Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande

Självständigt arbete 15 hp | Religionsvetenskap | Höstterminen 2014

”Varför ska vi och dem alltid säras åt?”

– En religionsvetenskaplig studie med fokus på representationen av den muslimska kvinnan i en västerländsk kontext.

Av: Mona Nechma

Handledare: Gunilla Gunner

södertörns högskola
SÖDERTÖRN UNIVERSITY

Abstract

Research shows that Muslims are often reproduced within the context that reinforces stereotyping of Muslims, see for example Otterbeck and Schielke. They are often regarded as a collective group with no distinct individuals and thereby the Islamic religiosity is portrayed as different and deviant from the more secular and private practiced Protestantism that is a common belief in Sweden.

The purpose of this work is to study the already existing representation of Muslim women in a Western context, i.e. Muslim women in Sweden. This is done through an analysis of two ethnographic interviews and observational studies, written by researchers in Sweden (Karlsson Minganti and Sultan Sjöqvist) to investigate the existence of an "us and them" mindset. The two ethnographic studies which are analyzed in this work, deal with different types of Muslims: women who have been Muslims since birth and converted Muslim women. Furthermore, each researcher's results are put in relation to postcolonial theories to interpret and understand the conclusions of the researchers.

My conclusion is that there are clear tendencies of an "us and them" mindset, where researchers place their research object as "them". The women are portrayed as different, with different values in relation to the "Swedish society" or the "Western world". Many of the women show awareness of being assigned the position of "the others" by the society. The women, both the converted and the ones who have been Muslim since birth, think that they do not fall into the norm of whiteness, they do not identify themselves as the "normal western woman" and they position themselves as a minority, forming the notion that they are "them" and confirming the exclusion of themselves. Other clear trends are the researchers ways to interpret and understand women's lives on the basis of the white 'middle-class women's experiences and thereby excluding the Muslim women’s own perception of their conditions of life.

Keywords: Muslim women, ”us and them”, representation

Nyckelord: Muslimska kvinnor, ”vi och dem”, representation

Innehåll

1 Inledning 1
- 1.1 Bakgrund 2
- 1.2 Syfte och frågeställning 3
- 1.3 Tidigare forskning 4
- 1.4 Metod och material 7
- 1.5 Teori 11

2 Analys och resultat 13
- 2.1 *Muslima* 13
- 2.2 ”*Vi blev muslimer*” 23
- 2.3 Reproducering av stereotyper 35

3 Avslutning 36
- Sammanfattning 37
- Slutdiskussion 39

4 Källförteckning 42

1 Inledning

Minns ni hashtaggen #HijabUppropet? Eller kanske minns ni den nyare hashtaggen #MuslimApologies? Hijab uppropet var en vädjan till svenska folket att beslöja sig under en dag, den 19 augusti 2013, i solidaritet med alla de muslimska kvinnor som trakasseras och utsätts för våld på grund av deras religiösa tillhörighet. Uppropet utlystes efter att en gravid muslimsk kvinna med slöja misshandlats i Stockholm den 16 augusti 2013 (Osman & Doubakil & Rouzbeh & Abdul Fattah & Libre, 2013). Muslim Apologies var en trend på sociala medier under september 2014 där muslimer världen över ursäktade sig för sådant som muslimer genom tiderna bidragit med till det globala kulturarvet. Ursäkterna har en ironisk klang för att därmed bemöta stereotypiseringarna som idag appliceras på muslimer. Selin Kara skriver på Twitter "The only thing I'll ever apologise for is algebra. Bringing nightmares to every student ever. #muslimapologies" (Hameed, 2014) och Nida Nizam skriver "I'm just generally sorry #MuslimApologies" (Hameed, 2014). Mustafa Hameed skriver i abc NEWS om den trendande hashtaggen MuslimApologies däri en intervjuperson berättar att det är kränkande att en som muslim, 13 år efter 9/11, fortfarande känner ett behov av att förklara sig eller behovet av att be om ursäkt för saker som andra människor gjort (Hameed, 2014). Det är ingen hemlighet att hatet och den så kallade fobin för muslimer växt sedan 9/11-2001 (innebär dock inte att hatet inte fanns sedan tidigare) och många muslimer ser rasismen som normaliserad eller rentav institutionaliserad och därmed vardagsmat i Sverige såväl som i många andra länder. Institutionaliserad rasism, det vill säga rasism ingrodd i institutioner, kan exempelvis ta sig i uttryck i vetenskapliga texter skrivna av forskare vid universitet.

På senare år har, med exempel som ovan, intresset för islam och den ”vardagliga” muslimen ökat kraftigt i sociala medier men det har även intresserat forskare som exempelvis Madeleine Sultán Sjöqvist och Pia Karlsson Minganti som båda skriver om muslimska kvinnors vardag i Sverige. Mitt personliga intresse ligger i *representationen* av kvinnorna, hur denna ser ut och om denna skiljer sig beroende på om det berör kvinnor som varit muslimer sedan födseln eller konverterade kvinnor.

Som blivande religionskunskapslärare och därmed student på lärarutbildningen ser jag vikten av att kurserna och litteraturen på utbildningen ger en nyanserad bild av respektive religiösa tradition, särskilt de traditioner som idag är extremt omtalade i olika typer av medier och därmed löper större risk att utsättas för generaliseringar och stereotypiseringar. Jag ser stereotypiseringen av det så kallade ”muslimska” i exempelvis sociala medier som problematisk och därmed viktig att studera. Läroplan, examensmål och

gymnasiegemensamma ämnen för gymnasieskolan (Skolverket, 2011) ökar trycket på arbetet för mångfald, inte enbart när det gäller skolans värdegrund och uppgifter, utan även i ämnesplanen för religionskunskap.

> Det svenska samhällets internationalisering och den växande rörligheten över nations-gränserna ställer höga krav på människors förmåga att leva med och inse de värden som ligger i en kulturell mångfald. Skolan är en social och kulturell mötesplats, som har både en möjlighet och ett ansvar för att stärka denna förmåga hos alla som verkar där (Skolverket, s 5).

Under lärarutbildningen har vi läst en hel del om muslimer, både om den muslimska mittfåran, fundamentalistiska och om extremistiska muslimer, detta i relation till skolans arbete för mångfaldsperspektiv gör frågan om studier om de muslimska kvinnorna medverkar till en stereotypisering och onyanserad bild av den muslimska kvinnan eller om dessa visar på en mångfald och därmed ett bidrag till en icke-stereotypiserande kultur vid synen på muslimer.

1.1 Bakgrund

> ”*Många kopplar samman islam med araber, men alla araber är inte muslimer och alla muslimer är definitivt inte araber*” (Svanberg & Westerlund, 2008, s 235).

Under början av 1900-talet var islam och muslimer ett okänt fenomen i Sverige. De första registrerade muslimerna var inte fler än femton personer, och att tala om en muslimsk minoritet innan andra världskriget var inget folk tillägnade sig åt (Svanberg & Westerlund, 2008, s 236). Den stora muslimska invandringen till Sverige under 1900 talet skedde under flera årtionden, i samband med arbetskraftinvandring men även stora flyktigströmningar på grund av krig i muslimska länder. Bildningsbyrån, ett program utgivet av UR (2011) skriver att de första stora muslimska invandringsgrupperna efter andra världskriget förväntades att totalt assimileras, vilket innebar att muslimerna förväntades att lämna sitt kulturarv, sin religion och sitt språk för att bli så kallade ”Svenssons”, för att bli som alla andra och smälta in i Sverige. För hur skulle det svenska samhället annars hålla ihop? I verkligheten fungerade det inte på det sättet. Många muslimer höll fast vid sina traditioner, sin religion och sitt kulturarv vilket senare kom att leda till att assimileringsteorin kom att bytas ut mot konceptet om integration (Bildningsbyrån, 2011). Enligt Bildningsbyrån förklaras integration med ”att en person som invandrat till Sverige kan bli en del av samhället även om personen bibehåller sin kultur, sina traditioner och sin religion”. Blickar vi ut i Sverige idag har många muslimska

organisationer, föreningar, församlingar och samlingsplatser etablerat sig. Muslimer har därmed organiserat sig för att inte enbart ta plats i samhället, men även nyttja den lagstadgade religionsfriheten vi har i Sverige. Idag är islam en av de större religionerna i Sverige, vi kan därmed konstatera att islam och muslimer inte är ett litet minoritetsfall, utan snarare ett globalt känt fenomen då muslimer lever världen över. Men icke desto mindre har hatet och diskrimineringen av och mot muslimer fortgått. Bildningsbyrån (2011) skriver om Masoud Kamali, professor i sociologi, som menar att ”en strukturell diskriminering som baseras på ett ’vi och dem’-tänkande” är ofta förekommande i Sverige. Kamali (2006) har lett en statlig utredning vilken resulterat i en rapport skriven i samarbete med andra professorer som visat på att strukturell diskriminering och institutionell rasism är ett vanligt förekommande fenomen i Sverige, där personer som anses vara ”de andra” har strukturella hinder i samhället som enbart baserar sig på kulturell bakgrund eller utseende.

Intresset för studiet av islam och den ”sanna” eller ”riktiga” islam i relation till extremistiska och fundamentalistiska grenar av islam har ökat bland forskare samtidigt som intresset för den muslimska vardagsreligiositeten också blivit allt mer populär. Det etnografiska forskningsfältet fångar ofta frågan om ”vardagsreligiositet” och rör sig ofta om kvalitativa metoder där frågor som ”*hur ser folk egentligen på sig själva och sin omgivning* och *hur formas sådana värderingar i praktiken?*” (Bhatt, 2012, s 27) står i centrum. Bhatt (2012, s 27) skriver att detta är huvudsakliga frågor som etnografer ställer sig och metoder som används för att besvara dessa är exempelvis olika typer av observationer och intervjuer. Dessa metoder brukar samlas under paraplybegreppet ”fältarbete” och ”handlar med andra ord om att placera sig själv inom det sammanhang man vill förstå” (Bhatt, 2012, s 27). De två forskare vars avhandlingar granskas i denna studie har båda fattat ett intresse för en typ av vardagsreligiositet som de båda studerar med hjälp av etnografisk forskningsmetod. I fokus vid sådana studier ligger forskarens tolkning av olika situationer, forskningsuppgiften är därmed kartläggning och redogörelse av det hörda och sedda.

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med detta arbete är att studera den redan existerande representationen av muslimska kvinnor i en västerländsk kontext, som i detta arbete innebär representationen av muslimska kvinnor i Sverige. Detta görs genom en analys av två etnografiska intervju- och observationsstudier, skrivna av forskare i Sverige, för att undersöka förekomsten av ett ”vi och dem”. Vidare sätts respektive forskares resultat i relation till postkoloniala teorier för att

tolka och förstå de slutsatser som respektive forskare nått fram till. Det görs även en jämförelse mellan representationen av kvinnor som varit muslimer sedan födseln och konverterade muslimer.

- Hur ser representationen av de olika muslimska kvinnorna ut?
- Vilken position har forskaren i förhållande till forskningsobjektet?
- Finns tendenser till att kvinnorna representeras som ”de andra”?

1.3 Tidigare forskning

Denna studie tar sitt avstamp i olika forskningsområden, i forskning om muslimer i sekulära samhällen, men även i studiet av representationsstudier. Vad gäller studiet av eller granskningen av akademiska avhandlingar i vilken representation av muslimska kvinnor i en västerländsk kontext står i fokus, så finns det knappast något skrivet. Detta gör denna studie till ett bidrag till det religionsvetenskapliga forskningsfältet, men även till det religionsdidaktiska fältet. Det religionsdidaktiska forskningsfältet berör ofta om relationen mellan lärare och elev (se exempelvis Löfstedt, 2011) och faktaurval i relation till ämnesplaner och betygskriterier. Det senare gör det viktigt att granska representationen av olika samhällsgrupper i den kurslitteratur som berör sådant som den färdigexaminerade läraren kan använda som faktabas vid framtida undervisning.

Samuli Schielke är forskare i projektet ”In Search of Europe: Considering the Possible in Africa and the Middle East” (2010, s 16) och skriver att islam som fenomen i dagsläget är ett centralt ämne inom den religionsvetenskapliga antropologin. Schielke ställer sig kritisk till den största delen av studiet av islam och menar att ”there is too much Islam in the anthropology of Islam” (2010, s 2). Detta påstående kan tyckas vara provocerande, men Schielke utvecklar sin tes med två förklaringar. De etnografiska studierna i vilka det religiösa livet står i fokus, tenderar att ofta privilegiera, eller gynna, de muslimer som ser sig själva som fromma och rättfärdiga, sådana muslimer som medvetet framställer sig som fromma och hängivna muslimer. Dessa muslimer deltar ofta i religiösa aktiviteter inom religiösa organisationer och grupper. Schielke beskriver dem som ”people who share a sense of activist commitment” (2010, s 2) och menar inte att studiet av dessa muslimer inte är viktig, utan gör det snarare tydligt att de flesta människor inte är ”dedicated activists” (2010, s 2). Vidare skriver Schielke att det utbredda studiet av dessa muslimer tenderar att porträttera dessa människor som det muslimska idealet som vidare leder till, en reproducering av dessa

muslimer som ”förebilder” för andra muslimer eller som ”idealet” inom islam. Detta, menar Schielke (2010, s 2), är inte forskningsuppgiften inom religionsvetenskapen.

> Focussing on the very pious in moments when they are being very pious (in mosque study groupes, for example) risks taking those moments when people talk about religion as religious persons /…/ as the paradigmatic ones, and thus unwittingly reproducing the particular ideological aspiration of Islamist and Islamic revivalist movements: the privileging of islam as the supreme guideline of all feilds of life (Schielke, 2010, s 2).

Den andra förklaringen till påståendet ovan berör forskares tendenser till viljan att reda ut vad islam egentligen är. ”The anthropology of Christianity, in comparison, appears much less preoccupied with the question as to what kind of objekt of study Christianity is. Why, then, would we need to have one answer to the question about what Islam is?” (Schielke, 2010, s 2). Vidare skriver Schielke att islam, och andra religioner kan vara mycket olika studieobjekt beroende på vilken fråga som ställs. ”Islam, like any major faith, is not simply something – it is a part of people’s lives, thoughts, acts, societies, histories and more” (2010, s 2).

”There is too much Islam in the anthropology of Islam” (Schielke, 2010, s 2) innebär därmed att studiet av det religiösa livet och betydelsen av islam i människors liv, hindras av reproducering av ”idealmuslimer” och försöket att reda ut vad islam egentligen är för typ av studieobjekt. Otterbeck följer samma spår som Schielke och menar att den skandinaviska forskningen ”om muslimer har ofta endast ett fåtal grupper kommit till tals. Samma sak gäller för journalistiken. Det är de djupt engagerade som talar för islam, inte sällan konvertiter” (Otterbeck, 2010, s 11). Vidare förklarar Otterbeck problematiken med detta:

> Det offentliga samtalet framhäver muslimer som bekräftar stereotypa föreställningar om muslimer. Även om det inte är avsikten med forskningen eller journalistiken konstrueras islamisk religiositet som annorlunda och avvikande från mer sekulär och i det privata praktiserad protestantism (Otterbeck, 2010, s 11).

De muslimer som får mest medieutrymme och som forskare tenderar att i högre grad studera ”erbjuder ofta tvärsäkert normativa tolkningar av islam som om de utgjorde faktiska beteenden” (Otterbeck, 2010, s 11), medan de muslimerna med ”mer traditionella, liberala, modernistiska eller för den delen oreflekterade, levda förståelser av islam faller bort” (Otterbeck, 2010, s 12). På grund av detta, skriver Otterbeck, har uppfattningen av islam kännetecknats av att vara annorlunda i kontrast till sekulära samhällen (exempelvis Sverige) där islam kopplas till begrepp som ”oföränderligt” ”könsrollsbevarande och kompromisslöst” (2010, s 12). Vad gäller studiet av representation av muslimer skriver Otterbeck följande:

> Muslimer representeras som ett kollektiv utan urskiljbara individer (förutom enskilda manliga superskurkar), med en gemensam mentalitet opåverkad av historia och sociokulturella förändringar. Det är långt ifrån alla danska och svenska icke-muslimer som

> tror på denna typ av förenklade, negativa bilder, vilket är tydligt i olika attitydundersökningar, men representationen är välkända även bland dem som inte håller med (Otterbeck, 2010, s 12).

Jonas Otterbeck har skrivit boken *Samtidsislam, unga muslimer i Malmö och Köpenhamn* vars syfte är att ”kontrastera den (i text) dominerande bilden av muslimer i Danmark och Sverige och synliggöra en del av den muslimska befolkningen som inte känner igen sig i de dominerande diskurserna” (Otterbeck, 2010, s 14). Otterbeck skriver att läsaren förmår att se boken som ”en normalisering och kontextualisering av muslimer och deras tro i förhållande till hur den dominerande bilden konstrueras” och hoppas att texten ses som ett bidrag till uppfattningen om vad det betyder att vara både muslim och svensk (2010, s 12).

Det mer avgränsade forskningsfältet där studiet om muslimska kvinnor står i centrum är relativt nytt och ett exempel på en forskare i det fältet är Anne Sofie Roald som skrivit *Women in Islam, The western experience* (2001). Studien granskar och belyser västerländska muslimska uppfattningar kring kvinnor och genus, där Roald menar att mötet mellan väst och islam gett upphov till nya tolkningar av islamiska texter. De nya tolkningarna av texterna ska, enligt Roald vara inspirerade av västerländska föreställningar om jämlikhet mellan män och kvinnor och föreställningen om individens egen frihet. Vidare skriver Roald att muslimer som till större del enbart umgås med muslimer, exempelvis ”Muslims working exclusively within Muslim communities” (2001, s 296) tenderar att ha åsikter som ”krockar” med samhällets normaliserade tankar om exempelvis kvinnans roll i samhället eller i familjen. Muslimer som *inte* enbart umgås med muslimer tenderar däremot att ha åsikter som passar majoritetssamhällets åsikter och normer. Islam i mötet med väst ger, enligt Roald, muslimer upphov till nytänkande, nytolkning och en liberaliserad bild av kvinnan och genus. Ett tydligt ”vi” och ”dem” finns i denna slutsats som Roald drar, där väst är ”vi” som gett något till ”dem” muslimerna, då muslimer bosatt sig i västerländska områden. Det är denna typ av distansering mellan ”vi och dem” som min studie granskar i två avhandlingar där muslimska kvinnor representeras i en västerländsk kontext.

Etnografiska studier, med fokus på observationsstudier och intervjuer, ger forskaren en ingång till tolkning av det sedda och hörda, vilket gör resultatet av dessa studier intressant att sätta i relation till postkoloniala teorier. ”Den deltagande observationen i den ursprungliga antropologiska studien bestod i att antropologerna undersökte främmande samhällskulturer genom att vara deltagare i samhället” (Kullberg, 2004, s 91). I och med det växande forskningsfältet som berör specifikt muslimska kvinnor och islams spridning i hela världen går det inte riktigt att påstå att islam är en främmande ”samhällskultur” men det är

intressant att granska representationen av muslimska kvinnor som inte är formulerad av dem själva. Denna studie berör därmed den representationen, framställningen, av de muslimska kvinnorna som redan gjorts i form av två etnografiska avhandlingar, avhandlingarna granskas i denna studie för att undersöka förekomsten av ett ”vi och dem” tänkande.

Granskningen av förekomsten av ett ”vi och dem” eller granskningen av framställningen av muslimska kvinnor i avhandlingar har, som tidigare nämnts, knappast studerats och det finns därmed tunt med tidigare forskning i det ämnet. Vad vi emellertid vet, med hjälp av Otterbeck (2010), är att representationen av muslimer ofta är stereotyp och utgör exempel på en mycket avgränsad del av den muslimska befolkningen. Bristen på den tidigare forskningen i Sverige vad gäller granskningen av avhandlingar gör denna typ av studie viktig och förhoppningen är att ämnet uppmärksammas för vidare studier.

1.4 Metod och material

Primärmaterialet består av två avhandlingar, *Muslima – Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*, skriven av Pia Karlsson Minganti (2007), samt *"Vi blev muslimer": svenska kvinnor berättar: en religionssociologisk studie av konversionsberättelser* skriven av Madeleine Sultán Sjöqvist (2006). Den förstnämnda är en doktorsavhandling i etnologi vid Stockholms universitet och utgiven av Carlsson Bokförlag. Den andra är en doktorsavhandling i religionssociologi skriven vid Uppsala universitet. Primärmaterialet är därmed en religionssociologisk studie om svenska kvinnliga konvertiter och en etnologisk studie i vilken kvinnor som varit muslimer sedan födseln studeras.

Muslima

Pia Karlsson Minganti skriver om nio muslimska kvinnor, som hon definierar som sunni-muslimer, då de alla på ett eller annat sätt är *engagerade* i någon eller några ”sunni-muslimska organisationer, föreningar och församlingar i Sverige” (2007, s 12). De nio unga muslimska kvinnorna föddes inte i Sverige, utan är ”födda i länder där islam var den dominerande religionen” (2007, s 12). Kvinnorna växte däremot upp i Sverige och tillhör 1980–1990-tals generationerna. Karlsson Minganti skriver att ett av de viktiga skälen till att kvinnorna valde att medverka i studien var ”att de såg sin chans att motverka den stereotypa, negativa bilden av muslimska kvinnor som olyckliga, passiviserade offer under otidsenligt religiöst tvång och förtryck” (2007, s 12). Vidare skriver Karlsson Minganti att hon ändå som

forskare sett ett förtryck, ett dubbelt genusordningsförtryck, både från, och inom, den grupp som kvinnorna tillhör, men även ett förtryck från ”samhällsmajoriteten”.

Muslima är en etnografisk studie där observationer och intervjuer med de nio unga muslimska kvinnorna genomförs.

> Avhandlingens syfte är att i ljuset av islamisk väckelse försöka förstå nio unga kvinnors möjligheter att agera som *individer, kvinnor* respektive *medlemmar i religiösa/etniska minoritetsgrupper*. /…/ I fokus för denna avhandling står tjejer som brottas med sin ambivalenta identifikation med *svenskt medborgarskap*, den ofta maskulint laddade positionen *muslim* och den feminina positionen *muslima* (Karlsson Minganti, 2007, s 14).

Anledningen till valet av just denna avhandling för min studie är att denna bok har använts som både obligatorisk och referenslitteratur i ett antal religionsvetenskapliga kurser på lärarutbildningen. Frågan om hur representationen av de muslimska kvinnorna i denna bok ser ut är därmed av vikt att granska. Karlsson Minganti gör det tydligt för läsaren att avhandlingen ställer sig under ”paraplybegreppet postkolonial teori” då ”problemställningar rörande identitet och makt” berörs. ”Paraplybegreppet postkolonial teori” är ”tanken att den kunskapssyn som legitimerade kolonisering, genom att systematiskt beteckna och underordna de koloniserade som ’de Andra’, fortfarande lever kvar” förklarar Karlsson Minganti (2007, s 14). Förutom att avhandlingen inordnas under begreppet postkolonial teori, använder Karlsson Minganti ett feministiskt genusperspektiv som även denna fångar upp förtrycket av ”den Andra”, Karlsson Minganti skriver att meningen är att ”förena genus- och postkolonial teori – och dessutom föra in religion som en betydelsefull omständighet” (2007, 14).

Kvinnornas skäl till att delta i Karlsson Mingantis (2007, s 12) studie har tidigare nämnts, men går att förtydliga i relation till begreppet ”representation”. Karlsson Minganti skriver att kvinnornas skäl till att medverka i studien kan ”sammanfattas med begreppet *dawa* – kallelse till islam. I mig såg de möjlighet att förmedla kunskaper om religion till en vidare publik” (s 41). I detta sammanhang, förklarar Karlsson Minganti, handlade det främst om ”en vilja att göra sig och sin tro begriplig inför omvärlden” (2007, s 41).

"Vi blev muslimer"

Som kontrast till *Muslima* där kvinnor som varit muslimer sedan födseln representeras, granskas *”Vi blev muslimer”* av Sultán Sjöqvist (2006) som skriver om *konverterade* muslimska kvinnor som hon intervjuat för att ta reda på hur kvinnornas meningsskapande har gått och går till. Sultán Sjöqvists (2006) forskning är därmed inriktad på konvertiternas berättelser om sin religiositet på vardagsnivå.

> Jag ville studera ett sammanhang där religion varken sprids genom barnafödande varigenom flickorna och kvinnorna socialiseras in i en religiös kontext eller i ett sammanhang där religion sprids genom migration. Kvinnor som konverterar har inte migrerat, de är heller inte uppvuxna i en muslimsk kontext. De har som vuxna och sekulariserade anammat en religiös tillhörighet samtidigt som de lever kvar i en västerländsk kontext (Sultán Sjöqvist, 2006, s 12).

Vidare skriver Sultán Sjöqvist att fokus i hennes studie ligger i kvinnornas berättelser om sina respektive liv i ett sekulärt samhälle, ”tyngdpunkten i studien ligger alltså på kvinnornas berättelser om sin konversion och sitt liv som svensk muslimsk kvinna i en sekulariserad samtid” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 15).

Sultán Sjöqvist (2006, s 56) har haft 26 intervjukontakter där alla som blivit intervjuade haft möjlighet att godkänna intervjuanteckningarna ”har jag inte erhållit godkännande är intervjuerna inte medtagna i studien” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 57). Detta har dock inte inneburit att informanterna haft någon typ av tolkningsföreträde av det sagda under intervjuerna, utan att de snarare haft auktoritet över vad som *sägs* under intervjuerna. ”Som forskare har jag tolkningsföreträde och min tolkning av materialet behöver inte alltid stämma överrens med informanternas” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 58). Vidare gör Sultán Sjöqvist det tydligt att en åtskillnad mellan hennes och informanternas tolkning gör att ”forskaren härigenom lättare exponerar sig för kritik” (2006, s 58). Det är av vikt att observera att Sultán Sjöqvist är medveten om att det i avhandlingen läggs fokus vid hennes tolkning eftersom det är det som är hennes etnografiska forskningsuppgift.

Sultán Sjöqvist förhåller sig till ett antal teoretiska sammanhang, ett av dessa är ”’kön – en social konstruktion’ Här placerar jag mig i en tradition som tolkar kön som en social konstruktion” (2006, s 16). Sultán Sjöqvist skriver att en analys kring informanternas tolkning av ”manligt” och ”kvinnligt” i förhållande till en ”social ordning” görs samtidigt som en tolkning av ”hur de [informanterna] skapar mening kring kvinnors inflytande och hur de skapar mening kring det som uppfattas begränsande” (2006, s 26). Det är tydligt att det är ett genomgående könsmaktperspektiv som Sultán Sjöqvist valt att studera i konvertiternas konversionsberättelser. Detta i likhet med Karlsson Mingantis studie, men utan den postkoloniala teoribildningen.

”En ambition med studien har varit att öka förståelsen för hur levd religiositet tar sig i uttryck bland kvinnor i ett senmodernt samhälle” skriver Sultán Sjöqvist (2006, s 15). En större likhet mellan Sultán Sjöqvist (2006) och Karlsson Minganti (2007) är intresset för en typ av vardaglig religiositet, hur det är att vara muslim idag i ett svenskt samhälle. Intresset för den levda religiositeten skiljer sig en del från den teologiska och tankeinriktade

religiositeten som religiösa auktoriteter ofta hamnar i. Praktisk religiositet, alltså levd religion genomsyrar såväl Sultán Sjöqvists som Karlsson Mingantis avhandlingar. Sultán Sjöqvist ställer sig kritisk till den institutionaliserade religiositeten som en typ av ”måttstock” för att mäta religion och religiositet.

> Om forskare i sina studier analyserar män enbart utifrån en dimension av religion som betonar den institutionaliserade, formaliserade teologiska nivån och kvinnor utifrån deras praktik i vardagen missas inte enbart värdefull kunskap. Forskaren reproducerar även en könsföreställning som ligger nära patriarkal religiositet där män uppfattas som förnuftiga och rationella och kvinnor som det manligas dikotomiska negation: känslomässiga och relationella (Sultán Sjöqvist, 2006, s 32).

Även om Sultán Sjöqvists studie berör kvinnor i ”deras praktik i vardagen”, distanserar hon sig från referenser till ”den religionshistoriska forskning som definierar religiös tillhörighet utifrån det formaliserade religiösa läroinnehållet” (2006, s 32) och väljer att definiera sina informanter som konverterade muslimer då de själva identifierar sig som detta. Observera att könsdiskursen som både Sultán Sjöqvist och Karlsson Minganti har, innehar en tydlig inriktning på makt där det antas att kvinnorna i båda avhandlingarna är begränsade vad gäller religiöst inflytande och praktik på grund av religiösa antaganden.

En jämförelse mellan de två avhandlingarna används som ett redskap i analysen, där de två avhandlingarna intar olika positioner då de berör olika ”typer” av muslimer, kvinnor som varit muslimer sedan födseln och konvertiter. Denk skriver att ”vad som kännetecknar komparativa studier är ett antagande om att det finns likheter och skillnader” (2002, s 7). Ingången till denna studie är just den, ett antagande om att det kommer att finnas *likheter* och *skillnader* vad gäller representationen av muslimska kvinnor beroende på om de är västerländska konvertiter eller icke-västerländska kvinnor som varit muslimer sedan födseln. ”’He who knows one knows none.’ Without comparison there can be no real science” (Pals, 2006, s 197).

Analysfrågor

Materialet granskas därmed för att undersöka förekomsten av ett ”vi och dem” tänk. För att eventuellt finna ett ”vi och dem” ställs materialet inför ett antal frågor: Finns tendenser till att respektive författare skriver på ett sätt som gör det tydligt för läsaren att författaren har svårt att förstå den muslimska kontexten? Gör författarna det tydligt att den muslimska kontexten är främmande? Finns tendenser till att författarna förklarar det sedda och hörda utifrån västerländska normer och värderingar i kontrast till något icke-västerländskt? Kan det ”muslimska” och ”islamiska” antas vara icke-västerländskt? Finns det exempel på ett ”vi och

dem” tänkande, där författarna uttrycker en skillnad mellan de muslimska kvinnorna och deras egna föreställningar? Förutom att materialet ställs inför dessa frågor, läggs fokus på beskrivande begrepp vid framställningen av de muslimska kvinnorna samt på vilka kontexter som kvinnorna representeras av.

1.5 Teori

Nedan följer en teoribeskrivning som i första hand är formulerad utifrån postkoloniala teoretiker. Det postkoloniala forskningsfältet består till större del av kritik, ifrågasättande och teoribildning kring tanken om ”vi” och ”de andra” där olika subjekt associeras med antingen det ”västerländska” eller det ”icke-västerländska”. Postkolonial teoribildning rör sig ofta om studiet av maktstrukturer och kvarliggande kolonialt maktförtryck där ”vi” förtrycker ”de andra”. Många postkoloniala teoretiker (se exempelvis Mudimbe, 1999 & Fanon, 1999 & Mohanty, 1999) ägnar sig åt studier av samtida samhällelig problematik som går att förklara utifrån den maktstruktur som kännetecknade den västerländska kolonialismen. Att ifrågasätta sådant som tagits för givet som fakta eller sanning i ett par århundraden sätts under granskning. Den nedan beskrivna teorin sätts i relation till materialet under ”resultat och analys” delen av arbetet. Tanken är att teorin används som redskap till förståelse och förklaring av materialet.

Vilken kvinna kan tala i vilka kvinnors namn?

Denna teori används främst för att fånga relationen mellan forskaren och forskningsobjektet vad gäller forskningsobjektets upplevda erfarenheter, hur forskarna framställer kvinnornas ”upplevda erfarenheter” och ”sanningar” samt hur forskarna hanterar en eventuell kontrast mellan deras vetenskapliga åsikt och forskningsobjektets ståndpunkt.

Frågan om tolkningsföreträde är intressant att tala om i relation till etnografiska studier som handlar om den specifika tolkningen av det sedda eller hörda. Om detta är forskningsuppgiften är frågan om vilket tolkningsutrymme forskningsobjektet bör ha i analysen viktig att diskutera.

> Vilken kvinna kan tala i vilka kvinnors namn? /…/ Här blir det viktigt för forskaren att positionera sig i forskningssammanhanget. I synnerlighet om hon eller han forskar »nedåt«, menar Mohanty, det vill säga när forskaren är mer privilegierad än forskningsobjektet /…/ Att vid analysen inte ta hansyn till kvinnors olika slags »upplevda erfarenheter« kan, enligt Mohanty, liknas vid kolonialt förtryck (Laskar, 2003, s 13).

Om forskaren är eller känner sig ”mer privilegierad än forskningsobjektet” (Laskar, 2003, s 13) är i detta sammanhang ointressant, vad som däremot är viktigt att observera är tanken om

att ”inte ta hansyn till kvinnors olika slags »upplevda erfarenheter«” (Laskar, 2003, s 13). Att bortse från kvinnornas, alltså forskningsobjektets, egen tolkning av tillvaron, egna behov och uppfattningar kan således ”liknas vid kolonialt förtryck” (Laskar, 2003, s 13). Tanken om att ”vithetsnormen” genomsyrar en större del av många olika samhällsdelar, som exempelvis marknadsföring (Åkerhielm, 2011) och läroböcker (Berge & Widding, 2006) kan ha som konsekvens att tolkningen av ”de andras” tillvaro görs med vithetsnormen i bagaget, vilket innebär att ett ”vi och dem” skulle kunna finnas i olika forskningars resultat, om kvinnornas erfarenheter inte tas hänsyn till. Tas dessa inte hänsyn till tolkas deras tillvaro utifrån vithetsnormen som ofta utesluter en hel del människor och kulturer.

Black feminism är en ideologi som utmanar denna frågeställning. Den lägger fokus på förtryck mot afroamerikanska kvinnor i USA. Den traditionella feminismen ifrågasätts och kritiseras för att ha utgått ifrån ”’vita’ medelklasskvinnors erfarenheter samtidigt som den exploatering som andra kvinnor utsätts för ignoreras eller förbises” (Mulinari, 2005, s. 55). En konstruktion med utgångspunkt i att västerländska kvinnors behov och erfarenheter utgör normen för vad *alla* kvinnor i hela världen är i behov av. Med detta konstrueras en hierarki utifrån ”’vita’ medelklasskvinnors erfarenheter” (Mulinari, 2005, s. 55) där vita kvinnor vet bäst och därmed kan ”rädda” eller ”hjälpa” kvinnor som betraktas leva under ”annorlunda” förutsättningar än dem själva.

Forskningsobjektets egen tolkning av tillvaron måste alltså tas hänsyn till för att forskaren inte ska riskera att bli anklagad för kolonialt förtryck. För att detta ska vara möjligt måste tanken om ett ”vi och dem” samt den genomsyrande vithetsnormen vid studiet av ”de andra” (med antagandet att forskaren tillhör ”vi”) upphöra.

Vithetsnormen spelar en stor roll i teorin om vilken kvinna som kan tala i vilka kvinnors namn i vilken den spelar rollen som ”måttstocken” för vad som placeras in i ”vi” och det resterande som placeras in i ”de andra”. För att tydliggöra vad vithetsnormen innebär inom ramen för denna studie citeras Judith Kiros (2014):

> ***Vithet*** är en ***social konstruktion*** som placerar personer som räknas som ***vita*** på toppen av en makthierarki med grund i ”ras”. Eftersom vitheten är ***skapad*** betyder vit ***inte*** alltid ”vit hudfärg” – vilka som räknas som vita har ***varierat*** med tid och rum. Alltså – ***vithet*** är uppbundet med ***makt***, inte nödvändigtvis med hudfärg. Ljushyade romer, östeuropéer, m flera, kan alltså också utsättas för systemisk rasism i Sverige idag. /…/ När man säger ”människa” menar man ”en vit människa”. När man säger ”en kropp” menar man ”en vit kropp”. Det är ***vithetsnormen*** – att den vita kroppen är osynlig, men överallt. Det är kroppen som inte behöver förklaras (Kiros, 2014).

Med vithetsnormen är det lätt att placera de normbrytande personerna i facket ”de andra” och de som passar in i vithetsnormen i facket ”vi”. Vithetsnormen som verktyg gör det tydligt att

se vilka som platsar in i ”vi” och vilka som platsar in i ”de andra” eller ”dem”. Kiros (2014) skriver att den vita kroppen är överallt, men ändå osynlig, detta innebär att ”vitheten” är överrepresenterad i relation till den faktiska verkligheten, det vill säga att även om ”vitheten” är normen, är det få som identifierar sig med denna. Vitheten som ideal, både utseendemässigt, tankemässigt och beteendemässigt som eftersträvansvärt innebär att vitheten står högst upp i hierarkin av vad som är eftersträvansvärt i hur människor ska *vara*.

2 Analys och resultat

> ”*Att försöka förstå dessa kvinnors religiositet - hur de skapar mening kring sitt religiösa engagemang och kvinnors inflytande inom en mansdominerad religion /.../ - har varit det som drivit mig att genomföra denna studie*” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 12)

Nedan följer redovisning av representationen av de födda muslimska kvinnorna samt de konverterade muslimska kvinnorna. Fokus läggs på hur de olika kvinnorna framställs, förekomsten av ett ”vi och dem” tänkande samt på författarnas position i relation till respektive forskningsobjekt.

2.1 *Muslima*

Karlsson Minganti beskriver sin position i förhållande till kvinnorna som ”ett språkrör eller bundsförvant”, men även som ”förkläde” då Karlsson Mingantis närvaro, enligt henne själv, gjorde det möjligt för kvinnorna att röra sig i offentliga rum och inte behöva begränsa sitt umgänge med det motsatta könet som de i vanliga fall skulle behövt göra (2007, s 14). Karlsson Minganti det tydligt att kvinnorna vill ”representera (företräda och iscensätta) islamisk identitet och gemenskap” (2007, s 36).

> … jag gör främst bruk av begreppet representation i samband med tjejernas ansatser /…/ att: 1) *iscensätta* muslimsk/islamisk identitet och femininiteter, och 2) *företräda* islam och muslimsk/islamisk identitet – det vill säga *själv(re)presentation* i ett identitetspolitiskt spel om erkännande och social position (Karlsson Minganti, 2007, s 19).

Hur Karlsson Mingantis (2007) relation till begreppet representation - den representation som berör forskarens uppgift att framställa och konstruera en bild av forskningsobjektet – diskuteras knappast, däremot finns frågeställningen om relationen mellan forskningsobjektet och forskaren nämnt. Karlsson Minganti skriver om Vetenskapsrådets sammanställning av ett antal forskningsetiska principer ”som ideal som är svåra att leva upp till i etnografiska forskningssammanhang” (2007, s 35). Icke desto mindre gör hon ansatser till att försöka

uppnå dessa genom att exempelvis informera kvinnorna om att det var frivilligt att medverka i studien. Att som forskare vara ansvarig för en representation av ett studieobjekt ser Karlsson Minganti som en mycket komplex situation, där hon ställer frågan ”hur ansvarar forskaren för hanteringen av de studerade och deras yttranden i forskningsprocessens alla led?” (2007, s 35). Inget specifikt svar ges på denna fråga, däremot skriver Karlsson Minganti om hur hon hanterar begreppet representation i studiens sammanhang.

> Människor når i givna samhällen, vid vissa tidpunkter, ”överrenskommelser” om vilka uppfattningar som anses normala och giltiga, och vilka begrepp och symboler, berättelser och bilder som får *representera* dessa uppfattningar (Hall 1997a). Detta inkluderar de likhets- och skillnadsskapande processer där människor kategoriseras, beskrivs och ”presenteras” av andra, exempelvis västerländskt producerade *representationer* av ”muslimen” eller androcentriska representationer av ”kvinnan”. Jag tar fasta på denna nivå av tillskrivningar och hur tjejerna hanterar dem. (Karlsson Minganti, 2007, s 19).

Karlsson Mingantis förhållande till begreppet representation går därmed att spåra till kvinnornas vilja att representera en ”muslimsk identitet”, frågan om Karlsson Mingantis *egen* representation av de muslimska kvinnorna och förhållandet i det sammanhanget diskuteras inte vidare. I samband med att Karlsson Minganti (2007) riktar in sig på kvinnornas vilja att representera en ”muslimsk identitet” skriver Karlsson Minganti (2007, s 36) att detta ”som en konsekvens kan /…/ medföra relativt homogena beskrivningar av ’tjejerna’, på tvärs emot vad som kanske förväntas av en studie präglad av kvalitativ metod och poststrukturalism/postkolonial teori”.

Att förstå den egna tillvaron

Karlsson Minganti (2007, s 53) börjar sin resultatredovisning med kvinnornas syn på sin egen praktiska religiositet och hur denna motiveras. Här har döden en central roll. En av Karlsson Mingantis informanter, Noor, säger att ”livet här på jorden är så kort. Som en sekund i evigheten. Så man kan allt ha tålamod. *So what* om man lider ett litet tag här. Det är paradiset som gäller!” (ss 54-55). Karlsson Minganti tolkar detta som att döden har en central plats i att *förstå* livet. Noor kritiserar icke-troende (ateister) för att vara materialister, för att värdesätta livet på jorden högre än livet efter detta och Karlsson Minganti tolkar kritiken som ett ställningstagande mot ”samtida problem: konsumism och moraliskt förfall” (2007, s 55). Karlsson Minganti skriver om sin egen uppfattning om döden i relation till Noors förhållande till döden. Hon ovan vid att definiera sin tro ”som så många andra svenskar uppvuxna i ett höggradigt sekulariserat samhälle” (2007, s 53). Hon skriver att hon är ambivalent vad gäller frågan om Guds existens ”en del av mig tror på Gud, en annan del av mig är ateist” (s 54).

> Noor frågade: ”Men hur tänker du då, den del av dig som är ateist? När du dör, är det bara slut då?” ”Jaa…”, svarade jag dröjande. ”Ibland tror jag det och det känns okej, ja till och med skönt. Jag är inte orolig för det. Men visst, det kanske är för att jag har ett bra liv. När jag tänker på människor som lider och barn som dör, hoppas jag kanske att det finns något mer som väntar efter döden. Något gott” (Karlsson Minganti, 2007, s 54).

I jämförelse med Noor, som ser döden som en av de avgörande faktorerna för att förstå livet och tillvaron, är döden inte ett lika centralt tema för Karlsson Mingantis uppfattning av tillvaron. Vidare skriver Karlsson Minganti om en föreläsare på en islamisk ungdomskonferens, som menar att människor gör godare val i livet vid dödens närvaro (2007, s 55). Detta innebär att den ständiga påminnelsen om döden drar ut det bästa ur människor, särskilt med idén om helvetet i åtanke. Noor säger att hon utan religionen skulle kunna göra precis vad som helst, inte för att hon inte kan göra det nu (tillägger hon), men religionen ger henne moraliska rättsnören och principer om vad som är rätt och fel. Rädslan för helvetet och löftet om ett paradis i livet efter detta motiverar Noor till att rätta sig efter de religiösa, moraliska principerna.

Dödens centrala roll i att förstå livet på jorden innebär att lidandet på jorden inte spelar någon större roll, så länge paradiset i livet efter döden är utlovat. Karlsson Minganti delar inte denna uppfattning. Döden tillhör inte en central del av att förstå meningen med livet och det blir därmed tydligt för läsaren att forskaren inte sympatiserar med Noors uttalande om exempelvis helvettet: ”Jag var tagen av den illustrativa beskrivningen av hetta, men greps däremot inte av fruktan. När jag räds av döden gör jag det för att jag älskar livet och mina anhöriga” (Karlsson Minganti, 2007, s 55). Karlsson Minganti gör även en åtskillnad mellan sig själv och kvinnorna, genom att konstatera att hon, liksom många andra svenskar, inte är van vid att formulera sin personliga trosuppfattning. Detta i relation till kvinnornas uppfattning om ”dawa”, gör det tydligt för läsaren att kvinnorna är vana vid att definiera sin tro och därmed inte tillhör den grupp ”svenskar [som är] uppvuxna i ett höggradigt sekulariserat samhälle” (2007, s 53). *Dawa* innebär ”kallelse eller inbjudan till islam” (2007, s 54), vilket en del av kvinnorna använder vid mötet med ateister eller icke-muslimer. Idén om *dawa* medför en definition av sin trosuppfattning för att ”göra sig själv förstådd som muslim” (Karlsson Minganti, 2007, s 54). Kvinnorna är därmed vana vid att sätta ord på sin religiositet medan Karlsson Minganti inte är det. Baserat på detta går det att konstatera att Karlsson Minganti studerar en grupp som hon inte tillhör, en grupp med främmande föreställningar om tillvaron. Det uttrycks en åtskillnad mellan de muslimska kvinnorna och Karlsson Minganti med grund i forskarens föreställningar i relation till de muslimska kvinnornas.

Kulturkrockar och att vara »de andra«

Karlsson Minganti tar fasta på en spänning mellan kvinnorna och deras familjer i relationen till ”västerländska” icke-muslimska normer och värderingar. Noor tillhör ett exempel på detta då hon berättar att hon var tvungen att klä sig i hijab (sjal) även fast hon inte ville. Noor ville passa in i det ”svenska” och ville därmed inte bära hijab. Föräldrarna ville däremot inte förlora familjens rötter (kulturen, traditionen och religionen från det landet som de invandrat ifrån). Karlsson Minganti tolkar detta som att Noor befinner sig i ett *multipelt förtryck* (2007, s 58) där Noor förtrycks av familjens och majoritetssamhällets maktordning. Noor uttrycker en vilja att passa in i det svenska samhället, men förstår efter en tid att hon aldrig kommer att bli betraktad som svensk. ”’Nehej, jag kan inte vara svensk heller.’ Eller får *inte* vara” (Karlsson Minganti, 2007, s 57). Vid försöket till att bli ”svensk” uppstår en konflikt med föräldrarna, som inte vill att dottern ska bli ”försvenskad” och sätter därmed ”upp ännu strängare krav och hårdare gränser” (Karlsson Minganti, 2007, s 57).

Kulturkrockar och identitetskriser är genomgående teman i kvinnornas berättelser om livet som muslim i Sverige. Amal, en annan av Karlsson Mingantis informanter, uttrycker en krissituation vid mötet med svenskar. De tidiga skolåren tillbringade hon i en mångkulturell skola, där hon inte blev ifrågasatt på grund av sin religiösa tillhörighet eller sitt etniska ursprung. Vid senare skolår går hon i en skola som består av ”kanske nittio, nittiofem procent svenskar” (Karlsson Minganti, 2007, s 59). På denna skola möter hon fördomar och uppfattningar om invandrare och islam som hon inte sympatiserar med. Många av de andra kvinnorna har också erfarenhet av ett allmänt ifrågasättande av deras religiösa tillhörighet av svenskar och en upplevelse av att leva som underordnad den svenska samhällsmajoriteten. Känslan av att *tillhöra* en rasifierad minoritet är ett genomgående tema i kvinnornas berättelser. Medvetenheten om att ha blivit tilldelad positionen ”som ’de Andra’ av just denna ’svenska’ samhällsmajoritet” är utmärkande (Karlsson Minganti, 2007, s 13).

> Amals hud- och hårfärg omöjliggjorde för henne att passera som ”svensk” i en bemärkelse baserad på föreställningar om ”ras”/etnicitet. Nu berättade hon emellertid om ytterligare en nivå av passing – inte med sikte på ”vit svenskhet” – utan på att framstå som ”en vanlig invandrartjej, chilenare kanske”. Genom disciplinering av sina kroppsrörelser hoppas hon på att accepteras åtminstone som en sådan ”vanlig invandrartjej” – en satsning som dock tycktes omintetgöras när hon täckte sig med sjal (Karlsson Minganti, 2007, s 60).

Att uppfattas som en ”vanlig invandrartjej” framställs av Karlsson Minganti som ett bättre alternativ än att uppfattas som muslimsk invandrartjej. Kvinnorna gör själva en åtskillnad mellan sig själva och den svenska samhällsmajoriteten med grund i att de förstår sig vara annorlunda från den samtidigt som de förstår den svenska samhällsmajoriteten som kritisk

och fördomsfull mot dem. Karlsson Minganti gör en koppling mellan Amals hud- och hårfärg och hennes placering som ”de andra”. Det är på grund av Amals utseende som hon inte passar in, och att hon bestämmer sig för att bära hijab gör det nästintill omöjligt för henne att passa in, skriver Karlsson Minganti (2007, s 60).

Kvinnorna framställs följaktligen som ”annorlunda” i förhållande till ”det svenska” och de framställs även som medvetna om detta. Grunden till att de uppfattar sig själva som annorlunda samtidigt som de förstår att samhällsmajoriteten också uppfattar dem som annorlunda verkar basera sig på hur de ser ut. Valet av kläder och hår- och hudfärg gör dem till ”de andra” och blir därmed exkluderade från majoriteten. Det är vid mötet med det ”svenska” gör dem medvetna om att de är annorlunda. Innan kvinnornas möte med fördomsfulla svenskar existerar inte tanken om att vara en minoritet.

Givna könsroller och komplementär dualism

Karlsson Minganti skriver om den muslimska invandringen till Sverige som medförde efterfrågan av moskéer. I början var många av de samlingsplatser som muslimer använde till bön mycket små och på grund av mäns plikt att be fredagsbönen kollektivt i moskén fick de företräde till utrymmet. Kvinnor, som är undantagna från plikten att be i en moské på fredagar, exkluderades från samlingsplatserna då de inte fick plats. Moskéer benämns ofta som muslimska mötesplatser, men som många gånger, enligt Karlsson Minganti, inte inkluderar kvinnor. ”Moskén är alltså ett centrum för muslimsk gemenskap, men en gemenskap där kvinnor kan vara frånvarande” (Karlsson Minganti, 2007, s 99). Karlsson Minganti förklarar den undantagna plikten från kvinnorna att be kollektivt, med givna könsrollerna inom islam. ”Svaret ligger i /…/ föreställningar och praktiker som förknippas med kategorierna ’man’ och ’kvinna’, och de skilda plikter, roller och beteenden som förknippas med dessa” (Karlsson Minganti, 2007, s 99). Karlsson Minganti skriver att ett förekommande tema i kvinnornas berättelse vad gäller kvinnans roll i samhället, berör en föreställning om att kvinnans plats finns i hemmet, kopplat till hemsysslor som uppfostran av barn och därmed plikten som moder och hustru. Kvinnors plats i det offentliga, som i beslutsfattande sammanhang i exempelvis moskéer eller vid större samhälleliga diskussioner reduceras till mycket liten.

Karlsson Minganti skriver om en uppmuntran till kvinnor och flickor att vara blygsamma vid sociala sammanhang är vanligt förekommande inom den muslimska gemenskapen (2007, s 99). Uppmuntran till blygsel beror på en koppling mellan kvinnan och hennes ”fitna”: den kvinnliga sexualiteten. Den kvinnliga sexualiteten ”reproducerades /…/

som en samhällsomstörtande kraft” (2007, s 137). Kvinnans sexualitet kan, enligt Karlsson Minganti, störa männens fokus på Gud och detta kan tolkas som ännu en av anledningarna till att kvinnor inte ställs under plikten att be kollektivt på fredagar (Karlsson Minganti, 2007, s 99). Föreställningen om att kvinnans sexualitet är extremt kraftfull har medfört tanken om kvinnor som ansvariga för eventuella konsekvenser av denna. Om en man förlorar fokus vid bön på grund av att en kvinna befinner sig i närheten, innebär detta att hon är medskyldig. För att undvika detta förväntas kvinnor i större utsträckning vistas i hemmet och klä sig anständigt vid vistelse utomhus (Karlsson Minganti, 2007). Karlsson Mingantis informanter framställs som medvetna om att de givna könsrollerna inte passar in i det svenska samhället som idag utmanar de traditionella könsrollerna. Kvinnorna visar en strävan efter att vistas i moskén på samma villkor som männen, om än på en annan avdelning (Karlsson Minganti, 2007, ss 99-103). Det sker en genomgående nytolkning av haditer och koranverser för att motivera kvinnlig närvaro i moskén och andra muslimska samlingsplatser för att vidare motivera kvinnor till ”kunskap och skolning, i synnerhet den som tillhandahålls i moskén” (Karlsson Minganti, 2007, s 101). Kvinnorna lyfter fram en utveckling kring kvinnans roll i tillvaron. Hon går från att vara ”källan till fitna” till att bli ”bärare av islam” (Karlsson Minganti, 2007, s 101). Hon blir en ärbar muslimsk kvinna med ett viktigt uppdrag: sprida islam via barnafödande och uppfostran av dessa barn till muslimer. Ett exempel som Karlsson Minganti (2007, s 101) tar fram är en hadit som gestaltar ett möte mellan profeten Mohammed och en grupp kvinnor. Denna hadit har använts för att motivera kvinnans *frånvaro* i moskén, men nytolkare använder samma hadit för att motivera kvinnors *närvaro* i moskén.

Profeten säger till kvinnorna: ”O women, give alms as I have seen that you women constitute the majority of the inhabitants of Hell”. Kvinnorna frågar varför och får svaret: ”You curse frequently and are ungrateful to your husbands. I have not seen anyone more deficient in intellect (’aql) and religion (din) than you. A cautious sensible man could be led astray by some of you”. Kvinnorna frågar vad som är bristfälligt i deras tro och intellekt och profeten svarar: ”Is not the testimony of a woman worth half of that of a man?”, ”This is the deficiency in her intellect. Is it not that a woman can neither pray nor fast during her menses?”, ”This is the deficiency in her religion” (Karlsson Minganti, 2007, ss 101-102).

Den traditionella tolkningen av haditen förstår kvinnan som ”ofullkomlig i tro och intellekt” (Karlsson Minganti, 2007, s 102). Hon är kapabel till att vilseleda män från den ”rätta vägen” och helvetets befolkning består till majoriteten av kvinnor på grund av detta. Traditionella tolkningar av denna har bidragit till förstärkning av kvinnans roll i hemmet och marginalisering av hennes rörelsefrihet och rätt till att delta vid större samhälleliga och

religiösa beslutsfattanden. Nytolkningen av haditen, som kvinnorna återger, refererar till ”kvinnans tillgång till emotioner snarare än brist på intellekt” (Karlsson Minganti, 2007, s 102). Den tillgång till känslor som kvinnor har, har män inte i lika stor utsträckning. Detta leder oss in i tanken om en komplementär dualism. Eftersom män saknar tillgången till känslor, behövs kvinnor i deras närvaro för att komplettera dem. Egenskaper tilldelas människor beroende på vilket kön de föds med för att i livslånga partnerskap kunna bidra till olika saker. Egenskaperna, som skiljer sig beroende på vilket kön personen är född med, blir lika mycket värda och alla människor är därmed jämlika. Kvinnans närvaro vid moskéer och andra samlingsplatser blir motiverad med samma hadit som tidigare använts för att motivera kvinnors frånvaro i moskén. Även om kvinnorna själva är övertygade om att de har rätt att vistas i moskéer, finns fortfarande en tvekan. Karlsson Minganti (2007, s 128) skriver att kvinnorna samtidigt som de är övertygade om sin rättighet fortfarande är ”sökande [efter] argument” som motsäger dem för att testa sin övertygelse. Karlsson Minganti formulerar ett antal frågeställningar som hon antar att kvinnorna funderar över:

> Kanske är vi kvinnor lite bekvämare, lite mer oorganiserade och vimsiga än män? Kanske är det därför vi inte förmår ta religionen på samma allvar, utan ständigt brister i våra fromma föresatser att besöka moskéer och läsa Koranen? Kanske borde vi kvinnor dämpa vår lust till offentlig islamisk aktivism (Karlsson Minganti, 2007, s 128).

Kvinnorna framställs som övertygade om nytolkningen och kvinnans rätt till att vistas i moskéer, samtidigt som de är villiga att rätta sig utefter de traditionella uppfattningarna om kvinnans rörelsefrihet. Kvinnorna framställs som ambivalenta och osäkra vad gäller införlivandet av rättigheten, även om de i teorin är övertygade om sin behörighet i moskéer.

Kvinnorna har hittills framställts i kontexter där de uttrycker en rädsla för helvetet, där rädslan motiverar dem till att göra ”rätt val” i livet. De framställs i kontexter där de är förtryckta i hemmet som genomsyras av patriarkala maktordningar. De ställs inför en islamisk ordning i samhället där kvinnors rörelsefrihet är begränsad i jämförelse med män som de bemöter med nytolkning av koranverser och haditer. Samtidigt som de möter en islamisk ordning, påverkas de av det svenska samhället, som de upplever är kritisk mot islam. Vid mötet av fördomsfulla svenskar uppfattar de sig själva som annorlunda från samhällsmajoriteten och föreställningen om att tillhöra en minoritet utvecklas och förstärks.

Kvinnorna tycks sympatisera med synen på män och kvinnor som komplementära, med olika egenskaper beroende på könet, men samtidigt jämlikar. Kvinnorna framställs som positiva till nytolkningen som medför större förhandlingsutrymme vad gäller synen på kvinnan som ”ärbar” med ett gudomligt uppdrag att sprida islam via barnafödande

och barnauppfostran. Nytolkningen ger även kvinnorna motiv och anledning till att kräva ut sin rättighet att få vistas i moskéer. Även om de är övertygade är ett genomgående tema i kvinnornas berättelser en ambivalens vid inrättandet av denna rättighet. De framställs som osäkra och oroliga över det faktum att nytolkningen kanske inte är den riktiga eller sanna tolkningen.

Karlsson Minganti skriver att kvinnorna, som tidigare nämnt, har en vilja att vistas i moskéer och andra muslimska mötesplatser. Införlivandet av detta har skett i samband med bygget av större moskéer, där kvinnor fått en ”egen” del av moskén. Denna del av moskén är enbart till för kvinnor, där de kan be kollektivt utan att ”störa” männen i sin bön. Kvinnorna framställs som nöjda över denna lösning, det är däremot inte Karlsson Minganti och den ”socialdemokratiska rikstagsledamoten Carina Hägg” (Karlsson Minganti, 2007, s 125). Bygget av Stockholms Moskén vid medborgarplatsen inkluderar en rumslig könsseparation. Kvinnorna har en egen ingång, som män inte använder, denna ingång leder till kvinnornas del av moskén samtidigt som det finns en allmän entré till moskén som *alla* får använda sig utav. Den 21 juni år 2000 anmäler Carina Hägg moskén för könsdiskriminering till Jämställdhetsombudsmannen. ”Anmälan hade rubriken ’Öppet för alla men på olika villkor beroende på kön.’” (Karlsson Minganti, 2007, s 125). Vidare skriver Karlsson Minganti att ”Hägg uppmanade JämO att granska den, enligt henne, kvinnodiskriminerande uppdelningen mellan könen som byggs in i moskéer såsom den vid medborgarplatsen”. Anmälningen gick aldrig längre än till JämO:s skrivbord och en granskning av moskén gjordes aldrig. Vad som däremot händer är att muslimska kvinnor reagerar på denna anmälan. Man kan tänka sig att kvinnorna reagerar positivt med tanke på att Carina Hägg enbart vill ”rädda” eller ”hjälpa” kvinnorna från ett förtryck baserat på deras kön, men det som händer är raka motsatsen. Många muslimska kvinnor och muslimska kvinnoförbund skriver öppna brev till Hägg och kritiserar anmälan. I sina öppna brev *försvarar* de muslimska kvinnorna sin rätt att ha en egen del i moskén. Kvinnorna *försvarar* sin rätt till ett *tolkningsföreträde* av *sin* situation. I denna situation sker alltså en anmälan av en icke-muslim, som antar att hon har ett tolkningsföreträde över kvinnornas situation. Muslimerna som faktiskt vistas i moskén regelbundet reagerar på anmälningen och kritiserar denna. Vad som händer här är att Hägg utgår ifrån ”’vita’ medelklasskvinnors erfarenheter” (Mulinari, 2005, s. 55). Utifrån dessa erfarenheter och upplevelser, gör Hägg en tolkning av situationen och gör en anmälan för att ”rädda” eller ”hjälpa” kvinnorna som betraktas leva under ”annorlunda” förutsättningar än henne själv. Vidare gör Karlsson Minganti (2007, s 126-127) en åtskillnad mellan henne och Hägg å ena sidan och de muslimska kvinnorna å andra sidan. Karlsson Minganti skriver:

”Tjejerna [förnekade] den kopplingen mellan genus, sexualitet, makt och kvinnors handlingsutrymme som jag (och Carina Hägg) ser”. Denna formulering gör två saker tydliga för läsaren. 1) Hägg och Karlsson Minganti tillhör ett ”vi” som uppfattar kvinnorna som förtryckta, medan de muslimska kvinnorna försätts i positionen som ”de andra” med en *annorlunda* uppfattning om sin *egen* situation. Ett tydligt ”vi och dem” tänkande syns därmed i detta sammanhang. 2) De utgår ifrån olika verklighetsuppfattningar. Karlsson Minganti och Hägg utgår ifrån att de själva skulle känna sig kränkta om de befann sig i de muslimska kvinnornas situation och antar av den orsaken att de muslimska kvinnorna också känner sig kränkta av denna. Denna tolkning av materialet grundar sig i teorin om vilken kvinna som kan tala i vilka kvinnors namn, där antagandet om att den traditionella feministiska diskursen genomsyras av och utgår ifrån vita medelklasskvinnors erfarenheter. Här går det att dra slutsatsen om att Karlsson Minganti och Hägg tillhör den ”vita medelklasskvinnan” och därmed utgår ifrån den kvinnans erfarenheter vid tolkning av de muslimska kvinnornas livsvillkor. Detta är ett problem då kvinnornas egna erfarenheter inte tas hänsyn till och detta kan, ”enligt Mohanty, liknas vid kolonialt förtryck” (Laskar, 2003, s 13).

Stereotypisering och idealbilder av muslimer

Karlsson Minganti spenderar en hel del av sin avhandling på att beskriva centrala begrepp inom islam som exempelvis *dawa*, *niya*, *de fem pelarna*, *dua*, *halal*, *haram*, *nafs*, generella idealbilder av muslimska kvinnor och liknande. Beskrivningarna av begreppen och idealbilderna sätts i relation till kvinnorna för att förklara kvinnornas påståenden och berättelser. Problematiken kring detta är att detta får kvinnorna att framställas som ideala muslimer. För att koppla till Otterbeck (2010) och Schielke (2010) med tanken om att framställningen av muslimer och islam ofta enbart representerar en viss typ av muslimer som bekräftar rådande stereotypa föreställningar om muslimer och islam. Ett exempel på detta är Karlsson Mingantis beskrivning av idealbilden av kvinnor inom islam. Hon beskriver en situation där hon befinner sig med Hawa, en av informanterna, och en manlig ungdomsledare som precis gett dem en rundtur i Stockholms Moskén. De står utanför moskén och samtalar om ”kvinnlig blygsel”:

> Mannen talade om sin fru och dotter som hade stannat hemma denna dag. Han karaktäriserade dem båda som ”blyga och tysta”. ”De vill inte gå ut bland andra.” Jag log, men var osäker på om hans utsaga skulle uppfattas som ett positivt eller negativt omdöme. När mannen leende tillade att ”de slösar inte tid med att gå på torget”, tolkade jag det som om blygsel och vilja att hålla sig ifrån offentliga platser var positiva dygder. Som svar på mannens beskrivning av kvinnliga familjemedlemmarna sneglade Hawa först på mig, som jag antar att hon för stunden uppfattade som representant för en annorlunda syn på kvinnors

> rörelsefrihet, men sade sedan med fast stämma: ”Det är bra. Det blir mindre aib”. Aib är ett arabiskt ord som betecknar synd och skam (Karlsson Minganti, 2006, s 107).

Det finns en hel del problematik med det ovan citerade stycket. För det första gör Karlsson Minganti det tydlig för läsaren att hon inte förstod kontexten som hon befann sig i, då mannen förklarar att hans familjemedlemmar inte tycker om att vistas bland andra människor. Kontexten framställs som främmande för henne. ”Jag log, men var osäker på om hans utsaga skulle uppfattas som ett positivt eller negativt omdöme”. Senare gör Karlsson Minganti det ännu tydligare för läsaren att hon står för en annan syn på kvinnors plats i samhället: ”Hawa [sneglade] först på mig, som jag antar att hon för stunden uppfattade som representant för en annorlunda syn på kvinnors rörelsefrihet”. Karlsson Minganti sätter sig själv i relation till Hawa och mannen samtidigt som hon antar att Hawa tror att hon står för en annorlunda syn på kvinnors rörelsefrihet. Genom att göra det antagandet skapas en distans mellan Karlsson Minganti och informanterna, där informanterna tilldelas en position som Karlsson Minganti inte sympatiserar med eller är bekant med. Frågorna om det finns tendenser till att respektive författare skriver på ett sätt som gör det tydligt för läsaren att författaren har svårt att förstå den muslimska kontexten samt om författarna gör det tydligt att den muslimska kontexten är främmande, går att svara på med hjälp av citatet ovan. I mötet med den muslimska mannen och Hawas svar på mannens påstående om sina kvinnliga familjemedlemmar, gör det tydligt att Karlsson Minganti inte förstår kontexten samtidigt som hon paradoxalt nog senare tar sig an uppgiften att förklara skildringen av mannens familjemedlemmar:

> Beskrivningen av mannens fru och dotter överrensstämmer med en generell idealbild av ”den muslimska kvinnan”. För kvinnor – kyska flickor som trogna hustrur – gäller att signalera ärbarhet. Den ideala muslimska kvinnan bör veta när och var hon kan vistas utanför hemmet, och hur hon förväntas uppträda i offentliga sammanhang. En sådan social kompetens och uppvisande av ”naturlig” feminin blygsel signalerar till omgivningen att hon inte önskar röra sig ute ”på gator och torg”. Därmed ”blir det mindre synd” och minskat utrymme för ryktesspridning /…/ Islamiska nytolkningar har oftast inte rört sig bort från denna logik och blygseln finns inskriven i de muslimska kvinnornas kroppar (Karlsson Minganti, 2007, s 108).

Att tala om en idealbild i detta sammanhang innebär att Karlsson Minganti *förkroppsligar* en idealbild av ”den muslimska kvinnan”. Att förkroppsliga betyder i detta sammanhang att Karlsson Minganti framställer en människa med specifika egenskaper och attribut som representant för ett ideal. Med Otterbeck (2010) i åtanke, är detta en bekräftelse av stereotypa bilder av muslimska kvinnor samt reproducering av islam som ”oföränderligt”, ”könsrollsbevarande och kompromisslöst” (Otterbeck, 2010, s 12).

2.2 ”*Vi blev muslimer*”

Sultán Sjöqvist (2006, ss 65-72) börjar sin resultatredovisning med en beskrivning av de platser och situationer där de konverterade kvinnorna först kom i kontakt med islam och muslimer, innan de valde att konvertera till islam. De platser som kvinnorna mött muslimer på har varit diskotek och kaféer (s 66), dans- och musikgrupper (s 68), bostadsområden (s 68), skolan (s 70) och under resor (s 71). Sultán Sjöqvist, (2006, ss 72-73) skriver att de konverterade kvinnorna beskriver sig själva som ”vanliga västerländska kvinnor” som gör vanliga saker som vanliga kvinnor gör, ”går på disko, eller fik och träffar män som de blir attraherade av, dansar eller sysslar med musik på fritiden, går på fest och träffar människor, tvättar i tvättstugan, går i skolan eller reser” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 72). De platser som de konverterade kvinnorna beskriver i sina första möten med muslimer ”beskrivs som allmänna och att det inte är något särskilt med dessa platser”, ofta har dessa varit offentliga platser, som alla har tillträde till, ”platserna är därtill religiöst neutrala till sin karaktär, de har ingen religiös laddning eller konfessionell bindning” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 72). Kvinnorna har alltså inte aktivt sökt upp muslimska mötesplatser som exempelvis moskéer eller andra muslimska föreningar eller församlingar. Mötet med muslimer och islam har därmed skett i ett icke-religiöst sammanhang på (oftast) offentliga platser.

Exotifiering av »de andra« i mötet med islam

Vad som kännetecknar en större del av de konverterade kvinnorna är intresset för en ”främmande”, ”exotisk” kultur i relation till ”den svenska majoritetskulturen” (s 68). ”Informanterna uttrycker ett allmänt gillande av kultursfärer som upplevs som annorlunda än den svenska majoritetskulturen. Också i dessa berättelser är nyfikenheten på ’det andra’ ett bärande tema” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 68). Även om konvertiternas berättelser är unika vad gäller specifik situation, vilka människor som spelade roll och vilken uppfattning de hade om islam och muslimer tidigare, har de nästan alla ett gemensamt attribut. Längtan och intresset för och av det ”främmande” och ”exotiska” i jämförelse med det typiska ”svenska”. Detta exotiska och främmande finner kvinnorna i islam och hos muslimer vilket innebär att Sultán Sjöqvist (2006) framställer de konverterade kvinnorna som delaktiga i reproduceringen av islam och muslimer som något icke-svenskt och ickevästerländskt.

Förutom det ”exotiska” i den muslimska kulturen förekommer en annan utmärkande egenskap hos en del av de konverterade kvinnorna vilket är intresset för ”mörka män” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 66) som uppfattas som ”främmande” och ”annorlunda”.

> Oavsett om de båda kvinnornas berättelse handlar om positiva eller negativa erfarenheter av möten med invandrare och muslimska män eller om positiva eller negativa intryck av muslimsk religiositet och kultur leder deras berättelser om hur relationer med ”mörka” män för dem vidare till ett fördjupat intresse för islam (Sultán Sjöqvist, 2006, s 67).

Graden av exotifiering av muslimska män och den muslimska kulturen går att diskutera, men det är tydligt att det sker en exotifiering vilket det ovan givna citatet är ett exempel på. Michael Billlig, professor vid University of Loughborough, skriver om de vardagliga och mindre synliga uttrycken av nationalism (1995). Billing skriver i boken *Banal Nationalism* (ss 60-61) att nationalistisk identitet har en form av ett ”vi och de andra” tänk, i vilken ”vi” är annorlunda från ”dem”. Exotifieringen innebär därmed att de exotifierade personerna inte tillhör ”oss” och därmed är de exkluderande. Exotifiering av människor har alltså sin grund i föreställningar om att de som tilldelas stämpeln ”de andra” inte liknar ”oss”. För tydlighetens skull ger jag ett exempel: fenomenet ”jungle fever”. Begreppet används ofta för att beskriva en ”vit kvinna” eller ”vit man” som är sexuellt intresserad av en ”svart man” eller ”svart kvinna” (Urban Dictionary, 2014). I detta begrepp ligger föreställningar om hur den ”svarta mannen” och den ”svarta kvinnan” är, exempelvis exotisk, varm, sensuell eller mystisk vilket innebär att det tillskrivs karaktärsdrag beroende på en människas hudfärg och utseende. Detta innebär att vissa kroppar tilldelas karaktärsdrag och kännetecken beroende på hur de *inte* ser ut, det vill säga det skapas motpoler där de exotifierade personerna tilldelas egenskaper på grund av att de inte ser ut som ”*oss*”. De konverterade kvinnorna som ser de muslimska männen som ”svarta exotiska män” och den muslimska kulturen som annorlunda och främmande, intresseväckande och spännande, applicerar kännetecken och egenskaper i något som de egentligen inte vet så mycket om.

> Det var väldigt konstigt, tyckte jag, att jag var intresserad så där för att jag var väldigt negativ egentligen till invandrare innan, det var väl för att jag inte kände några så där liksom. /…/ Jag blev förvånad över att han [den muslimske grannen] var så annorlunda och så där, han var ändå muslim, men man såg inte på honom att han var muslim på något vis det var, det var något annorlunda och sådär (Sultán Sjöqvist, 2006, ss 72-73).

Sultán Sjöqvist (2006, ss 72-73) skriver att kvinnorna framställer sig själva som okunniga och fördomsfulla vad gäller ämnet islam och muslimer innan de fann ett intresse för religionen och den ”främmande” och ”exotiska” kulturen, ”de beskriver sig på så sätt att de är vanliga kvinnor med begränsade kunskaper om islam och i vissa fall med rasistiska fördomar” (Sultán Sjöqvist, 2006, ss 72-73). Okunskapen kring islam och muslimer används ofta som argument för att förklara förekomsten av rasistiska fördomar hos människor. Sultán Sjöqvist (2006)

skriver om en av kvinnorna, Malin, som säger att hennes rasistiska tankar antagligen berodde på okunskap och Sultán Sjöqvist skriver att

> En viktig aspekt i Malins berättelse är att hon beskriver att hon förändras. /…/ Nyfikenheten inför det främmande, grannen och den blivande maken upplevs som annorlunda och intressanta, gör att hon övervinner negativa förstålelser och schablonbilder av invandrare i allmänhet (Sultán Sjöqvist, 2006, s 69).

Exotifieringen av det de invandrade muslimerna ”räddar” Malin från sina rasistiska föreställningar. I detta sammanhang framställs exotifieringen av vissa grupper i samhället som ingången till ett ”botemedel” av ”negativa förstålelser och schablonbilder av invandrare i allmänhet” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 69). Vid kvinnornas övergång till islam, skriver Sultán Sjöqvist, att den ytliga sexuella lockelsen till de mörka spännande männen ersätts av bestående kärlek och kvinnorna, som tidigare ansetts vara ”sexuellt tillgängliga” utanför ramen av ett äktenskap, framställs som ”ärbara kvinnor” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 73). Vid mötet av islam och muslimer förändras därmed kvinnorna och intar nya roller som *ärbara* muslimska kvinnor, utan rasistiska föreställningar om invandrare.

Ett genomgående kännetecken hos de konverterade är föreställningen om att muslimerna inte (innan de konverterade) tillhör ”vi:et” och används ofta för att polarisera eller kontrastera ”vi:et”, antingen för att visa på vad ”vi” inte är eller för att visa vad ”de andra” inte är. Exempel på detta är föreställningen om ”de andras” familjeförhållanden som mer ”varma” och familjära. Klara, en av informanterna, hade sitt första möte med muslimer i skolan. Klara kommer ifrån en familj med god ekonomi och bor ”i det ’fina’ villakvarteret” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 70). Hon har en frånvarande pappa som tillbringar mer tid på jobbet än hemma med Klara. Hon finner ett intresse för den muslimska familjesituationen hos sina vänner, som inte bor i ”fina villor” utan snarare ”mångkulturella höghusområd[en]” och tillbringar mycket tid hos dem och finner ett tycke för ”matgemenskapen” som fattas hemma hos henne. ”Den välbeställda västerländska familjens tomma gemenskap framställs som bristfällig, islam däremot associeras med den varma familjegemenskapen” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 71).

Islam som ickevästerländskt

Många av de konverterade kvinnorna ser mötet med muslimer som den avgörande faktorn till att konvertera. Sultán Sjöqvist (2006, s 73) skriver att kvinnorna funnit något i islam som de inte funnit ”i det västerländska samhället” och har därmed valt att se sin övergång till islam som ett sätt att göra anspråk på ”religionens positiva kvinno- och familjesyn, dess egalitära

grundsyn, dess moraliska vägledning för hur sociala relationer skall gestaltas och de varma gemenskaperna" (Sultán Sjöqvist, 2006, s 73). Kvinnorna, som tidigare nämnts, har enligt Sultán Sjöqvist (2006, s 73) intagit rollen som "ärbara muslimska kvinnor" då de konverterat till islam och de sexuella drifterna begränsas till inomäktenskapliga akter mellan make och hustru. Sultán Sjöqvist (2006) skriver att konvertiternas berättelse om denna förändring "handlar om hur kvinnlig sexualitet hamnar på rätt plats, reglerad och underordnad i den patriarkala familjen" (s 76). Sultán Sjöqvist, (2006, s 76) gör därmed en direkt koppling mellan konvertiternas val att hålla sin sexualitet inom ramen för ett äktenskap och ett patriarkalt förtryck inom familjen. Konsekvensen av kvinnornas val att övergå från icke-muslim till muslim, antas av forskaren, leda till en underordning av kvinnans sexualitet och ett familjeliv präglat av patriarkala strukturer där kvinnans "uppgifter /…/ främst har att göra med kvinnans roll som maka och husfru" (Sultán Sjöqvist, 2006, s 76). Intressant är Sultán Sjöqvists koppling mellan den sexuella avhållsamheten och ett patriarkalt förtryck, som i själva verket inte nödvändigtvis behöver innebära patriarkala maktstrukturer i familjelivet där kvinnan underordnas och förtrycks. Här gör forskaren, Sultán Sjöqvist, en tolkning av att kvinnorna i dagsläget, som konverterade muslimska kvinnor, lever ett familjeliv präglat av patriarkarla maktstrukturer enbart på grund av kvinnornas utveckling från att vara "sexuellt tillgängliga" utanför ramen av ett äktenskap till sexuellt otillgängliga för sexuellt umgänge utanför ett äktenskap. Innan kvinnornas möte med islam och övergången, då kvinnorna uppfattade sig själva som "vanliga västerländska kvinnor" som "går på disko, eller fik och träffar män som de blir attraherade av" (Sultán Sjöqvist, 2006, s 72) och är tillgängliga för sexuella relationer med olika personer, uppfattas de inte, av Sultán Sjöqvist, som underordnade en patriarkal maktstruktur. Sultán Sjöqvist (2006) tolkar kvinnornas erfarenheter med ett tydligt perspektiv i vilken avhållsamhet antas vara ett tecken på patriarkalt förtryck, även om kvinnorna själva antyder att de tycker att de passar bättre in i det livet än det "tidigare livet" innan övergången till islam. Tove, en av kvinnorna gör det tydligt att hon inte sympatiserar med familjeliv präglat av män som bestämmer över kvinnor. "Tove avvisar alltså en familjeform där kvinnan inte har några rättigheter och där maken inte tar det ekonomiska ansvaret, där mannen inte ser till hustruns bästa och där hon inte får tänka självständiga tankar". En del av de konverterade kvinnorna menar, i kontrast till Sultán Sjöqvist, att de snarare känner patriarkala förtryck från västvärlden som exempelvis att behöva leva upp till den typ av kvinnlighet som västvärlden har som ideal.

Diana menar alltså att det inte är kvinnorna själva som har önskat denna typ av kvinnlighet, Rådande kroppsideal diskuteras också av Rose-Marie. Som Diana pekar hon ut männen då

> hon resonerar om orsaken till varför ett visst kroppsideal är etablerat. Det är männens fel att kvinnorna inte har respekt för sin kvinnlighet. Att kvinnor exponera sin kropp genom att sola topless på offentliga platser är fel tycker Rose-Marie (Sultán Sjöqvist, 2006, ss 80-81).
>
> [Rose-Marie:] Jag tycker att tjejer, i sitt beteende, inte har respekt för sig själva och sin kvinnlighet, vad de själva är värda som människor utan de blir offer för, hur skall man säga, hur män vill att kvinnor skall vara. /…/ de tror att de är fria. Det är så absurt för mig, för det har inget med frihet att göra, men de tror det (Sultán Sjöqvist, 2006, s 81).

Tydligt med citaten ovan är att kvinnorna erhåller ett annorlunda perspektiv på hur patriarkala strukturer tar sig uttryck i jämförelse med Sultán Sjöqvists perspektiv. Beroende på vilket perspektiv som ett fenomen granskas ifrån, blir problematiken olika. Bilden nedan illustrerar den komplexa situation som Sultán Sjöqvist och konvertiterna befinner sig i. Bilden visar två kvinnor, en av dem klädd i bikini och en annan i niqab. Grunden i bilden ligger i att båda kvinnorna tänker att den andre är klädd som hon är klädd på grund av förtryck av män. Kvinnan i bikini klär sig i bikini, enligt kvinnan i niqab, på grund av patriarkala strukturer, medan kvinnan i bikini tänker att kvinnan i niqab täcker sig på grund av patriarkala strukturer. Bilden nedan finns idag på många sociala medier som exempelvis Facebook, Twitter och en hel del bloggar som belyser problemet.

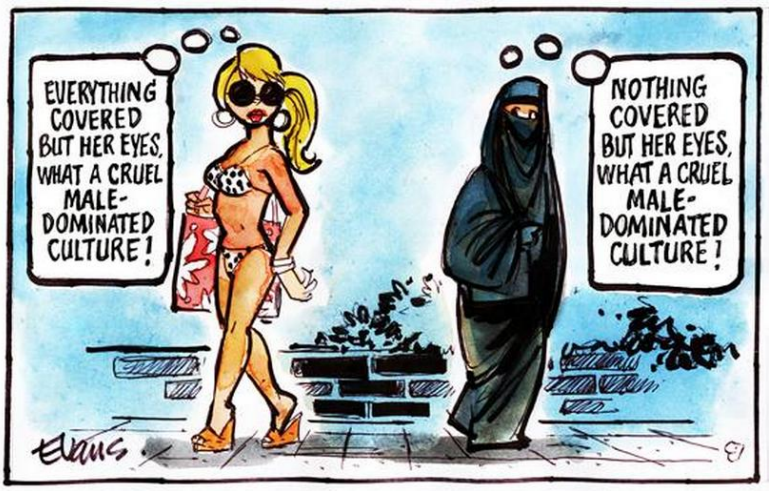

Bild 1 (Evans Cartoons, 2011).

Sultán Sjöqvist (2006) skriver att de konverterade kvinnorna ofta kopplar samman livet innan övergången till islam med ett ”västerländskt liv” och livet som muslim utanför en västerländsk kontext. Den västerländska kontexten skriver Sultán Sjöqvist (2006, s 78), förstår kvinnorna som negativ, med effekter på människor som inte är eftertraktande.

> De effekter det ”västerländska” samhället har på människor tecknas i tunga ordalag: människor blir splittrade och rotlösa, de är ensamma och egoistiska, de sliter ut sig och lämnas sjuka och gamla till ålderdomshem utan att deras liv haft någon mening (Sultán Sjöqvist, 2006, s 93).

Den negativa benämningen i det ”västerländska” hör till kvinnornas förflutna, även om de fortfarande lever i ett västerländskt land (Sultán Sjöqvist, 2006, s 78). ”I berättelserna skapas mening genom att kontrastera ett ’då’ mot ett ’nu’” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 78) där det västerländska, enligt Sultán Sjöqvist (2006), inte riktigt tillhör det nya livet som muslim.

Sultán Sjöqvists (2006) rent språkliga framställningar av de konverterade kvinnorna är intressant att analysera i relation till tanken om ”islam som ickevästerländskt”. Sultán Sjöqvist (2006, s 80) skriver ”Diana anknyter /…/ till samhällets kroppsideal för kvinnor. Hon säger att ett visst utseende är kopplat till självkänslan. Hon tycker synd om västerländska kvinnor. De har det svårt”. Lägg märke till den sista meningen: ”De har det svårt”, ”*de*”. Sultán Sjöqvist gör det tydligt för läsaren att den konverterade muslimska kvinnan *inte* tillhör kategorin västerländska kvinnor med hjälp av den formuleringen. Vad gäller kvinnans eget uttalande, säger hon inget om att hon *inte* längre påverkas av det kvinnliga idealet i västvärlden. Hon bor ju fortfarande i Sverige.

> Jag menar att vi matas av det här hela tiden [med bilder] att man skall ha si och så stora bröst, den här diametern, och man skall ha si och sådan kropp och man skall ha den här step-up brädan och man skall ha workout-maskin och man måste göra si och så många sit-ups varje morgon och här tycker jag synd om folk alltså (Sultán Sjöqvist, 2006, s 80).

Kvinnan gör det tydligt att hon fortfarande ”matas” av det västerländska idealet vilket visar på att hon fortfarande identifierar sig med ”vi:et” och inte ”de andra” som Sultán Sjöqvist (2006, s 80) placerar henne i och därmed exkluderar kvinnan från det ”västerländska”. Detta gör Sultán Sjöqvist (2006) samtidigt som hon tar ett steg tillbaka ett steg som forskare och placerar sig i ingen av de två av kategorierna utan skriver om kvinnorna på avstånd, som själv kategorilös själv. Kvinnorna själva uttrycker en kontrast mellan ”det västerländska” och att ”vara muslim”, de exkluderar sig dock inte helt ifrån tanken om att de lever i en västerländsk kontext. Sultán Sjöqvist (2006) gör det däremot på grund av språkval vid framställningen av kvinnorna. Kvinnorna framställs som extremt kritiska mot det västerländska samhället med grund i patriarkala strukturer med en viss typ av kvinnligt ideal, men kritik förs fram vad gäller det västerländska sekulariserade samhällets förmåga att skapa mening. Känslan av tomhet och ångesten, skriver Sultán Sjöqvist (2006, s 90) kan, enligt kvinnorna, enbart ”botas av religion, en religion som står för helhetstänkande. Härav följer att det är religionen, inte psykologerna, som förmår bota den moderna människans ångest och känsla av tomhet” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 90). Vad gäller helhetstänkande innebär detta att de religiösa källorna förmår att ge svar på alla typer av frågor, existentiella som relationella, rent praktiska frågor som ”vilken mat kan jag äta”, ”vem bör jag gifta mig med?” som mer teologiska frågor

som ”vem är Gud?” och ”hur lever jag ett gott liv?”. Kristendomen, den religion som är utspridd över hela världen och tidigare den officiella religionen i Sverige, ställer kvinnorna sig kritiska till. Sultán Sjöqvist (2006, s 101) skriver att kvinnornas uppfattning om kristendomen i sin helhet är negativ, ”en religion som är ologisk och inte står för sanningen” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 101). Sultán Sjöqvist (2006) väljer att ta upp tre delar som många muslimer allmänt ställer sig kritiska till vad gäller synen på Gud inom kristendom. ”Det är framförallt tre aspekter av kristendomens dogmatiska innehåll om den kristna guden som jag vill lyfta fram /…/ föreställningar om treenigheten, inkarnationen och försoningsläran” (2006, s 98). Vidare skriver Sultán Sjöqvist att det är specifikt dessa tre delar av kristendomen som kvinnorna själva använder för att ”’bevisa’ att kristendomen är ologisk och icke-sann” (2006, s 98). Intressant är Sultán Sjöqvists stoffurval. Inom den muslimska mittfåran finns inte tankarna om treenigheten, inkarnationen eller försoningsläran, det ter sig ganska självklart att konvertiterna ställer sig kritiska till dessa föreställningar kring Gud. Men vad Sultán Sjöqvist gör med det materialet är att använda det som förklaring av en av anledningarna till kvinnornas negativa syn på kristendomen. Självklart framstår kvinnorna negativt inställda till kristendomen om enbart dessa aspekter tas fram vid framställningen av kvinnornas förhållande till det kristna dogmatiska innehållet.

Hittills har de konverterade kvinnorna framställts i olika kontexter. För att göra det tydligt delar jag upp dessa i två delar: tiden innan övergången till islam och tiden som muslim. Tiden innan övergången till islam kännetecknas av rasistiska fördomar om ”de andra” där kvinnorna inte erhåller någon större kunskap kring islam. Exotifieringen av de mörka mystiska männen och den sexuella dragningskraften till dem. Längtan efter något annorlunda, något främmande och spännande som inte tillhör majoritetskulturen i Sverige. Kvinnorna framställs som medskurkar vad gäller reproduceringen av muslimer och islam som icke-svenskt, icke-västerländskt och därmed exkluderat från vad Sultán Sjöqvist (2006, s 68) kallar för majoritetskulturen. Islam och muslimer som exkluderade från ”vi:et” och tillhör därmed ”de andra”. Mötet med muslimer, djupare samtal och kontinuerlig kontakt med muslimer var många gånger startskottet till intresset av islam. Innan övergången till islam märks ingen direkt negativ föreställning av det västerländska. Detta kommer snarare efter övergången till islam.

Som muslimska kvinnor framställs de som kritiska mot den västerländska kulturen och kristendomen. Den västerländska kulturens oönskade effekter på människor. Vid övergången till islam skriver Sultán Sjöqvist att kvinnornas sexualitet blir ”reglerad och underordnad i den patriarkala familjen” (2006, s 76). Föreställningen om vad ett patriarkalt

förtryck innebär är olika för Sultán Sjöqvist och kvinnorna. Sultán Sjöqvist lägger fokus på sexualiteten som förtyckt i det typ av familjeliv som kvinnorna berättar om, medan kvinnorna lägger fokus på den västerländska idealbilden av vad en kvinna är som det sanna förtrycket mot kvinnor. Det är tydligt att de utgår ifrån olika perspektiv vid föreställningen av vad ett kvinnoförtryck är. Eftersom forskningsuppgiften vid etnografiska studier är tolkning av det sedda och hörda, innebär det att forskarens tolkningsföreträde av kvinnornas berättelser blir legitimerat med grund i forskningsmetoden. Detta i relation till teorin om vilken kvinna som kan tala för vilka kvinnor, där västerländska kvinnors behov och erfarenheter utgör normen för vad *alla* kvinnor i hela världen är i behov av, innebär att Sultán Sjöqvist erhåller positionen som den ”västerländska kvinnan” som exkluderar de konverterade kvinnorna från ”vi:et” med hjälp av språkliga formuleringar och definiering av de muslimska kvinnornas sexualitet som ”underordnad i den patriarkala familjen” då kvinnorna konverterat till islam (2006, s 76). De konverterade kvinnorna använder det ”västerländska” för att visa på negativa fenomen, som exempelvis egoism och rotlöshet som de inte identifierar sig med, samtidigt som det ”muslimska” därmed antas vara icke-västerländskt. Det sker därmed en exkludering av de konverterade kvinnorna från två håll: en exkludering som de själva gör med hjälp av kontrasteringen av det västerländska och en exkludering ifrån forskaren. Vad gäller forskarens syn på kvinnornas sexualitet som begränsad och underordnad, utgår denna ifrån ”’vita’ medelklasskvinnors erfarenheter” (De los Reyes & Mulinari, 2005, s. 55) i vilken den kvinnliga sexualiteten anses vara underordnad patriarkala strukturer om den inte tar sig i uttryck i friare former. Sultán Sjöqvist gör ingen notering om att kvinnornas sexualitet, innan övergången till islam, varit underordnad patriarkala maktstrukturer, utan gör det tydligt för läsaren att detta händer då kvinnorna väljer att hålla sexualiteten inom ramen för ett monogamt äktenskap i en muslimsk familj. Detta innebär att denna typ av sexualitet *inte* tillhör ”vi:et” utan snarare ”de andra”.

Livet i kärnfamiljen

Ett bärande tema i Sultán Sjöqvists avhandling är kvinnornas föreställning om familjelivet. Många av kvinnorna sympatiserar med en traditionellt uppburen familjesyn där föräldrarnas uppgifter delas upp beroende på vilket kön de har. ”Det trygga familjelivet bygger på att mamman är hemarbetande och att pappan yrkesarbetar” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 107). Kvinnornas syn på det ”trygga hemmet” framställs som möjlig att uppnå inom monogama heterosexuella äktenskap där kvinnan tar hand om barnen och hemmet och mannen tar ansvar för den ekonomiska försörjningen av familjen. En av informanterna menar att övergången till

islam gjorde det möjligt för henne att leva ut de traditionella värderingarna kring familjelivet ”som muslim i Sverige så känner jag att då har vi fortfarande kvar de här värderingarna, familjen är viktig, att man måste ta hand om varandra” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 107). Sultán Sjöqvist tolkar detta som en association mellan det muslimska familjelivet och ”ett förmodernt agrart samhälle” (2006, s 108).

Vidare beskriver Sultán Sjöqvist sina informanter med en *essentialistisk* syn på kön, då kvinnorna urskiljer män och kvinnors roller beroende på vilket biologiskt kön de föddes med. Den essentialistiska synen innebär att tillsammans med könen följer olika egenskaper, kvinnor är bättre på att uppfostra barnen på grund av att hon har en vagina och mannen är bättre på att försörja familjen ekonomiskt för att han har en penis. Dessa är såväl biologiskt definierade som gudagivna, enligt många av kvinnorna. Enligt Sultán Sjöqvist skapar kvinnorna mening genom att hänvisa till forskning om män och kvinnors biologiska skillnader samtidigt som de gudagivna skillnaderna också används vid meningsskapande. En av kvinnorna gör en skillnad mellan traditionellt uppburna skillnader mellan män och kvinnors uppgifter och religiöst uppburna skillnader mellan män och kvinnor. Kvinnan säger att det i Koranen enbart finns stöd för att det är kvinnans uppgift att uppfostra barnen, vad gäller hemarbetet som matlagning och städning, ska snarare delas upp beroende på vilken vuxen som har tiden till det. Allt som inte hör till barnuppfostran, menar kvinnan, hör till mänsklig konstruktion av manligt och kvinnligt arbete. Vad gäller kvinnornas sätt att angripa jämställdhetsbegreppet, skriver Sultán Sjöqvist att kvinnorna ”vill förändra samhällets värderingar om jämlikhet” (2006, s 108) där hemarbetet, att ta hand om barnen, bör räknas som lika mycket värt arbete som ett yrkesarbete. Många av kvinnorna framställs som missnöjda med den normaliserade synen i Sverige på ”hemarbetet” som negativt då det är kvinnor som utför det medan yrkesarbetet och att göra karriär uppmuntras. Den sanna jämlikheten uppfattas av kvinnorna vara den då hemarbetet förstås som likvärdigt arbete som ett yrkesarbete och då kvinnor själva får bestämma om de vill arbeta hemma eller inte oberoende på samhälleliga normaliseringar.

Vad gäller syftet med Sultán Sjöqvists avhandling, hur kvinnornas meningsskapande går till, skriver Sultán Sjöqvist att kvinnorna med hjälp av en kontrastering mellan de västerländska värderingarna om jämställdhet och de muslimska skapar mening genom att förkasta det västerländska och ära de muslimska som Sultán Sjöqvist associerar med ett förmodernt agrart samhälle.

> Informanter skapar mening genom att distansera sig mot tänkta uppfattningar kring ”svensk/västerländsk” jämlikhet. Informanter skapar mening kring begreppet genom att

> använda en retorik där omsorgen om både kvinnor och män påtalas – en retorik som inte framställer män som förlorare utan som vinnare när en muslimsk jämlikhet kommer på tal (Sultán Sjöqvist, 2006, s 113).

Män som *vinnare* istället för *förlorare*. Detta innebär att Sultán Sjöqvist framställer kvinnornas uppfattning om den västerländska jämlikheten som en jämlikhet där männen är förlorare. Sultán Sjöqvist skriver att ”ett tydligt tema i berättelser om muslimskt familjeliv är att informanterna nästan defensivt hävdar att de inte är förtryckta” (2006, s 116) och att kvinnorna många gånger distanserar sig från de muslimer som tolkar islam ”fel”, för om alla skulle följa ”religionens normer kan kvinnor aldrig vara förtryckta”. Precis som Karlsson Mingantis (2007, s 12) informanter, som valde att delta i hennes studie för ”att de såg sin chans att motverka den stereotypa, negativa bilden av muslimska kvinnor som olyckliga, passiviserade offer under otidsenligt religiöst tvång och förtryck”, uttrycker Sultán Sjöqvists informanter att de *inte* uppfattar sig förtryckta och vill bekämpa tanken om ”muslimska kvinnor som ’födande barn vid spisen styrda av sina despotiska män’” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 116). Det är därmed tydligt att både Karlsson Mingantis och Sultán Sjöqvists informanter anser att de *inte* ser sig vara förtryckta i den roll som de tagit som muslimska kvinnor i familjelivet, men ändå menar båda forskarna att de sett förtryck mot kvinnorna. Karlsson Minganti uttrycker det som olika förtryck, ett från samhällsmajoriteten som placerat kvinnorna som ”de andra” och ett av den gruppen som kvinnorna tillhör. Med hjälp av teorin om ”*Vilken kvinna kan tala i vilka kvinnors namn?”* går det att tolka forskarnas slutsatser som att de använder en annorlunda ”måttstock” vid synen på förtryck, i jämförelse med de intervjuade kvinnorna. Detta samtidigt som de utgår ifrån ”västerländska” normer och värderingar, vid tolkningen av kvinnornas tillvaro. Tolkningen av kvinnornas livsvillkor utgår inte från kvinnornas egna premisser och villkor, utan snarare utifrån ”’vita’ medelklasskvinnors erfarenheter” (De los Reyes & Mulinari, 2005, s. 55) och därmed blir slutsatsen att de muslimska kvinnorna är förtryckta eftersom de inte lever utifrån västerländska ramar vad gäller familjeliv, syn på kön och sexualitet samt kvinnornas egen distansering från det ”västerländska”.

Att leva som muslim i västerlandet

Många av informanterna ställer sig kritiska till den kapitalistiska västvärlden som inte anses kunna tillgodose människor med lycka eftersom för stor fokus läggs på det materiella. Kvinnornas drömsamhälle skulle utgöras av muslimska värderingar och normer. ”I detta samhälle är det religionen som är överordnad annan verksamhet”, alla statliga institutioner bör

därmed genomsyras av islam (Sultán Sjöqvists, 2006, s 153). Rose-Marie, en av de konverterade kvinnorna säger:

> Hur skall man komma till en situation där muslimerna får makt över sina egna liv, muslimerna här de jobbar väldigt mycket med att integreras i detta samhälle, att bli accepterade här och få leva sina liv /…/ det är inte meningen att vi skall leva här under ett kristet eller ateistiskt styre /…/ vi har också rätt att leva efter våra egna normer, varför skall vi acceptera att USA styr oss eller att väst styr oss (Sultán Sjöqvist, 2006, s 153).

Sultán Sjöqvist skriver vidare att hon tolkar Rose-Maries uttalande som ”inte helt avvisande till tanken på revolution, om inget annat hjälper” (2006, s 154). Framställningen av de muslimska kvinnorna vad gäller tanken om ett muslimskt samhälle, genomsyras av kritik till kapitalismen i västerlandet som inte går ihop med muslimska normer och värderingar. Islam som holistisk, ett ”komplett system” för alla delar av tillvaron, för familjeliv som statliga institutioner, är ett genomgående tema vid Sultán Sjöqvists framställning av kvinnornas uppfattning om religion (2006, s 94, 101, 153) Religion som avgränsad till den privata sfären ställer sig kvinnorna kritiska till. ”Islam är ’hela livet’, ’man skiljer inte på samhället och religionen utan samhället är religionen och religionen är samhället, det är integrerat’” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 156). Sultán Sjöqvist tolkar detta citat som en negativ inställning till ett samhälle genomsyrat av specialiserade och differentierade institutioner. Den negativa inställningen till tanken om varje del av samhället som enskild, specialiserad och avskild från andra delar av samhället istället för integrering av religion i alla delar, tolkar Sultán Sjöqvist som en av anledningarna till kvinnornas kritiska uppfattning om västvärlden. Det muslimska samhället å andra sidan ska, enligt kvinnorna, genomsyras av muslimsk praktik, de religiösa riterna begränsas inte till en särskild institution, utan finns i hela samhället (Sultán Sjöqvist, 2006, s 156). Idén om islam som samhällssystem har sin grund i att religionen är förmögen till att inte enbart ta sig an delar av samhället som juridik, politik och ekonomi, utan även kunna ge människor mening. Kvinnorna uppfattar det västerländska samhället som inkapabelt till att bota människors tomhet, ångest och identitetskriser (Sultán Sjöqvist, 2006, s 90, 158, 160). Många av kvinnorna använder övergången till islam som botemedlet på dessa symptom vilket därmed ger intrycket av islam som kapabel till företeelser som det västerländska inte är dugligt till.

Arrangerade äktenskap, som först och främst är förkastat i västvärlden, där stora diskussioner förs med fokus på tvånget i de arrangerade äktenskapen (se exempelvis Björkman, 2014). De konverterade muslimska kvinnorna i Sultán Sjöqvists avhandling framställs som positiva till arrangerade äktenskap. En del av kvinnorna har ingått arrangerade ”äktenskap med män som manliga ledare från moskén rekommenderat” (Sultán Sjöqvist,

2006, s 226). Kopplingen mellan arrangerat äktenskap och tvång är inte närvarande bland kvinnorna. ”Informanterna framhåller alltså att de har inflytande när äktenskap ingås arrangerat” skriver Sultán Sjöqvist (2006, s 227). Kvinnorna ställer krav och kriterier som de utgår ifrån vid valet av make, ett av kraven är religiös tillhörighet, kvinnorna understryker vikten av att männen som de gifter sig med är religiöst praktiserande och tillhör samma religiösa tradition som kvinnorna själva. Det är även viktigt för kvinnorna att männens familj också tillhör samma religiösa tradition och är praktiserande muslimer, där familjens ”religiositet blir garantier för mannens egen fromhet” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 227).

Polygami, fenomenet där en man tar flera kvinnor till hustrur, är Sultán Sjöqvists informanter allmänt positiva till. En av kvinnorna, Heidi ”berättar att hon själv försökt bli andrahustru men att mannens första fru sagt nej” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 201). Heidi är en av få som på individuell nivå vill ingå i ett polygamt äktenskap, majoriteten av kvinnorna är positiva till tanken, men menar att de själva inte skulle fungera i ett sådant äktenskap. Polygama äktenskap är inte lagligt i Sverige, vilket gör det problematiskt för svenska muslimer att utnyttja religionsfriheten då den blir inskränkt på grund av andra lagstiftningar. Även om majoriteten av muslimer *inte* lever i polygama äktenskap, finns en del som kan tänka sig att göra det, men som inte kan göra det på grund av att lagen i Sverige är formulerad utifrån västerländska värderingar och normer. Det är idag, i västvärlden, norm att leva i monogama äktenskap och till följt av detta tvingas muslimer, som har en positiv inställning till polygami, leva i monogama äktenskap. Ett annat exempel där muslimers religionsfrihet inskränks lyfts fram av Jenny Sköld (2013) i artikeln *Svenska muslimer kan inte äga sin egen bostad*, i tidningen *Metro*. Sköld skriver ”att kunna köpa sin egen bostad är för många svenskar en självklar rättighet. Men vårt banksystem utestänger en del av befolkningen, vars religion förbjuder dem att befatta sig med ränta” (2013). Vidare skriver Sköld

> Det handlar inte bara om segregation utan om svenska muslimers rättigheter. Bostad är en mänsklig rättighet. Att utöva sin religion är en annan. Vi menar att det i Sverige finns en begränsning av dessa rättigheter. Men går att hitta bostadspolitiska lösningar säger Kitimbwa Sabuni (Sköld, 2013).

Sultán Sjöqvist skriver att kvinnorna, inom den ”muslimska gemenskapen får uttrycka värderingar, känslor och praktiker som annars inte får utrymme i samhället” (2006, s. 261). Inom denna gemenskap får de utlopp för det kvinnoideal som de ställer sig bakom, men som de upplever att västvärlden ställer sig emot. Sultán Sjöqvist skriver att ”det muslimska engagemanget /…/ i mötet med den institutionella religionen möter begränsningar för vilket inflytande de kan ha och vilka val de kan göra” (2006, s 261). Den religiösa tillhörigheten

som kvinnorna funnit och nu är del av innebär en trygghet, men denna trygghet har, enligt Sultán Sjöqvist ett pris, vilket är begränsningarna vad gäller kvinnornas inflytande och valfrihet.

2.3 Reproducering av stereotyper

”Om du frågar en muslim vad jag är, så är jag inte en muslim, men om du frågar mig så kan jag helt klart säga att jag har en muslimsk kultur, för att jag upplever att jag har en kulturell identitet som jag har behållit” (Otterbeck, 2010, s 31).

Citatet ovan är taget ur Otterbecks (2010) bok *Samtidsislam, unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Att det finns en idealbild, eller en föreställning om hur en muslim är, tänker, ser ut eller förhåller sig till världen är teman som både media och forskning intresserat sig för. Som konsekvens har det utvecklats stereotyper och idealbilder av muslimer som både muslimer och icke-muslimer förhåller sig till.

Vem får komma till tals?

Ottebeck (2010) och Schielke (2010) skriver båda om representationen av muslimer inom ramen för akademiska texter. De båda menar att de muslimer som får representationsutrymme är muslimer som utmärker sig som aktivister eller som uppfattar sig själva som fromma och tillräckligt goda muslimer för att tala om sig själva som ”sanna” muslimer. ”Det är de djupt engagerade som talar för islam, inte sällan konvertiter” (Otterbeck, 2010, s 11). Schielke beskriver dem som ”people who share a sense of activist commitment” (2010, s 2) och skriver vidare att dessa muslimer ofta deltar i religiösa aktiviteter inom religiösa organisationer och grupper. Vad vi i avhandlingarna sett är att Sultán Sjöqvist (2006) skriver om konvertiter och Karlsson Minganti (2007) skriver om kvinnliga muslimer som är engagerade i någon eller några ”sunni-muslimska organisationer, föreningar och församlingar i Sverige” (s 12). Att dessa typer av muslimer får större utrymme i både akademiska texter och inom media leder till en ytterligare stereotypisering av den muslimska gruppen som enhet, då de personer som studeras eller får medieutrymme oftast stämmer in i de stereotyper som redan finns. På grund av detta har uppfattningen av islam kännetecknats av att vara annorlunda i kontrast till sekulära samhällen och islam kopplas därmed samman med begrepp som ”oföränderligt” ”könsrollsbevarande och kompromisslöst” (Otterbeck, 2010, s 12). Förekomsten av ett ”vi och dem” tänkande är ett tydligt tema hos Sultán Sjöqvists informanter, som enligt Sultán

Sjöqvist använder det ”västerländska” som kontrastering till vad de ställer sig negativt till för att skapa mening i sitt muslimska liv. Karlsson Mingantis informanter har en medvetenhet om att de inte uppfattas som den resterande samhällsmajoriteten och att de därmed tillhör ”de andra”. Sultán Sjöqvist och Karlsson Minganti placerar också kvinnorna i ett ”dem” med hjälp av språkliga formuleringar. ”Att bli betraktad som annorlunda [exotisk eller speciell] är /…/ förenat med en situation som präglas av maktlöshet, där deltagandet i (feministiska) akademiska gemenskaper endast tycks vara möjligt som föremål för beskådning” (De los Reyes, 2011, s 25). Det har varit tydligta att både Sultán Sjöqvist och Karlsson Minganti har ansett att de muslimska kvinnorna varit förtryckta på grund av att de ansetts leva under traditionella patriarkala maktstrukturer. Det har även varit tydligt att kvinnorna blivit givna positionen som ”de andra” av både sig själva, samhället och av forskarna. Vad som också varit tydligt är de muslimska kvinnornas kamp om ett tolkningsföreträde av sin situation (se exempelvis Karlsson Minganti, ss 124-127). Detta i relation till citatet ovan om kopplingen mellan att vara ”annorlunda” och därmed blivit given positionen som ”de andra” och en maktlöshet som innebär att de muslimska kvinnorna redan vid positioneringen som ”de andra” övergått till att vara maklösa vad gäller tolkningsföreträde av sin situation.

Frågan om dessa avhandlingar är representativa för antingen svenska muslimska kvinnors sätt att skapa mening i vardagslivet i ett sekulariserat samhälle (Sultán Sjöqvist, 2006, s 15) eller om unga kvinnors möjligheter att agera som individer, kvinnor respektive medlemmar i religiösa/etniska minoritetsgrupper (Karlsson Minganti, 2007, s 14) är en problematisk fråga. Problematisk just för det begränsade tolkningsutrymmet som kvinnorna själva fått och problematisk på grund av de olika utgångspunkterna kvinnorna och forskarna utgått ifrån vid tolkningen av kvinnornas situationer.

3 Avslutning

Syftet med denna studie har varit att studera den redan existerande representationen av muslimska kvinnor i en västerländsk kontext. Detta har gjorts genom en analys av två etnografiska intervju- och observationsstudier, skrivna av forskare i Sverige för att undersöka förekomsten av ett ”vi och dem”. Representationen och porträtteringen av de muslimska kvinnorna har satts i relation till postkoloniala teorier för att tolka och förstå de slutsatser som respektive forskare nått fram till. Under detta avsnitt sammanfattas slutsatserna av analysen och resultatet för att vidare reflektera över, under avsnittet slutdiskussion, slutsatserna av analysen och resultatet i relation till läroplanen. Men innan dess ska en sak understrykas vad

gäller *mitt* förhållande till avhandlingarna i analysen och resultatet. Sultán Sjöqvists och Karlsson Mingantis avhandlingar har en hel del olikheter i fråga om forskarens sätt att tolka och skapa mening i kvinnornas uttalanden. Sultán Sjöqvist gör olika tolkningar av kvinnornas uttalanden för att senare sätta i relation till teoretiska utgångspunkter. Detta gör Karlsson Minganti också, men tar det ett steg vidare och sätter kvinnornas uppfattningar i ett större perspektiv, där kvinnornas uttalanden jämförs och förklaras med hjälp av traditionella uppfattningar och generella idealbilder av muslimer. Sultán Sjöqvist tar en aktiv ställning emot ”den religionshistoriska forskning som definierar religiös tillhörighet utifrån det formaliserade religiösa läroinnehållet” (2006, s 32), detta gör *inte* Karlsson Minganti. Det har därmed inte varit möjligt att förhålla mig likadant till de båda, mycket olika, avhandlingarna i analysen. Detta har därmed påverkat utformningen av analysen och resultatet och har lett till att analysen sett olika ut beroende på vilken av avhandlingarna som lyfts fram.

3.1 Sammanfattning

Resultatet och analysen har visat på en hel del exempel på författarnas/forskarnas sätt att placera de muslimska kvinnorna som ”de andra”, där författarna/forskarna samtidigt framställer sig själva som en del av samhällsmajoriteten, det vill säga en del av ”vi:et”. Sammanfattningen fungerar i detta sammanhang som en inringning av de slutsatser som kan dras med grund i analysen och resultatet. För att göra sammanfattningen så tydlig som möjligt delas denna upp i två delar: den första delen som berör de kontexter som kvinnorna framställts inom och den andra delen som berör tendenserna till ett ”vi” och ”dem” tänkande med vithetsnormen som utgångspunkt.

Kontexter

Karlsson Minganti (2007) skriver om invandrade kvinnor som varit muslimer sedan födseln. Kvinnorna framställs vid många olika kontexter men representationen börjar vid kvinnornas sätt att definiera sin religiositet. Dödens centrala roll och rädslan för helvetet är ett bärande tema. Helvetet, med fokus på eld, motiverar muslimer till ett gott liv. Dödens närvaro lockar fram goda prioriteringar hos människor. Målet att hamna i paradiset och inte helvetet i livet efter detta, utgör skäl för kvinnorna att leva ett rättfärdigt liv i relation till Gud. För att utveckla sin religiositet stärkas en önskan att kunna vistas på muslimska religiösa samlingsplatser. I denna kontext framställs kvinnorna som berövade på sin rörelsefrihet. Många gånger får de inte vistas i moskéer alls, andra gånger blir rörelsefriheten begränsad till

en viss del av samlingsplatsen. Rörelsefriheten framställs som obegränsad för män. Idén om en komplementär dualism, där kvinnorna har sin plats i hemmet och mannen en annan plats i samhället, är ett tydligt tema i vid framställning av kvinnorna i relation till familjeliv, samhället och sexualitet. Ett annat genomgående innehåll vid representationen av de muslimska kvinnorna är deras uppfattning om att de är annorlunda ifrån samhällsmajoriteten. Vid mötet med svenskar upptäcker dem att de har en position som ”de andra” där de möts av fördomar och förutfattade meningar om muslimer. De framställs även som sympatisörer för ”idealbilden” av den muslimska kvinnan som Karlsson Minganti reproducerar: den blyga rörelsebegränsade kvinnan, fast vid hemmet och anonym vid allmänna sociala sammanhang. Kontexterna som lyfts fram har därmed berört döden, helvetet, rörelsebegränsning, att uppfatta sig själv som exkluderad och sympatisörer av en idealbild av kvinnor som det liberala sekulariserade Sverige idag skulle kalla för ett kvinnoförtryck.

Sultán Sjöqvist (2006) skriver om svenska konverterade kvinnor i en hel del olika kontexter. I början av kvinnornas berättelser framställs dem som ”vanliga västerländska kvinnor” som gör vanliga saker som vanliga kvinnor gör, ”går på disko, eller fik och träffar män som de blir attraherade av, dansar eller sysslar med musik på fritiden, går på fest och träffar människor, tvättar i tvättstugan, går i skolan eller reser” (Sultán Sjöqvist, 2006, s 72). Inga konstigheter. I denna kontext finns det inga tecken på att kvinnorna inte tillhör ett ”vi”. Hur kvinnorna i positionen som ”vanliga kvinnor” framställs kan beskrivas med ett ord: exotifierande. Kvinnorna framställs som reproducenter till en exotifiering av både islam och muslimer. Det som inte faller inom det dem uppfattar som majoritetskulturen i Sverige, är exotiskt, spännande, annorlunda, mystiskt eller oönskat. Vidare kontexter som kvinnorna framställs inom är familjesituationer som uppfattas vara uppbyggda av patriarkala strukturer där kvinnornas sexualitet begränsas. Traditionella familjer med traditionella könsroller är ett återkommande tema i Sultán Sjöqvists framställning av kvinnornas familjeförhållanden. De framställs som bärare av essensialistisk uppfattning av kön, där olika egenskaper följer med det kön man föds med. Den positiva inställningen till arrangerade äktenskap och polygami är en annan kontext som kvinnorna lyfts fram inom. Ett annat tydligt tema vid framställningen av de konverterade kvinnorna är den negativa och kritiska relationen till föreställningen om ”det västerländska” som tänks vara materialistiska samhällen som inte gynnar människors sökande efter mening. Kvinnorna framställs som *begränsade* av västvärlden, de blir begränsade i sin religiösa praktik och sina personliga värderingar och får ett utlopp för dessa inom det muslimska civilsamhället. Negativiteten och det kritiska förhållningssättet stannar inte vid västvärlden, utan fortsätter över till den kristna tron. De muslimska kvinnorna

framställs som kritiska till de kristna trossatserna och ser dessa som ologiska och religionen som helhet icke-holistisk, det vill säga icke-allomfattande.

En viktig sak att uppmärksamma i dessa kontexter, är det negativa molnet över kontexterna. Exotifiering av olika människor är inget positivt fenomen, det leder till ett ”vi” och ”dem” tänkande där en del människor blir exkluderade på grund av olika attribut. Den traditionella familjeuppsättningen med en essensialistisk föreställning om kön har länge kritiserats i såväl vardagliga sammanhang och i vetenskapliga sammanhang. Arrangerade äktenskap diskuteras i Sverige ofta med en negativ ställning till det och polygami är olagligt. En slutsats att dra utav de olika kontexter som de konverterade kvinnorna representerats vid är att kontexterna bärs upp av temat negativitet. Kvinnorna *är* negativa och kritiska till väst och kristendom, men de *representeras* också i kontexter som uppfattas som *negativa*. Detta gäller såväl representationen av de kvinnor som varit muslimer sedan födseln och de konverterade muslimska kvinnorna.

Tendenser till ”vi” och ”dem” tänkande och vithetsnormen

Kvinnorna porträtteras alltså som annorlunda, med annorlunda värderingar i relation till det ”svenska” eller ”västerländska”. Många av kvinnorna visar en medvetenhet kring detta och reflekterar kring om detta beror på hur de ser ut. Karlsson Minganti gör det tydligt för läsaren att kvinnorna betraktas annorlunda från samhällsmajoriteten på grund av hur de ser ut och klär sig. Kvinnorna, både de konverterade och de kvinnorna som varit muslimer sedan födseln, uppfattar att de inte faller in i vithetsnormen, de ser inte ut som ”vanliga västerländska kvinnor” och de placerar sig själva som en minoritet och bildar föreställningen om att de *är* ”dem” och bekräftar exkluderingen av dem. Karlsson Minganti (2007) och Sultán Sjöqvist (2006) använder sig utav språkliga formuleringar som har gjort det möjligt för dem att betrakta de muslimska kvinnorna som ”dem” och därmed exkludera dessa från ett ”vi”. Andra tydliga tendenser är Karlsson Mingantis (2007) och Sultán Sjöqvists (2006) sätt att tolka och förstå kvinnornas tillvaro utifrån ”’vita’ medelklasskvinnors erfarenheter” (Mulinari, 2005, s. 55) och därmed har kvinnornas egna erfarenheter och uppfattningar exkluderats.

3.2 Slutdiskussion

I relation till den tidigare forskningen som visat på att forskning och media som berör islam eller muslimer ofta bekräftar stereotypa bilder av muslimer, kan slutledningen av denna studie tänkas stärka denna tes. Min ingång till denna studie hade ett antagande om att det skulle

finnas likheter och skillnader vad gäller porträtteringen av de olika muslimska kvinnorna, de konverterade och de som varit muslimer sedan födseln. Med studien genomförd är konklusionen att det funnits många likheter vad gäller den stora andelen negativa kontexter och framställningen av kvinnorna som ”de andra”. En hel del skillnader finnes också, vad gäller *olika* kontexter, men den genomgående negativa diskursen överglänser de olika kontextuella skillnaderna i vilka kvinnorna porträtteras vid.

I inledningen refereras till läroplanen, där skolans arbete för att normalisera kulturell mångfald lyfts fram. I ämnesplanen för religionskunskap står det att ”undervisningen ska ta sin utgångspunkt i en samhällssyn som präglas av öppenhet i fråga om livsstilar, livshållningar och människors olikheter samt ge eleverna möjlighet att utveckla en beredskap att förstå och leva i ett samhälle präglat av mångfald” (Skolverket, s 137). Begreppet *öppenhet* har en central roll vad gäller undervisningens utgångspunkt. En kulturell mångfald innebär i denna kontext att olika kulturer är och bör vara representerade inom ramen för svensk skola för att vidare förhålla sig *öppet* till dessa. *Öppenheten* ska dessutom ge eleverna verktyg för att ”förstå och leva i ett samhälle präglat av mångfald” (Skolverket, s 137). ”Skolan är en social och kulturell mötesplats, som har både en möjlighet och ett ansvar för att stärka denna förmåga hos alla som verkar där” (Skolverket, s 5). Begreppet ”denna” syftar till ”förmåga att leva med och inse de värden som ligger i en kulturell mångfald” (Skolverket, s 5). Man skulle kunna tolka dessa delar av läroplanen som ett fördömande av ett ”vi” och ”dem” tänkande för att placera olika kulturer som grunden till hur samhället ser ut idag. Olika kulturer tillsammans utgör i dagens samhälle en enda stor mångkultur och därmed sätts ett stopp för eventuella etiketter på en del människor beroende på hur de ser ut. Om skolans mångfaldsarbete tolkas på detta sätt, är frågan om stereotypiseringen av muslimer i litteratur som är representerad på lärarutbildningen bidrar till en typ av motsättning i relation till läroplanens arbete för kulturell mångfald.

För att dra det ännu längre – med referens till den statliga utredningen ledd av Masoud Kamali (2006) som nämnts tidigare där det visats på att en institutionell rasism och strukturell diskriminering fungerar som hinder för en del människor som på ett eller annat sätt betraktas vara ”annorlunda” från samhällsmajoriteten – kan stereotypiseringen inom ramen för vetenskapliga miljöer vid svenska lärosäten och inom journalistik (Otterbeck 2010, s 11), ses som en grund, eller åtminstone ett bidrag till en fortsatt institutionell rasism och strukturell diskriminering av vissa folkgrupper i samhället (om vi alla är överrens om att stereotypisering medför negativa konsekvenser, vilket i alla fall jag är).

Förhoppningen är att denna typ av granskning av avhandlingar och kurslitteratur på lärarutbildningen vad gäller representationen av religiösa personer och traditioner fortgår i hopp om att utrota all typ av stereotypisering och tendenser till ett ”vi” och ”dem” tänkande som vidare resulterar i en exkludering av vissa folkgrupper.

4 Källförteckning

Tryckta källor

Billig, Michael (1995). *Banal nationalism*. London: Sage

De los Reyes, Paulina & Mulinari, Diana (2005). *Intersektionalitet: kritiska reflektioner över (o)jämlikhetens landskap*. 1. uppl. Malmö: Liber

De los Reyes, Paulina: ”Postkolonial feminism: anteckningar om ett fält i rörelse” i: Ahmed, Sara & De los Reyes, Paulina (2011). *Postkolonial feminism. 1*. Stockholm: Tankekraft

Denk, Thomas (2002). *Komparativ metod: förståelse genom jämförelse*. Lund: Studentlitteratur

Fanon, Frantz: ”Algeriet av-slöjat” i: Eriksson, C. Eriksson Baaz M. och Håkan Thörn (red) (1999) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doxa.

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

Kullberg, Birgitta (2004). *Etnografi i klassrummet*. 2., [rev.] uppl. Lund: Studentlitteratur

Laskar, Pia: ”Förord” i: Mohanty, Chandra Talpade (2007). *Feminism utan gränser: avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*. Hägersten: Tankekraft

Läroplan, examensmål och gymnasiegemensamma ämnen för gymnasieskola 2011

Löfstedt, Malin (red.) (2011). *Religionsdidaktik: mångfald, livsfrågor och etik i skolan*. 1. uppl. Lund: Studentlitteratur

Mohanty, Chandra Talpade (2007). *Feminism utan gränser: avkoloniserad teori, praktiserad solidaritet*. Hägersten: Tankekraft

Mohanty, Chandra Talpade: ”Med västerländska ögon. Feministisk forskning och kolonial diskurs” i: Eriksson, C. Eriksson Baaz M. och Håkan Thörn (red) (1999) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doxa.

Mudimbe, V.Y: ”Diskurs om makt och kunskap om de Andra. Marginalet och koloniseringens strukrur.” i: Eriksson, C. Eriksson Baaz M. och Håkan Thörn (red) (1999) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doxa.

Otterbeck, Jonas (2010). *Samtidsislam: unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlsson

Pals, Daniel L. (2006). *Eight theories of religion*. 2. ed. New York: Oxford University Press

Roald, Anne Sofie (2001). *Women in Islam: the Western experience*. London: Routledge

Svanberg, Ingvar & Westerlund, David (red.) (2008). *Religion i Sverige*. 1. uppl. Stockholm: Dialogos

Sultán Sjöqvist, Madeleine (2006). *"Vi blev muslimer": svenska kvinnor berättar : en religionssociologisk studie av konversionsberättelser*. Diss. Uppsala : Uppsala universitet, 2006

Schielke, Samuli (2010): “Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life” Working Papers, No. 2.

Åkerhielm, Renate (2014): "*Whiteness Constructed in a Multicultural World"* International Journal of Economic Practices and Theories, Vol. 4, No. 5, Special issue on Marketing and Business Development

Elektroniska källor

Bhatt, Robert: "Ge mig ett kök och du ska få tillbaks en avhandling!" i: Nilsson, Bo & Lundgren, Anna Sofia (red.) (2012). *Mitt i metoden: kulturvetenskapliga reflektioner*. Umeå: Institutionen för kultur- och medievetenskaper, Umeå universitet. Tillgänglig: < http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:umu:diva-60294 >

I enlighet med skolans värdegrund? [Elektronisk resurs] : en granskning av hur etnisk tillhörighet, funktionshinder, kön, religion och sexuell läggning framställs i ett urval av läroböcker. (2006). Stockholm: Skolverket
Tillgänglig: http://www.skolverket.se/publikationer?id=1659

Kiros, Judith (2014) *FAQ* (Elektronisk)
Tillgänglig: < http://rummets.se/blog/faq/ >

Nationalencyklopedin 1a) (2014) *Primitiva samhällen* (Elektronisk)
Tillgänglig: < http://www.ne.se/primitiva-samh%C3%A4llen > (2014-11-17)

Nationalencyklopedin 1b) (2014) *Tredje världen* (Elektronisk)
Tillgänglig: < http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/tredje-världen > (2014-11-24)

Sverige. Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering (2006). *Den segregerande integrationen [Elektronisk resurs] : om social sammanhållning och dess hinder: rapport*. Stockholm: Fritze
Tillgänglig: < http://www.regeringen.se/content/1/c6/06/70/18/1931e3c5.pdf >

Urban Dictionary (2005) *Jungle fever* (Elektronisk)
Tillgänglig: < http://www.urbandictionary.com/define.php?term=jungle+fever > (2014-12-13)

UR Access (2011) *Bildningsbyrån - integration: Vägen till integration* (Elektronisk)
Tillgänglig: < http://uraccess.se.till.biblextern.sh.se/products/164348 > (2014-11-15)

Tidningsartiklar

Björkman, Amanda (2014) Amanda Björkman: SVT romantiserar arrangerade äktenskap. Dagens Nyheter. 15 november.

Mustafa Hameed (2014) #MuslimApologies on Twitter Respond to Stereotypes. abc NEWS. 26 september.

Osman, Bilan & Doubakil, Fatima & Rouzbeh, Foujan & Abdul Fattah, Nabila & Libre Nachla (2013) I morgon beslöjar vi oss av solidaritet. *Aftonbladet*. 18 augusti.

Sköld, Jenny (2013) Svenska muslimer kan inte äga sin egen bostad. Metro. 5 mars.

Bild

Bild 1, Evans Cartoons, (2011) "*Cruel Culture*" Hämtad den 23 dec.
Tillgänglig: < http://www.evanscartoons.com/image.php?id=1294733061 >