågor som ofta framhålls inom dekoloniala studier. Genom dessa teorier förankras frågan hur bland annat de eurocentriska diskurserna påverkar vilka narrativ som berättas, vilken kunskap som värderas, vilka som presenteras som kunniga subjekt och vem som kan forska om vad (se t.ex. Doxtater 2004; Lawrence & Dua 2005; Sunseri 2007; Morgensen 2012; Dharmoon 2015; Farahani 2015; Farahani & Thapar-Björkert 2019). Paula Moya (2011) menar att våra identiteter medverkar till

ifrågasätter bärande av niqab. Även om det inte utgör en del av min huvudsakliga undersökning, är det värt att notera att både antalet artiklar som berör niqab och antalet politiker som i media förespråkar förbud ökat avsevärt sedan 2012.

hur vi antingen ser eller inte ser, lyssnar eller inte lyssnar, vilka frågor vi ställer, vilka vi citerar och så vidare (Moya 2011: 79). Utifrån detta, och med det forskarideal jag strävar efter, kommer jag här att kortfattat redogöra för min position och mina erfarenheter. Jag anser att det är viktigt för att skapa transparens (se t.ex. Frankenberg 2005).

Jag är sverigefinne, vilket innebär att det ena av mina hemländer, Sverige, i över 600 år, fram till 1809, dominerade territorier som sedan skulle bli viktiga delar av det andra, Finland. Historien har skapat en kolonial mentalitet i relationen mellan svenskar och finnar, med svenskar som dominerande och finnar som dominerade. Den här historien och dess efterverkningar är dock en känslig fråga i Finland, vilket har fått som konsekvens att relativt få studier finns på området (Vuorela 2009: 21). De historiska relationerna har bland annat inneburit att sverigefinnar tillsammans med andra nationella minoriteter och ursprungsbefolkningen utsattes för omfattande rasbiologiska undersökningar. Dessa gjordes på 1800-talet och långt in på 1900-talet. Både före och efter har samma grupper utsatts för tvångsassimilerande politik (Palmberg 2009: 46).

Denna historia är viktig för de erfarenheter som utgör delar av min forskarperson. Jag är inte muslim, jag passerar som vit och även som svensk i många sammanhang. I en jämförelse med intervjupersonerna är mina dagsaktuella erfarenheter av att rasifieras som icke-svensk marginella. Samtidigt är vithet inget homogent koncept. Det finns hierarkier bland vita precis som det finns hierarkier bland människor som rasifieras som icke-vita och bland muslimer; att ofta passera som svensk är ändå inte en majoritetssvensk position. Minnen av andrafrågor sitter i även min kropp, liksom kunskapen om att på ett helt annat sätt historiskt ha varit "den andra" med de samtida stereotypiseringar som det burit med sig. Jag skulle därför tro att det i mötet mellan mig som forskare intervjupersonerna finns vissa former av delad erfarenhet. En sådan delad erfarenhet uppfattar jag vara möten med okunskapen om minoritetspositioner hos många majoritetssvenskar. Detta innebär bland annat att bära på en delvis nedtystad, förhindrad, fördröjd, förminskad eller marginaliserad historia. En nedtystad och reviderad historia följer också ur min arbetarklassbakgrund och de erfarenheter som släktingar bar med sig från fångläger efter klasskriget i Finland 1918. Detta har i sin tur delvis påverkat de frågor jag ställer och den kunskap jag söker. Dessutom har min skiftande position – i vissa avseenden som "outsider" och vissa avseende som "insider" (Farahani 2010) – påkallat reflektioner över vilka aspekter som har (o)möjliggjort min forskning och den kunskap jag har producerat. Det är särskilt relevant i en svensk akademisk kontext där det ofta är icke-muslimer som är experter på islam och muslimer. Den här studien är på intet sätt unik i islamologiska sammanhang, i det att jag sökt kunskap om erfarenheter just hos muslimer. Men det är av vikt att ständigt reflektera över perspektivet. Samtidigt vill jag påpeka att intervjumaterialet har spelat just den avgörande rollen att bidra till min förståelse för hur dessa strukturer känns och upplevs, något som min analytiska ansats inte hade kunnat åstadkomma.

Att söka kunskap inom områden där diskursiva eurocentriska tolkningar ofta skapat och skapar dikotoma positioner gör balansgången ännu mera osäker. Dessa dikotomier

gör avhandlingens studieområden, som berör både slöjans praktik och aktivt medborgarskap, svåra att handskas med. Judith Butler (2011) talar i ett liknande sammanhang om ramverk kopplade till de berättelser som uppstår och tillåts finnas i offentliga samtal och de positioner som dessa skapar. Butlers diskussion handlar om berättelsen om 11 september främst i mediala sammanhang, men den teoretiska förståelsen av dessa ramverk kan användas även för andra berättelser och det gör jag här: Var och när börjar berättelsen? Vilka möjligheter finns att analysera och diskutera positioner som inte håller sig inom dikotomierna för och emot? De dikotoma representationerna gör sig gällande både i narrativen om slöjor och diskussioner om former av aktivt medborgarskap i många offentliga samtal och särskilt i de som jag analyserar i avhandlingen. Att söka analyser som har ambitionen att se verkligheten som mer komplex än dessa dikotoma positioner innebär en risk att uppfattas som ställningstagande. Dessa ramverk påverkar också vilka åsikter (men också vilka narrativ) som är rimliga och således också vem som blir en trovärdig talare (Butler 2011: 16). Detta är av betydelse i det sammanhang där händelserna kring *Burka Songs 2.0* analyserats (artikel tre) och de positioner utifrån vilka de muslimska politiska subjekten där diskuteras.

Det ovanstående leder till den andra frågan, som handlar om vita mäns (och kvinnors) strävan att rädda bruna kvinnor från bruna män (se Spivak 1994), eller mer specifikt icke-muslimers vilja att rädda muslimska kvinnor från muslimska män (se Abu-Lughod 2015).⁹ Detta analyserade jag i artikel tre på strukturell nivå. Följande reflektioner lämnar till viss del den strukturella nivån, men eftersom de utgör ett led i självreflexiviteten finns det utrymme att överväga den individuella positionen i relation till strukturer. Dessutom framhåller jag överlag en växelverkan mellan de olika nivåerna, vilket diskuteras mer ingående i kapitel fyra. De argument som tangerar en räddningsaktion, och som jag analyserat i artikel tre, har andra utgångspunkter än mina. Samtidigt är det rimligt att frågan ställs om min studie – och liknande studier med postkoloniala utgångspunkter – är fri från aspekten att försöka rädda muslimska kvinnor. Här vill jag understryka att mitt intresse för forskningsområdet har sin grund i de hegemoniska representationernas endimensionalitet. Jag har delvis drivits av förhoppningen att studier som denna skulle kunna leda till mer nyanserade diskussioner, lagförslag, politiska beslut etcetera än vad samtiden visar prov på. Jag har ansträngt mig att inte upprepa gamla misstag grundade i koloniala, eurocentriska och orientalistiska förhållningssätt. I den mån det finns en aspekt av att inta rollen som räddare, tolkar jag att det handlar om mina förhoppningar om en annan diskussion – en form av ”rädda muslimska kvinnor från icke-muslimska män och kvinnor”. I grund och botten hoppas jag på att kunna bidra till att skapa förståelse för muslimska kvinnor

⁹ Överhuvudtaget är många engagerade i att försöka rädda muslimska kvinnor inklusive traditionella och religiösa muslimska krafter som vill rädda kvinnor genom att få dem att bära slöja, samt liberala och modernistiska personer och stater i muslimska sammanhang som vill frälsa kvinnor med en modernistisk agenda och få dem att avstå från slöjan.

som medmänniskor, utifrån deras valda preferenser och erfarenheter. Det är en ambition som förhåller sig till studier inom intersektionell rasismforskning och deras slutsatser.

Att göra valet att lyssna till och lyfta fram röster från marginalen utmanar den kunskap som producerats genom omarkerade privilegier.¹⁰ Jag har genom intervjuerna fått tillgång till kunskap som inte lyfts fram inom en sekulär liberal diskurs som i stället ofta diskuterar muslimska kvinnors liv utan att ta hänsyn till deras erfarenheter.¹¹ Det är dessa två, ofta motsatta, beskrivningar av verkligheten som jag kommer att analysera i avhandlingen som följer utifrån den forskarposition som jag har skissat ovan.

Utöver ovan reflektion om mitt förhållande till fältet har projektet genomgått en etikprövning innan intervjuarbetet och mediaanalysen påbörjades. Jag har följt bestämmelserna i den samt de generella riktlinjer hos Vetenskapsrådet. Detta innebär att jag följt informationskravet genom att informera intervjupersonerna om forskningsuppgiftens syfte. Deltagarna har själva kunnat bestämma över sin medverkan och medverkan har kunnat avbrytas när helst intervjupersonerna så önskat. Uppgifter om personerna i undersökningen har getts största möjliga konfidentialitet och personuppgifterna har förvaras på ett sätt som hindrar obehöriga att ta del av dem. Samt att uppgifter insamlade om enskilda personer endast har användas för forskningens ändamål.

¹⁰ Tidigare forskning (van Nieuwkerk 2006; Ask 2014; Gunnarsson 2016) – och några av intervjupersoners erfarenheter – pekar på att de vita konvertiternas röster har en särposition. Vita konvertiter tenderar att premieras, trots att de utgör en minoritet bland muslimerna. Detta bär med sig en viss risk att min forskning kan hamna bortom både röster från marginalen och tilliten till situerad kunskap. Det vill säga att narrativ om rasism och diskriminering tilldelas ett utrymme så länge erfarenheterna återberättas av människor med en närhet till vithet, vilket innebär personer som potentiellt kan passera som vita men vars ”vithet” är ambivalent för många.

¹¹ Muslimska kvinnors erfarenheter är förstås ett mycket mer omfattande område än vad som får plats i den här avhandlingen. Det finns också sammanhang där förändringar enbart betraktas i en negativ bemärkelse som en del i muslimska kvinnors västernaliseringens process. Trots att det rör sig om processer som kvinnorna själva betraktar som emancipatoriska och strävar efter (se t.ex. Farahani 2007, 2018).

4. Teoretiska infallsvinklar

I den här delen kommer jag att redogöra för de olika teorier som artiklarna utgår ifrån. En sammanläggningsavhandling som bygger på artiklar, vilka i sin tur är begränsade i omfång, innebär, åtminstone för min del, att ett flertal relativt komplexa teorier, som dock hänger samman, har använts. Detta i sin tur gör teoriavsnittet som följer nedan tämligen omfattande. Eftersom utrymmet för utsävningar i teoretiska resonemang är begränsat inom artiklarna är det nödvändigt att alla dessa redogörs för här. Det är en fördel om läsaren tagit del av artiklarna innan denna del av kappan läses, även om det inte är nödvändigt.

Jag inleder med den koloniala historien som har en kontinuitet till nutida förståelser av muslimer. Här redogörs också för hur dekolonialitet används i avhandlingen. Detta följs av teorier som diskuterar genus och representation kopplat till slöjor. Därefter följer teorier om queer fenomenologi, vithet och intersektionell analys. Teorier om sekularitet, religion och liberal tolerans som redogörs för därefter, avser att problematisera dessa fenomen och det normativa bruket av begreppen. Detta följs av en redogörelse för teorier om aktivt medborgarskap. Kapitlet avslutas med teorier som berör rasifiering, islamofobi och mobilitet vilka utgör viktiga delar i analysen av mitt material.

Kolonial historia och dekolonialitet

Postkoloniala teorier avser att synliggöra och analysera koloniala strukturer som verkar i samtida maktrelationer mellan vad som i kolonialismens föreställningsvärld kallas för centrum och periferi och som associeras med koloniseraren respektive de koloniserade. Inom dessa studier är det vanligt att begrepp som "Väst" och "västerländska" används i hänvisningar till koloniserarna. Dessa avser inte att beskriva en geografisk entitet, utan en ideologisk sådan. Talal Asad (2003) menar att trots att Väst inte utgör någon monolitisk företeelse finns det anledning att studera mer koordinerade ageranden, både i de relationer som Väst haft med tidigare kolonier och i samtida relationer med människor från de tidigare kolonierna. Det är också så jag förstår och använder begreppet i den här avhandlingen.

Dekoloniala teorier berör praktiker som syftar till att konkret nedmontera maktasymmetrier skapade av kolonialismen och studerar och framhåller också

pågående kolonialism i framförallt bosättarkolonier¹² (se t.ex. Doxtater 2004; Lawrence & Dua 2005; Moreira 2009; Suárez-Krabbe 2013). Att sträva efter dekolonisering kan handla om processer inom många varierande områden, dekolonisering av varanden, av maktpositioner och av kunskaper, för att ge några exempel. Inom dekoloniala sociala rörelser kan det handla om vems analys av verkligheten som räknas och ett ifrågasättande av de ramverk som finns för kunskapsproduktion.

Ett sammanflätat fält är studiet av rasism. Rasism omfattar strukturer som vida överstiger de fördomsprocesser som leder till individuella rasistiska uttryck och handlingar (Kundani 2007: 10). Dess väsen finns i strukturer inom stater, relationer samhällen emellan och de maktpositioner som upprätthåller dessa och vars yttersta konsekvenser blir att vissa grupper av människor lever liv som är hårdare, kortare och mindre fria (Kundani 2007: 10). En mer täckande förståelse kräver insyn i strukturer bland annat inom lagar, konventioner, institutioner och gemensamma tankestrukturer som har ärvts från kolonialismen. Rasismen innefattar ideologi, struktur och process. Ideologi och struktur rättfärdigar de vardagliga processer som leder till handlingar som resulterar i social ojämlikhet och som grundar sig på annangörandet av dem som inte anses tillhöra eller ingå i gemenskapen. Samtidigt bekräftas och förstärks ideologi och struktur genom dessa vardagliga handlingar (Essed 1991: 43). Det finns en växelverkan mellan de olika delarna.

Dekoloniala feminismer och antirasismer utmanar förgivettaganden inom akademisk kunskapsproduktion. Rita Dhamoon (2015) menar att en medveten intervention i den rådande kunskapsproduktionen kräver, bland annat, följande praxis: "Question the presumed ontologies and epistemologies that frame practices of liberation and goals of collective organizing, including the divide between human and non-human life forms" (Dhamoon 2015: 34).

I den här studien innebär det dekoloniala perspektivet att sträva efter att både se och ifrågasätta eurocentrisk kunskapsproduktion. Etnocentrism betyder kunskap där de egna kulturella föreställningarna sätts i centrum och där världen betraktas och bedöms utifrån den egna positionen och erfarenheten, ofta, men inte alltid, på ettoreflekterat vis. Den egna specifika positionen, och de förståelser som den skapar i form av kulturella föreställningar och normer, betraktas som universell och något som alla borde dela. Etnocentrismen finns i någon mån överallt, men eurocentrismen, som utgör Västeuropas etnocentrism, är intressant i den här avhandlingen därför att den är ett resultat av kolonialismen och den makt som Västvärlden och Europa har i nuvarande världsordning. Det innebär bland annat en betydande makt över kunskapsproduktionen i dagens globaliserade värld, inte minst inom forskningen. Följaktligen utgör en stor del av den information och kunskap som produceras och

¹² Termen avser den form av kolonialism som söker att ersätta en befintlig befolkning med nya bosättare.

konsumeras världen över av just eurocentrisk sådan, det vill säga kunskap som utgår ifrån ett specifikt västerländskt perspektiv.

Inom eurocentrisk kunskapsproduktion riskerar termer och praktiker, som generellt förstås som goda och ädla, att användas som möjliga maktmedel. Julia Suárez-Krabbe (2013: 333) framhäver att “[...] human rights and democracy are interrelated and interdependent ideas that play an important role in the ways in which racism is played out in Europe”. I eurocentrisk kunskapsproduktion behandlas dessa värden som omöjliga att förknippa med muslimer och dessutom tillskrivs de västerländska aktörerna även i sammanhang där det kan ifrågasättas om deras ageranden är i linje med dessa värderingar (Brown, W 2006; Mishra 2007; Abu-Lughod 2015). Ett sådant exempel är den liberala toleransen, som diskuteras mer ingående längre ner. I mina artiklar syns detta tydligt, framför allt i artikel tre som diskuterar hur liberal tolerans även tillåter sig djup intolerans.

Suárez-Krabbe (2013: 335) använder sig av begreppet ”white political field” för att synliggöra strukturer inom västerländska imperialistiska stater. ”White political field” översätter jag till ”det vita politiska fältet”. Begreppet är användbart i analysen av rörelseutrymmet för muslimska politiska subjekt i Sverige och ger ett verktyg för att studera rumsliga, tidsmässiga och politiska dimensioner och de roller rasifiering spelar inom dessa. Jag har i några av artiklarna använt begreppet ”vita rum” som avser offentliga rum som formats av de kroppar som ”bebor” dem. Där vissa kroppar har sin givna plats och där närvaron av kroppar som inte passerar obemärkt vita markeras, vilket leder bland annat till att närvaro i dessa rum ofta upplevs som obekvämt (Jakku & Waara 2017). Vitt politiskt fält ”is to be understood in its spatial, temporal and political dimensions. These dimensions are interlinked, and ’incarnated’ in institutions that contribute in the monopolization of ’the political’” (Suárez-Krabbe 2013: 335). Jag har kommit över begreppet ”vitt politiskt fält” under arbetet med kappan. Jag ser dock att begreppet hade kunnat vara användbart även i analysen av artiklarna. ”Vita rum” och ”vitt politiskt fält” har en del gemensamt, framförallt vad gäller framkomligheten hos kroppar som inte passerar som vita, men som ovan konstaterats innebär de inte en och samma sak utan snarare kompletterar varandra.

Paulina de los Reyes (2011) menar att även om Sverige haft en förhållandevis marginell roll som kolonialmakt (vilket jag återkommer till), har utforskandet av Sveriges position i de koloniala sammanhangen gett viktig kunskap om nutida maktutövning i den svenska kontexten. Det är också så jag förstår de historiska relationerna, att deras efterdyningar visar sig i liknande slags maktrelationer och stundtals snarlika praktiker. Den koloniala historien och dess efterverkan i samtiden är en intressant tematik för avhandlingen.

Det går inte att hävda att en kolonialmakt som Frankrike och ett land som Sverige är identiska i dessa frågor – varken i dåtid eller nutid. Sverige hade inga kolonier i den muslimska världen och det svenska perspektivet på muslimer och islam var inte lika investerat som de holländska, brittiska och franska (Gardell 2010: 68). Sverige var dock inte utan sådan kolonial kunskapsproduktion och den var tillgänglig för en bred

allmänhet (Gardell 2010: 68; Cato 2012: 60). Dess fortsatta roll inom samtida populärkultur har studerats under senare delen av 1990-talet (Berg 1998) och början av 2000-talet (Karlsson 2006). Sverige åtnjöt också ekonomiska fördelar av triangelhandeln och svenskar var även delaktiga i slavhandel (Palmberg 2009: 85). Sverige har också på olika sätt haft dominerande relationer med idag självständiga västerländska länder, inte minst Finland och Norge (Palmberg 2009: 95). Sveriges inhemska koloniala relationer till ursprungsbefolkningen – samerna – är självfallet inte heller utan betydelse i fråga om svensk kolonialism och koloniala attityder. Likaså är det problematiskt att dessa både historiska och nutida koloniala sammanhang inte synliggörs exempelvis inom svenskt utbildningsväsende (Öhman 2010: 269-270).

Den här bakgrunden är väsentlig för förståelsen av samtida representationer av muslimska kvinnor, vilket jag redogör för härnäst.

Slöjor, representation och genus

Det blev tydligt för mig, ganska tidigt i intervjuarbetet, att frågan om fri vilja i relation till slöjor var en central del av den bild som intervjupersonerna ville förmedla till mig. Jag ställde aldrig frågan om de valt att bära hijab/niqab själva, men diskussionen kom upp initierad av intervjupersonerna,¹³ ibland som svar på frågan: ”Vad är det viktigaste att prata om när vi pratar om slöja i Sverige?” och ibland som svar på frågan: ”Är det något annat du vill lägga till?”. De delar av studien som handlar om representation visar att det inom negativa representationer finns tydliga tendenser att förknippa slöjor med tvång eller brist på fria val med utgångspunkten att brist på autonomi¹⁴ alltid medverkar i dessa sammanhang. Jag har därför valt att lyfta fram teorier som problematiserar slöjan ur det perspektivet. Här lyfts slöjans betydelse i olika kontexter, både historiskt och i nutid. Jag har lutat mig mot internationell forskning för att hitta teorier som resonerar kring slöjans mångfald.

Med representation avser jag “using language to say something meaningful about, or to represent, the world meaningfully to other people” (Hall, Evans & Nixon 2013: 15). Jag antar i analysen en konstruktionistisk ansats, inom vilken mening skapas genom symboler, språk eller begrepp. Detta innebär att en inneboende mening saknas i “tinget självt”, utan meningen skapas genom representationssystemets begrepp och tecken

¹³ Detta kan i sin tur relateras till en tredje närvaro – ”third presence” (se t.ex. Farahani 2007: 138) – som i sammanhanget avser de rådande representationernas eller diskursernas styrning av de ramar inom vilka samtalen förs. I detta sammanhang anser jag det svårt att bortse från frågan om fri vilja (det har heller inte varit min avsikt att undvika frågan även om jag explicit inte ställt dessa frågor) därför att den finns närvarande genom sin diskursiva position.

¹⁴ Min förståelse för autonomi som begrepp utgår ifrån Joan Scotts definition: “[...] the condition of being one’s own authority, making statements or taking action on one’s own initiative and not because those statements or actions are authorized or prescribed by anyone else” (Scott 1991: 783).

(Hall, Evans & Nixon 2013: 25). I detta sammanhang är självrepresentation, utöver den representation som görs av någon annan, av betydelse. Således kan en slöjbärare ha en representation i sitt sinne medan andra kan avkoda representationen på annat vis.

Stundtals påverkas representationerna av att det västerländska självet presenteras som modernt och civiliserat, samtidigt som andra presenteras som motsatsen och i behov av räddning. När de västerländska positionerna presenteras utifrån värden som jämlikhet, vilka i sin tur antas vara givna hos vissa (inte minst västerlänningar), men inte åtkomliga för andra (inte minst muslimer) skapas en berättelse som saknar viktiga dimensioner. Eurocentrisk feminism som fastnat i koloniala ramverk har kritiserats för sitt imperialistiska förtryck av subjekt som inte faller innanför det normativa västerländska. Det gör att dessa former av västerländsk feminism i själva verket inte kan betraktas som strävanden efter vare sig jämställdhet eller jämlikhet. Snarare skapar de positioner där de som inte ingår i det normativa står inför valet att bli som vi:et i det normativa för att kunna åtnjuta jämställdhet och jämlikhet, eller att inte bli så och därmed berövas möjligheten till inkludering (Amos & Parmar 2011).

I mediamaterialet som jag har studerat förekommer några sådana representationer.¹⁵ I dessa representeras slöjor som tämligen endimensionella och lättbegripliga fenomen. Att islam, en religion med stora variationer historiskt och i nutida sammanhang som utvecklas och förändras, skulle ha en symbol som statiskt i alla tider och sammanhang betytt en och samma sak är ett onyanserat antagande (jfr El Guindi 1999: 3). Ändå är det, åtminstone delvis, så som slöjor framställs i de studerade representationerna. Dessa representationer bidrar till att ge slöjor innebörder utöver deras sociala, religiösa och kulturella betydelser (Mirza 2013a). Det är teoretiskt viktigt att förstå att även icke-muslimer deltar diskursivt i att ge mening åt islam, dess symboler och praktiker (Otterbeck 2010; Cato 2012; Ackfeldt 2019) för att förstå den kontext som mina informanter befinner sig i.

Många nutida representationer av muslimska kvinnor, och i synnerhet slöjbärande kvinnor, tenderar att undantagslöst förknippa slöjan med tvång. Vita, icke-muslimska européers val däremot uppfattas sällan stå mellan antingen ett ”fritt” eller ”påtvingat” val. Val görs mycket sällan fristående från andra människor eller sociala förväntningar och i vissa fall socialt tryck och förtryck (Asad 2006). Den empiriska verkligheten låter sig sällan heller förstås genom dikotomier, men eftersom diskussionerna om muslimer ofta håller sig till spektrumen påtvingat eller frivilligt finns det anledning att titta på studier inom området. På många håll i Europa har studier gjorts som problematiserar tvånget (Bullock 2002; Brown K 2006; Brems, Janssens, Lecoyer, Ouald Chaib,

¹⁵ Det är viktigt att ha i åtanke att media inte utgör någon monolit företeelse och att både representation och nyansering skiljer sig inom olika sorters media och också mellan olika delar av en och samma mediaform. Mediaforskning som fokuserat på representation av muslimer framhåller dock att stereotypa representationer är vanligt förekommande. Detta sker tillsammans med förfaringssätt där muslimer används som just en gruppdefinition i sammanhang där religion, muslimsk tro eller andra aspekter av livet inte utgör delar av narrativet, vilket då riskerar att cementera en fast kategori utan inbördes skillnader (Axner 2015: 11).

Vandersteen & Vrielink 2014; Moors 2014; Bouteldja 2015). Mayanthi Fernando (2010) menar att det finns två linjer i diskussioner om tvång, den ena hävdar att flickor tvingas att bära slöja av sina föräldrar, bröder eller av religiösa ledare. Den andra – medveten om att studier visar att många unga kvinnor valt slöjan själv – hävdar att slöjan, även om den valts frivilligt, befäster normativ religiös auktoritet, övervakar kvinnlig sexualitet och rådande genusroller och förstärker patriarkala normer. Argumenten utesluter att slöja skulle kunna betraktas som emancipatorisk i något som helst sammanhang, då den alltid sammankopplas med religiösa föreskrifter som i sig inte kan förknippas med fri vilja (Fernando 2010: 22).¹⁶ Fernando lyfter fram ett flertal sociologiska studier från den franska kontexten, som har studerat slöjan just som ett emancipatoriskt element (Khosrokhavar 1997; Tietze 2002; Venel 2004); liknande tendenser bekräftas i studier från andra håll i världen (Abu-Lughod 2002; Bullock 2002; Nyhagen Predelli 2004; Brown, K 2006; Farahani 2007, 2018; Koyuncu Lorasdagi 2009; Tarlo 2010; Moors 2014: 32; Bouteldja 2015: 28). Dessa studier visar bland annat att kvinnor med hjälp av slöjan kan röra sig och verka i sammanhang där deras medverkan annars hade kunnat utsättas för restriktioner. Men i de franska fallen visar studierna också att den rigorösa religiösa praktik som anammats av många unga som tillhör post-migrantgenerationen i Frankrike bygger på individuella val snarare än att vara en reproduktion av föräldrarnas normer (Fernando 2010: 22).

I Katherine Bullocks (2002) etnografiska studie uppges religion vara ett starkt skäl för bärande av slöja och det påpekas också att hijab inte varit något som Bullocks informanter beslutat sig för lättvindigt (jfr Bouteldja 2013). Ytterligare ett skäl som Bullock lyfter fram är revolutionär protest och hon hänvisar till historiska skeenden, exempelvis självständighetskampen i Algeriet och politiska sammanhang både i pre-revolutionens Iran liksom under själva revolutionen (Zahedi 2008: 258). Kontexten i Iran innefattar också en lång och pågående kamp mot den rådande obligatoriska lagen som kräver att kvinnor ska bära slöja och straffar dem som bryter mot lagen (se t.ex. Farahani 2007, 2018). Slöjan är ett politiskt och socialt omstritt plagg. I Västeuropa och Nordamerika finns röststarka diskussioner som uteslutande förknippar slöjan med tvång.

Leila Ahmed (2011) menar att den ökade islamofobin och det reella våldet och hoten om våld som muslimer utsattes för efter terrordåden i USA den 11 september 2001 ledde till aktivistiska ställningstaganden hos muslimer att bära slöja, vilket är en av de anledningar att bära slöja som uppges av Bullock. Yvonne Yazbeck Haddad (2007) menar i likhet med Bullock att hijab även kan utgöra en antikolonial motståndssymbol. Ett liknande exempel från Sverige utgörs av konferensen ”Hijab som politiskt motstånd”, som gick av stapeln den 6 mars 2016 på Mångkulturellt centrum i Fittja, Stockholm. Konferensen hade som mål att diskutera hijaben som ett möjligt verktyg i kampen för respekt och värdighet. I USA ledde också den redan nämnda ökade utsattheten för islamofobi till stödaktioner för hijabbärande kvinnor, bland annat

¹⁶ För liknande exempel i Sverige, se Rexvid 2017.

genom ”headscarf day”; likadana aktioner har utförts även i Indonesien, Storbritannien och Australien (L. Ahmed 2011: 206). I augusti 2013 initierades det svenska hijabupproret av Bilan Osman, Nabila Abdul Fattah, Fatima Doubakil, Nachla Libre och Foujan Rouzbeh (Osman et al. 2013) efter att en höggravid kvinna blivit misshandlad av en okänd gärningsman i Stockholm (Kernen & Youcefi 2013). Dessa exempel visar på att det finns skilda synsätt på slöjan, tvånget och emancipation.

Muslimsk klädsel och framförallt slöjor av olika slag bär alltså på flera potentiella innebörder, men också paradoxer, vilka är viktiga aspekter att beakta i studier av detta slag. Till exempel kan inte slöjan i Iran eller Afghanistan förstås utifrån samma kontext som i Sverige, även om de religiösa skälen kan vara liknande. Detta kan exemplifieras med frågan om mobilitet. I sammanhang där slöjbärande är reglerat i lag och utgör en del av könssegregationen, och där det hos många är ett påtvingat plagg, fungerar slöjan ändå som ett medel för ökad mobilitet (Abu-Lughod 2002; Farahani 2007, 2018). Medan det i sammanhang som Sverige eller exempelvis Frankrike och Belgien, där det är förbjudet att bära niqab i offentliga rum, kan få konsekvensen att kvinnor får ett minskat rörelseutrymme, till exempel genom att den som bär slöja riskerar att utsättas för våld och repressalier, vilket framgår ur de artiklar som jag skrivit för den här avhandlingen, men också i vissa sammanhang därför att slöjbärandet helt enkelt är kriminaliserat.

Dessa aspekter är viktiga för förståelsen av slöjans mångfald, men också för frågor som rör mobilitet och möjligheter att tillhöra, vilka båda tangerar teorier om queer fenomenologi som diskuteras härnäst.

Muslimska kroppar, queer fenomenologi och vithet

Fenomenologi används ofta för att se företeelser i ett sammanhang där de smälter in: skeenden förklaras mot bakgrunden av det normerande. Queer fenomenologi tillför perspektivet om det som inte tillåts smälta in, vilket gör det relevant för mitt avhandlingsarbete i avseendet att studera mobilitet för subjekt som möter hinder. Sara Ahmed (2006) resonerar kring normativitet som skapare av en riktning. Heterosexualitet, vithet, etcetera är sådant som passar in i västvärlden, men när något icke-normativt däremot inträder störs den linjära riktningen. När någon vägrar, eller helt enkelt inte kan eller vill följa med i riktningen, rubbas balansen och den som står för handlingen, hudfärgen, sexualiteten, etcetera betraktas som glädjedödande eller egensinnig. Den som är queer stör samhällsförväntningarna på att alla ska upprätthålla traditioner och därmed samhällets egenintresse. Att sträva efter vad samhället strävar efter tolkas socialt som en god gärning. Ett tydligt exempel på hur vissa anses störa flödet i riktningen är den olika tillgång vi har till det offentliga rummet. Ahmed påpekar hur lätt heterosexuella par kan vistas i offentligheten (jfr Lundqvist 2013). Samma lätthet är inte homosexuella förunnat.

Ahmed kan hjälpa oss att se vilken möjlighet till mobilitet som kvinnor som bär muslimsk klädsel i Europa har. Det har blivit mer och mer tydligt hur kvinnor som bär slöja av något slag ständigt måste vara beredda att försvara sin rätt att vistas i gemensamma rum. Heidi Safia Mirzas (2013a, 2013b) reflektioner från Storbritannien är talande för problematiken:

In particular the Muslim woman wearing the veil has preoccupied the media and they face openly hostile reactions in a climate of State sanctioned gendered Islamophobic discrimination. The scholarly interventions of transnational postcolonial critical race feminists show how the Muslim female body has become a battlefield in the symbolic war against Islam and the perceived Muslim enemy "within". (Mirza 2013a: 6)

Främlingar tar sig rätten att påpeka att slöjbärande kvinnor stör flödet i riktningen och instruera dem om vilka seder och bruk som passar sig, och att just deras inte hör hemma här. Inte sällan utsätts de också för våld, även i svenska sammanhang (Sixtensson 2009; Listerborn 2015; Abdullahi 2016; Jakku & Waara 2017). Det ständigt närvarande hotet om våld är något som kvinnor som bär slöja delar med queers.

Ahmed hänvisar till Frantz Fanons reflektioner om hur det är att vistas i en vit värld i en svart kropp. Ahmed resonerar kring kopplingen mellan vanor och rum: kroppar ses som innehavare av vanor, ofta dåliga sådana. Vithet skulle således kunna ses som en ovana, "as a series of actions that are repeated, forgotten, and that allow some bodies to take up space by restricting the mobility of others" (Ahmed 2006: 129). Den normerande vitheten skapar alltså positioner som avgör utrymmet för agens och mobilitet. Ahmed illustrerar skapandet av positioner väl genom ett citat från Fanon:

Jag, för min del, hade under kroppsschemat skapat ett historiskt-rasmässigt schema. De element som jag använde hade jag inte tillägnat mig genom 'residuer av förmimmelser och perceptioner av huvudsakligen taktil, vestibulär, kinetisk och visuell karaktär', utan genom den andre, den vite, som hade vävt mig av tusen trådar, anekdoter, historier. (Fanon 1995: 109)¹⁷

Riktningen i ledet och möjligheten att tillhöra gemenskapen, som också hänger ihop med teorin om rasism ovan, avgörs ofta alltså utifrån, det vill säga det normerandes gränser antingen tillåter, ger restriktioner eller omöjliggör. Förutom de exempel som jag angivit ovan, som handlar om risken att utsättas för våld, sker detta också på mer subtila vis. Restriktioner av ens mobilitet kan ske på en mängd olika sätt, varav jag diskuterar några lite längre ner i kapitlet. En viktig gemensam nämnare, som också ligger i linje med avhandlingens studieområde, är att kroppar som avläses som muslimska ofta tolkas som störmoment i vita rum eller inom det vita politiska fältet genom sin blotta existens.

¹⁷ Citatet i citatet kommer från Lhermitte (1939: 17).

Intersektionalitet

Intersectionality offers a way of mediating the tension between assertions of multiple identities and the ongoing necessity of group politics. While the descriptive project of post-modernism of questioning the ways in which meaning is socially constructed is generally sound, this critique sometimes misreads the meaning of social construction and distorts its political relevance. To say that a category such as race or gender is socially constructed is not to say that that category has no significance in our world, on the contrary. (Crenshaw 2006: 7)

Intersektionell analys lanserades som teori av Kimberlé Crenshaw som en kritik av att samtida feministiska och antirasistiska diskurser ofta tenderar att missa intersektionen mellan rasism och patriarkat. Det i sin tur leder till att analyser av patriarkatet utgår ifrån hegemonisk vithet och att erfarenheter som inte passar in i diskursen marginaliseras (Crenshaw 2006: 8, jfr Farahani 2007, 2018; Yazdanpanah 2013; Carlson 2017).¹⁸

Intersektionella analyser studerar maktförhållandenas integrerande och flerdimensionella egenskaper. Analyserna utgår ofta ifrån de grundläggande kategorierna klass, kön, etnicitet och sexualitet. Paulina de los Reyes, Irene Molina och Diana Mulinari (2003: 161) menar att sociala positioner undantagslöst konstrueras utifrån dessa kategorier och deras samverkan. Flera andra kategorier kan läggas till dessa, såsom ålder, funktionalitet, ras och religion.

Social stratifiering har traditionellt analyserats endimensionellt med klass som verktyg (Anthias 2004). Problembelysningen har dock på senare tid utökats med ytterligare perspektiv, såsom etnicitet, genus och kulturbaserade förklaringsmodeller. Floya Anthias föreslår därför att dimensionerna ”socialt läge” och ”positionalitet” införs som verktyg inom intersektionella analyser. Termerna tillför möjligheten att koppla samman analyser av genus och etnicitet/ras med frågor som rör ojämlikhet, samtidigt som ”föränderliga kontextuella och dialogiska/motsägelsefulla processer” (Anthias 2004: 195) belyses.

Vidare menar Anthias att studier av ojämlikhet bör fokusera på processer och strategier hos både de mäktiga och de mottagande aktörerna, eftersom social stratifiering hänger samman med gränser för tillhörighet. Tillhörigheten i sin tur kan sammankopplas med frågor som rör deltagande och utestängning. Socialt deltagande har en potential att skapa en känsla av tillhörighet, och socialt inkluderande praktiker möjliggör känslor av acceptans som i sin tur ökar möjligheten för medverkan. Detta sammanhänger med aktivt medborgarskap, som jag diskuterar närmare längre fram i kapitlet. Frågor om identitet är i dagsläget centrala, och de tenderar att intensifieras i situationer där människor upplever osynliggörande, isolering, alienation, etcetera

¹⁸ Crenshaw lutade sig mot liknande teorier hos exempelvis Combahee River Collective, Angela Davis, Audre Lorde och Patricia Hill Collins (Mirza 2013a: 6)

(Anthias 2004: 200). Identitetskategorier tenderar också att överkorsa varandra, eftersom samma person kan tillhöra olika sådana beroende på bland annat situation och sammanhang. Flera av dessa kan också vara aktiva samtidigt.

I studier av positionalitet är det av vikt att uppmärksamma såväl hur människor upplever och förstår sin positionalitet, som processer som leder till positionaliteten – en korsning mellan strukturer och verkande krafter, där struktur innebär den sociala positionen medan verkande krafter utgörs av social positionering. Lägesövergripande, i sin tur, avser att förklara eller uppmärksamma komplexiteten i positionaliteten, exempelvis i sammanhang där människor befinner sig i interaktionen mellan ett flertal lägen, vilka relaterar till genus, nationalitet, rasifiering, etcetera (Yuval-Davis 2006, 2010).

Intersektionella analyser har dock kritiserats för att ha blivit avpolitiserade och för att ha kommit att brukas på ett sätt som har vithetens erfarenheter som utgångspunkt. Kritiken gäller feminismen både inom akademien och inom sociala rörelser där intersektionalitet blivit vedertaget och eftersträvanvärt, men där erfarenheter och strävan ändå utgår ifrån den enhetliga kategorin kvinna. Detta resulterar i att de hegemoniska tolkningarna och erfarenheterna tar stort utrymme och lämnar också efter sig en inkomplett kunskapsproduktion och en aktivism som misslyckas med att dekolonisera sig själv (Bilge 2013; Farahani & Thapar-Björkert 2018).

Religion är en central kategori utifrån vilken intervjupersonernas verklighet behöver förstås, men det är också av central betydelse att studera hur kategorin skapas och hur den intersektarar med andra kategorier, som ras, etnicitet och genus, och hur dessa i sin tur skapas i intervjupersonernas vardag och i interaktion med andra subjekt, ordningar och diskurser. Religion som analyskategori får ofta också en underordnad position i intersektionella analyser, vilket jag återknyter till Bilges kritik av ”den enhetliga kvinnan”. I dessa fall utgår analysen ifrån en form av normativ sekularitet som i sin tur lämnar många erfarenheter utanför (jfr Appelros 2005). Mirzas studier (2013a; 2013b) visar på alternativ där den normerande sekulariteten inte tillämpas.

Rather intersectionality refers to the converging and conterminous ways in which the differentiated and variable organizing logics of race, class and gender and other social divisions such as sexuality, age, disability, ethnicity, culture, religion and belief structure the material conditions which produce economic, social and political inequality in women's real lived lives. (Mirza 2013a: 6)

Mitt sätt att arbeta med intersektionell analys fokuserar på processer hos både mäktiga och mottagande aktörer. Jag undersöker både hur kategorier intersektarar och hur de skapas, av mäktiga likväl som mottagande aktörer. Vidare är jag intresserad av vilka konsekvenser – sociala, politiska och ekonomiska – som processerna leder till, samt erfarenheter som befinner sig mellan flera lägen (vilket de vita konvertiternas erfarenheter ofta visat sig göra).

Sekularitet, religion och liberal tolerans

Min analys i relation till sekularitet tar sitt avstamp i det växande fältet av studier av det sekulära, som under de senaste två decennierna har utmanat den konventionella berättelsen om sekularism som separation mellan kyrka och stat, religion och lag och kyrklig och politisk auktoritet. Forskare från en rad olika discipliner menar att modern sekularism är betydligt mer än vad som täcks av ovanstående formulering. I grova drag kan det sekulära delas upp i två separata, om än relaterade, dimensioner: politisk sekularism och sekularitet. Den förstnämnda avser den moderna statens förhållande till och reglering av religion, medan den senare hänvisar till en uppsättning begrepp, normer, känslor och dispositioner som karakteriserar sekulära samhällen och subjektiviteter (Mahmood 2016: 3–4). Inom politisk sekularism utgör det sekulära ett ideal som uttrycks i ideologiska termer (Lövheim & Nordin 2015: 27). Dessa processer hänger ofta ihop på ett eller annat sätt, men de tenderar att variera mellan olika länder, samt kan även ta sig olika uttryck i skilda regioner inom ett land (Straarup 2009: 137). Jag kommer i min analys primärt att koncentrera mig på sekularitet och inte den politiska sekularismen.

Asad (2003), vars studier varit av vägledande betydelse för forskningsområdet, menar att varken religiös eller sekulär utgör några essentiellt fastslagna kategorier:

The secular, I argue, is neither continuous with the religious that supposedly preceded it [...] nor a simple break from it [...]. I take the secular to be a concept that brings together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in modern life. [...] In my view the secular is neither singular in origin nor stable in its historical identity, although it works through series of particular oppositions. (Asad 2003: 25)

Det är alltså inte en gång för alla fastslaget vad sekularitet innebär. Charles Taylor (2007: 1–2) menar att en möjlig definition består av två huvudsakliga spår, vilka vi också märker hänger samman med beskrivningen av sekularism ovan. Det ena avser transformeringen av gemensamma institutioner (huvudsakligen statliga sådana, men även exempelvis politiska och vetenskapliga) – alltså själva processen till skillnad från ideologin. Detta innebär en omvandling av pre-moderna politiska verksamheter, där Gud och tron på Gud hade en plats i verksamhetsutformningen, till moderna, där Gud inte förväntas eller bör inkluderas. Det andra avser frånvaron av Gud och tro i offentliga rum. Åtminstone det sistnämnda är hur som helst inget som fullbordats i Sverige (se t.ex. Gardell 2010: 85; Thurffjell 2015; Lagervall 2017). Det är inte heller en fastslagen definition som avhandlingens studieområde strävar efter. Hellre än att leta efter den ”sanna essensen” av sekularitet (detta gäller även sekularism) avser jag i likhet med Asad ovan, Saba Mahmood (2016) och Joan Scott (2018) att använda mig av en förståelse som ger möjlighet att studera sekularitet och sekularism utifrån deras historiska variationer och föränderlighet, samt hur dessa verkar och tar sig uttryck och vilka diskurser som skapas runt dem – en form av förståelse som bidrar till förståelsen av företeelsernas genealogi.

Det bör alltså förväntas att den specifika sekularism- och sekularitetsdiskussionen i Sverige är både rörlig och präglad av den svenska samtiden (som givetvis inkluderar globala idéflöden). Den politiska sekularismens roll och olika förhållningssätt till den i samtida Sverige har diskuterats i samtliga av de fyra artiklarna. Det är av betydelse för avhandlingen att sekularitet och sekularism ofta framställs som de enda alternativen för verkställande av religionsfrihet och som garantier för religiösa minoriteters rättigheter (Enayat 2017: 77; Jakku 2018b, 2019). Hadi Enayat (2017: 10) menar dock att politisk sekularism och sekularitet kan i vissa former tolkas som sanningsregimer skapade av västerländska kolonialmakter. I de sammanhang där det sekuläras mer totaliserande egenskaper betonas, framhålls även religion som något befriande (Wohlrab-Sahr & Burchardt 2012: 5). Dessa distinktioner är av intresse i analyser som närmar sig dekoloniala förhållningssätt till religion, men också i fråga om koloniala förhållningssätt i form av tolkningsföreträdare och kunskapsregim.

I mer konkreta praktiker, såsom skapande av nationella policyer och lagförslag, implementerade lagar och regleringar, är sekularitetens diskurser ofta verksamma och dessa rättfärdigas inte sällan som försvar av den sekulära staten:

In the process, the qualifier *Muslim* has increasingly been naturalized and thereby racialized. A range of scholars have exposed that in the current reconstruction of European national identities, Muslims appear not only as those who do not belong but also as those who represent a threat to Europe's particular identity, that is Muslims' mode of life is seen as detrimental to Europeans' sense of self. (Jouili 2015: 11-12)

Det sekulära kan med utgångspunkt i citatet ovan analyseras som sammanlänkat med nationellt identitetsskapande där muslimsk religiositet klassas som distinkt från det normerande – vilket också i förlängningen avgör möjligheter att ingå i den nationella tillhörigheten. Men det handlar inte heller här enbart om religiositet, utan skillnadsskapandet kan aktiveras oavsett hur en muslim praktiserar, eller för den delen inte praktiserar, sin religion (Jouili 2015: 13). Detta återkommer jag till längre fram i kapitlet, i diskussionen om rasifiering av muslimer. Det finns förstås skillnader mellan de olika europeiska nationernas skapande av identiteter och hur dessa upprätthålls. Men det går inte att ignorera hur argumentet om sekularitet uttrycks och fungerar på liknande sätt, oavsett om det rör mediala samtal om EU-lagstiftningen om neutralitetspolicyer i Sverige (Jakku 2019), niqabförbud i Belgien, Frankrike, Österrike, Tyskland eller Nederländerna (Moors 2014; Open Society Foundations 2018: 7) eller slöjdebatten i Frankrike (Scott 2007: 83).

Liberal tolerans är ett begrepp och en praktik som ligger nära en form av diskursiv förståelse av sekularism, såsom den exempelvis framställdes i de franska slöjdebatterna. Wendy Brown (2006) menar att toleranspraktiker i Nederländerna, England, Kanada, Australien och Tyskland inte bara bygger på skilda intellektuella och politiska linjer men också är inriktade på skilda samtida sammanhang. Dessa innefattar exempelvis sexualiteter, invandrare eller ursprungsbefolkningar – vilka i sin tur kräver olika

toleransförhållanden. Det innebär att toleransförklaringar kan följa olika slags logik och också stundtals te sig tämligen pragmatiska. De toleransförklaringar som utfärdats från (post)koloniala möten med ursprungsbefolkningar i bosättarkolonier skiljer sig från dem som utfärdats genom europeiska möten med invandrare från Europas tidigare kolonier (även om här också finns likheter). Brown lyfter fram vitt skilda sammanhang där den liberala toleransen verkar. Ett är de sammanhang där frihet, jämställdhet och systemskap används som förevändningar för att förbjuda en viss sorts klädsel, i sammanhanget specifikt den muslimska slöjan. Ett annat sammanhang är när frihet, jämställdhet och systemskap används för att legitimera krigföring mot ett annat folk, och bomber över civilbefolkning, skolor och sjukhus (W. Brown 2006; Mishra 2007; Mulinari 2010; Abu-Lughod 2015). Liberal tolerans är ett maktasymmetriskt begrepp och en maktasymmetrisk praktik även med mindre dramatiska exempel än krigföring och kontroll över människors klädsel med hjälp av lagstiftning. Den förutsätter en makthierarki, som ofta följer positioner skapade av bland annat kolonialismen och kapitalismen, där den högre stående väljer att tolerera den lägre stående, trots vissa aversioner. Trots detta uppfattas tolerans ofta som ett nobelt agerande. Att någon kan välja att tolerera någon annan innebär dock en form av normativt tolkningsföreträde där utgångspunkten inte är jämlikhet. Jag kommer att använda begreppet liberal tolerans för att analysera innebörden i den argumentation som förekommer i debatter om klädsel, men också i sammanhang där muslimska politiska subjekt diskuteras. Teoretiskt använder jag begreppet för att diskutera hur diskursiva användningar av tolerans som förhållningssätt många gånger resonerar kring eller fattar beslut om företeelser som på ett eller annat sätt förhandlar eller inskränker individers eller grupperns frihet/er. Jag är alltså framförallt intresserad av liberal tolerans i fråga om dess gränsdragningar för vad som presenteras som möjligt att tolerera. Liberal i detta sammanhang omfattar inte endast subjekt med en liberal ideologi, utan en mångfald av agenter vars argument och förhållningssätt utgår ifrån givna normer inom liberala demokratier och vilka i sin tur leder till resonemang om en annanhet hos dem som utesluts från de antagna normerna och förhållningssätten. Detta utgör alltså en diskurs där vissa kroppar antas besitta liberala värderingar medan andra inte gör det, och jag är intresserad av hur dessa värderingar används som verktyg i sammanhang där bland annat individers och grupperns rörelsefrihet riskerar att kringskäras. Koloniala förhållningssätt, eurocentrism och olika tolkningsramar vad gäller det sekulära är djupt inskrivna i den liberala toleransens diskurs.

Aktivt medborgarskap

Precis som sekularitet inte utgör ett begrepp som i alla tider haft samma innebörd, är demokrati ett begrepp och en praktik som skulle kunna sägas innefatta och innebära olika grader av ageranden och praktiker, beroende på angreppssätt. Jag kommer inte att diskutera demokratin i sig utan snarare vad demokratin vinner på att människor

engagerar sig inom dess ramar. Aleksandra Ålund och René León Rosales (2018) menar, med hjälp av Engin F. Isins teorier om medborgarskap, att medborgarskapet förutsätter motstånd och kravställande. De talar om en ny form av ”engagerat medborgarskap” när de analyserar förortsrörelser. De använder också uttrycket ”aktivistiskt medborgarskap”. Båda dessa, men framförallt det senare, är begrepp som skulle passa för att beskriva de processer av motstånd som förekommer, framförallt i artikel tre men också i artikel fyra. Jag har dock vid skrivandet av artiklarna använt mig av begreppet ”aktivt medborgarskap” och kommer därför att fortsätta med detta i kappan. Begreppet avser aktivt deltagande i samhällets angelägenheter, såsom engagemang i politiska beslut.

Aktivt medborgarskap skulle kunna ses som en nödvändighet för den som med demokrati avser jämlikt folkstyre. Det finns dock tydliga strukturer som i praktiken hindrar bland annat kvinnor, och i det här specifika sammanhanget muslimska kvinnor, från att delta i och bidra till delar av det som västerländska liberala demokratier deklarerar sig stå för, det vill säga fullvärdiga och jämlika medborgarskap för varje individ. Detta tar sig uttryck bland annat genom svårigheten för muslimska politiska subjekt att ens eftersträva ett fullt medborgarskap i sina politiska liv. Jag har valt att använda Rian Voets (1998) beskrivning av aktivt medborgarskap, som innebär att människor tillsammans är beredda att ta ansvar för politiska beslut samt villiga att acceptera folkvalt politiskt styre, samtidigt som de agerar som kompetenta och aktiva medborgare och inte underordnar sig. Voets beskrivning har genus i fokus och jag kompletterar den med nedanstående teorier, som har ett intersektionellt perspektiv på jämlikt medborgarskap för människor som rasifieras som icke-vita och i detta fall främst muslimer. Politisk mobilisering har ofta studerats utifrån en medborgarskapsdiskurs som ger en alltför snäv förståelse av medborgarskap som en uppsättning formella tillhörigheter till staten och nationen, tillsammans med en rad rättigheter och skyldigheter. Studier som berör medborgarskapets former utifrån minoritetens aktivism, ifrågasätter ofta det formella medborgarskapet som en beskrivning av vad begreppet medborgarskap kan och bör innehålla. Aleksandra Lewicki och Therese O’Toole (2016) anser att medborgarskap utöver de formella tillhörigheterna innebär politiska subjektpositioner som ifrågasätter och dekonstruerar sociala normer (Lewicki & O’Toole 2016: 153; se även Yuval-Davis 2007; Ålund & León Rosales 2018). Nira Yuval-Davis (2007) anser att kategorin ”medborgare” svårigen kan förstås utan att tillämpa en förkroppsligad förståelse, som i sin tur innefattar konkreta människor med situerade erfarenheter i förhållande till klass, kön, sexualitet, etnicitet, ålder, funktionalitet, etcetera (Yuval-Davis 2007: 562). Detta i sin tur innebär att en neutral form av medborgarskap, som gäller för alla på samma sätt, är starkt ifrågasatt.

Vi har också kunnat se prov på att just förfaranden som är förknippade med förbud eller reglering av vissa kläder, och faktiska införanden av förbud, skapat aktivism och aktivt medborgarskap. Detta framgår av artikel tre, men var också något som blev tydligt i samband med att förbudet mot niqab röstades igenom i Danmark, där ett nätverk av kvinnor som bär niqab, och allierade i *Kvinder i dialog*, organiserade sig mot förbudet och blev synliga på nationell nivå.

Rasifiering, islamofobi, och mobilitet

Jag har ovan beskrivit några historiska exempel länkade till kolonialism. Dessa har en fortlöpande koppling till samtida islamofobi och rasifiering av muslimer. Rasifiering avser processer där människor med skilda erfarenheter, åsikter och bakgrund tillskrivs en gruppstillhörighet utifrån föreställningar som baseras på till exempel yttre egenskaper, religion eller kultur. När rasifiering används som analysredskap utgår analysen ifrån att ras utgör sociala konstruktioner som skapas genom rasifieringsprocesser. I dessa processer ses ofta mångfacetterade företeelser, såsom kultur, som något statiskt som människor bär med sig och är oförmögna att ändra på. Dessa processer sker både på individuell och strukturell nivå och kan leda till konsekvenser som stereotypisering, marginalisering på arbets- och bostadsmarknaden, diskriminering och våld. Det handlar alltså både om individuella handlingar och om strukturering i maktförhållanden.

Det finns ett flertal definitioner som vill precisera vad islamofobi är. Begreppet i sig är omtvistat eftersom islamofobi inte uteslutande riktar sig mot religionen islam utan, och kanske främst, mot muslimer, vilket gjort att termerna antimuslimism och antimuslimsk rasism också varit (och är) aktuella som förslag till en terminologi som tydligare definierar problematiken (se t.ex. Gardell 2011).

Simon Sorgenfrei (2018) fastslår i sin studie av ämnet att diskussioner om just islamofobi tenderar att fastna i begreppets innebörd, vilket ofta resulterar i att utrymmet för att diskutera islamofobins verkningar krymper. Jag kommer att handskas med den teoretiska frågan om islamofobi på ett liknande sätt. Jag använder mig av Mattias Gardells definition, "socialt reproducerade fördomar om och aversioner mot islam och muslimer, samt handlingar och praktiker som angriper, exkluderar eller diskriminerar människor på basis av att de är eller antas vara muslimer och associeras till islam" (Gardell 2010: 17), med ett tillägg från Salman Sayyid (2010) som resonerar om vad islamofobi söker att disciplinera. Han menar att närhelst muslimer eller islam beskrivs som antiteser till västerländska värderingar är detta ett sammanhang där islamofobi framträder, liksom den också gör i en kontext där "att vara muslim" har en politisk betydelse: "What Islamophobia seeks to discipline is the possibility of Muslim autonomy, that is, an affirmation of Muslim political identity as a legitimate historical subject" (Sayyid 2010: 17). Sayyids tes förhåller sig främst till sammanhang som handlar om muslimska subjekt i Väst, där delar av den så kallade periferin har flyttat till centrum.

Nasar Meer och Tariq Modood (2010: 69) menar att nutida rasifiering av muslimer ofta följer två huvudsakliga linjer varav den ena består av just kvarlevor av orientalistiska representationer av och förhållningssätt mot muslimer. Det andra spåret består av synsättet att islam utgör det största utländska hotet mot Europa, mot demokrati, etcetera. Det andra spåret kan sägas ha intensifierats sedan 11 september 2001, men det är inte ett fenomen som uppstod då och inte heller något som kan kopplas bort från orientalism och kolonialism. David Theo Goldberg noterar att:

The Muslim, his [sic] color and culture a warning against his ever-potential treachery, came to be read as inevitably hostile, aggressive, engaged for religious purpose in constant *jihad* against Europe and Christianity in particular, and later the west and its supposed secularist leanings more generally. This orientalism became racially historicized in the wake of European colonial domination in the Middle East especially in the latter half of the nineteenth century. Nineteenth-century racial historicism conceived of the non-European as historically immature in contrast to European culture and ethos rather than as naturally inferior to Europeans or their descendants. It made of the Muslim the quintessential outsider, ordinarily strange in ways, habits, and ability to self-govern, aggressive, emotional, and conniving in contrast with the European's urbanity, rationality, and spirituality. These are prevailing dispositions that continue to dominate contemporarily. (Goldberg 2009: 163-164)

Goldberg menar att rasifiering av muslimer hänger samman med uppfattningar om det sekulära och det är också just i relation till det sekulära som muslimer alltmera kommit att kontrasteras i Sverige (Gardell 2010: 84). Uppfattningar och självrepresentation som framhåller Sverige som det mest sekulariserade landet i världen spelar en roll i sammanhanget och utgör ett av de narrativ som ofta saknar nyanser i analysen av det sekulära (Gardell 2010: 84; Thurffjell 2015).

En av svårigheterna med att använda begreppet islamofobi är att viss islamofobi aktivt åberopar en "rasism utan rasister" diskurs (Sayyid 2011). Inom diskursen framhåller deltagarna att deras åsikter skiljer sig från den rasism där biologiska skillnader ligger i fokus, till exempel nazism, eftersom deras islamdiskurs kan presenteras som religionskritik eller åtminstone hävda att religion eller religionstillhörighet inte utgör någon ras. Givetvis är det legitimt att kritisera islam och religioner, men problemet är att mycket av kritiken riktad mot islam och muslimer inte är fri från islamofobi. "Rasismen utan rasister" bär ofta koloniala och orientalistiska konnotationer av "civiliserandet" av muslimer, vilket rättfärdigas med hjälp av föreställningar om demokrati och försvar av västerländska värderingar. Samtidigt ses muslimerna som i sin essens omöjliga att civilisera (Sayyid 2011). Eftersom ras konstrueras socialt går det inte att exakt säga var gränsen går mellan ras och religion inom rasifierande praktiker: att en person med muslimsk familjebakgrund inte praktiserar islamiska ritualer eller för den delen tror på islamiska dogmer garanterar inte att hen inte blir utsatt för islamofobi med hänvisning till hens utseende (Otterbeck 2010). Historiskt sett är också skillnadstänkande som baseras på religion ett äldre fenomen än teorier om biologiska raser, vilket falsifierar antagandet att rasism endast berör frågor om ras (Fredrickson 2015). För att ifrågasätta sammanhang där försök görs att undgå ansvar för rasism genom att göra en distinktion mellan kritik av ras och religion, kan historiska exempel utpekas, som med all tydlighet visar att långa processer av rasifiering av judar ledde till skapandet av en ras (Anthias & Yuval-Davis 1992; Fredrickson 2015: 1). Detta blir möjligt just för att ras inte utgör något essentiellt. Detta i sin tur leder till slutsatsen att rasifiering och rasism skapar raser, aldrig tvärtom (Essed 1991; Mattson & Tesfahuney 2002; Ahmed 2006: 110). Min förståelse av rasifiering

utgår alltså ifrån processer som kategoriserar människor utifrån (åtminstone) språk, hudfärg, ursprung, nationalitet, religion, etnicitet och/eller kultur (Fredrickson 2015: 139). Tillkomsten av var och en av dessa kategorier, och de diskurser som omringar dem, kräver historisk specifika analyser (Anthias & Yuval-Davis 1992: 3). Utgångspunkten i rasifiering är att tillhörighet eller antagen tillhörighet i de olika kategorierna leder till att personen som rasifieras tillskrivs bestämda karaktärsdrag. När de inte ingår i det normerande betraktas karaktärsdragen som dels oönskvärda och dels mer eller mindre oföränderliga. Dessa processer intersektar med aspekter som genus och klass samt processer inom stat och nation. Processerna i sin tur leder till olika former av rasistiska praktiker och avgör ofta vem som tillåts tillhöra och vem inte (Anthias & Yuval-Davis 1992: 2–3). Att tillhöra innebär olika former av närhet till makt (Fredrickson 2015) medan icke-tillhörighet ökar avståndet till makt. I sammanhang som rör Sverige och min egen forskning innebär processen ofta en inkludering eller exkludering i kategorierna vithet och svenskhet, vilka inte innebär en och samma sak men ofta samverkar (Jakku & Waara 2017; Jakku 2018a).

Många studier som handlar om mobilitet har sin bakgrund i klassanalyser och migration (t.ex. Dahlstedt, Ålund, Hertzberg & Urban 2007; Sohl 2014; Ingridsdotter 2016; Eriksson, Holmqvist & Sohl 2018) även om etnicitet och ras också studerats i dessa sammanhang (Anthias 2012). Jag använder mobilitet som ett begrepp som spänner över flera sammanhang, inklusive den rumsliga mobiliteten som kan innebära att en blir stoppad, hotad eller utsatt för våld. Men mobilitet avser också smidigheten i rörelse i vardagssammanhang, exempelvis på arbetsplatser, vid läkarbesök, i studiemiljöer och politiska sammanhang och så vidare (jfr S. Ahmed 2011). Detta hänger i sin tur samman med processer av rasifiering – markerar eller motarbetas kroppens närvaro?

Sara Ahmed (2011: 142–144) reflekterar över mobilitet genom ett exempel där hon själv hämmats i sin rörlighet på New Yorks flygplats. Hon menar att hennes muslimska efternamn gör hennes rörelse mer osmidig än fallet vore om hon hette något annat. Att bli stoppad på just flygplatser är en vanlig erfarenhet bland muslimer, men också för andra icke-vitpasserande (Cainkar 2002; Chandrasekhar 2003; Bonikowski 2004; Bäckström 2013; Jakku & Waara 2017; Mulinari 2017).

Den som besitter rörelsefrihet märker kanske inte ens av den. Vissa kroppar kan dock förvänta sig att bli stoppade, få sin färd förhalad. De kan förvänta sig att bli ifrågasatta, att få sin tillhörighet ifrågasatt utan att ha gjort särskilt mycket annat än att vara på resande fot. Oron för detta kommer åtminstone att finnas. Förbuden mot niqab, och i vissa fall hijab, diskuteras ofta som om de vore tämligen enkla praktikaliteter. Konsekvenserna har dock bland annat visat sig vara just minskad mobilitet (Bouteldja 2013; Brems et al. 2014).

Ahmed (2004) resonerar kring rädsla. Rädslan i sammanhanget omfattar en rädsla för sådant som ännu inte anlänt men som förväntas komma, vilket också kan öka på grund av föreställningar om muslimer som hot mot Europa och demokrati (jfr Scott 2007; Cesari 2012; Jouili 2015). Rädslan i sin tur ökar efterfrågan på åtgärder.

Argumenten för förbud innehåller ofta just säkerhetsaspekter som i sin tur kan kopplas till känslor av rädsla, dock utan att säkerheten för kvinnor som bär hijab eller niqab tas hänsyn till. Förbud, såsom de i Frankrike och Belgien, gör vissa människors klädsel illegal och därför ter det sig som att samtalen om förbuden som enkla praktikaliteter saknar flera aspekter. Sedan förbud infördes i Belgien och Frankrike vittnar kvinnor som bär niqab i dessa länder om att deras rörelsefrihet har kringskurits och flera likställer sin tillvaro med en fängelsetillvaro. Det finns anledning här att lyfta fram de inte längre särskilt implicita förfaranden som eftersträvar ett enhetligt led och därigenom en föreställd kollektiv lycka. I de offentliga diskussionerna i Frankrike, som föregick omröstningen i parlamentet gällande förbud, kom resonemangen ofta att handla om den övriga allmänhetens rätt att slippa möta personer som bär niqab (vilket i sin tur inte bara handlade om aspekter av säkerhet, utan också om aversioner). Resonemangen innehar också en aspekt av mobiliteten, de normerades möjligheter att ta sig fram utan att störas av det icke-linjära i ledet säkrades genom att i princip förbjuda det icke-linjära.

Sammanfattande perspektiv på forskningen

Ovanstående redogörelse för teoretiska perspektiv fyller funktionen att skapa en ram för forskningen i artiklarna, men också för de reflektioner och syntetiseringar som görs i denna kapp. Den koloniala historien och de dekoloniala perspektiven gör det möjligt att placera studien i ett vidare historiskt sammanhang. I det historiska sammanhanget spelar både rasifiering, islamofobi, vithet, representation, genus och framställning av värderingar som demokrati och i förlängningen sekularitet, en roll liksom de spelar en roll i analysen av nutida och dagsaktuella representationer. I dagsaktuella studier kan rasifieringen av muslimer förstås genom att historiska och nutida förståelser av islamofobi används. I analyser som rör de vita konvertiternas erfarenhet har det varit nödvändigt att analysera processer där rasifiering och islamofobi samverkar i relation till kritiska vithetsstudier. Jag kommer något längre fram även att påpeka att vithet spelar roll i snart sagt alla sammanhang som rör Sverige och Europa och således också har en betydelse i rasifieringsprocesser överlag (Molina 2010: 79). Dessa rasifieringsprocesser hänger samman med representationer av muslimer, där det finns ett behov av förståelse för genusrelationer. Genusrelationerna representeras ofta på ett normativt sätt, vilket hänger samman med en normativ förståelse av andra relevanta perspektiv som jag lyft fram i den här forskningen, såsom sekularitet, demokrati och tolerans. Queer fenomenologi har hjälpt mig att förstå processer inom det normativa och hur de kan påverka mobilitet och känslan av tillhörighet för den/de som inte anses passa in i, eller utesluts ur, det normerande. Analyserna som berör möjlig mobilitet och aktivt medborgarskap har utgått ifrån samtliga ovannämnda teorier och utförts genom att tillämpa intersektionella ansatser.

5. Tidigare forskning

I detta kapitel kommer jag först att redogöra för studier som behandlar forskning i Sverige under fyra rubriker: "Aktivt medborgarskap", "Muslimer i Sverige – hot, hat och diskriminering", "Representation och rasifiering", samt "Slöjor". Därefter kommer jag presentera ett urval av internationella forskningsarbeten med särskild fokus på studier som ligger nära de områden som studerats i artiklarna. Det rör sig om forskning som handlar om vithet och muslimska konvertiter samt konvertitforskning som inte har vithet som analyskategori men som ändå berör liknande erfarenheter som de som framkommit i två av mina artiklar. Avslutningsvis kommer jag att diskutera hur min forskning bygger vidare på och kompletterar tidigare forskning.

Aktivt medborgarskap

Muslimska politiska subjekts positioner och deras (brist på) mobilitet, är ett understuderat område i Sverige. Inom mitt eget forskningsområde, islamologi, har Johan Cato och Jonas Otterbeck (2014) diskuterat politiskt aktivt medborgarskap bland muslimer i Sverige. Här ligger fokus på muslimska organisationer och på hur personer från dessa med stöd från *Socialdemokrater för tro och solidaritet* kom att ingå i bredare politiska sammanhang. Studien utgör ett viktigt bidrag till förståelsen av vissa utmaningar som muslimska politiska subjekt behöver handskas med i samband med inträde på den svenska politiska arenan, inte minst angrepp och misstänkliggörande för att de är muslimer. Studien fokuserar på de mest kända muslimska ledarna som sökt ett politiskt uppdrag och alla exempel som Cato och Otterbeck tar upp handlar om muslimska män, medan de representationer och misstänkliggöranden som drabbar muslimer i offentligheten tenderar att vara genusspecifika (vilket belyses i den här avhandlingen). Likväl bidrar studien till förståelse av muslimsk religiös organisering i Sverige. Delar av båda dessa fält har förtjänstfullt studerats även av Sorgenfrei (2018) i det att han illustrerat enskilda personers och organisationers strävan efter att påverka och skapa utrymme för det liv de vill leva i Sverige, men också vilka hinder de mött. Båda studierna ovan ger en bredare kontext till föreliggande studie, i fråga om vissa av villkoren för aktivt medborgarskap för muslimer i Sverige.

Utöver dessa erbjuder islamologistudiet inget om aktivt medborgarskap. Men det finns relevanta studier inom andra närliggande forskningsfält. Några studier berör

förortsrörelser och frågor om demokratiskt deltagande och har varit värdefulla för förståelsen av aktivt medborgarskap för minoriteter i Sverige. Ålunds och Léon Rosales (2017, 2018) etnografiska studier diskuterar processer som möjliggör och villkorar subjekspositioner samt vilka politiska subjekspositioner är möjliga för unga aktivister som tillhör förortsrörelser. Författarna belyser genom begreppet "aktivistiskt medborgarskap" erfarenheter och medborgarskapande genom vilka unga vuxna inom förortsrörelsen politiserar den marginalisering och diskriminering de utsätts för och kräver sin rätt att ta plats. Dessa aspekter resonerar väl med erfarenheter hos mina intervjupersoner och ger denna studie hjälp med både teoretiska infallsvinklar och en bredare kontext.¹⁹

Muslimar i Sverige – hot, hat och diskriminering

Studier som tangerar mobilitet, men som inte (åtminstone inte enbart) berör muslimska politiska subjekt är något vanligare. Dessa har stor betydelse för förståelsen av de strukturer inom vilka mina intervjupersoners erfarenheter uppstår. Jag inleder detta avsnitt med studier som berör hot och hat riktat mot och diskriminering av muslimska kvinnor. Därefter redogör jag för studier som berör samma områden, men där fokus inte legat specifikt på kvinnor.

Maimuna Abdullahis (2016) rapport²⁰ är en empirisk och intersektionell studie om muslimska kvinnors utsatthet för islamofobi och spänner över fält som arbetsmarknaden, mediarepresentation och hatbrott. Rapporten konstaterar att muslimska kvinnor i Sverige är bekymrade över hur låg prioritet deras utsatthet för våld, diskriminering, etcetera har, både inom och utanför det muslimska civilsamhället. Våld har för en del av dessa kvinnor blivit normaliserat och det finns också tendenser till att endast sällan anmäla dessa brott. Resultaten överensstämmer med vissa utfall i de två studier som presenteras härnäst. Carina Listerborn (2015) har i en etnografisk studie undersökt maktrelationerna i offentliga rum utifrån en specifik nationell och nationalistisk inramning. Utifrån erfarenheter hos 19 hijabbärande kvinnor i Malmö diskuterar hon vardagsvåldet i offentliga rum och hur det befäster ett hegemoniskt socialt, rumsligt och politiskt system. Dessa 19 intervjuer har genomförts i samarbete med Johanna Sixtensson (2009) och ligger också till grund för hennes forskning inom urbana studier. Sixtensson studerar hur väl kvinnor som bär slöja känner sig hemma i

¹⁹ Jag har i mina artiklar, utöver de genomgångna studierna i detta kapitel, använt mig av internationell forskning vad gäller studier av aktivt medborgarskap. Detta framgår också ur teorikapitlet där aktivt medborgarskap diskuteras.

²⁰ Rapporten bygger på 45 djupintervjuer (författarens definition) med muslimska kvinnor i Malmö, Göteborg och Stockholm, varav tre fokusgruppsintervjuer. Utöver dessa en rad intervjuer med bland annat antirasistiska, muslimska och feministiska organisationer, polisen, forskare, Diskrimineringsombudsmannen, Brottsförebyggande rådet och representanter för fackföreningar.

staden Malmö och dess olika stadsdelar. Båda dessa studier berör frågan om hot och våld som har eller antas ha en koppling till slöjan. Tillsammans med analyser om hur detta påverkar känslan av att känna tillhörighet tillför studierna perspektiv som kan kopplas till mobilitet vilket i sin tur är en viktig del i min analys.

De studier som här efter följer beskriver liknande tendenser som studierna ovan, men är bredare i sitt urval. Marta Kolankiewicz (2015) diskuterar hur rättsväsendet i svenska domstolar agerar i fall som rör antimuslimskt, faktiskt och symboliskt våld. Genom att analysera flera fall av moskébränder, aggressiva och förolämpande e-postmeddelanden och attacker på taxichaufförer, visar Kolankiewicz på en oförmåga att uppmärksamma, och i viss mån en oförståelse av, det rasistiska i dessa handlingar. Domstolarnas förståelse av motiv och språk och deras definition av rasism gör det svårt att urskilja en, i sociologisk förståelse, rasistisk dimension i dessa våldshandlingar och följaktligen också att åtgärda de skador som rasism medför. Kolankiewicz tar också upp hur en del av dessa hot riktas mot politiker med muslimsk bakgrund, vilket tangerar aktivt medborgarskap och bidrar till en bredare förståelse för kontexten i min studie.

Göran Larsson och Simon Stjernholm (2014) har i en omfattande rapport, som handlar om främlingsfientliga handlingar riktade mot trossamfund, studerat islamofobiska hot och handlingar riktade mot muslimska samfund. Företrädare för samfunden uppger att handlingar och hot mot samfunden är vanligt förekommande. Ytterligare källor som lyfter fram den typen av utsatthet utgörs av Alternativa rapporter till FN:s kommitté för avskaffande av rasdiskriminering (CERD), skrivna av Nätverket Svenska Muslimer i Samarbete (Swedish Muslims in Cooperation Network 2013; 2018) och Svenska FN-förbundet (The United Nations Association of Sweden 2008), varav några diskuteras i artikel tre.

Moa Bursell (2016) analyserar i en rapport²¹ anmälningar om diskriminering gjorda av muslimer och förmodade muslimer i Sverige, vilka inkommit till DO under året 2014. Bursell har identifierat mönster i upplevelser av diskriminering inom en rad olika områden: utbildning, arbetslivet, möten med samhällsinstitutioner och köp av varor och tjänster. Rapporten fastslår att diskriminering av muslimer är ett omfattande samhällsproblem.

Jonas Otterbeck och Pieter Bevelander har diskuterat islamofobi och islamofobiska inställningar hos unga i en studie som bland annat bygger på analys av en omfattande enkätstudie (Brottsförebyggande rådet & Forum för levande historia 2004).²² Författarna har identifierat mönster utifrån vilka det går att urskilja att bland annat ålder, ursprung, kön och föräldrars utbildningsbakgrund kan påverka människors attityder gentemot muslimer eller åtminstone hur dessa rapporteras. Vidare konstaterar

²¹ Rapportens analys bygger på samtliga anmälningar om diskriminering som

Diskrimineringsombudsmannen mottagit under 2014, från personer som identifierar sig som muslimer eller som av andra kan ha antagits vara muslimer.

²² Det här är den mest omfattande enkätstudie som genomförts om attityder mot muslimer, medan den första sådana publicerades redan 1991 (Hvitfelt 1991).

rapporten en omfattande utsatthet för kränkande beteenden bland unga muslimer och att flickor har rapporterat att de i större utsträckning är utsatta än pojkar i alla sammanhang utom när det handlar om fysiskt våld. Muslimer som uppfattar sig som religiösa upplever sig också i högre grad än de som uppfattar sig som icke-religiösa vara utsatta för kränkningar.

Bidragen ovan tydliggör omfattningen av utsattheten för islamofobi i Sverige och visar på vad som behöver tas i beaktande i analyser av aktivt medborgarskap. Studierna ovan bidrar också till förståelsen av islamofobins komplexitet genom redogörelser från vitt skilda fält inom vilka den verkar och visar sammantaget att islamofobi och rasifiering kan påverka så gott som samtliga vardagssammanhang för den som utsätts. En del av islamofobin utgörs av negativ representation och rasifiering av muslimer, och studier inom det området kommer att redovisas härnäst.

Representation och rasifiering

Representation och rasifiering är omfattande områden. Jag lyfter här fram studier som avhandlingen kan luta sig mot och förhålla sig till, även om inte alla dessa specifikt berör representation och rasifiering av muslimska kvinnor. Förutom Abdullahis rapport, som har nämnts ovan, har mediaforskare genomfört några studier som diskuterar representation och stereotyper i bredare perspektiv, såsom "invandrare" eller "muslimer". Redan 1998 skrev mediaforskaren Håkan Hvitfelt (1998) att stereotypa framställningar var vanliga i medias representation av muslimer. Hans redogörelse tydde på att muslimska kvinnor ofta tillskrivs roller som offer, underordnade och förtryckta. Hvitfelt menar också att den påfallande negativa mediarapporteringen stärker en sedan gammalt existerade negativ bild av islam och muslimer, vilket i sin tur leder till att även rapporteringar med en saklig representation får problem, eftersom centrala symboler är laddade med negativa associationer. Flera av teserna styrks även i den senare forskning som redogörs för nedan.

Marina Ghersetti och Anna Levin (2002) konstaterar att tidningar, i rapporteringen efter 11 september 2001, levererade en bild av muslimer som okunniga, tillsammans med flera andra negativa attribut. Ofta framställdes muslimer och muslimska länder i kontrast med en föreställd rationell västvärld. Något som också framkommer i rapporten är förväntningen att muslimer och muslimska organisationer ska markera att de tar avstånd från våldshandlingar som de själva är oskyldiga till. Detta är av vikt för min studie, då denna förväntning delvis återfinns även i representationen av muslimer, men också i förhållningssättet till muslimska politiska subjekt (jfr Gunnarsson 2016). I en liknande rapport konstaterar Göran Larsson (2003) att muslimer och islam återkommande representeras på ett negativt sätt, samt att de beskrivs i alltför generella och stereotypa termer, både i västerländsk populärkultur och i media. Rapporten konstaterar också att svenska muslimer drabbats hårt av 11 septembers efterdyningar i

form av begränsat rörelseutrymme, vilket stämmer överens med resultat från mina studier. Framförallt muslimska kvinnor med slöja och män med ett utseende som kunde förknippas med "arabvärlden" (Larsson 2003) kände sig rädda för att gå ut den närmaste tiden efter terrordåden, då de oroade sig för att förknippas med terroristerna.

Mattias Gardell (2010) har reflekterat över medias tendens att uppdelas muslimer i "onda" och "goda". Här avses vissa röster som har företrädare i svensk media och som utgör de "goda" andra, i detta fall ex-muslimer eller sekulära muslimer som hyllar "svenska värderingar", medan de "onda" däremot står för vägran att assimileras och konservativa värderingar (jfr Mamdani 2004; Cato 2012). Medvetenhet om uppdelningen är centralt för studier av representation. Även Marta Axners rapport (2015)²³ konstaterar att majoriteten av sammanhang där muslimer förekommer tenderar att handla om våld (både som förövare och offer).

Ovannämnda studier om mediarepresentationer av muslimer ger en tämligen samstämmig bild av hur representationerna ser ut i svensk media, vilket kort kan sammanfattas med att representationerna saknar nyanser och knyter an till etablerade stereotyper. Eftersom jag också har studerat mediarepresentationer, om än i en mindre skala än många av studierna ovan, är kunskapen i dessa värdefulla för en bredare förståelse av representationer av muslimer i svensk media. Det är dock värt att notera att mediarepresentationsstudier sällan undersöker olika genrer inom media, till exempel skillnader eller likheter mellan ledare, kultursidor och TT-telegram. Erfarenhetsmässigt verkar längre artiklar på kultursidor tendera att vara mer nyanserade än ledare och TT-telegram.

Representation som skapar diskurser uppstår också i sammanhang utanför media. Karin Kittelmann Flensner (2015) identifierar en diskurs i religionsundervisning på gymnasienivå, både bland lärare och elever, inom vilken ett ateistiskt eller icke-religiöst förhållningssätt till religion framhålls som neutralt eller " normalt". I samma diskurs ansågs religion och religiositet inkompatibla med rationalitet och modernitet. Avhandlingen bidrar till förståelse för representationernas inverkan på praktiska vardagssammanhang och ger också en bredare kontext att luta sig emot i de delar av min studie som handlar om just utbildningssammanhang.

David Gunnarssons doktorsavhandling (2016) har flera beröringspunkter med föreliggande avhandling, med ett huvudtema om den självrepresentation som sker under guidade visningar vid Stockholms moské (även kallad Zayeds moské, belägen på Södermalm i Stockholm). Självrepresentationer uppstår som ett svar på representationer utifrån, där islam och muslimer förknippas med negativa företeelser såsom hedersrelaterat våld.²⁴ I avhandlingen diskuteras också hur majoritetssvenska

²³ Rapporten bygger på två delstudier: en innehållsanalys av svenska dagstidningar och eteryheter under en vecka hösten 2014, samt intervjuer med redaktörer på några av de tidningar som ingått i innehållsanalysen.

²⁴ I det material jag studerat framkommer liknande tendenser vilket gör att den typen av representationer är av vikt att lyfta fram, även om avhandlingen inte studerar just detta särskilt djupgående.

muslimer som har konverterat till islam uppfattar att människor de möter rasifierar dem som icke-vita invandrare. Samtidigt finns privilegiet att passera som vit i vissa sammanhang kvar i form av att bli betraktad som en representant för muslimer trots konvertiters minoritetsposition bland muslimer i Sverige. Detta är ett tema som även intervjupersoner för min studie lyft fram.

Johan Catos doktorsavhandling (2012) utgör en gedigen genomgång av hur muslimer och islam beskrivits inom svensk offentlig politik under 35 år (fram till 2010). Avhandlingen ger en omfattande bild av dessa representationer och hur de har förändrats över tid, vilket är nödvändig kunskap för förståelsen av representationer av muslimer i Sverige. Särskilt relevant för denna avhandling är Catos genomgång av vilka sorters islam som accepteras och vilka som diskvalificeras, samt hur detta hänger samman med tendenser i en bredare europeisk kontext. Vidare lyfter Cato fram retorik som berör jämställdhetens roll inom liberala värderingar, vilket tangerar vissa områden inom föreliggande studie.

Hanna Bäckströms masteruppsats ”Var du svensk innan du blev muslim?” (2013) behandlar frågor om erfarenheter och subjektpositionsförhandlingar hos konvertiter till islam i Sverige, i huvudsak i relation till deras familjer, vänner och främlingar och utgör ett värdefullt bidrag till frågor som rör rasifiering av konvertiter till islam.

Studierna ovan bidrar till förståelsen av de komplexa interaktionerna i samhället som kan förknippas med föreställningar om religion och frånvaro av religion. Detta sker inom ett flertal skilda sammanhang. Trots de varierande sammanhangen, visar studierna på liknande tendenser eller strukturer och är förknippade med frågor om representation.

Slöjor

Sløjans varierande innebörd beroende på bland annat kontext har studerats i en rad verk i Sverige. I sin doktorsavhandling har Fataneh Farahani (2007) ett kapitel som diskuterar slöjbärandets diskurser. Farahani diskuterar hur disciplinär makt kan leda till att slöjan är närvarande även när den inte bärs. Kapitlet innehåller reflektioner både över slöjan som skapare och upprätthållare av könssegregationen i Iran, orientalistiska representationer, och representation och förhållningssätt till slöjor i Sverige. Särskilt intressant för denna avhandling är att det i Iran inom relativt kort tid förekommit både förbud mot att bära slöja och förbud mot att inte bära slöja. Farahani studerar slöjan i relation till sexualitet (2007, 2018) och fokus ligger på vilka åtråvärda kvinnligheter slöja och slöjbärande skapar samt hur kvinnor (och män) förhåller sig till detta. Här framkommer kvinnors kamp för att bära eller inte bära slöja samt hur kvinnor i diasporan har fått förhålla sig både till den occidentalistiska och den orientalistiska diskursen.

Pia Karlsson Minganti har både i artikeln "Politik och romantik: Muslimska 'kvinnlighet' förkroppsligad i slöjan" (1998) och i sin doktorsavhandling *Muslima* (2007) diskuterat olika betydelser av slöjan och också hur betydelser skapas genom representationer som icke-muslimer producerar. *Muslima* är en etnografisk studie, där slöjans betydelse diskuteras av informanter som själva bär en, och studien bidrar till att lyfta dessa röster i en svensk kontext. Ur studien framgår att slöjan sällan tillåts vara en icke-fråga. Här diskuteras också hur slöjan blir en del av en subjektformering och disciplinering som relaterar till självformering, men också till socialt tryck och förväntningar från andra aktiva muslimer, föräldrar och samhället i stort.

Röster ur den svenska kontexten lyfts även fram av Jenny Ask (2014) i ett kapitel i hennes doktorsavhandling som handlar om moderskap. Ask diskuterar hur muslimska mammor i Sverige är oroliga för sina barn som eventuellt i framtiden kommer att bära slöja: hur kommer de att bemötas av majoritetssamhället? Insikter från kapitlet bidrar till kunskap om oro för exkludering och diskriminering som kan tolkas vara ständigt närvarande i muslimska kvinnors liv. En liknande oro tas även upp av Sixtensson (2009).

Anne-Sofie Roald (2003a) har i kapitlet "Slaget om slöjan" behandlat de islamiska källorna avseende slöjan, huvudduken i svensk tradition och slöjans nutida användning bland svenska muslimer. Hon avhandlar hur slöjor representeras i media vilket utgör ett värdefullt bidrag till tidigare nämnd mediaforskning eftersom analysen koncentrerar sig specifikt på slöjor. Hon kommer bland annat fram till att få religiösa manifestationer har skapat så många reaktioner som slöjan. Vidare menar hon att en del av dessa reaktioner lett till att många kvinnor som önskar bära slöja inte vågar göra det (Roald 2003a: 205). Hon diskuterar också, i likhet med Farahani ovan, komplexiteten i olika kontexter, där både tvång, befrielse från tvång och den nyss nämnda bristen på frihet att välja slöja behandlas. Alla ovannämnda perspektiv är av vikt för föreliggande studie. Gardell (2010) har reflekterat över förhållningssätt till slöjor i samtida Sverige utifrån attityder i offentliga sammanhang. Förutom den svenska slöjdebatten och flera nutida exempel, diskuterar han också juridiska aspekter kopplade till slöjor i europeiska länder. Dessa exempel lyfts in i ett sammanhang där islamofobi i Sverige, både idag och historiskt, analyseras. Han poängterar de illiberala inslagen i förbudet, men kopplar också dessa till den koloniala historien och strävan att av-slöja muslimska kvinnor. Kapitlet ger en värdefull översikt av samtida förhållningssätt till slöjor.

Dessa verk problematiserar på ett värdefullt sätt och ur olika perspektiv de rådande bilderna av slöjbärande i Sverige och tangerar också flera av de övriga områden som lyfts fram i genomgången av tidigare forskning. Samtliga studier visar att muslimska kvinnors slöjor sällan om någonsin tillåts vara oproblematiserade. Slöjorna ses, förutom som ett religiöst plagg, som symbol för en stor mängd föreställningar: den blir en duk varpå allsköns förutfattade meningar kan projiceras.

Även inom muslimska sociala sammanhang är slöjan ett omdiskuterat plagg (Roald 2003a; Farahani 2007, 2018; Karlsson Minganti 2007). I dessa sammanhang framhålls

bland annat oro, krav och förväntningar om att bära den eller inte bära den. Dessa utgör också en viktig del av kontexten.

Studierna ovan har dock inte sin huvudsakliga fokus på politiska subjekt eller vithet som analyskategori. Min studie kommer att bidra till studierna ovan genom att tillföra dessa analyskategorier och därmed också bidra till förståelse för ämnets komplexitet.

Konvertiter till islam och vithet

Det är viktigt att poängtera att avhandlingen inte utgör konvertitforskning i sig, ett område där ett flertal studier finns att tillgå (se t.ex. Köse 1996, 1999; Wohlrab-Sahr 1999; Köse & Loewenthal 2000; Månsson 2002; Roald 2003b, 2012; Sultan Sjöqvist 2006; Lakhdar, Vinsonneau, Apter & Mullet 2007). I stället bidrar avhandlingen specifikt till kunskap om mobilitet, exkludering och kritiska vithetsstudier kopplad till konvertiter. Inom dessa specifika områden har Leon Moosavi (2015) gjort en etnografisk studie som handlar om hur islamofobi manifesterar sig i muslimska konvertiters liv i Storbritannien. Studien diskuterar bland annat hur vita konvertiter till islam "omrasifieras" som "inte helt vita" eller till och med "icke-vita" som en följd av synen på islam som en, per definition, icke-vit religion. Likaså behandlar Myfanwy Franks etnografiska studie (2000) vita muslimska konvertiters utsatthet för islamofobi i Storbritannien och hur de rasifieras på ett annorlunda sätt än innan de började bära hijab. Juliette Galonnier (2015) har i sin etnografiska studie utforskat de invecklade kopplingarna mellan ras och religion i Frankrike och USA. Även här diskuteras hur informanterna relaterar till sina rasmässiga och religiösa identiteter i förhållande till föreställningen om islam som en "brun" eller främmande religion. Studien visar bland annat att trots att processerna med rasifiering fungerar tämligen likartat i båda länderna, rapporterar informanterna skilda erfarenheter, vilket författaren menar tyder på att rasifiering av muslimer följer olika strukturer i olika nationella kontexter. Samtliga studier ovan utgör värdefulla bidrag till förståelsen av intersektionen mellan vithet och religion och hur omrasifiering av vita muslimska konvertiter går till i olika västerländska kontexter. Artiklarna analyserar förlusten av vithetsprivilegier och aspekter av att betraktas som rasförrädare. Av naturliga skäl berör de inte den svenska kontexten av omrasifiering av vita muslimska konvertiter, vilket min studie bidrar med. Utöver det har jag analyserat sekularitetens roll i sammanhanget där vita konvertiter till islam omrasifieras och möter islamofobi, vilket är en aspekt som studierna ovan saknar. Detta har dock till viss del även studerats av Gunnarsson (2016), vars avhandling lyfts fram ovan.

Konvertiter till islam och identitetsförhandlingar

Följande studier rörande konvertiter har inte på samma sätt som tidigare nämnda och mina egna artiklar vithet i fokus, men återger i samtliga fall liknande erfarenheter som dessa och utgör viktiga etnografiska bidrag till förståelsen av muslimska konvertiters villkor i några europeiska länder.

Esra Özyürek (2014) har undersökt hur majoritetstyskar som konverterar till islam inom en antagonistisk kontext förmår balansera sin kärlek till islam med samhällets rädsla för densamma. Erfarenheterna liknar de som konvertiterna i min studie har. Özyürek bidrar till en bredare förståelse för de villkor som konvertiter till islam lever under i andra europeiska länder än Sverige. Hon diskuterar även hur konvertiterna relaterar till invandrade muslimer och islam i kontexter och länder utanför Tyskland, samt hur de hanterar diskussioner om ras, religion och tillhörighet i dagens Europa. Här framgår en viss strävan att skapa en ”tysk islam” i likhet med den ”blågula islam” som jag nämnt varit/är aktuell i diskussioner även i Sverige (se t.ex. Otterbeck 2000; Ouis & Roald 2003).

Vanessa Vroon (2014) har i sin doktorsavhandling studerat hur konvertiter till islam hanterar spänningar mellan deras etniska, nationella och religiösa tillhörigheter. Studien visar att deras konversion skapar tillfällen då dessa olika positioner inte längre är lika givna som innan konversionen och visar på ett flertal exempel på erfarenheter av att uteslutas ur majoritetssamhällets normalitet, som liknar upplevelser relaterade av de konverterade intervjupersonerna i min studie. I likhet med Vroon lyfter Karin Van Nieuwkerk (2006) fram de skiftande positioner som vita konvertiter till islam tvingas handskas med: bland dessa konversionens konsekvenser i form av fysiskt våld i offentliga rum, vilket samstämmer med resultaten i mina artiklar.²⁵

Tina Gudrun Jensen (2008) diskuterar relationen mellan nationella, etniska och religiösa identiteter bland majoritetsdanska konvertiter till islam. Författaren menar att konvertiterna hamnar i förhandlingar mellan identiteter som ”dansk” och ”muslim” och befinner sig i en omvandling av två identiteter som i vanliga fall inte uppfattas ha något gemensamt.

Min avsikt är att bidra till dessa studier med kunskap om hur vithet, ras, religion och genus intersektar i fråga om mobilitet för kvinnor som bär muslimsk klädsel, men även för muslimska kvinnor som inte bär slöja. Jag avser också att belysa hur islamofobi tar sig uttryck i reaktioner och handlingar riktade mot muslimska politiska subjekt, samt hur genus intersektar med andra faktorer i fråga om muslimska politiska subjekt. Jag kommer vidare att analysera frågan om genusdimensioner i representationssammanhang, vilket sammanlänkas med frågor om aktivt medborgarskap och demokrati i stort, sekularitet, kolonial historia och dekoloniala perspektiv och framförallt ger en fördjupad förståelse av det ovannämnda i en svensk

²⁵ För en liknande studie och resultat, delvis i den svenska kontexten, se Månsson 2002.

kontext. En studie av muslimska kvinnors aktiva/aktivistiska medborgarskap är av vikt inom islamologin, dels därför att flera studier pekar på vikten av att förstå den politiska aktiva individen som agerar från en minoritetsposition i Sverige, dels därför att dessa personer är kringgärdade av stereotyper, samt blir nedvärderade verbalt och utsatta för faktiskt och symboliskt våld, etcetera (jfr Bourdieu 1999).

6. Sammanfattning av artiklarna

Nedan redogör jag kortfattat för de fyra artiklar som ingår i avhandlingen. Jag kommer att påpeka likheter, och i viss mån även olikheter. En ingående analys och diskussion av resultaten följer i nästa kapitel.

Jag har valt att redogöra för den första artikeln mer utförligt än för de övriga och sedan lägga till det som den andra artikeln tillför. Dessa båda studier påvisar liknande erfarenheter och har främst kritiska vithetsstudier som analysmetod. Artiklarna tre och fyra har också snarlika teman och fokus på aktivt medborgarskap. Jag har lyft fram deras likheter. I redovisningen av artikel tre lyfter jag även fram bakgrundsinformation till tesen ”att skapa en islamist” som av utrymmesskäl saknas i själva artikeln.

Artikel ett²⁶ utgör en del av antologin *Ras och vithet. Svenska rasrelationer igår och idag* (Hübinette 2017). Den är samförfattad med Anna Waara som själv är revertit till islam. I artikeln diskuterar vi vita rum och mobiliteten i dessa för vita konvertiter till islam. Intervjupersonerna kan sägas ha gått igenom en positionsändring – från att passera obemärkta som vita majoritetssvenskar till att sällan eller aldrig göra det efter att de börjat bära muslimsk klädsel. Just det faktum att dessa konvertiter till islam har erfarenheter av att tidigare ha passerat som majoritetssvenska för att sedan rasifieras som både icke-vita och icke-svenskar gjorde att jag fann kritiska vithetsstudier särskilt intressant i sammanhanget. Samtliga sex intervjupersoner i studien har omförhandlat och ändrat sitt förhållningssätt till offentliga rum sedan de började bära synlig muslimsk klädsel. Studien visar att detta beror på den utsatthet för islamofobi i form av våld, hot och verbala angrepp som de erfarit. De ändrade förhållningssätten kan handla om att inte vistas på vissa platser, undvika att vara ute vissa tider, inte ha hörlurar på sig utomhus och överlag iakttä en annan sorts försiktighet än tidigare.

Intervjupersonerna vittnar vidare om att deras mobilitet i många vardagliga sammanhang har ändrats och tillvaron har blivit något krångligare, till exempel vid besök hos sjukvården, på flygplatser, på arbetsplatser och under vistelse utomhus överlag. Delvis handlar detta om en upplevelse av att ständigt behöva rättfärdiga sitt val att konvertera och bära slöja – för främlingar, arbetskamrater, sjukvårdspersonal, etcetera. Ofta kan känslan av att behöva berättiga sina val kopplas till fördomar om

²⁶ Denna text skiljer sig från de tre övriga genom att den är ett kapitel i en antologi och inte en *peer review* artikel, men jag refererar till den som artikel för att underlätta läsningen.

genusrelationer inom islam som människor de möter bär. En fördom som kvinnorna möter är att det är deras män (som i dessa sammanhang aldrig antas vara svenskar, trots att kunskap om dem saknas hos den antagande partnern) som har tvingat dem att bära slöja. Detta i sin tur kan kopplas till kvarlevor av koloniala representationer, där bilden av islam är befäst som en statisk, våldsbenägen och kvinnofiendlig religion (Gardell, 2010: 67; Cato 2012: 275). En annan aspekt är att mina informanter uppfattar att andra ser dem som mindre kompetenta efter konversionen (jfr Carlson 2017), medan de alla tidigare har upplevt sig uppfattats som ”kunniga subjekt” (jfr Farahani & Thapar-Björkert 2018). I vissa av dessa sammanhang rör det sig om personer som är högutbildade. I egenskap av slöjbärare upplever de att de har mist sin förvärvade position som högutbildade i andras ögon. Några intervjupersoner uppger också att de överkompenserar, att de upplever ett behov av att ständigt visa att de är kunniga subjekt. Ytterligare en aspekt av mobiliteten gäller offentliga platser. Känslan av att bli kritiskt betraktad är besvärande, vilket utgör en del av ”att inte passera obemärkt”: att kunna passera obemärkt är ett av vithetens privilegier. Samtidigt upplever intervjupersonerna en närhet till vithet. De menar att de har någon form av gräddfil i jämförelse med muslimer som aldrig passerar som vita och detta visar sig till exempel i sammanhang där det söks föreläsare eller personer att intervjua i media. Det framkommer att detta premierande av vita konvertiter upplevs ske dels från medias sida, dels från andra muslimer, vilket framförallt en av intervjupersonerna antar beror på att det uppfattas som att vita blir lyssnade till på ett annat sätt. Här är det också intressant, som tidigare nämnts, att konvertiter ofta har en ”upplyft” position bland muslimer i Sverige i förhållande till media, etcetera (Gunnarsson 2016).²⁷

Några intervjupersoners erfarenheter visar att en aspekt av att rasifieras som icke-svensk²⁸ handlar om nationalistiska föreställningar. Dessa kvinnor har utsatts för kommentarer om att vara landsförrädare. Detta i sin tur signalerar att deras tidigare position var att tillhöra på rätt sätt, då någon som aldrig har räknats in i den konstruerade gemenskapen inte heller kan anses ha förrått den. En annan aspekt av att rasifieras som icke-svensk är uppfattningen om ens språk och förmåga att tala det flytande, något som intervjupersonerna relativt ofta, i mötet med främlingar, upplevde att de inte uppfattades kunna göra. Den antagna förmågan att prata flytande svenska hänger samman med vithet, varför kroppar som passerar som vita ofta antas kunna prata svenska medan kroppar som inte gör det antas inte kunna det (Hübinette, Hörnfeldt, Farahani & León Rosales 2012: 23).²⁹

²⁷ Liknande resultat går att finna från studier i Nederländerna (van Nieuwkerk 2006).

²⁸ Katarina Mattson (2010) reflekterar kring rasifieringsprocesser som skapar av normativa diskurser kring svenskhet. I dessa återfinns en tyst förståelse av vilka utseenden och kroppar som kvalificerar som svenska. Av dessa markerar utgör blont hår och blåa ögon några. Det har dock visat sig i min studie att detta inte räcker för att anses besitta den diskursiva svenskheten.

²⁹ Liknande resultat visar studier i Storbritannien (Franks 2000) och Nederländerna (Vroon 2014).

I artikel ett har vi använt oss av begreppet ”religiös binaritet” för att synliggöra hur uppfattningar om religioner, och särskilt då islam, står i en motsatsrelation till sekularitet. Analysen av den religiösa binariteten ger för handen att sekulariteten är normerande och att dess motsats är att vara religiös,³⁰ varför den religiöse drabbas av ett systematiskt anhängande. Här framkommer att en av intervjupersonerna fram tills att hon började bära hijab passerade som sekulär och slapp ha diskussioner om religion, åtminstone om sin egen religiositet. Att ofta passera som sekulär skedde parallellt med en aspekt av att ”komma ut som muslim”. Det handlade bland annat om att samtal om islam och muslimer kunde uppstå i sammanhang där hon var närvarande, vilket aktualiserade ett val mellan att berätta att hon är muslim eller att låta bli. Samtalen om religion ändrades när hon började bära hijab och kom ofta att innefatta ett tvång att stå till svars, inte bara för sin egen tro utan också för muslimers ageranden mer generellt. Att stå till svars för andra muslimers ageranden, samt att möta förutfattade meningar om ens egen religiositet, är erfarenheter som flera intervjupersoner delar. Detta i sin tur har sina rötter i orientalistiska uppfattningar som utgår ifrån ett homogeniserade förhållningssätt till ”de andra”. Påförande av kollektiv skuld är också ett fenomen som sker på en mer generell nivå, det vill säga att muslimer förväntas ta avstånd från andra muslimers ageranden, trots att den enda gemensamma nämnaren är just att de är muslimer (Ghersetti & Levin 2002). De vita konvertiterna har möjligheten att röra sig närmare eller längre ifrån den diskursiva vitheten. Muslimska klädsel verkar rent generellt öka avståndet till både vithet och svenskhet, medan kulturellt kapital och språklig kompetens verkar minska det i vissa sammanhang.

Artikel två samstämmer i flertalet avseenden med artikel ett. De sex nytillkomna intervjupersonerna delar erfarenheter av att deras vistelse och rörelseutrymme i vita rum har ändrats. Denna artikel har särskild fokus på studiesammanhang. De nytillkomna intervjupersonerna uppger i likhet med de tidigare att de ofta inte förväntas kunna prata svenska, och att de upplevt sig och sina val ifrågasatta av främlingar, studiekamrater och människor på arbetsplatsen. Vidare upplever de en förändring i hur deras genusposition uppfattas. Några av de sammanhang där ifrågasättandet av valen skett har varit av en sådan art att intervjupersonen ifråga upplevt att hon inte hade kunnat stanna kvar.

I den här artikeln diskuterar jag mer djupgående aspekten ”att komma ut som muslim”, som ett resultat av att frågan lyfts fram av intervjupersoner i förhållande till den tidigare artikeln. Här framträder en situation där en intervjuperson upplever sig ha förhindrats att utöva och utveckla sin religiösa praktik, på grund av svårigheter hon mött i samband med att hon ”kom ut som muslim” på arbetsplatsen. Hon menar att alla samtal och allt rättfärdigande ledde till att hon mådde dåligt och inte orkade stå upp för sin tro.

³⁰ Det av vikt att påpeka att det inte nödvändigtvis handlar om att en distinktion görs i relation till vilken religion som helst, utan i flera sammanhang specifikt till islam och i förlängningen muslimer (jfr Otterbeck & Bevelander 2006: 13).

I artikeln diskuteras också hur det är att röra sig in och ut i vitheten eller närmare och längre ifrån vitheten. En av intervjupersonerna bär inte synlig muslimsk klädsel och uppger att hon har möjligheten att passera antingen som vit majoritetssvensk eller som muslim, beroende på om hon väljer att ”komma ut” eller inte, vilket också diskuterades i den tidigare artikeln. Jag sluter mig till att möjligheten att passera som vit majoritetssvensk hänger samman med slöjan. När vita konvertiter till islam beslutar sig för att bära slöja, tappar de positionen som omarkerade vita och det blir påtagligt mycket svårare att passera obemärkt.

Artikel tre fokuserar på händelserna runt en inställd visning av filmen *Burka Songs 2.0* och följande panelsamtal. Filmvisningen ställdes in som resultat av den negativa mediauppmärksamheten kring den tilltänkta panelens sammansättning. Beslutet fattades av tjänstepersoner inom Göteborgs stad, men senare kom ett par politiker att spela en central roll för representationen av de centrala muslimska politiska subjekten i sammanhanget, Maimuna Abdullahi och Fatima Doubakil. Min artikel analyserar mediarepresentationer av händelserna runt *Burka Songs 2.0*, men diskuterar också mediarepresentationer av niqab och hijab i en bredare bemärkelse som innefattar de juridiska aspekterna. Ett centralt tema i artikeln är hur ”skapandet av en islamist” går till, det vill säga hur muslimska politiska subjekt ifrågasätts genom att tilldelas benämningen islamist, utan att begreppets innehåll definieras och utan tydliga bevis på personens islamistiska ”vara” eller hur det påstådda islamistiska hos personen hotar centrala värden såsom demokrati. För att sätta detta i en bredare kontext redogör jag för mer generella uppfattningar som florerar, där flera centrala muslimska organisationer i Sverige anses ha kopplingar till Muslimska brödraskapet i Egypten och globalt. Dessa påståenden är inte nya men framhölls med viss framgång av Aje Carlbom³¹ Magnus Norell och Pierre Durrani (2016) i rapporten *Muslimska Brödraskapet i Sverige*. Hur de påstådda kopplingarna ser ut beläggs dock aldrig, utan påståendena i rapporten saknar helt enkelt referenser (Lagervall 2018). Men, detta till trots, fungerar bland annat den rapporten som en av referenserna i talet om skapandet av en islamist.³² Sorgenfrei (2018) menar att begreppet islamist kan, sedan 11

³¹ Carlboms andra rapport (2018) är försiktigare med slutsatserna än den första rapporten och nöjer sig med att påvisa att det finns ideologiska paralleller och personliga kontakter.

³² Sorgenfrei (2018) menar att det finns möjlighet att dra vissa ideologiska, om än inte organisatoriska, paralleller mellan svenska muslimska organisationer och Muslimska brödraskapet, vilket också många företrädare för organisationerna gång på gång påpekat. Trots detta lever och frodas uppfattningar om att dessa kopplingar är en gång för alla bekräftade. Sorgenfrei lyfter fram två exempel på hur föreställningarna om kopplingar verkar. Ett exempel är Nalin Pegguls debattartikel i *Dagens Nyheter*, där hon hävdar att Islamiska förbundet har ”starka kopplingar till Muslimska brödraskapet i Egypten. De strävar efter att införa sharialagar från 600-talet i muslimska länder och att den [sic!] ska tillämpas på europeiska muslimer” (Peggul 2013). Det andra exemplet är från Dilsa Demirbag-Sten, publicerat bara några dagar senare i samma tidning, som bland annat lyder: ”Omar Mustafa är inte en vanlig muslim. Han är ordförande för ett förbund med medlemskap i en politisk rörelse som mördar och förtrycket oliktankande, kvinnor och icke-muslimer” (Demirbag-Sten 2013). Sorgenfrei påpekar att texterna är skrivna på ett sätt som gör det omöjligt att avgöra om det är Islamiska förbundet eller Muslimska brödraskapet som står anklagade för att vilja införa sharialagar och mörda oliktankande.

september 2001, i mediadebatten likställas med terrorist, vilket gör att det finns stora risker när begreppet används i debatter utan att definieras. Det innebär också att det är omöjligt att veta exakt vilka värderingar en person som får detta epitetet anses hota och hur vi genom epitetet ska försöka förstå personens avsikter och ambitioner, befarade framtida ageranden, etcetera. Det är ändå relativt vanligt att just benämningen islamist används om politiskt aktiva muslimer, utan att det definieras och utan att definitioner efterfrågas, vilket också skedde i sammanhang med *Burka Songs 2.0*. Denna aspekt diskuteras också i nästa artikel. Jag analyserar den som en del av islamofobin och dess strävan att disciplinera muslimska politiska subjekt. Vidare har jag studerat mer allmänna mediarepresentationer med utgångspunkt i hur niqabbärande kvinnor representeras i vissa mediala sammanhang och jag resonerar kring ett återkommande tema i dem, där ”icke-muslimska män och kvinnor söker rädda muslimska kvinnor från muslimska män”. Här framkommer också en skillnad i hur islamofobi fungerar i olika sammanhang, där förhållningssättet till antagna niqabbärande ”offer” är att de måste räddas, medan politiska subjekt behöver stoppas.

Den här artikeln har också aktivt medborgarskap och dess roll för demokratin som analysverktyg, vilket tillsammans med det ovannämnda ”skapandet av en islamist”, passar väl in med nästa artikel i denna sammanfattning.

Artikel fyra handlar om EU-domstolens domslut i mål C-157/15 och C-188/15 som föll den 14 mars 2017. I domarna fastslås följande: ”En intern ordningsregel hos ett företag som förbjuder bärandet av synliga politiska, filosofiska och religiösa symboler utgör inte direkt diskriminering” (Europeiska Unionens Domstol 2017). Det innebär i praktiken att företag som inrättar en sådan policy kan låta bli att anställa exempelvis kvinnor som bär slöja, dock endast när det gäller tjänster med aktiv kundkontakt. Domsluten resulterade i omfattande debatt i Sverige och i utbredd motstånd, vilket i sin tur ifrågasattes i några offentliga sammanhang. Muslimska kvinnors aktiva demokratiska deltagande, som det i sammanhanget handlade om, kunde exempelvis misstänkliggöras som en islamistisk kupp (Svensson 2017; Weidmo Uvell 2017). Som ett resultat av domsluten finns minst ett fall i Sverige där en hijabbärande kvinna har nekats anställning med hänvisning till en sådan neutralitetspolicy (Bergman 2017). Detta fall, med Aye Alhassani och Scandinavian Airlines i centrum, diskuteras ingående i artikeln.

Vidare undersöker artikeln hur muslimska kvinnor erfar och oroar sig för hur neutralitetspolicyer av ovannämnda slag påverkar deras möjligheter på arbetsmarknaden och i förlängningen deras mobilitet. Det framkommer att domsluten har skapat en omfattande oro som bland annat handlar om framtida möjligheter till självförsörjning. Artikeln undersöker även hur en viss medial praktik och representation

Båda dessa texter är en del i ett mediadrev mot Omar Mustafa i samband med att han valdes som ledamot i Socialdemokraternas styrelse i april 2013. Han avgick efter mindre än en vecka, eller rättare sagt ombads han att avgå, med hänvisning till att Islamiska förbundet bjudit in föreläsare som uttalat sig antisemitiskt och homofobiskt. Mustafa har tagit avstånd från dessa händelser. Utöver den officiella Socialdemokratiska linjen förekom alltså anklagelser om att han var islamist och extremist.

riskerar att hindra eller försvåra muslimska kvinnors deltagande som aktiva medborgare, här kopplat till motståndet mot domsluten. Erfarenheterna studeras mot bakgrunden av normerande sekularitet och demokrati, vilket korresponderar väl med de övriga artiklarna och särskilt artikeln som har *Burka Songs 2.0* i fokus. Jag argumenterar i artikeln att den maktasymmetri som uppstår när debattörer och media definierar muslimska kvinnors syften och tillskriver dem motiv exempelvis kan leda till konsekvensen att muslimska kvinnors aktiva demokratiska deltagande inte sker på lika villkor. Den representation som studeras i artikeln bygger på mediaanalys, medan artikeln i övrigt är baserad på material från intervjuer. Dekoloniala aspekter är närvarande även i denna artikel, framförallt genom det dekoloniala motståndet mot domsluten.

7. Analys

Av de fyra artiklarna som den här avhandlingen bygger på har två vithet som den centrala analyskategorin, medan den i de övriga två utgörs av aktivt medborgarskap i relation till politiska subjekt. Jag kommer nedan att tydliggöra hur artiklarna, trots dessa skillnader, samverkar och gör det möjligt att besvara studiens övergripande frågeställning.

I artiklarna ett och två har jag fokuserat på vithet, eller närhet till vithet. Idéer om vithet utgör viktiga aspekter av hur rasifiering sker. Men kritiska vithetsstudier räcker inte som verktyg för att förstå komplexiteten i rasifieringsprocesser och deras konsekvenser, även om vitheten i Sverige i någon mån spelar en roll i snart sagt samtliga sådana processer (Molina 2010: 79). Jag har därför också studerat rasifieringen och dess påverkan på mobilitet genom att undersöka liberal tolerans och dess inflytande vid skapandet av föreställningar om en viss form av sekularitet och demokrati. I artikel fyra har jag gjort detta genom att studera processer som är kopplade till lag, rätt till arbete och aktivt medborgarskap och i artikel tre har jag studerat bemötandet av muslimska politiska subjekt.

Det har varit en ambition i alla fyra studierna att studera ovannämnda processer med hjälp av intersektionell analys. Framförallt är det intersektionerna mellan religion, vithet/ras/etnicitet/nationalitet och genus som har framkommit tydligt, även om klass³³ också framträtt i några sammanhang. Koloniala, postkoloniala och dekoloniala processer framträder i samtliga artiklar, även om detta är tydligast i de som handlar om aktivt medborgarskap.

I analysen som nu följer kommer jag att lyfta fram dessa olika teman i artiklarna och tydliggöra hur de tillsammans skapar en struktur. Jag avser att försöka besvara de tre övergripande frågeställningarna som restes under ”Syfte och frågeställningar”. Frågan: ”Kan de olika analyserna av representation, (brist på) mobilitet, muslimska politiska subjekt och vithet kopplas till islamofobidiskursen?” kommer att analyseras i samtliga tre delar av analysen, allra först utifrån aspekterna representation och mobilitet. I vilken grad intervjupersonernas röster förekommer i analysen beror på de övergripande frågornas karaktär. Deras röster har i många avseenden haft en avgörande betydelse för resultaten i studien. Jag hänvisar löpande i analysen till de olika artiklarna, där intervjupersonernas röster också förekommer i en mer omfattande utsträckning.

³³ Klass i det här sammanhanget avser utbildning, socioekonomi, kulturellt kapital, etcetera och inte ägande av produktionsmedel.

Representation och mobilitet – islamofobisk kunskapsregim

I den studerade mediadiskursen uppfattas den sekulära, västerländska kroppen ha vissa bestämda, positivt värderade egenskaper, inte minst tolerans, demokratiska värderingar och jämställdhet. Dessa egenskaper analyseras inte utifrån sina föränderliga betydelser, utan får en statisk innebörd och det faktum att det finns gott om sekulära, västerländska kroppar som när icke-toleranta, anti-demokratiska och icke-jämställda ideal diskuteras inte. Den muslimska kroppen antas tydligt utgöra motsatsen i en binär kategorisering (se artikel tre och fyra). Representationerna av muslimska kvinnor specifikt, och muslimer generellt, som jag belagt genom min forskning visar sig också, genom tidigare forskning, ha en lång kontinuitet i Sverige och Europa. Representationerna påverkar utrymmet för agens för de muslimer som deltagit i min forskning. Dessa representationer skapar positioner som potentiellt begränsar den räckvidd muslimska kroppar kan ha. Svenska muslimska kvinnors utrymme att agera är kopplat till dessa positioner som de tilldelats och som de har i åtanke eller påminns om när de agerar i vardagen eller som aktiva medborgare. De får betydelse för hur de granskas och i förlängningen för deras mobilitet.

Representationerna av muslimska kvinnor och deras klädsel skapar berättelser där slöjan tilldelas betydelser som inte alltid stämmer överens med de betydelser som slöjbärare själva kopplar samman med slöjan. Dessa representationer blir kraftfulla och sväremotsagda då de ingår i en eurocentrisk kunskapsproduktion som (åter)skapar de ovannämnda positionerna och som i sin tur har haft, och fortfarande har, stort utrymme i det offentliga rummet i Sverige. Det är tydligt att röster som motsäger dessa narrativ kan ignoreras, när narrativen skapas och framhålls av till exempel debattörer i media. Kritiken urholkar inte deras trovärdighet. I artiklarna jag skrivit finns exempel på sådana situationer.

Att bära slöja ses som anti-modernt, som motsatsen till modernitet som är ett begrepp med rakt igenom positiva konnotationer och som flitigt används i kolonialt språkbruk. Modernitet är ett begrepp som är typiskt för mitt material och för situationen.³⁴ Muslimerna utesluts aktivt från moderniteten – om något hotar de den. Madina Tlostanova och Walter Mignolo argumenterar för att ”coloniality is the hidden side of modernity” (Tlostanova & Mignolo 2009: 132). Att moderniteten och dess kopplingar till kolonialism, industrialism och efterhand nyliberalism också har

³⁴ Modernitet tenderar i dessa utsagor att bli till en och samma, den västerländska moderniteten.

Moderniteter är heterogena fenomen som har utvecklats överallt i olika tider. En studie i Sverige visar att kvinnor som deltar i SFI-undervisning upplever sig betraktade som omoderna och okunniga, vilket står i kontrast till deras egen uppfattning om modernitet i sina liv och också i relation till de samhällen de tidigare levit i. Även förhållandet att uppfattas som okunnig eller inkompetent ifrågasätts av kvinnorna själva och båda aspekterna kan jämföras med erfarenheter som mina intervjupersoner delat med sig av (se Carlson 2017).

skuggsidor beaktas inte i dessa narrativ. När moderniteten framhålls som det enda förnuftiga tolkas den också som genomgående positiv. Genom att förstärka berättelserna om slöjbärande kvinnors annorlundahet och genom att pejorativt benämna dem islamister skapar debattörerna jag studerat ett avstånd mellan moderniteten (som de själva approprierar) och de muslimska kvinnorna. Detta i sin tur förstärker det diskursiva utanförskapet som redan följer med andra aktiva kategorier som icke-vit, icke-svensk och berättelser om förtryck av muslimska kvinnor och deras antagna oförmåga att representera sig själv.

Påståenden om förtryckt sexualitet (se t.ex. Jarl 2016), som förekommer i materialet som jag har analyserat, används även i bredare bemärkelse för att ideologiskt skilja väst från den övriga världen, framförallt den ”muslimska världen” (Fernando 2013: 150). Det är genom den obeslöjade kroppen som muslimska kvinnor visar lyckad integration och anammande av moderna värderingar och följaktligen anses frigöra sig själva (jfr Fernando 2013; Fassin 2010; Scott 2018). Att som mina informanter välja att klä sig i hijab eller niqab (av en mängd skilda skäl och därmed inte verkställa av-slöjningen), orsakar reaktioner i vardag och i den offentliga debatten. Det har till och med påverkat EU-lagstiftningen.

De positionerande mediarepresentationer som jag har studerat saknar två huvudsakliga komponenter. Den ena är röster från de som själva bär hijab och som önskar att fortsätta göra det. Självutnämnda försvarare av de liberala värdena ignorerar hijabbärande kvinnors röster och prioriterar i stället sin egen uppfattning om hijabbärande kvinnornas syften, trosföreställningar och förhoppningar (jfr Cato 2012). Detta förfaringsätt följer gamla orientalistiska traditioner, där en västerländsk blick skapar en hegemonisk berättelse utan inblandning av olika röster av dem som berättelsen handlar om. Även slutsatserna tenderar stundtals att, närmast ordagrant, följa dem som användes av koloniala feminister, vilket ger en möjlighet att se argumentens kopplingar till imperialistiska idéer (Ahmed 1992: 152). Narrativen om och representationerna av slöjor och kvinnor som bär dem, som gjorts av andra än dem själva, skapar en maktasymmetri och upprätthåller en föreställning om muslimska kvinnor som oförmögna att föra sin egen talan (Bullock 2002; Wadud 2006; Taylor 2008; Mulinari 2010: 132; Abu-Lughod 2015).

Den andra komponenten som saknas är redogörelser för hur skribenterna har kommit fram till att slöjbärarna tvingas att bära slöjan. I de artiklar jag har analyserat hävdas på ett icke-problematiserat vis att slöja är motsatsen till liberala värden och sekularitet och därigenom inte utgör ett fritt val. Det kan jämföras med en fransk rapport som skrevs inför lagändringen 2004, vilken begränsade användandet av religiösa symboler i franska skolor. På ett närmast mirakulöst sätt (framförallt då metoden inte beskrivs för läsaren) skiljer rapporten gruppen som av genuin vilja bär hijab, från gruppen som inte gör det. Asad (2006) reflekterar i ett akademiskt sammanhang över en frånvaro av intresse och studier där frågeställningen är den motsatta, det vill säga: Hur många, som inte gör det nu, har en genuin vilja att bära

slöja³⁵ Den frågan kunde ge intressanta perspektiv även i mediala sammanhang, men det kan konstateras att den inte florerar som en del av de liberala argument om människors rätt att själva bestämma som jag har gått igenom i min forskning.³⁶ Viljan att veta verkar saknas. Frågan, eller dess frånvaro, visar inte bara enkelriktningen i liberala perspektiv, utan är relevant då det finns människor med en önskan att bära slöja, som inte vågar det, som av olika anledningar väljer bort slöjan: underlättar att få jobb och tillvaron på arbetsplatser, inte minst med hänvisning till EU-domstolens domslut; minskar risken att utsättas för våld, hot, trakasserier, etcetera (se Otterbeck 2010; Jakku 2018a, 2019). Återigen är konversionsberättelser intressanta i sammanhanget, då dessa kan innehålla situationer där konvertiten i slutändan tvingas välja mellan sin religion och sin familj eller mellan sin religion och sitt välbefinnande på arbetsplatsen, något som framgår ur artikel två.

I det material jag har studerat har de dominerande representationerna tydligt varit kopplade till de koloniala världsbilder eller perspektiv som delar in människor i civiliserade ”vi” och barbariska ”andra”. Detta ställer materialet i relation till en islamofobisk kunskapsregim. Stundtals knyter utsagor i materialet an till rena konspirationsteorier, som används som rättfärdigande av olika former av åtgärder som vidtas och vidtagits för att utesluta deltagande, varande och tillhörande på lika villkor.

Repressiv liberal tolerans

Härnäst avser jag att analysera material som tangerar frågeställningarna: ”Vilken roll spelar liberal tolerans – och därmed sammanflätade uppfattningar om sekularitet, jämställdhet och demokrati – för de resultat som artiklarna kommit fram till?” och ”Vilka blir konsekvenserna för de drabbade och för samhället om vissa muslimska kvinnor ofta upplever sig som diskriminerade, motarbetade och underkända, särskilt när de söker ett aktivt medborgarskap?” Den här delen av analysen berör även frågan om islamofobisk kunskapsregim i relation till muslimska politiska subjekt.

Den studerade diskursen om kampen mot extremismen ter sig onyanserad och det förblir otydligt vad som avses med extremism. I stället utgår debattörerna ifrån att det räcker att måla upp en ytlig bild av islams antagna karaktärsdrag och sedan tillskriva upplevda meningsmotståndare dessa åsikter och kalla dem extrema. Detta sker genom en representation där de muslimska politiska subjektens idéer ignoreras och ersätts med vilka de anses vara (jfr Bauman 1994). Beskrivningar av vilka de muslimska kvinnorna

³⁵ Det finns några svenska studier som tagit detta i beaktande, se t.ex. Roald 2003a; Otterbeck 2010.

³⁶ Jag hänvisar till det omfattande svenska material som berör offentliga politiska samtal samt journalistiskt material som jag har gått igenom och inte bara det som framkommer i artiklarna. Liknande observationer framgår också från forskning i Frankrike som berör slöjdebatter (se Asad 2003).

anses vara förekommer ofta i mitt empiriska material utan hänvisningar till varifrån kunskapen kommer. Detta i sin tur leder till att muslimska kvinnors röster nedvärderas eller osynliggörs vilket gör den studerade diskursen vare sig demokratisk eller deliberativ.

En del av påståendena om islam och extremism placerar sig inom diskursen ”rasism utan rasister”, därför att de uppfattas – och framhålls – som en religionskritik med stöd i normerande uppfattningar om sekularitet och demokrati, samt bevarandet av liberala värden. Eftersom positionen uppfattas som moraliskt rättfärdig behövs inga förklaringar eller preciseringar. Denna moraliska position fyller funktionen att upprätthålla den diskursiva bilden av de västerländska subjekten som välvilliga, liberala, generösa och hjälpsamma.

Det ovanstående blir särskilt tydligt i genomgången av det material som berör fallet med *Burka Songs 2.0* då en central fråga förblir obesvarad: På vilket sätt anses Abdullahi och Doubakil vara islamister? Vi får inte veta vad Abdullahi och Doubakil har gjort eller vad deras närvaro i rum som lånas ut av Göteborgs stad eller vid arrangemang som finansieras av densamma kan tänkas få för konsekvenser. Men genom påståenden och anklagelser motarbetas och kringskärs deras utrymme att agera som aktiva medborgare, vilket utgör ett demokratiskt problem likaväl som det kan skapa problem på det privata planet till exempel genom uteblivna inkomster. Konsekvenserna av att anklagas för att vara islamist är alltså tydliga, medan vad det innebär att vara islamist förblir otydligt och också öppet för tolkningar.³⁷

Eftersom detta är centralt vill jag uppehålla mig något vid diskussionen om islamism. Det finns ingen definition som kortfattat och enkelt skulle rymma islamismens

³⁷ Följande bakgrundsinformation saknas i artikeln på grund av dess begränsade omfång. Jag ser därför vikten av att återge den här, för att sätta tesen i ett mer tydligt sammanhang. Ann-Sofie Hermansson, dåvarande ordförande för kommunstyrelsen i Göteborg, som var en av de politiker som var mest engagerade i att stoppa visningen av *Burka Songs 2.0*, hänvisade till exempel till ospecificerade terrorexperter i sina slutsatser om Abdullahi och Doubakil. En terrorexpert som kommenterat Abdullahi och Doubakil i både media och relativt flitigt på sociala media såsom Twitter, är Magnus Ranstorp (Dorian 2018). Han ger sitt stöd åt Hermanssons linje och menar att Abdullahi och Doubakil utan tvekan är extrema. Ranstorp hänvisar bland annat till inbjudna gäster hos Muslimska mänskliga rättighetskommittén (MMRK), som Abdullahi och Doubakil är företrädare för, som efter sina föreläsningar blivit dömda för terrorbrott; hans källor utgörs av exempelvis (icke-terrorexperter) journalisten Lars Åberg. Processen innefattar någon form av cirkelreferenser där det är svårt att avgöra substansen i experternas uttalanden eller snarare vilken form av expertis och kunskap de lutar sig emot. Förtjänstfullt i Ranstorps text är ändå att han tydliggör att varken Abdullahi eller Doubakil är våldsbejakande. Magnus Sandelin, som är en annan terrorexpert, hänvisar i en debattartikel till en intervju som han gjort med Ali Berzengi som 2005 dömdes till fem års fängelse för finansiering av terrorism. Sandelin återger att Berzengi under intervjun uttryckt positiva åsikter om Usama bin Laden, och därefter händer något närmast häpnadsväckande: Sandelin skriver: ”Man ska ha klart för sig att MMRK är en organisation med en liknande syn på islamistisk extremism som den Ali Berzengi gav uttryck för när jag träffade honom” (Sandelin 2018). Sandelin drar alltså slutsatsen att det är den typen av åsikter som MMRK har och således också Abdullahi och Doubakil, eftersom MMRK hade Berzengi som inbjuden gäst år 2010. Det är helt omöjligt att avgöra hur slutsatsen uppnåtts, om en inte ställer sig bakom att ”guilt by association” är bevis nog.

mångfald, just därför att det här finns en mångfald (jfr Gardell 2006). En definition är att islamism rör sig om strävan efter ett islamiskt parallellsamhälle.³⁸ Inom forskningen används islamism ofta om en politisk dimension där islamisk väckelse kombineras med en stark betoning på social rättvisa (Sorgenfrei 2018: 135). Inom denna ”politiska islam” varierar metoderna stort: vissa strävar att nå sitt mål genom väpnad kamp, andra genom arbete inom ramarna för existerande politiska system. Endast de som ser våld som en lösning kan betraktas som juridiskt problematiska i Sverige. I övrigt skyddar svensk lag tanke- och ideologifrihet. Men genom den politiska strategin att tillskriva någon en stigmatiserad position (vilket dessutom i sig bidrar till att (åter)skapa stigmatiseringen) riskerar bevisbördan att flyttas till den utpekade. När anklagelsen är otydlig, och de stereotypa representationerna redan prefabricerade och väl cirkulerade, blir det mycket svårt att förklara sin position. Det framgår av min forskning att muslimer som väljer att synas i offentligheten ofta drabbas av denna typ av misstänkliggörande. Ovan skapar en möjlighet att reflektera kring strukturer inom det vita politiska fältet där liberala värden ofta lyfts fram. När de liberala värden verkar oförsiktigt går det att peka på en skuggsida som rymmer islamofobi, vitcentrism och negativa representationer, vilket kan leda till konsekvenser såsom uteslutning.

De positiva representationerna av liberala värden och de negativa representationerna av islam och de utpekade muslimska kvinnorna etableras genom en enkelriktad kommunikation, från majoritet till minoritet. Den västerländska agenten antas hela tiden vara den normerande, vilket placerar många av de ageranden som har analyserats i avhandlingen, inom en eurocentrisk kunskapsregim. Det får konsekvenser i form av vilka röster som når fram, vilka som tystas eller tystnar – vilka narrativ tillåts ha en legitimitet (jfr Said 2001: 41–42; Butler 2011; 16). När de muslimska kvinnorna utesluts från och underkänns i demokratiska processer skapas distinktioner i vem som tillåts tillhöra, vilket i sin tur skapar skillnader i tillgång till ett fullvärdigt medborgarskap. Andra forskare har konstaterat att det finns risk att motsvarande upplevelser av diskriminering kan leda till konsekvenser som försämrad hälsa, ekonomi och självkänsla (Bursell 2016: 101; jfr. Bouteldja 2013). De som deltar i kunskapsregimen utgör allt från politiker till journalister och terrorexperter till aktörer på sociala media. Kunskapsregimen lutar sig mot uppdaterade och omformulerade koloniala övertygelser (Gardell 2011: 185). Motsvarande kunskapsregimer kan verifieras i flera europeiska länder, bland andra Frankrike, Nederländerna och Belgien (Bouteldja 2013; Moors 2014; Brems et al. 2014). Nedan analyserar jag mobilitet, politiska subjekt och vithet i relation till en islamofobisk kunskapsregim. Här framträder även frågor om konsekvenser för exkludering.

³⁸ Som i sin tur inte heller nödvändigtvis hänvisar till skapandet av ett kalifat eller införande av sharialagar, utan exempelvis kan innebära sådant som att starta muslimska friskolor och kräva separata badtider för kvinnor och män (Carlbom 2018).

Muslimska kvinnors rörlighet i vita rum och det vita politiska fältet

I mitt material (artiklarna ett och två) har det visat sig att de tidigare vitpasserande konvertiterna upplever vistelser i vissa gemensamma rum som obekväma (jfr Farahani 2015³⁹). Deras mobilitet blir i dessa sammanhang osmidig och förhindrad. Detta hänger samman med vad som har noterats ovan om representation, liberala värderingar och aktivt medborgarskap. Att förstå dessa hinder är viktigt för förståelsen för islamofobi som ett fenomen som har effekter på många olika fronter. Bakom de olika uttrycken för hindren finns villkoren för vad som tillåts att ske. Garbi Schmidt menar att identitetsformation hos unga muslimer i Danmark, Sverige och USA bland annat hänger samman med attityden hos den som är värd (Schmidt 2004) och alltså besitter en maktposition. Detta är av intresse även för sammanhanget här, då mina studier visar på liknande roller eller maktpositioner, som får konsekvenser både i vardagen och i politiska sammanhang, där de uttrycks genom disciplinära åtgärder, men också i befästandet av det vita politiska fältet genom manifestationer om vilka eller snarare vems regler som gäller.

Närheten till vithet går till viss del i arv liksom närheten till det vita politiska fältet. De vita konvertiternas erfarenheter av att ömsom inkluderas och ömsom exkluderas som vit eller att anklagas för förräderi gentemot kategorin signalerar att en rörelse närmare och längre ifrån vitheten är något som är ständigt aktuellt. Detta signalerar i sin tur att rasifieringsprocesser är ständigt pågående. Hit hör också diskurser om vilken sorts muslimer som premieras (jfr Mamdani 2004; Gardell 2010; Cato 2012). Min studie visar att politiska subjekt rasifieras annorlunda än anonyma slöjbärare. Det muslimska kvinnliga politiska subjektet upplevs som ett hot, till skillnad från mer anonyma muslimska kvinnor som snarare ses som offer för islam. Vidare visar de vita konvertiternas erfarenheter också att de i och med konverteringen inte bara rasifieras annorlunda, utan också uppfattas ha en ändrad genusposition: de uppfattas som mindre jämställda och blir exotifierade objekt. Genus i sin tur hänger samman med nationalism där nationen upprätthålls i kontrollen av kvinnors kroppar samt i specificerade föreställningar kopplade till ras (Yuval-Davis 1997; Mulinari 2010: 133). Mulinari menar att nationen dels skapas av våldsamt uteslutande baserat på skillnader, såsom klass, kön, etnicitet, men också av föreställningar om ett hot utifrån. Förvisso betraktas muslimer numera även som ett hot inifrån, vilket i sin tur aktualiserar yrkanden på åtgärder både innanför och utanför nationens gränser. Några av dessa har diskuterats i

³⁹ Farahani talar i en annan kontext om navigering mellan "uncomfort" och "comfort" zoner.

Konvertiterna i denna studie kan sägas ha befunnit sig vithetens "comfortzone" förut, men genom reaktioner på att de börjat bära slöja trätt in i en mindre bekväm zon. Samtidigt som de har tillgång till vissa aspekter genom språk, kulturellt kapital etcetera och kan sägas röra sig mellan positionerna.

den här avhandlingen: till exempel förbud mot slöjor och uteslutande av politiska objekt. Att betrakta kvinnliga konvertiter som landsförrädare passar alltså väl in i nationalistiska föreställningar där modern är nationens upprätthållare, förutsatt alltså att hon håller sig inom de specifika gränser som föreställningar om ras skapar i sammanhangen (Yuval-Davis 1997).

I de sammanhang jag har studerat spelar det alltså en viss roll hur människor rasifieras: passerar de som vita eller svenskar och om de inte gör det, vilka blir konsekvenserna? Exkluderingen sker på olika sätt och skiljer sig delvis mellan vita konvertiter, anonyma slöjbärare som representeras som offer och politiska subjekt,⁴⁰ även om det också förekommer likheter. Vita konvertiter rasifieras annorlunda än sina andra muslimska systrar som aldrig passerar som vita, men också annorlunda än de rasifierades innan de konverterade. Till en av likheterna i rasifieringen hör att grupptillhörigheter anses aktualisera ett ansvar för andra ”gruppledmedlemmars” ageranden.

Disciplin, våld och hinder – en avslutande diskussion

Alla artiklarna har bidragit till att, på varierande sätt, visa hur islamofobi och rasifiering av muslimer fungerar. Oavsett om frågan har rört hur konvertiters vithet skiftar i relation till tidigare erfarenheter, hur lagstiftning begränsar vissa kroppars tillträde till arbetsmarknaden, eller hur hegemoniska diskurser används mot politiska subjekt, är de centrala temana mobilitet, rörelseutrymme och, i förlängningen, frågor om att tillhöra eller att bli utesluten.

Intervjupersonernas levda erfarenheter, tillsammans med analysen av mediamaterialet, ger vid handen att det stundtals förekommer omfattande komplikationer i sammanhang som rör mobilitet hos muslimska slöjbärare och politiska subjekt. Också hos andra muslimer är dessa markerade, om än i lägre grad. Dessa komplikationer uppstår i form av socialt obekväma eller avstådda vistelser i vita rum, en högre tröskel för inträde till vita politiska fält eller också helt stängda dörrar eller dörrar som stängs efterhand. Våld har i alla dessa sammanhang en betydelse, både i form av fysiskt, psykiskt, verbalt och symboliskt sådant. Tillträde till vita rum och det vita politiska fältet är villkorat och olika sorters mekanismer används i bemötandet av de muslimska subjekten, beroende på vilken form av hegemoni de stör eller hotar. För den liberala diskursen är vithet och svenskhet normativa positioner och lyckliga gemenskaper som störs av muslimska symboler såsom slöja. Disciplinära åtgärder i dessa sammanhang utgörs av utfrågningar, blickar, markeringar av icke-tillhörighet, men också upplevelser av mer straffande åtgärder som sänkta betyg. Det vita politiska fältet i sin tur störs av dekoloniala perspektiv som ibland aktualiseras när muslimer deltar i

⁴⁰ Dessa kategorier kan, såsom nämnts i kapitel fyra, förstås överlappa varandra.

offentligheten som politiska subjekt. Jag refererar här till Sayyids (2010) definition av islamofobi och hur den aktualiseras när det att vara muslim får en politisk betydelse. De disciplinära åtgärderna i detta sammanhang skiljer sig något från åtgärder mot muslimska symboler: här aktiveras bland annat uteslutning, karaktärsdöd och misstänkliggörande, vilka i sin tur kan kopplas till det symboliska våldet. Misstänkliggörandet och uteslutandet sker ofta genom hänvisningar till diskursiva uppfattningar om centrala värden inom demokrati, vilka de muslimska politiska subjekten anses hota. I fråga om disciplinära åtgärder riktade mot muslimska symboler förekommer också argument som avser att fastslå gränser för vad sekularitet kan och inte kan innefatta. Det har framkommit av min studie att den sekulära epistemologin kopplar samman slöjan med tvång och därigenom ofta underkänner den, oberoende av kontext.

De levda erfarenheterna som studierna synliggör, samt analysen av mediadiskursen, tagna tillsammans med annan kunskap om utsatthet för exempelvis hatbrott riktade mot muslimer, skapar kedjor av händelser som inte bör analyseras som enskildheter. I stället synliggörs strukturer. Till exempel har de disciplinära åtgärderna, tillsammans med lagstiftning som skapar hinder på arbetsmarknaden, kommit att påverka muslimska kvinnors mobilitet och möjlighet att tillhöra på lika villkor.

Vi behöver vara medvetna om vilka roller till synes ädla, diskursiva positioner och förhållningssätt, såsom liberal tolerans, kan ha inom eurocentriska representationer och hur de samverkar med koloniala attityder och föreställningar om sekularitet och demokrati. Tolerans, demokrati och sekularitet behöver diskuteras vidare på ett sätt som rymmer dessa fenomenens hela komplexitet. Demokratien har ett centralt värde, liksom allas möjlighet att på lika villkor delta i densamma.

8. Framtida forskningsmöjligheter

Min forskning har visat på de komplexa situationer som muslimer hamnar i om de söker en röst i det offentliga eller bara rör sig i det offentliga rummet. Vad som också har framkommit i intervjuerna, men som jag inte analyserat ovan, är hur komplicerade de sociala och emotionella relationerna med vänner och familj kan vara för de som har konverterat till islam. En logisk följd av den forskning som utförts här är således att undersöka den sidan av livet för muslimska konvertiter i Sverige.

I Sverige innebär ofta en konversion till islam förändrade eller nya sociala relationer. Förutom förändringar av konvertitens tidigare livsstil och nya relationer till omgivningen i stort, innebär en konversion ofta spänningar i relationerna med konvertitens ursprungsfamilj och ibland ett påtvingat uppbrott från densamma (Månsson 2002: 197-198; Roald 2003b: 111-114; Sultan 2006: 183).

Att konversionen skapar spänningar i familjerelationerna är ett ämne som diskuteras i kortare passager i mer omfattande studier om konversion (se t.ex. Månsson 2002: 197-198; Roald 2003b: 111-114; Sultan Sjöqvist 2006: 183), men ämnet är, i en svensk akademisk kontext, ännu otillfredsställande studerat och analyserat. Det finns flera skäl att se konversion till just islam som ett speciellt fall, inte minst då det i Sverige florerar många negativa uppfattningar om islam, vilket denna avhandling har visat.

Anne-Sofie Roalds (2003b) intervjustudie med sju föräldrar till konvertiter, indikerar att de spänningar som handlar om föräldrarnas aversioner uppstår utifrån åtminstone tre aspekter: stereotypa föreställningar om islam och muslimer hos föräldrarna, en ovilja mot konvertitens nya partner och rädsla eller oro för omgivningens reaktioner. Överlag sluter sig Roald till att de försämrade relationerna mellan konvertiter och deras föräldrar oftast berodde på föräldrarnas aversioner till sina barns partners även om skälen till oviljan givetvis överlappar andra aspekter. I ett fall handlade aversionen om att en mamma hade en uppfattning om att dotterns partner, som var palestiniere, var terrorist, en uppfattning som lutade sig mot stereotypa föreställningar (synen reviderades dock över tid). Ett annat exempel handlar om att en pappa uppfattade den konverterade dotterns partner som aggressiv, vilket ledde till att pappans "välsignelse" (Roald 2003b: 112) för äktenskapet uteblev. Roalds bidrag utgör en viktig insyn i fältet, men är relativt begränsat i sin empiri och till stor del deskriptivt.

Ytterligare exempel på föräldrars reaktioner på deras barns konversion går att finna i journalistiska verk, men också i en självbiografi skriven av en mamma till en konverterad dotter (Hjelm 2018). Mammans första reaktion på konversionen var stark rädsla som underbyggdes av den negativa representationen av islam som finns i många

miljöer i Sverige och framförallt föreställningar om frågor som rör genus inom islam. Både i detta fall och ytterligare några som återfinns i vetenskapliga studier spelade också den form av särskiljande muslimsk klädsel som de konverterade kvinnorna valde en roll för rädslan och oron för vad konversionen skulle innebära för ens barn (Roald 2003b: 112; Månsson 2002: 183; Haddad 2006: 31). Föräldrarnas reaktioner baserar sig på en rädsla eller oro för deras barns interaktion med omgivningen och dess reaktioner, vilket i sin tur bygger på uppfattningar om att omgivningen ser islam som något negativt, bland annat i relation till genusföreställningar. Oron är inte obefogad vilket denna avhandling har visat.

I Roalds studie uppfattade några av föräldrarna sina barns konversion som ett svek, bland annat i relation till svenska traditioner (Roald 2003b: 113), och de allra flesta föräldrarna såg på konversionen som en tragedi (Roald 2003b: 112). I Hjelmss självbiografi förekommer också reflektioner över rädslan att förlora dottern.

Ingen forskning har tagit i beaktande att konversioner kan ske från en mängd olika religiösa traditioner (inklusive ingen alls) och en mängd olika etniska bakgrunden i det mångkulturella Sverige.

Det finns förvånansvärt lite skrivet om situationer där konvertiten själv tar avstånd från sin familj eller minskar kontakten påtagligt. I samtal med konvertiter som haft tid att reflektera över konflikter med ursprungsfamiljen, föräldrar eller syskon till konvertiter och forskare med kontakt med konvertiter framgår att det är påfallande vanligt att konvertiters egna beteenden, inte minst när de gått igenom en period som nyfärd, har varit av stor vikt för hur konflikter med vänner och ursprungsfamiljen har yttrat sig. Större delen av forskningen i detta fält har en mer generell karaktär och är oftast skriven av psykologer med intresse för konfliktlösning och i relation till en nordamerikansk kontext (Kalayjian & Paloutzian (red.) 2009).

Situationen för konvertiter kan ibland vara synnerligen svår vilket motiverar att forskning tar sig an att beskriva och förklara de situationer och mekanismer som föreligger. Nätverket Svenska Muslimer i Samarbete har i en alternativrapport till FN:s rasdiskrimineringskommitté (2013) lyft fram ett antal fall där konvertiter verkligen varit illa och deras familjer varit direkt farliga för konvertiternas personliga säkerhet. Nätverket tar upp vikten av att konvertiters erfarenheter av det slaget studeras (2013: 28). De lyfter fram två exempel där konvertiters ursprungsfamiljer agerat på ett sätt som nätverket menar kan tolkas som sekulär hederskultur. I det ena fallet motsatte sig en pappa sin konverterade dotters konversion och äktenskap med en muslimsk man och när det visade sig att både religionsutövandet och äktenskapet fortsatte protester till trots, anmälde han dottern och svärsonen till FBI som potentiella terrorister. Anmälan ledde till att dottern fick sitta i omfattande förhör hos SÄPO. I det andra fallet blev en konverterad kvinna misshandlad av sina föräldrar när hon berättade för dem att hon var gravid. Kvinnan miste barnet kort efter misshandeln. Föräldrarna till konvertiten misshandlade och hotade också hennes partner vid upprepade tillfällen (Nätverket Svenska Muslimer i Samarbete 2013: 28).

Sammantaget indikerar det ovanstående att det föreslagna forskningsområdet är av vikt, dels för att studier inom området till stor del saknas, dels för att det innehar en samhällelig relevans i en bredare bemärkelse. Att väva in det ännu mindre studerade området av fall där umgänge uteblir på konvertitens initiativ, skulle ge en bredare bild av komplexa processer. Den föreliggande doktorsavhandlingens teorier öppnar upp möjligheter för en mer komplex förståelse än den deskriptiva rapportering som forskning, och delvis journalistik, än så länge har ägnat sig åt.

9. Summary

The overall aim of the research has been to examine Muslim women's experiences and understanding of how they are treated and represented in Sweden. This has been achieved through a number of articles that investigate Muslim women's experiences in everyday life as well as in public roles as active citizens. I have also examined representations of Muslim women in Swedish news media, and not just how Muslim women experience such representations. The articles have been summarized in the overview preceding them, where the themes of the articles have also been further discussed.

The introduction to this overview presents the themes of the study in a broader, contemporary societal context. The following chapter presents the aims and research questions of the dissertation more concretely, partly through separate accounts of the articles and the overview. The next chapter covers the methods used for collection of materials and associated ethical considerations. This chapter also discusses the field of study and my relation to it. The aim of the chapter dealing with theoretical approaches has been to provide a comprehensive account of the theoretical underpinnings of the analysis presented in the overview as well as in the articles. The account of previous research has concentrated on what already exists in the areas of my study, briefly in terms of the content of the studies but also outlining what my study aims to contribute in these areas. A summary of the compiled articles follows, making it possible (though not recommended) for the reader to read only the overview. This is followed by a general analysis chapter, which serves as a continuation of the analyses in the articles. And, finally, there is an outline of possible future research.

The empirical material of the thesis consists of interviews with female Muslims who have experience of living as Muslims in Sweden. Between March 2015 and June 2017 I interviewed 24 women, 23 of whom identified as Muslims at the time of the interview. One had previously identified as Muslim. Of these, a narrow majority (13) are converts to Islam. I have concentrated on quality rather than quantity of interviews (in the sense of "as many interviews as possible"). In all the interviews I found that the interviewees had experiences that were relevant to the theme of the study. Interviews usually lasted for about an hour, but in some cases up to two hours and occasionally longer than two hours. The themes outlined in my interview guide invited open answers, which also contributed to the variable length of the interviews. A second interview was conducted with two interviewees, whom I had met with at the beginning of the research. As the theme of the study developed, I found it relevant to return to these two with a number

of additional discussion points. One of the interviews was a group interview, involving four persons. This was at the request of the interviewees.

The empirical material also includes news media material, particularly opinion pieces. This material is harder to describe as it falls into two categories. The first consists of contextualizing material, gathered over several years both through monitoring of debates in Swedish media and through searching media databases for articles, using search terms. The second category is much narrower and contains only material that I have actually analysed in the articles. It has been selected as being representative or in some cases as having managed particularly well to express views that are less skilfully or clearly expressed in the majority of articles.

The focus of the study has been the participating Muslim women's interactions with the majority community and its institutions, especially events that affect the women's mobility. The experiences related in the study derive from different contexts, such as the education system, working life, political activity, as a veil wearer in everyday contexts, as converts, as patients within the health care system and as travellers.

The articles have, in various ways, analysed Islamophobia and the racialization of Muslims based on the experiences of majority Swedish converts to Islam and of Muslim political subjects of different ethnic backgrounds. Two of the articles analyse Islamophobia through the lens of the ambiguous whiteness of the converts, focusing on how the ascription of whiteness shifts in terms of their experiences before and after conversion. One shared experience is the lost ability to pass unproblematically as white after conversion. Being perceived as Muslim, not least because of wearing a veil, clearly challenges the informants' previous whiteness. The other two articles investigate how legislation restricts access to the labour market for certain Muslim bodies, or how hegemonic discourses of inclusion and exclusion are used to the disadvantage of Muslim political subjects. Such individuals are regularly ascribed negatively coded views, contrasting with positively coded views in liberal discourse such as democracy, secularism and equality.

Inspired by queer phenomenology (Ahmed 2006), I have used the analytical concept of "white rooms", which refers to public spaces formed by the white bodies that inhabit them. In these rooms, certain bodies with "unmarked privileges" have a given place but my informants' Muslim bodies do not pass unnoticed (i.e. as whites) and their experience is that they are often singled out. This leads, among other things, often to my informants perceiving their presence in these rooms as uncomfortable. In this overview I also use the concept of "the white political field" suggested by Suárez-Krabbe (2013). The concept can be understood in its temporal, political and spatial dimensions, which are interlinked and embodied in the fields of the political. I came across the concept of "white political field" while working on this overview. The concept could however have been useful also for the analysis presented in the articles. "White rooms" and "white political field" have something in common, especially as regards their accessibility to bodies that do not pass as white for varying reasons. But they do not mean exactly the same, rather they complement each other.

Among complications that arise, as my informants pointed out, are socially uncomfortable or abandoned sojourns in white rooms. They also experience difficulties entering into white political fields that are specifically tied to their Muslimness and the attributes ascribed to this category by majority society actors actively trying to exclude them. At times, it becomes impossible to enter such fields. Physical, mental, verbal and symbolic violence plays a part in all these contexts. Thus, access to white rooms and white political fields is conditional and different kinds of mechanisms are used in dealing with the Muslim subjects, depending on the form of hegemony they disturb or threaten. This is clear both from the interviews and from the media analyses.

Accessibility has been studied in relation to normative positions and attitudes within the majority society. Most important here is the liberal discourse in which whiteness and Swedishness are normative positions. These, in turn, are disturbed by the occurrence of Muslim symbols such as veils in everyday life. Disciplinary measures can consist of questioning, glances, signalling of non-belonging, but also more punitive measures such as lower grades in school. The white political field, in turn, is disturbed by decolonial perspectives that sometimes enter, when Muslims participate in public life as political subjects who argue for the inclusion and acknowledgement of lifestyles and perspectives other than majority ones. Some actors, claiming the role of representative of the majority, cast suspicion on the Muslim political subjects by referencing core values of liberal democracy that Muslim political subjects are considered to threaten and are therefore excluded from endorsing. One such recurring accusation is when Muslim political subjects are labelled Islamist in public debates. This claim is presented as truth, but without necessary evidence. Since the word is never defined it is also uncertain what such evidence would consist of. Regardless, Islamist is clearly understood as a serious accusation meant to prevent the person accused from being heard. In the case of disciplinary measures aimed at Muslim symbols, arguments are also put forward intended to establish boundaries for what secularity can and cannot include. My study has shown that the secular epistemology links the veil to coercion and therefore often rejects it regardless of context and individual reasons for wearing a veil.

The lived experiences revealed in the interview studies, and my analysis of the media discourse, combined with other evidence of vulnerability, for example to hate crimes directed at Muslims, create an understanding of the greater structures. These events should not be analysed as individual or isolated instances. For example, the disciplinary measures, together with legislation that creates obstacles in the labour market, have had an impact on the mobility of Muslim women and their possibility of belonging on equal terms.

To sum up, this study has addressed obstacles being created in Sweden, which are contributing to indirect and direct discrimination of Muslim women in different areas of society. The study stresses that when a population is defined as a group, and this group is then ascribed negative attributes, discrimination may even be argued for in public without meeting any significant resistance. Currently, Swedish society and media discussions are moving in a direction about which this thesis is raising concerns.

10. Referenser

- Abdullahi, Maimuna. (2016). *Forgotten Women: The Impact of Islamophobia on Muslim Women in Sweden*. Rapport/European Network against Racism. Bryssel.
- Abu-Lughod, Lila. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist* 104(3), 783-790.
- Abu-Lughod, Lila. (2015). *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Ackfeldt, Anders. (2019). *Islamic Semiotic Resources in US Hip-Hop Culture*. Diss., Lunds Universitet.
- Ahmed, Leila. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven & London: Yale University Press.
- Ahmed, Leila. (2011). *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*. New Haven: Yale University Press.
- Ahmed, Sara. (2004). Affective Economies. *Social Text* 79, 22(2): 117-139.
- Ahmed, Sara. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham and London: Duke University Press.
- Ahmed, Sara. (2011). *Vithetens hegemoni*. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- Amos, Valerie & Parmar, Pratibha. (2011). Att utmana den imperialistiska feminismen. I de los Reyes, Paulina (red.). *Postkolonial feminism*. Hägersten: tankekraft.
- Anthias, Floya & Yuval-Davis, Nira. (1992). *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. London and New York: Routledge.
- Anthias, Floya. (2004). Begreppet "translokalisering" och teorier kring social stratifiering: frågor om genus, etnicitet och klass. I Mattsson, Katarina & Lindberg, Ingemar (red.). *Rasismen i Europa. Arbetsmarknadens flexibla förtryck*. Stockholm: Agora.
- Anthias, Floya. (2012). Transnational Mobilities, Migration Research and Intersectionality. *Nordic Journal of Migration Research* 2(2): 102-110.
- Appelros, Erica. (2005). Religion och intersektionalitet. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2/3: 69-80.
- Arpi, Ivar. (2018). Hur påverkar etniska röster demokratin? *Svenska dagbladet*. 16 september.
- Asad, Talal. (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

- Asad, Talal. (2006). French Secularism and the "Islamic Veil Affair". *Hedgehog Review* 8: 93–106.
- Ask, Jenny. (2014). *Lyssna till ditt hjärta. Muslimska moderskap och modrandets villkor i Sverige*. Doktorsavhandling, Stockholms Universitet.
- Axner, Marta. (2015). Representationer, stereotyper och nyhetsvärdering. Rapport/ Diskrimineringsombudsmannen. Stockholm.
- Bauman, Zygmunt. (1994). *Auschwitz och det moderna samhället*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Berg, Magnus. (1998). *Hudud. En essä om populärorientalismens bruksvärde och världsbild*. Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Bergkvist, Karin. (2012). En ständig balansgång. *Gefle Dagblad*. 12 januari.
- Bergman, Helene. (2016). "Vi kämpade för att bli av med kläderna – inte tvärtom". *Svt Nyheter*. 26 augusti.
- Bergman, Tommy. (2017). Aye, 23, bär slöja – får inte jobb på SAS. *Svt Nyheter*. 26 april.
- Berkeley, Jonathan. (2005). *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800*. New York: Cambridge University Press.
- Bilge, Sirma. (2013). Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. *Du Bois Review* 10(2): 405-424.
- Björklund, Hanna. (2016). Bort med statens fingrar från våra privata klädval. *Hela Hälsingland*. 17 augusti.
- Bohlin, Marcus. (2012). Förbjud inte heltäckande slöja. *Sundsvalls Tidning*. 20 januari.
- Bonikowski, Bart. (2004). Flying While Arab (Or Was it Muslim? Or Middle Eastern?): Racial Profiling After 9/11. *The Discourse of Sociological Practice* 6(2): 315-328.
- Bourdieu, Pierre. (1999). *Den manliga dominansen*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Bouteldja, Naima. (2013) After the Ban: The Experiences of 35 Women of the Full-Face Veil in France. Rapport. New York: Open Society Foundations.
- Bouteldja, Naima. (2015) Behind the Veil: Why 122 Women Choose to Wear the Full Face Veil in Britain. Rapport. New York: Open Society Foundations.
- Brems, Eva, Janssens Yaiza, Lecoyer, Kim, Ouald Chaib, Saila, Vandersteen, Victoria & Vrielink, Jogchum. (2014). The Belgian 'Burqa Ban' Confronted with Insider Realities. I Brems, Eva (red.). *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brottsförebyggande Rådet & Forum för levande historia. (2004). Intolerans. Antisemitiska, homofobiska och invandrarfientliga tendenser bland unga. Rapport/ Brottsförebyggande Rådet & Forum för levande historia.
- Brown, Katherine. (2006). Realising Muslim Women's Rights: The Role of Islamic Identity Among British Muslim Women. *Women's Studies International Forum* 29 417-430.

- Brown, Wendy. (2006). *Regulating Aversions. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bullock, Katherine. (2002). *Rethinking Muslim Women and the Veil*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Bursell, Moa. (2016). Kedjor av händelser. En analys av anmälningar om diskriminering från muslimer och förmodade muslimer. Rapport/Diskrimineringsombudsmannen. Stockholm.
- Butler, Judith. (2011). *Osäkra liv. Sörjandets och våldets makt*. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- Bäckström, Hanna. (2013). Var du svensk innan du blev muslim? Konvertiter till islam om reaktioner, farhågor och förhandlingar i ett rasifierat landskap. Master Thesis., Lund University.
- Caincar, Louise. (2002). No Longer Invisible: Arab and Muslim Exclusion After September 11. *Middle East Report Online* 32: 22-29.
- Carlbon, Aje, Norell, Magnus & Durrani, Pierre. (2017). Muslimska Brödrskapet i Sverige. Rapport/Myndigheten för samhällsskydd och beredskap. Karlstad.
- Carlbon, Aje. (2018). Islamisk aktivism i en mångkulturell kontext – ideologisk kontinuitet eller förändring? Rapport/ Myndigheten för samhällsskydd och beredskap. Stockholm.
- Carlson, Marie. (2017). ”Invandrarkvinna”, ”svensk” och ”jämställd”. Om kategoriell komplexitet och (o)synliggörande i utbildning, politik och arbete. *Tidskrift för genusvetenskap* 38(3): 54-76.
- Cato, Johan. (2012). *När islam blev svenskt. Föreställningar om islam och muslimer i svensk offentlig politik 1975 – 2010*. Diss., Lunds Universitet.
- Cato, Johan & Otterbeck, Jonas (2014). Active Citizenship Among Muslims in Sweden: From Minority Politics to Political Candidacy. *Tidskrift för islamforskning* 8(1): 223-247.
- Cesari, Jocelyne. (2012). Securitization of Islam in Europe. *Die Welt des Islams* 52: 430-449.
- Chandrasekhar, Charu. (2003). Flying While Brown: Federal Civil Rights Remedies to Post-9/11 Airline Racial Profiling of South Asians. *Asian Law Journal* 10: 215-225.
- Chaudhry, Ghazala. (2017). Varför misstror många oss som bär slöja? *Svenska Dagbladet*. 1 februari.
- Crenshaw, Kimberle. (2006). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Colour. *Kvinder, Køn & Forskning* 2-3: 7-20.
- Dahlstedt, Magnus, Ålund, Aleksandra, Hertzberg, Fredrik & Urban, Susanne. (2007). *Utbildning, arbete, medborgarskap : strategier för social inkludering i den mångkulturella staden*. Umeå: Borea Bokförlag.
- de los Reyes, Paulina, Molina, Irene & Mulinari, Diana. (2003). Intersektionalitet som teoretisk ram vs mångfaldsperspektivets tomma retorik. *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 3: 159-162.

- de los Reyes, Paulina. (2011). Postkolonial feminism: Anteckningar om ett fält i rörelse. I De los Reyes, Paulina (red.). *Postkolonial feminism 1*. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- Del Sante, Naiti. (2011). Dragkampen om värdesystemet. *Bang* 2/2011.
- Demirbag-Sten, Dilsa. (2013). "Omar Mustafa är inte en vanlig muslim". *Dagens Nyheter*. 21 april.
- Dhamoon, Rita. (2015). A Feminist Approach to Decolonizing Anti-Racism: Rethinking Transnationalism, Intersectionality, and Settler Colonialism. *Feral feminisms* 4: 20-37.
- Dicksson, Eric. (2016). Stå upp för värderingar som gagnat Sverige. *Barometern*. 22 april.
- Diskrimineringsombudsmannen. (2018). Pressmeddelande, 15 augusti 2018.
<http://www.do.se/om-do/pressrum/aktuellt/aktuellt-under-2018/diskriminering-attkrava-halsning-genom-handskakning/>
- Dorian, Hampus. (2018). Terrorexperten backar Hermansson: "De är extrema". *Göteborgs Posten*. 2 oktober.
- Doxtater, Michael. (2004). Indigenous Knowledge in the Decolonial Era. *American Indian Quarterly* 28(3/4): 618-633.
- El Guindi, Fadwa. (1999). *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. New York: Berg.
- Enayat, Hadi. (2017). *Islam and Secularism in Post-Colonial Thought: A Cartography of Asadian Genealogies*. Cham: Springer Nature.
- Enocksson, Anita. (2016). "Förbjud maskering i kommunens lokaler". *Skaraborgs Allehanda*. 16 maj.
- Eriksson, Bengt Erik, Holmqvist, Mikael & Sohl, Lena (red.). (2018). *Eliter i Sverige: tvärvetenskapliga perspektiv på makt, status och klass*. Lund: Studentlitteratur.
- Essed, Philomena. (1991). *Understanding Everyday Racism*. London: Sage publications.
- Europeiska Unionens Domstol. (2017). Pressmeddelande nr 30/17. 14 mars.
- Fanon, Frantz. (1995). *Svart hud vita masker*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Fassin, Éric. (2010). National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe. *Public Culture* 22(3): 507-529.
- Farahani, Fataneh. (2007). *Diasporic Narratives of Sexuality. Identity Formations among Iranian-Swedish Women*. Diss., Stockholm Universitet.
- Farahani, Fataneh. (2010). On Being an Insider and/or Outsider: A Diasporic Researchers's Catch-22. I Naidoo, Loshini (red.). *Education Without Borders*. New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Farahani, Fataneh. (2015). Home and Homelessness and Everything in Between: A Route from one Uncomfortable Zone to Another. *European Journal of Women's Studies* 22(2): 241-247.
- Farahani, Fataneh. (2018). *Gender, Sexuality and Diaspora*. London and New York: Routledge.

- Farahani, Fataneh & Thapar-Björkert, Suruchi. (2018). Racialising Knowledge Production. *Tidskrift för genusvetenskap* 38(4): 33-53.
- Farahani, Fataneh & Thapar-Björkert, Suruchi. (2019). Epistemic Modalities of Racialised Knowledge Production in the Swedish Academy. *Ethnic and Racial Studies* 42(16): 214-232.
- Fazlhashemi, Mohammad. (2011). Att tolka det tillhöriga och det otillhöriga. I Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Perspektiv på islam*. Falun: Dialogos.
- Fernando, Mayanthi. (2010). Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France. *American Ethnologist* 37(1): 19-35.
- Fernando, Mayanthi. (2013). Save the Muslim Woman, Save the Republic: Ni Putes Ni Soumises and the Ruse of Neoliberal Sovereignty. *Modern and Contemporary France* 21(2): 147-165.
- Frankenberg, Ruth. (2005). *White Women, Race Matters: The Social Construction of White Women*. Minnesota: University of Minnesota.
- Franks, Myfanwy. (2000). Crossing the Borders of Whiteness? *Ethnic and Racial Studies* 23(5): 917-929.
- Fredrickson, George M. (2015). *Racism. A short history*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Fägerborg, Eva. (2011). Intervjuer. I Lars Kaijser & Magnus Öhlander (red.), *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.
- Gadban, Hanna. (2016). Är niqab i skolan förenlig med skollagen? *Svenska Dagbladet*. 3 januari.
- Galonnier, Juliette. (2015). The Racialization of Muslims in France and the United States: Some Insights from White Converts to Islam. *Social Compass* 62(4) 570-583.
- Gardell, Mattias. (2006). *Bin Laden i våra hjärtan. Globalisering och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Gardell, Mattias. (2010). *Islamofobi*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Gardell, Mattias. (2011). Den gröna faran. I Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Perspektiv på islam*. Falun: Dialogos.
- Ghersetti, Marina & Levin, Anna. (2002). Muslimer och islam i svenska nyhetsmedier. Om rapporteringen av terrorattackerna i USA den 11 september 2001. Rapport/Integrationsverkets Skriftserie. Norrköping.
- Goldberg, David Theo. (2009). *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Grönberg, Anna. (2018). Burka songs 2.0 visas på Göteborgs litteraturhus. *Sveriges Television*. 28 mars.
- Guillou, Jan. (2012). Sverige ska inte tillåta kvinnoförnedrande mundering i skolorna. *Aftonbladet*. 26 februari.

- Gunnarsson, David. (2016). *Gäst i Sverige. Sanningsregimer, villkorade själv(re)presentationer och nationell tillhörighet vid moskévisningar i Stockholm*. Diss., Stockholms Universitet.
- Göndör, Eli. (2016). Säg nej till niqab i skolan. *Dagen*. 20 januari.
- Göteborg Stad, Pressmeddelande. (2018a). Göteborgs Stad ställer in visningen av Burka Songs. 1 mars. <http://www.mynewsdesk.com/se/goteborgsstad/pressreleases/goteborgsstad-staellerin-visningen-av-burka-songs-2-punkt-0-2433291>
- Göteborg Stad, Pressmeddelande. (2018b). Därför uppmanas Reclaim Pridearrangörerna att ändra sitt program i Fängelsets lokaler. 19 mars.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. (2006). The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam I: Van Nieuwkerk, Karin (red.). *Women Embracing Islam*. Austin: University of Texas Press
- Haddad, Yvonne Yazbeck. (2007). The Post-9/11 *Hijab* as Icon*. *Sociology of Religion* 68(3): 253-267.
- Hall, Stuart, Evans, Jessica & Nixon, Sean (red.). (2013). *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage.
- Haraway, Donna. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 13(3): 575-599.
- Hassan, Rebwar. (2016). Partiledningen har sålt våra kärnfrågor. *Aftonbladet*. 6 januari.
- Henriksson, Simon. (2016). SD vill totalförbjuda slöjan i Vimmerby kommun. *Dagens Vimmerby*. 22 oktober.
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018a) Jag var själv med i processen för att stoppa "Burka songs". *Expressen*. 8 mars.
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018b). Vi måste agera konsekvent mot extremism. *Göteborgs Posten*. 9 maj.
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Dalta inte med extremister. Soffangbg [blogg]. 4 mars. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/03/>
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Extremismen måste motarbetas. Soffangbg [blogg]. 11 mars. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/03/>
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Låt inte extremister hämma stan. Soffangbg [blogg]. 17 mars. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/03/>
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Dissa det destruktiva. Soffangbg [blogg]. 24 mars. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/03/>
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Nej, skattepengar ska inte göda extremism. Soffangbg [blogg]. 30 mars. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/03/>
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Icke-demokratiska absurditeter. Soffangbg [blogg]. 14 april. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/04/>
- Hermansson, Ann-Sofie. (2018). Anti-demokrati är fel – varje gång. Soffangbg [blogg]. 19 augusti. <https://soffangbg.wordpress.com/2018/08/>

- Hervik, Peter. (2014). Cultural War of Values: The Proliferation of Moral Identities in the Danish Public Sphere. I Tripathy, Jyotirmaya & Padmanabhan, Sudarsan (red.). *How Discourses and Policies Produce Minorities in Europe and India*. New Delhi: Sage Publications.
- Hillborn, Ingegärd. (2003). Flickor med burqa/niqab I skolan. Rapport/ Skolverket. Stockholm.
- Hjelm, Carina. (2018). *Islam: Min dotters val*. Sundare Livsstil.
- Hübinette, Tobias, Hörnfeldt, Helene, Farahani, Fataneh & León Rosales, Réne (red.). (2012). *Om ras och vithet i det samtida Sverige*. Mölnlycke: Elanders.
- Hübinette, Tobias. (2017). *Ras och vithet. Svenska rasrelationer igår och idag*. Lund: Studentlitteratur.
- Hvitfelt, Håkan. (1991). Svenska attityder till islam. I Holmberg, Sören & Weibull, Lennart (red.). *Politiska opinioner, SOM-undersökningen 1990*. Rapport/SOM-institutet, Göteborgs universitet.
- Hvitfelt, Håkan. (1998). Den muslimska faran – om mediebilden av islam. I Brune, Ylva (red.). *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*. Stockholm: Carlssons.
- Högstedt, Hanna. (2018). Göteborgs stad censurerar samtal på Pridefestival. 17 augusti. https://docs.google.com/document/d/1H6UfAe3qR4jlnJxRvM755w0LSApABQWV_bR0BDSVAS4/edit
- Ingridsdotter, Jenny. (2016). Mobila professionella subjekt eller immobila migranter? Postsovjetiska högutbildade yrkespersoner i Argentina. *Kulturella Perspektiv* 25(3-4).
- Ismail, Bawar. (2016). Lyssna på Norge i slöjdebatten. *Expressen*. 11 augusti.
- Jakku, Nina & Waara, Anna. (2017). *Muslimsk klädsel i vita rum*. I Hübinette, Tobias (red.). *Ras och vithet. Svenska rasrelationer igår och idag*. Lund: Studentlitteratur.
- Jakku, Nina. (2018a). Muslim Clothing and the Swedish Whiteness. Becoming Muslim and the mobility of white converts to Islam. *Tijdschrift voor Genderstudies* 21(3): 265-280.
- Jakku, Nina (2018b) Islamophobia, Representation and the Muslim Political Subject. A Swedish Case Study. *Societies* 8(4): 124.
- Jakku, Nina. (2019). Neutralitet och muslimska kvinnors slöja - aktivt medborgarskap, arbete och exkludering i det samtida Sverige. *Tidskrift för genusvetenskap* 40(1): 31-51.
- Jarl, Sophia. (2016). Burka och niqab är symboler för förtryck. *Aftonbladet*. 2 augusti.
- Jensen, Tina Gudrun. (2008). To Be 'Danish', Becoming Muslim: Contestation of National Identity? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34(3): 389-409.
- Johnsdotter, Sara. (2002). *Created by God. How Somalis in Swedish Exile Reassess the Practice of Female Circumcision*. Diss., Lunds universitet.
- Johnsdotter, Sara. (2010). Somaliska föreningar som överbryggare. Rapport/Malmö högskola.
- Jonsson, Karin. (2016). Sluta säga åt kvinnor hur de ska klä sig. *Östersunds Posten*. 2 januari.

- Jouili, Jeanette S. (2015) *Pious Practice and Secular Constraints*. Stanford: Stanford University Press.
- Kakae, Miran. (2016). Odemokratiskt förbjuda burkinis och niqabs. *Göteborgs Posten*. 16 augusti.
- Kalayjian, Ani & Raymond F. Paloutzian (red.). (2009). *Forgiveness and Reconciliation: Psychological Pathways to Conflict Transformation and Peace Building*. New York: Springer.
- Karlsson Minganti, Pia. (1998). Politik och romantik. Muslimsk "kvinnlighet" förkroppsligad i slöjan. I Gerholm, Lena (red.). *Behag och begär*. Stockholm: Carlssons.
- Karlsson Minganti, Pia. (2007). *Muslima: islamisk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Diss., Stockholms Universitet.
- Karlsson, Lena. (2006). Nyfikna på andra kvinnors liv i andra kulturer. I Sandell, Kerstin & Mulinari, Diana (red.). *Feministiska interventioner. Berättelser om och från en annan värld*. Stockholm: Bokförlaget Atlas.
- Kernen, Caroline & Yousefi, Fouad. (2013). "Höggravid kvinna misshandlad". *Sveriges television*. 17 augusti.
- Kittelmann Flensner, Karin. (2015). *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*. Diss., Göteborgs universitet.
- Khosrokhavar, Farhad. (1997). *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Kolankiewicz, Marta. (2015). *Anti-Muslim Violence and the Possibility of Justice*. Diss., Lunds Universitet.
- Koyuncu Lorasdagi, Berrin. (2009). The Headscarf and 'Resistance Identity-Building': A Case Study on Headscarf-Wearing in Amsterdam. *Women's Studies International Forum* 32: 453-462.
- Kroksmark, Tomas. (2006). En elektronisk möjlighet att samla forskningsdata. *Didaktisk Tidskrift* 16(1): 37-52.
- Kudo, Per. (2018). Leila Ali Elmi: "Jag tar avstånd från klansamhälle". *Svenska Dagbladet*. 17 september.
- Kundani, Arun. (2007) *The end of Tolerance. Racism in 21st Century Britain*. London: Pluto Press.
- Kvale, Steinar & Brinkmann, Svend. (2012). *Den kvalitativa forskningsintervjun*. Lund: Studentlitteratur.
- Köse, Ali. (1996). *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. New York : Kegan Paul International
- Köse, Ali. (1999). The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam. *Social Compass* 46(3): 301–312.
- Köse, Ali & Loewenthal, Kate Miriam. (2000). Conversion Motifs Among British Converts to Islam. *The International Journal for the Psychology of Religion* 10(2): 101-110.

- Lagervall, Rickard. (2017). Problemet med EU-domen om slöjförbud är att sekularism skiljer sig i Europa. *Sydsvenskan* 21 mars 2017.
- Lagervall, Rickard. (2018). Muslimska Brödrskapet. En kunskapsöversikt. Rapport/FOI. Stockholm.
- Lakhdar, Mounia, Vinsonneau, Geneviève, Apter, Michael J & Mullet, Etienne. (2007). Conversion to Islam Among French Adolescents and Adults: A Systematic Inventory of Motives. *The International Journal of the Psychology of Religion* 17(1): 1-15.
- Larsson, Göran. (2003). Muslimer i Sverige ett år efter den 11 september 2001. Diskriminering, mediebilder och alternativa informationskanaler. I Hjelmskog, Sven. Samtal med svenska muslimer situationen för svenska muslimer efter terroristattacken i USA den 11 september. Rapport/Integrationsverket. Norrköping.
- Larsson, Göran. (2014). Islam och muslimer i Sverige – en kunskapsöversikt. Skriftserie/ Nämnden för statlig stöd till trossamfund. Stockholm.
- Larsson, Göran & Stjernholm, Simon. (2014). Främlingsfientliga handlingar mot trossamfund. En kartläggning av religiösa gruppers och individers utsatthet i Sverige 2014. Rapport/Nämnden för statlig stöd till trossamfund. Stockholm.
- Lawrence, Bonita & Dua, Enakshi. (2005). Decolonizing Antiracism. *Social Justice* 32(4): 120- 143.
- Lewicki, Aleksandra & O'Toole, Therese. (2016). Acts and Practices of Citizenship: Muslim Women's Activism in the UK. *Ethnic and Racial Studies* 40(1): 152-171.
- Lhemmitte, Jean. (1939). *L'image de notre corps*. Paris: Nouvelle Revue Critique.
- Linna, Katri. (2010)-12-01 "Förbud mot niqab strider mot diskrimineringslagen" *Dagens Nyheter* 2010-12-01.
- Listerbar, Carina. (2015). Geographies of the Veil: Violent Encounters in Urban Public Spaces in Malmö, Sweden. *Social & Cultural Geography* 16, 95–115.
- Lundqvist, Erica Li. (2013). *Gayted Communities. Marginalized Sexualities in Lebanon*. Diss, Lunds universitet.
- Lönn, Elin. (2016). Han vill förbjuda slöja i skolan. *Västerviks Tidning*. 4 september.
- Lövheim, Mia & Nordin, Magdalena. (2015) *Sociologiska perspektiv på religion i Sverige*. Malmö: Gleerups Utbildning AB.
- Madon, Sakine. (2016a). Niqaben hör inte hemma på dagis. *Expressen*. 1 januari.
- Madon, Sakine. (2016b). Varken Vera-Zavala eller Åkesson har rätt om slöjan. *Västmanlands Läns Tidning*. 20 oktober.
- Magnusson, Lisa. (2016). Kvinnor är inte hjälpta av slöjförbud, tvärtom. *Dalarnas Tidningar*. 11 januari.
- Mahmood, Saba. (2016). *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Malm, Andreas. (2011). *Hatet mot muslimer*. Stockholm: Atlas.

- Mamdani, Mahmood. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon Books.
- Martinsson, Karl. (2018). Politisk enighet om krav på handskakning. *Arbetet*. 5 september.
- Mattsson, Katarina & Tesfahuney, Mekonnen. (2002). Rasism i vardagen. I Lindberg, Ingmar & Dahlstedt, Magnus. *Det slutna folkhemmet: om etniska klyftor och blågul självbild*. Stockholm: Agora.
- Mattsson, Katarina. (2010). Genus och vithet i den intersektionella vändningen. *Tidskrift för genusvetenskap*, 1-2: 7-22.
- Meer, Nasar & Modood, Tariq. (2010). Is The Islam in Islamophobia the Same as the Islam in Anti-Islam; Or, When is it Islamophobia Time? I Sayyid, Salman & Vakil, AbdoolKarim (red.). *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: Hurts & Company.
- Mendieta, Eduardo & Vanantwerpen, Jonathan. (2011) Introduction. I Mendieta, Eduardo & Vanantwerpen, Jonathan (red.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Mir-Hosseini, Ziba. (2000). *Marriage on Trial. A Study of Islamic Family Law*. New York: I.B Tauris.
- Mirza, Heidi Safia. (2013a). 'A Second Skin': Embodied Intersectionality, Transnationalism and Narratives of identity and belonging Among Muslim Women in Britain. *Women's Studies International Forum* 36, 5–15.
- Mirza, Heidi Safia. (2013b). Embodying the Veil: Muslim Women and Gendered Islamophobia. I Gross, Zehavit, Davies, Lynn & Diab, Al-Khansaa (red.). 'New Times': *In Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*. New York: Springer.
- Mishra, Smeeta. (2007). "Saving" Muslim Women and Fighting Muslim Men: Analysis of Representations in The New York Times. *Global Media Journal*.
- Molina, Irene. (2010). Om föreställd vithet, systerligt medlidande och nya husbyggen. *Tidskrift för genusvetenskap* 1-2: 79-82.
- Molinder, Marcus. (2012). Vilka signaler ger maskering I Timrå? *Sundsvalls Tidning*. 19 januari.
- Moosavi, Leon. (2015). The Racialization of Muslim Converts in Britain and Their Experiences of Islamophobia. *Critical Sociology* 41(1) 41-56.
- Moors, Annelis. (2014). Face Veiling in the Netherlands: Public Debates and Women's Narratives. I Brems, Eva (red.). *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreira, Claudio. (2009). Unspeakable Transgressions: Indigenous Epistemologies, Ethics, and Decolonizing Academy/Inquiry. *Cultural Studies contra Critical Methodologies* 9(5): 647-660.
- Morgensen, Scott. (2012). Destabilizing the Settler Academy: The Decolonial Effects of Indigenous Methodologies. *American Quarterly* 64(4): 805-808.

- Motion till Norrköpings kommunfullmäktige. (2016). KS 2016/0107-11.
- Motion till Norrköpings kommunfullmäktige. (2016). KS 2016/0119.
- Moya, Paula M.L. (2011). *Who We Are and From Where We Speak. California Digital Library*, University of California.
- Mulinari, Diana. (2010). Kvinnor, genus och det nationella hemmet. I Jansson, Maria, Wendt Maria & Åse, Cecilia (red.). *Den nationella väven. Feministiska analyser*. Lund: Studentlitteratur.
- Mulinari, Leandro. (2017). *Slumpvis utvald- Ras-/etnisk profilering i Sverige. Rapport/Stockholms universitet*. Stockholm.
- Månsson, Anna. (2002). *Becoming Muslim. Meanings of Conversion to Islam*. Diss., Lunds universitet.
- Nielsen, Jörgen & Otterbeck, Jonas. (2016). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nilsson, Hans. (2016). "Vissa slöjor ett problem" – Ann-Charlotte Wiesel (M) vill ha diskussion om niqab och burka. *Smälänningen*. 11 augusti.
- Nordmark, Christer. (2016). Politikerns utspel: Förbjud heltäckande slöjor. *Jönköpings Posten*. 29 december.
- Nyhagen Predelli, Line. (2004). Interpreting Gender in Islam- A Case Study of Immigrant Muslim Women in Oslo, Norway. *GENDER & SOCIETY* 18(4): 473-493.
- Nyström, Susanne. (2016). Vissa ideal är bättre. *Ystads Allehanda*. 25 januari.
- Odenjung, Helene. (2016). S svingar vilt i senkommen kamp mot extremism. *Göteborgs Posten*. 7 maj.
- Open Society Foundations. (2018). *Restriction on Muslim Women's Dress in the 28 EU Member States: Current Law, Recent Legal Developments, and the State of Play*. Rapport/ Open Society Foundations. New York.
- Osman, Bilal, Doubakil, Fatima, Rouzbeh, Foujan, Abdul Fattah, Nabila & Libre, Nachla. (2013). "Imorgon beslöjar vi oss av solidaritet". *Aftonbladet*. 18 augusti.
- Otterbeck, Jonas. (2000). *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering*. Diss., Lunds Universitet.
- Otterbeck, Jonas & Bevelander, Pieter. (2006). Islamofobi – en studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet. Rapport/ Forum för levande historia. Stockholm.
- Otterbeck, Jonas. (2010). *Samtidsislam. Unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie. (2003). *Muslim i Sverige*. Smedjebacken: Wahlström & Widstrand.
- Palmberg, Mai. (2009). The Nordic Colonial Mind. I Keskinen, Suvi, Tuori, Salla, Irni, Sari & Mulinari, Diana (red.). *Complying with Colonialism*. Farnham and Burlington: Ashgate.

- Pekgul, Nalin. (2013). "Mustafa representerar inte Sveriges muslimer". *Dagens Nyheter*. 18 april.
- Pekgul, Nalin. (2018). Här i Sverige skakar vi hand – punkt slut. *Expressen*. 13 februari.
- Perlenberg, Csaba. (2016). Ursäkta inte ofrihet. *Expressen*. 4 januari.
- Rexvid, Devin. (2017). Slöjan kan inte betyda annat än underkastelse. *Expressen*. 21 juli.
- Roald, Anne Sofie. (2003a). Slaget om slöjan. I Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie. *Muslim I Sverige*. Smedjebacken: Wahlström & Widstrand.
- Roald, Anne Sofie. (2003b). Nya muslimer i ny kontext. I: Ouis, Pernilla & Roald, Anne Sofie. *Muslim i Sverige*. Smedjebacken: Wahlström & Widstrand.
- Roald, Anne Sofie. (2011). Muslimska kvinnor: mellan majoritet och minoritet. I Olsson, Susanne & Sorgenfrei, Simon (red.). *Perspektiv på islam*. Falun: Dialogos.
- Roald, Anne Sofie. (2012). The Conversion Process in Stages: New Muslims in the Twenty-first Century. *Islam and Christian-Muslim Relations* 23(3): 347-362.
- Roy, Oliver. (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Said, Edward. (2001). Att representera den koloniserade: antropologins interlokutörer. I Landström, Catharina (red.). *Postkoloniala texter*. Stockholm: Federativs Förlag.
- Samara, Adam. (2015). Kommunen: Inte acceptabelt med niqab på förskola. *Göteborgs Posten*. 22 december.
- Sandelin, Magnus. (2018). Rätt att klassa MMRK:s företrädare som extremister. *Göteborgs Posten*. 28 september.
- Sandlund, Elisabeth. (2012). Skolverket hittar gyllene medelväg. *Dagen*. 12 januari.
- Saukko, Paula. (2003). *Doing Research in Cultural Studies*. London: Sage.
- Sayyid, Salman (2010). Out of the Devil's Dictionary. I Sayyid, Salman & Vakil, AbdoolKarim (red.). *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*. London: Hurts & Company.
- Sayyid, Salman. (2011). Racism and Islamophobia. *MnM Commentary No.4. International Centre for Muslim and non-Muslim Understanding*. University of South Australia.
- Schmidt, Garbi. (2004). Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States. *Journal of Muslim Affairs* 24(1): 31-45.
- Scott, Joan. (1991). The Evidence of Experience. *Critical Inquiry* 17(4): 773-797.
- Scott, Joan. (2007). *Slöjans Politik*. Hägersten: Tankekraft Förlag.
- Scott, Joan. (2018). *Sex & Secularism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Sixtensson, Johanna. (2009). *Hemma och främmande i staden: kvinnor i slöja berättar*. Malmö: Malmö University Publications in Urban Studies.
- Sjölund, Lilian. (2012). Läraren tvingas bestämma. *Ljusdals Posten*. 13 januari.
- Sjölund, Lilian. (2016). "Nej, heltäckande niqab för ansiktet är ingen privatsak". *Hela Hälsingland*. 7 januari.

- Skolverket. (2012). Elever med heltäckande slöja i skolan. Rapport/Skolverket. Stockholm.
- Sohl, Lena. (2014). *Att veta sin klass: Kvinnors uppåtgående klassresor i Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Sonesson, Jenny. (2018a). Burkans kritiker måste också bjudas in. *Göteborgs Posten*. 27 februari.
- Sonesson, Jenny. (2018b). Låt Burka Songs 2.0 bli en kommunal lärdom. *Göteborgs Posten*. 7 mars.
- Sonesson, Jenny. (2018c) Osäkert hur Göteborgs filmfestival hanterar extremister. *Göteborgs Posten*. 8 Mars.
- Sonesson, Jenny. (2018d). Synen på extremism splittrar vänstern. *Göteborgs Posten*. 27 mars.
- Sorgenfrei, Simon. (2018). *Islam i Sverige de första 1300 åren*. Helsingborg: DanagårdLitho.
- Spivak, Chakravorty Gayatri. (1994). Can the Subaltern Speak? I Williams, Patric & Chrisman, Laura (red.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- Stigsson, Hans. (2016). Slöjförbud var god dröj. *Norrköpings Tidningar*. 4 augusti.
- Straarup, Jörgen (2009) Regional Sekularisering. I Davidsson Bremborg, Anna, Gustavsson, Göran, Karlsson Hallonsten, Gunilla (red.). *Religions sociologi i brytningstider*. Lund: Media-tryck.
- Suárez-Krabbe, Julia. (2013). Democratising Democracy, Humanising Human Rights: European Decolonial Social Movements and the "Alternative thinking of Alternatives". *Migration Letters* 10(4): 333-341.
- Sultan Sjöqvist, Madeleine. (2006). "Vi blev muslimer". *Svenska kvinnor berättar*. Diss., Uppsala Universitet.
- Sunseri, Lina. (2007). Indigenous Voice Matters: Claiming Our Space Through Decolonising Research. *The Journal of Thematic Dialogue* 9: 93-106.
- Svanberg, Ingvar & Westerlund, David. (1999). *Blågul islam? Muslimer I Sverige*. Nora: Nya Doxa.
- Svensson, Niklas. (2016). SD-toppens plan: Flera nya förbud. *Expressen*. 3 oktober.
- Svensson, Niklas. (2017). Slöjskandal anklagas för att vara en kupp. *Expressen*. 4 maj.
- Sveriges Radio. (2018a). "Vad är det vi har gjort?". 21 mars.
<https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=104&artikel=6910995>
- Sveriges Radio. (2018b). Omdiskuterad film visas trots allt i Göteborg. 28 mars.
<https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=104&artikel=6920785>
- Sveriges Radio (2018c). Ann-Sofie Hermansson kritiserar ny visning av Burka Songs 2.0. 29 mars. <https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=104&artikel=6920939>

- Swedish Muslims in Cooperation Network. (2013). Alternative Report to CERD. Rapport/Swedish Muslims in Cooperation Network. Stockholm.
- Swedish Muslims in Cooperation Network. (2018). Alternative Report to CERD. Rapport/Swedish Muslims in Cooperation Network. Stockholm.
- Tarlo, Emma. (2010). *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*. New York: Berg.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Pamela. (2008). I Just Want to be Me: Issues in Identity for One American Muslim Women. I Heath, Jennifer (red.). *The Veil. Women Writers in Its History, Lore, and Politics*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- The United Nations Association of Sweden. (2008). Alternative Report to Sweden's Seventeenth and Eighteenth Periodical Report to the Committee on the International Convention on Ethnic and Racial Discrimination. Rapport/FN-förbudent. Stockholm.
- Thurfjell, David. (2015). *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*. Farsta: Molin & Sorgenfrei Förlag.
- Tietze, Nikola. (2002). *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne*. Paris: L'Harmattan.
- Tlotstanova, Madina & Mignolo, Walter. (2009). Global Coloniality and the Decolonial Option. *Kult* 6: 130-147.
- Tv4. (2018). Sex av tio svenskar kräver att anställda skakar hand med motsatt kön. 30 augusti. <https://www.tv4.se/nyheterna/klipp/sex-av-tio-svenskar-krav-att-anstallda-skakar-hand-med-motsatt-kon-11315850>
- Van Dijk, Teun A. (1991). *Racism and the Press*. London: Routledge.
- Van Dijk, Teun A. (2009). Critical Discourse Studies: A Sociocognitive Approach. I Wodak, Ruth & Meyer, Michael. (red.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage.
- Van Nieuwkerk, Karin (red.). (2006). *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press.
- Venel, Nancy. (2004). *Musulmans et citoyens*. Paris: Universitaires de France.
- Vikør, Knut. (2005). *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*. Oxford: Oxford University press.
- Vinterfröjd, Omar. (2016). Att förbjuda slöjan är att ta människors frihet från dem. *Nyheter* 24. 3 augusti.
- Voet, Rian (1998) *Feminism and Citizenship*. London: Sage.
- Vroon, Vanessa. (2014). *Sisters in Islam. Women's Conversion and the Politics of Belonging: A Dutch Case Study*. Diss., Amsterdam University.
- Vuorela, Ulla. (2009). Colonial Complicity: The "Postcolonial" in the Nordic Context. I Keskinen, Suvi, Tuori, Salla, Irni, Sari & Mulinari, Diana (red.). *Complying with Colonialism*. Farnham and Burlington: Ashgate.
- Wadud, Amina. (1999). *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

- Wadud, Amina. (2006). *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Weidmo Uvell, Rebecca. (2017). SAS-debatten är förklädd aktivism. Uvell [blogg]. 2 maj.
- Wohlrab-Sahr, Monika. (1999). Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle. *Social Compass* 46(3): 351-361.
- Wohlrab-Sahr, Monika & Burchardt, Marian. (2012). Multiple Secularities: Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology* 11: 875-909.
- Yazdanpanah, Soheyla. (2013). Invandrarkvinnors arbete I Sverige – behovet av en ny historieskrivning. I Blomberg, Eva & Niskanen, Kirsti (red.). *Arbete och jämställdhet: förändringar under femtio år*. Stockholm: SNS förlag.
- Yuval-Davis, Nira. (1997). *Gender and Nation*. London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications.
- Yuval-Davis, Nira. (2006). Belonging and the Politics of Belonging. *Patterns of Prejudice* 40(3): 197-214.
- Yuval-Davis, Nira (2007) Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging. *Routledge: Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10(4): 561-574.
- Yuval-Davis, Nira. (2010). Theorizing Identity: Beyond the “Us” and “Them” Dichotomy. *Patterns of Prejudice* 44(3): 261-280.
- Zahedi, Ashraf. (2008). Concealing and Revealing Female Hair: Veiling Dynamics in Contemporary Iran. I Heath, Jennifer (red.). *The Veil. Women Writers in Its History, Lore, and Politics*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Zetterman, Jacob. (2016). KD-sympatier för Merkels burkaförbud. *Dagen*. 9 december.
- Åberg, Lars. (2012). Varför inte sitta naken i klassrummet? *Göteborgs Posten*. 13 januari.
- Åberg, Lars. (2016a) Med slöjan som vapen mot den sekulära demokratin. *Göteborgs Posten*. 7 mars.
- Åberg, Lars. (2016b). Ni torgför islamistisk propaganda. *Göteborgs Posten*. 16 mars.
- Ålund, Aleksandra & Léon Rosales, Réne. (2017). Becoming an Activist Citizen: Individual Experiences and Learning Processes Within the Swedish Suburban Movement. *Journal of Education and Culture Studies* 1(2): 123-140.
- Ålund, Aleksandra & Léon Rosales, Réne. (2018). Aktivism som platskamp. Självpositionering och medborgarskapande inom den svenska förortsrörelsen. *Tidskrift för samhällsanalys* (9): 53-76.
- Öhman, May-Britt. (2010). Being May-Britt Öhman: Or, Reflections on my own Colonized Mind Regarding Hydropower Constructions in Sápmi. I Elovaara, Pirjo, Sefyrin, Johanna, Öhman, May-Britt & Björkman Elovaara, Christina (red.). *Travelling Thoughtfulness: Feminist Technoscience Stories*. Umeå: Umeå University Department of Informatics.
- Özyürek, Esra. (2014). *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. Princeton: Princeton University Press.