

David Gunnarsson

(O)bekväm (o)vetskap

Om bekvämlighetszoner under de guidade visningarna av en moské

(Un)comfortable (un)knowing. On comfort zones in the guided tours of a mosque

This article, proceeding from the study I did for my thesis on the guided tours of the great mosque in Stockholm, discusses the situations that were characterized by a struggle for having the right knowledge and interpretative prerogative. The concept of comfort zone (Ahmed 2008), and how that is related to ideas of societal happiness, is central. It is a concept that opens up for analysis of how the exercise of power depends on the position of the speaker. During the tours there has been a rhetorical struggle to establish a comfort zone. The article explores the interlinking of knowledge and social positioning, and how positions decide the credibility of what is said.

Acknowledging that there are regimes of truth surrounding Muslims in Sweden, the main focus lies on the production of knowledge regarding Muslims in the context of the guided tours of a mosque in Stockholm. Special attention is given to how regimes of truth regarding Muslims inform the conversations during the visits, how they are debated in this particular arena and how that is dependent on positionality. It is a situation in which a Muslim, in the position of the guide, has an opportunity to present alternative storylines, or stories, about who Muslims are and what they do.

During the visits there was a tendency for the guests to feel comfortable. In spite of being guests they managed the discomfort by recreating a comfort zone brought about by the alternative storylines. Seemingly objective and established knowledge on Muslims has had such an impact that it made the Muslim guides less trustworthy, even when they talk about personal experiences and their private lives, giving the guides a position of discomfort.

David Gunnarsson är lektor vid Institutionen för historia och samtidsstudier, Södertörns högskola.

Kontakt: david.gunnarsson@sh.se

Introduktion

Denna artikel handlar om hur de guidade visningarna av moskén på Södermalm i Stockholm formar sig till en kamp om att få vara i sin bekvämlighetszon och hur guidernas personliga och privata liv hamnar i fokus för detta. I min avhandling (Gunnarsson, 2016) om visningarna diskuterade jag hur vetanden är förknippade med de positioner en talare har. Dessa positioner för med sig olika grader av trovärdighet och bekvämlighet. Centralt var att lyfta fram och utforska produktionen av vetande om svenska muslimer och dess villkor. Huvudmaterialet består av deltagande observationer under guidade visningar av moskén samt intervjuer med guider och besökare under perioden 2003–2006.

De guidade visningarna av moskén på Södermalm är ett av de verktyg muslimer i Stockholm kan använda för att göra motstånd mot vad de uppfattar vara felaktiga bilder av islam och muslimer, men det är också ett forum där olika bilder av muslimer diskuteras och där kampen om tolkningsföreträde pågår i den situation som studiebesöken utgör. Besöken som situation utmärks också av *kunskapande* på så sätt att guiden får möjlighet att berätta om sig själv och muslimer i Sverige och besökarna får ställa frågor och ifrågasätta guidens berättelse. Därför kännetecknas visningarna av en diskursiv kamp om islam. Frågan är med andra ord vad som för de olika deltagarna i visningarna framstår som en sann och riktig bild av islam och muslimer och vilka berättelser som verkar vara trovärdiga.

Flera av guiderna har förklarat för mig att deras engagemang i visningarna bland annat handlar om att få en möjlighet att ändra stereotypa uppfattningar om vad islam är och vad det innebär att vara muslim, det vill säga att presentera en i deras tolkning sannare bild av situationen för svenska muslimer och islam. Genom att ge besökarna olika berättelser om islam, muslimer och Sverige försökte guiderna skapa en eller flera positioner i vilka de hoppades bli förståeliga och tillgängliga för publiken.

Besökarnas frågor har lett samtalen in på nya ämnen och diskussioner och på detta sätt skapas förbindelser mellan olika begrepp, såsom islam, mångkulturalism, medborgarskap och tillhörighet samt ras och utseende. Beskrivningarna av Sverige och det svenska samhället liksom beskrivningarna av islam och vad det innebär att vara muslim präglas av komplexitet och mångtydighet.

Sanningsregimer och storyline

I artikeln analyseras situationer som har präglats av samtal om det rätta vetandet och om tolkningsföreträde. En central utgångspunkt i undersökningen är att det finns en struktur till vilken vi förhåller oss och som gör olika positioner möjliga för oss. Dessa finns nedlagda i språket genom språkliga matriser som formar vårt medvetande, vilket gör att vår omvärld kommer att materialisera de kategoriseringar som matri-

serna tillhandahåller. Kroppen och kategoriseringen (åter)skapas alltså samtidigt så att exempelvis en kropp med blont hår och blå ögon materialiserar svensk i en nationell-etnisk matris (Mattsson, 2005; Hübinette et al., 2012). Vi har en rad normer och begrepp som föregår medvetandegörandet och förståelsen av verkligheten (Butler, 2005, s. 17; Foucault, 2007, s. 47). I interaktionen är kroppar med andra ord alltid lästa och förstådda som materialiseringar av kategoriseringar. I denna studie väljer jag att benämna dessa språkliga matriser sanningsregimer (Foucault, 2001, s. 28).

Det är också i kombinationen mellan flera positioner som det blir särskilt viktigt att studera det situationella och vilka positioner som aktualiseras. Begreppen guide, muslimsk guide eller kvinnlig muslimsk guide är exempel på liknande subjekspositioner som dock skiljer sig från varandra. Det kan även vara svårt att sortera in erfarenheter, till exempel av diskriminering, i de tillgängliga strukturer, matriser och positioner som står till buds, där diskrimineringen exempelvis kan hänföras antingen till ledet muslimsk och/eller till ledet kvinnlig (jfr de los Reyes, 2011, s. 134). Det intersektionella perspektivet erbjuder en möjlighet till studier av det komplexa, situationella och fragmentariska. Intressefokus ligger på hur just sammankopplingarna mellan skilda sanningsregimer skapar villkor för handlingsutrymmet och den makt vi kan utöva i specifika situationer (de los Reyes & Mulinari, 2005). Makt är därför inte något statiskt som kontinuerligt tilldelas särskilda personer utan snarare effekten av sanningsregimerna och de karakteristika som knyts till positionerna. Det handlingsutrymme som sanningsregimerna skapar för det konstituerade subjektet är något som blir centralt i tolkningarna av guiderna, besökarna och kampen om beskrivningarna av till exempel islam, muslimer och svenskar under visningarna. Visningarna innebär en möjlighet att tilltala, men visningarna är också ett svar på tidigare tilltal som sätter agendan för vad som kan och bör sägas (jfr Pripp, 2001). Mitt analytiska fokus är positioneringar som rör identifikationer när det gäller religion, nation, ras och kön, vilka alla ryms inom en förståelse av till exempel "den svenska jämställdheten".

Jag använder även begreppet *storylines* (Davies, 2000), vilket har varit ett såväl teoretiskt som metodologiskt verktyg för mina analyser. Det ger mig möjlighet att på empirisk nivå studera sanningsregimerna och förhandlandet om deras giltighet. Den kunskap och det vetande som finns om muslimer går att förstå som berättelser. Begreppet utgår enligt detta synsätt från att vi kan förstå talakter som på ett särskilt sätt disponerade *storylines*. På så vis utgår de från särskilda sätt att se på världen och står på en specifik ontologisk grund. Intervjuer eller vardagliga samtal är med andra ord berättelser som har sin grund i, återetablerar och förhandlar med sanningsregimer.

I berättandet är det viktigt att uppmärksamma det Davies kallar *authority*, som skulle kunna översättas med möjligheten och förmågan att anta ett författarskap över sitt liv och berätta det på ett sätt som är mer sant (Davies, 2000, s. 66–68, kursivering i original). Som begrepp står *authority* på tre ben: a) möjligheten att anta en sub-

jektsposition som möjliggör att tala och bli lyssnad till, b) att bli författare till sina egna multipla meningar och begär samt c) möjligheten att se sig själv som en som kan överskrida den givna meningen i sanningsregimer och skapa ny mening (Davies, 2000, s. 66 f.). Tillgången till *authority* är villkorad och de som blir positionerade som svagare, till exempel elev i förhållande till lärare, uppfattas sällan som de handlande eller agentiska (Davies, 2000, s. 68). Pia Karlsson Minganti (2007) har detta förhållande som utgångspunkt i sin studie av unga muslimska tjejer och synen på dem som offer. Agensen blir till ett slags motstånd, att kunna använda orden för sina egna ändamål i försök att förskjuta positioner eller deras innehåll.

Bekvämlighetszon

Ett av artikelns bärande begrepp är *bekvämlighetszon* (Ahmed, 2008), vilket öppnar materialet för en maktanalys av interaktionen under besöken, som innebär en kamp om tolkningsföreträde. Med begreppet *bekvämlighetszon* vill jag i denna artikel komma åt den sociala trygghet som kommer av att få sitt vetande bekräftat. Här menar jag att det också kan vara en zon som det är ett privilegium att få vara i, att inte behöva ifrågasättas eller ifrågasätta sig själv och sin världsbild. Guiden har en begränsad sådan *bekvämlighetszon* i den marginaliserade platsen moskén, medan många av besökarna har få erfarenheter av nationell otillhörighet.

I sitt dagliga liv i Sverige tvingas minoriteter in i en *obekvämlighetszon* genom att omgivningen förmår dem att ge akt på sin annorlundahet och reflektera över vad normerna tillåter respektive dömer ut (Essed, 1991). Tidigare undersökningar från Sverige (Fazlhashemi, 2008; Hübinette et al., 2012; Kalonaityté, Kawesa & Tedros, 2007; Khosravi, 2006) har beskrivit och analyserat denna slags vardagsrasism bland annat i stadens offentliga miljöer (Listerborn, 2010), men även mer specifikt i universitetsmiljö (de los Reyes, 2011; Farahani, 2015). Tecken som bland annat hudfärg, tal, klädesmässiga symboler som sjalen blir till påminnelser om den konstruerade annorlundahet som måste hanteras (jfr Mattson, 2005). Utifrån de erfarenheterna blir det viktigt för guiderna att försöka förmedla en annan bild än det som de kallar felaktiga beskrivningar av islam och istället producera en storyline som kan generera andra, nya positioner.

Att vara i sin *bekvämlighetszon* innebär alltså att se sig själv och sitt eget vetande som en självklar utgångspunkt i ett samtal. Detta kan till exempel göra det möjligt för besökaren att tilltala guiderna som om de vore gäster trots att de egentligen är värdar och skapa en situation där det är gästerna som känner sig mest bekväma.

Under visningarna står kampen med andra ord om att kunna bli ett vetande subjekt och villkoren för att bli det. Guiderna konstitueras som vetande subjekt utifrån en position från vilken de förväntas servera de privilegierade kunskap (Gunnarsson,

2016). Den strid som pågår under visningarna om vem som kan definiera vad en muslim är och vad de står för innebär etablering och försvar av positioner som hör hemma i särskilda storylines, vilka erbjuder olika grader av (o)bekvämlighet. I artikeln ska jag visa hur kampen om att vara i sin bekvämlighetszon gestaltades under visningarna av moskén.

Obekväma positioner

– Vad skulle du säga om din dotter gjorde det?

Frågan kastades mot guiden och tystnaden sänkte sig en kort stund i väntan på svar. Det var nu guidens person som stod på spel. Tjejen som ställde frågan riktade sig till en enskild individ i ett försök att få höra ett personligt ställningstagande. Hon ställde en knivig fråga som krävde något bortom standardsvaren och hänvisningar till vad religionen föreskriver, även om frågan skulle kunna beskrivas som en av standardfrågorna. Vad frågan bottnade i fick jag aldrig möjlighet att reda ut med henne, men till sin effekt blev frågan till ett moralproblem. Det blev också tydligt vem som hade rätten att ifrågasätta. Guiden Said blir i situationen tilltalad som förälder, som pappa till en dotter. Scenariot är lätt att känna igen från orientalistiska berättelser om muslimska fäder som utövar kontroll över sina döttrar för att säkerställa att de får en muslimsk uppfostran, en berättelse som går att känna igen från såväl mediala och litterära som vetenskapliga källor (se t.ex. Berg, 2000). Maktpositionerna kan vidare sägas vara yttre extremer på en skala från den dominerande, man och vuxen, till den dominerade, kvinna och barn. Det ger deras inbördes förhållande stor tydlighet och det finns ingen anledning att tvivla på vem det är som har överläget i den presenterade situationen.

Den inledande frågan är hämtad från en visning som jag följde en ganska fin försommardag år 2003 med en gymnasieklass från norra Norrland. Efter att vi inledningsvis hade suttit i en halvcirkel runt Said i bönesalen, där han berättade lite om byggnadens historia, tog vi oss upp till kupolrummet för en frågestund. En av eleverna frågade då om det är okej för en muslim att gifta sig med folk från andra religioner. Said sa att det inte är rekommenderat och att det handlar om en rad praktiska svårigheter, till exempel att det är svårt för en muslim att använda samma stekpanna som har använts till att steka fläsk. Ett äktenskap med en icke-muslim är alltså möjligt men förknippat med många problem, menade han. Det var då en tjej frågade vad han skulle säga om hans dotter gifte sig med en icke-muslim. Efter en stunds tvekan svarade Said att det skulle han inte acceptera, men förtydligade sedan med att han inte kan tvinga henne. Stämningen blev mer och mer laddad och i en följdfråga undrade

någon om hon då skulle tvingas lämna islam. Han upprepade sitt svar om att man inte kan tvinga någon. För att precisera frågeställningen undrade en av eleverna om vad som skulle hända om det var en kristen hon hade träffat. Said tänkte efter och svarade att han själv inte skulle må bra av att hon går till en annan religion. Att ställa någon bredvid Gud är enligt budorden värre än att döda någon, förklarade han. En av besökarna ställde då följdfrågan om han menade att det är värt att döda för det. Han svarade att det inte är det enligt islam. Den yngre av de två lärarna som följde med klassen frågade om det inte är sådana uppfattningar som ger en grogrund för hedersmord och Said svarade bara att det inte är rätt att döda.

Exemplet ovan visar hur guiderna inte sällan hamnar i en position där de förväntas redogöra för sina personliga åsikter när det gäller omdebatterade och upprepade problemformuleringar rörande muslimer i västvärlden. I detta fall var det Said själv som hämtade ett exempel från en mer privat, om än påhittad kontext, genom att hänvisa till en muslims vardagsrutiner i hemmet. Föräldraskap aktualiserar också en särskild kontext som handlar om att som förälder inte framstå som hindrande och för barnen att framstå som oförhindrade subjekt, vilket ofta presenteras som svårt i förhållande till religion i allmänhet och islam i synnerhet (Ask, 2014; jfr även Gustafsson, 2004). Den egenmäktiga pappan som utövar den makt han i sin position har mot sin försvarslösa dotter blir i detta sammanhang mycket obekvämt. Besökarens fråga börjar inte i henne själv utan är en ofta upprepad storyline om muslimska föräldrar, men hon sökte i situationen ett konkret svar av en människa som åtminstone potentiellt kunde materialisera positionen som enväldig fadersfigur.

I min beskrivning av situationen runt frågan om vad Said skulle göra med sin dotter om hon gifte sig med en man som har en annan religion tillmätte jag den frågeställande tjejen ett övertag över guiden. Övertaget uppstod eftersom det var hon som i sin fråga fick tolkningsföreträde genom att hänvisa till en dominerande storyline för förhållandet mellan muslimska fäder och döttrar. Genom att utgå från en storyline som många deltagare i visningen kunde känna igen och genom att ta sig rätten att ifrågasätta guiden etablerade hon en bekvämlighetszon som gjorde guiden obekvämt. Den uppbackning hon fick av de andra besökarna visade att Saids storyline i den fan-tiserade situationen inte verkade trovärdig för dem.

Said använde beteckningen personlig för att skilja ut individuella val från religionens lära. Denna strategi för att hantera obekvämligheten påminner om hur kultur har använts för att skilja på vad som är religion och vad som är tradition och seder (jfr Karlsson Minganti, 2007). Besökarna visade en tydlig övilja att låta guiden göra det till en fråga om personligt val. De nöjde sig inte med de svar han gav eller att han inte ville svara på följdfrågorna eftersom de var för personliga. Said pratade mot en storyline som säger att muslimer är styrda av sin religion i allt vad de gör i sitt liv och menade att det finns utrymme för personliga tolkningar och val som enskilda musli-

mer gör. Av den anledningen är frågan också för personlig att svara på. Hans *authority* och storyline där hans vetande råder möttes av misskännanden från besökarna.

Förutom en av lärarna ifrågasatte alla ur besökargruppen som tog ordet hans argumentation om att det inte handlar om religion utan att det är upp till varje muslim att själv avgöra hur man handlar under de givna omständigheterna. Hans trovärdighet inför gruppen verkade vara liten och de tyckte att han slingrade sig och inte svarade på frågorna. Svaret han gång på gång upprepade framstod inte som rimligt för dem utan de fortsatte att be om förtydliganden. Deras ifrågasättanden byggde på en storyline om att islam är en religion som omfattar varje sfär av livet och inte lämnar något utrymme för individuella och personliga val (Gardell, 2010), en storyline som vidmakthålls även av många muslimer som presenterar sin religion på detta sätt. Guiderna har under de visningar som jag har följt använt sig av sådana presentationer där de har förklarat att islam är mer som en livsstil eller allomfattande ideologi, men alltså även påtalat att det finns utrymme för personliga val.

För guiderna blir studiebesöken tillfällen då de ibland hamnar i en position där de ställs till svars för många av de uppfattningar som cirkulerar i talet om muslimer. När tilltalssituationen (Butler, 2005, s. 9) blir undrande och ifrågasättande tvingas guiderna ibland representera kategoriseringar som känns för stora. Mona var en ung kvinna som guidade vid sidan av sina pågående universitetsstudier och hade ganska stor vana av att guida grupper i moskén. I en intervju med henne hade vi pratat om hur aktuella händelser ur nyhetsflödet kommer upp under visningarna. Vid tiden för intervjun var det karikatyrerna av Muhammed, publicerade i dansk press, som var aktuella. I en följdfråga refererade jag till den här representationsproblematiken och hon svarade igenkännande.

Jo, exakt. Nej, men man är ju, man står ju där och så representerar man alla människor då, både som muslim, alla muslimer, och som muslimsk kvinna som har sjal. Så att sen, samtidigt som man har utländska rötter också. De andra människorna som kommer ur det landet är mycket färre: Hur gör de? Varför gör de så och så? Så att man står ju till svars egentligen alltså /.../ man ställs mot väggen för att kunna svara på frågorna som inte har en koppling till mig utan andra människor, men de ställs ändå till mig. Men då ska man försöka ge nåt sånt konkret svar och /vara/ så pass neutral också. Man kan inte svara: Nej, det är inte så, men ja, det är så. Utan så här tycker islam och vad jag tycker är samma sak som religionen tycker. Det är ingen skillnad.

Mona signalerade här att hon under frågestunderna ibland befinner sig utanför sin bekvämlighetszon. Obekvämligheten är bland annat en följd av den otydlighet gällande på vilken generaliseringsnivå hennes svar kommer att tolkas. Det finns en

osäkerhet när det gäller vilken eller vilka grupper hon kommer att representera för besökarna, men utifrån frågorna förstår hon att det ofta handlar om en allmän känsla av annorlundahet som muslim och/eller "de andra som kommer ur det landet". Det känns avigt att behöva stå till svars för andra. Hon blir definierad av de kategoriserande och generaliserande frågorna som hon inte kan svara på. Medan Said i liknande lägen valde att hänvisa till att det är en fråga om personliga övertygelser menade Mona att hon försökte hitta ett svar som kunde representera islam i en klar och mer allmän mening. Hon tycktes behöva religionen i ryggen på ett mer uttalat sätt än Said. För Mona verkar det gå från en obekvämlighet till en annan (jfr Farahani, 2015), eftersom skillnaden i mina ögon verkar vara marginell mellan att representera alla muslimer och att göra sin egen röst till densamma som islam generellt. Hon blir i båda fallen tvingad att tala för andra människor som "inte har en koppling till mig".

Även nyfikenheten, det vill säga de tilltalsituationer som är allra vänligast sinnade, kan som exemplet visar bli pressande. Hon ställs mot väggen och förväntas representera människor hon aldrig har mött och som faller in i grova kategoriseringar som muslimska kvinnor med sjal, muslimer i allmänhet eller de med "utländska rötter". I citatet visar hon också hur den officiella bilden som vissa besökare har tyckt varit så frustrerande att möta, till exempel som lärare på besök i moskén, för Mona är ett strategiskt svar på den obekvämlighet hon känner (se Gunnarsson, 2016, kap. 3). I obekvämligheten blir det hon uppfattar vara ett neutralt och mer officiellt svar det bekvämaste sättet som står till buds för att bemöta besökarnas frågor. På det sättet kommer svaren inte heller att handla om henne som privatperson eller om hennes personliga ställningstaganden. Av den anledningen skulle det gå att tolka strategin som en flykt från det privata och det personliga.

Mona gjorde anspråk på en minoritetsposition genom att förklara för mig att hon tillhörde, eller fick representera: "De andra människorna som /.../ är mycket färre". Hon beskriver en utsatthet och obekvämlighet. I det hon sade går det att se spår av både det som hon beskriver som samarbete och motarbete med besökarna och det är tydligt att hon ibland behöver använda självbehärskning för att inte visa den frustration hon känner. Som guide och representant för moskén, muslimer och invandrare går det inte an att vara en glädjedödare och prata utifrån ilska eller irritation. Monas tal blir riktat mot att bidra till samhällets lycka genom att inte bli arg.

En annan av hennes strategier är att göra sina ståndpunkter synonyma med religionens. "Det är ingen skillnad" mellan vad hon säger och vad som är rätt enligt islam. Det känns dock problematiskt för henne att representera alla muslimer och hur de agerar, eller till och med alla med utländsk bakgrund, ett exempel på likhetstecknet som ofta sätts mellan kategoriseringarna muslim och invandrare (jfr Hvitfelt, 1998). Som kvinna med sjal beskriver hon sig som än mer utsatt för det (jfr Ask, 2014; Cooke, 2008; Gardell, 2010). Däremot menar hon att representera islam är förknip-

pat med mycket mindre tveksamhet. När Mona under intervjun beskrev en total identifikation med islam, och menade att det inte är någon skillnad mellan vad hon och religionen tycker, verkar det ganska klart att hon refererar till det hon uppfattar vara näst intill obestridda grundläggande teser som få muslimer skulle ifrågasätta.

Det finns en spänning mellan hur besökarna efterfrågar det personliga och privata och hur det personliga kommer att representera det allmänna. Det tycks vara det som ligger bakom en del av obekvämligheten som ibland drabbar besökarna i relation till de nya vetandena och de alternativa storylines som guiderna representerar. Guiderna befinner sig under visningarna i en position där de potentiellt kan pressas att exponera sitt privatliv och sina personliga ställningstaganden medan besökarna har större möjlighet att vila i den ifrågasättandes mer bekväma position. Jag förstår detta som att besökaren vid dessa tillfällen försöker hålla sig inom sin bekvämlighetszon genom att inte sätta sig själv på spel utan istället rikta uppmärksamheten mot guidens person.

Obekväma vetanden

Besökarna har också gett uttryck för att de blivit obekväma under visningarna av det som då har sagts. Nytt vetande har destabiliserat den bekvämlighetszon som finns genom att dela storylines med andra. Det tycks göra det svårt att ta till sig ett alternativt vetande. Britta, som var med på ett besök som jag följde under våren år 2003, berättade för mig om den ambivalens hon kände inför den positiva bild av islam och muslimer som hon fick under studiebesöket. I intervjun som jag gjorde med henne blev det tydligt att skilda vetanden och sanningar, förkroppsligade i olika kroppar med olika anspråk på kunnande, ställdes mot varandra och att hon hade svårt att veta vad hon skulle tro. Tidigare under intervjun hade vi pratat om guiden som hon beskrev som lättsam och tillgänglig, samtidigt som hon tyckte att han ibland slingrade sig och inte riktigt svarade på frågorna från besökarna. Hon menade att han nog ibland gav förskönande skildringar. I nästa fråga undrade jag vilken bild hon fick av islam och muslimer under besöket.

Britta: Ja, (paus) på grund av guiden kan man väl säga att den vart ganska bra då. Men så har jag ju läst den här boken "Gömda". Och den mätte jag ju illa av. Jag vet inte om du har läst den.

David: Nej, jag har inte...

Britta: Den ska du läsa. I det här sammanhanget ska du läsa den. Vad sjutton hette hon då som skrev den? Den handlar i alla fall om en kvinna som blev förälskad i en muslimsk man som fick ett barn ihop och så höll inte det och sen så var helvetet löst, kan man säga. Det är faktiskt... med tanke på vad du studerar ska du läsa den så att säga.

Att det Britta hörde av guiden i moskén inte riktigt förmådde rucka på den storyline hon hade om muslimer är måhända inte så förvånande. Den bygger på ofta upprepade sanningsregimer om hur muslimska män beter sig i förhållande till västerländska kvinnor. Värt att notera är också att trots att det är en så upprepad bild behåller den sin glans av oupptäckt sanning, något man kan avslöja, något hon vill att jag ska ta del av för att förstå en viss problematik. Det positiva intryck som hon knöt till guidens framträdande och det sätt på vilket han presenterade islam övertygade inte henne om att hon hade fått en sann bild av vad svenska muslimska män tycker och tänker. En dominerande storyline om muslimer är så stark att när ett alternativ ges blir den helt enkelt inte tillförlitlig. I sin yttersta förlängning skulle detta gå att förstå som att besökarna vid dessa tillfällen ber guiderna ifrågasätta de sanningsregimer inom vilka de förstår sig själva och se på sig själva och sina handlingar i ett för besökarna mer realistiskt ljus (jfr Butler, 2005, s. 23). Detta går också att förstå utifrån ett homogeniserande konsensustänkande med målet att komma fram till en sann berättelse om hur muslimer är, som alla kan vara överens om.

En av de besökare som följde med på Stadsmuseets vandring *Andens boningar på Söder* sommaren år 2005 var Lennart, som i första hand följde med eftersom han var intresserad av arkitektur och ville få chansen att se hur det såg ut inne i den ombyggda Katarinastationen. Under intervjun uttryckte han sig ofta nyanserat och berättade om några erfarenheter av moskéer och främst andrahandskontakter med muslimer. Han tyckte att han fick ett positivt intryck av guiden och moskén och tyckte om tystnaden som följde av att alla gick i strumplästen på mjuka mattor därinne. Jag frågade om vad det var som gjorde att han fick ett positivt intryck och han förklarade sig.

Lennart: Ja. Guiden la ju fram det väldigt trevligt om man så säger va, att det här var ju en stor förbrödring och så vidare och så vidare. Och, ja, man tar hand om varandra och ingen är former än den andra inför Gud och så vidare och så vidare. Positiv bild som sagt var.

David: Alltså både det han sa men också tonen i det hur han la fram det.

Lennart: Ja, precis. Han la ju fram det väldigt bra. Han var ju väldigt ämabel om man så säger. Jag försökte fråga honom där, om du kommer ihåg det när vi stod uppe i tornrummet där, om de här olika riktningarna inom islam och så vidare. Det gled han undan väldigt elegant där. Han svarade ju, det var ju politikernas fel va. Det var ju liksom inte tron på nå't sätt och det tror jag väl inte var riktigt sant det han sa va, utan han, ja/

David: Ganska diplomatisk ton.

Lennart: Ja, diplomatiskt svar. Där har vi ordet. Sen har jag en sköterska som är gift med en kollega till mig och de arbetade tillsammans i Saudiarabien i ett år. Och hon har ju då berättat alltså mycket negativa upplevelser som hon har varit med om där

nera va som västerlänning och som kvinna. Så tyckte hon inte alls att det var nå't trevligt ställe att vara på.

Trots att frågan handlar om de positiva intryck han tyckte sig ha fått under visningen kommer han snart in på det han upplevt som problematiskt. Som jag tolkade den situation Lennart refererade till försökte guiden förklara skillnaden mellan sunni och shi'a i termer av två olika partier som tolkat religionen på olika sätt, och att det sedan lett till vissa konflikter. Undvikandet handlade nog snarast om något jag sett guiderna göra vid många tillfällen, nämligen att flytta fokus från de konflikter inom islam som ofta hamnar i fokus och försöka tona ner betydelsen av dem. Detta sammanhänger också med ett närmast panislamiskt anspråk som guiderna har gjort under visningarna när de säger att alla muslimer är välkomna i moskén. I första hand vill de förmedla bilden av islam som en harmonisk och inkluderande religion.

Det som framför allt intresserar mig här är dock att det i Lennarts uttalanden finns en tendens att värdera i sant och osant snarare än att se skilda uttryck för islam som parallella. Om guiden uttalar något som inte stämmer med den storyline som har etablerats verkar det vara lätt att förstå det som osant snarare än att islam har skilda innebörder för skilda utövare med olika tolkningar. Debatten om muslimer i det offentliga rummet utgår ofta från en sådan tanke om muslimers och islams enhet (Fazlhashemi, 2008). Guidens förlust av trovärdighet sammanhänger här med Brittas och Lennarts återerövrande av en bekvämlighetszon.

Att återerövrandet av tolkningsföreträdet sker i samtalen med mig snarare än under visningarna kan tolkas på flera sätt. En aspekt kan vara att det är svårt, under den sociala situation som de guidade visningarna utgör, att bli alltför ifrågasättande eller uttrycka misstro, eftersom det skulle kunna skapa en obekväm situation. Lennart antydde ju att han inte trodde på svaret han fick men lät det hela bero fram till intervjun med mig. Ur en annan aspekt är det rimligen lättare att uttrycka kritik då ingen muslim är närvarande och hör vad som sägs. Det senare går att jämföra med vad pedagog Alice McIntyre (1997, s. 45) har kallat "white talk". För henne handlar detta om hur talet förändras när vita samtalar med vita, ett slags tal som bara är möjligt i icke-vitas frånvaro. Begreppet skulle också i relation till mitt material gå att översätta till icke-muslimskt tal, det vill säga sådana samtal som är möjliga bara i muslimers frånvaro. Artikulerandet av kritiken möjliggjordes av sådan signifikant frånvaro. Även det skulle gå att förstå som en bekvämlighetszon när det med hjälp av identifikation skapas ett avspänt utrymme där icke-muslimer inte behöver vara vaksamma på vad de säger.

Den muslimska frånvaron var alltså en av premisserna för skapandet av denna bekvämlighetszon, men de intervjusamtal som jag här anför präglades vidare av att de erbjöd exklusiva vita rum. Detta kritiska rum öppnades åtminstone bara i de inter-

vjuer jag gjorde med andra vita personer. När Britta och Lennart delade sina tankar och erfarenheter med mig efter visningen kunde de slappna av på ett annat sätt och säga vad de egentligen tänkte, kanske inte bara på grund av muslimers frånvaro utan även på grund av att det var ett vitt rum. Vi etablerade tillsammans en icke-muslimsk och vit bekvämlighetszon som tillät ett annat tal.

Guiderna etablerar *authority* i sina storylines genom att ge sin version och tar sig rätten att artikulera likhet, något som kan kopplas till den västerländska positionen. De har beskrivit hur de inte är så annorlunda och har framställt sin version av islam som den universella och sanna. De låter hela mänskligheten bli infogad i en muslimsk förståelse av den, även om guiderna ofta har uttryckt förbehåll som ”om man är troende” eller liknande. I kraft av det utmanar och hotar de den vita hegemonin och i förlängningen de icke-muslimska och vita besökarnas sanning om sig själva. Besökarnas ifrågasättanden kan därför ses som försök att återställa maktordningen. På så sätt kan visningarna karakteriseras som en kamp om att få vara i sin bekvämlighetszon, i det trygga igenkännbara.

Obekväma kroppar och platser

Studiebesök eller guideade visningar är oftast utformade så att utrymmet för att få tillgång till den andres berättelser är ojämnt fördelat. Guiden är tillgänglig för besökarna medan besökarna kan välja att hålla sig i bakgrunden utan att låta andra ta del av deras åsikter eller tankar om de frågor som diskuteras, även om många besökare delvis blottar sina tankar i de frågor som ställs. Den timme som i vanliga fall avsatts för de visningar jag har följt i moskén har inte heller erbjudit några större möjligheter till utbyte av betydande omfattning. Positionen guide är i detta sammanhang fylld med ett relativt precist innehåll på så sätt att de uppfyller positionen muslim. Deras kroppar förväntas exempelvis ofta passa in i en särskild storyline, där muslim förknippas med att vara migrant och icke-vit.

En av besökarna som jag intervjuade var Mahmud som presenterade sig som en fotbollsintresserad kille. Jag intervjuade honom våren 2005 tillsammans med två av hans klasskamrater i den niondeklass på en skola i en av Stockholms norra förorter där de var elever. Under intervjuens gång förklarade han att han hade ”islamiskt ursprung, från ett muslimskt land”. Guiden som vi hade haft under visningen var en finsk konvertit, Manal, som Mahmud först tyckte var lite läskig, vilket jag bad honom förtydliga.

Ja, alltså, läskig och läskig. Det var lite konstigt att vara finsk egentligen och bo i Sverige, sen att vara muslim. Det är lite... (skratt) Det känns lite konstigt tycker jag.

Det Mahmud så utlämnande och oförbehållsamt gav uttryck för går att förstå som en oreda som följer av att en given storyline ändras, att verklighetens komplexitet utmanade etablerade storylines om vilka kroppar som kan representera positionen muslim. Oredan gjorde honom sökande i sitt svar och det verkade svårt för honom att gå in på detta djupare, kanske delvis för att hans klasskamrater var med och delvis inför mig. I min position uppbar jag vitheten och svenskheten. Dessutom förknippades jag säkerligen med föreställningen om vetenskapen som sanningssägare, som kunde säga att det var fel av honom att säga eller tänka så. Mahmud trevade därför i sitt korta svar och sökte förklaringar till varför det var lite läskigt för honom. Han letade efter kopplingar mellan finskheten, Sverige som plats och islam som religion, som tillsammans skapade denna obekvämlighet för honom. För Mahmud var det en finsk-svensk, vit kropp som hade hamnat på fel plats. Mahmud pratar inte uttryckligen om att det är en vit muslimsk kropp som fick honom att reagera, men utifrån sin egen position med "islamiskt ursprung" hade han andra förväntningar på en muslimsk kropp.

Kroppar kan alltså framstå som att de har hamnat på fel plats, exempelvis i relation till normer om en nationell kropp (jfr Puwar, 2004; Said, 2000). De kroppar som situationellt inte kan passa in i den nationella kroppsnormen förväntas anpassa sig, inte vara krångliga och inte kräva för mycket utan tona ner att de är annorlunda för att skapa samhällelig lycka och återupprätta den bekvämlighetszon som skulle finnas om de var på sin rätta plats. Av svenskhetens kroppsliga kännetecken har vithet varit den mest framträdande i mitt material (Gunnarsson, 2016; Mattsson, 2005). Svårigheten för de flesta av guiderna att få tillgång till positionen vit (om de nu skulle vilja det) är en av de omständigheter som också gör det svårt för dem att få tillgång till positionen svensk. Av de guider jag följde under fältarbetet sticker Manal ut som den enda som hade tillgång till vitheten. Hon är också den enda guide som har blivit ifrågasatt som muslim. I mitt material är detta det enda tillfälle där en oklarhet runt guidens muslimskhet alls artikuleras, i de fall där icke-vita kroppar har uppburit positionen guide har deras muslimskhet tagits för självklar. Detta pekar på en otydlighet och en sammanblandning av muslim som dels religiös, dels rasialiserad position. Tidigare forskning har uppmärksammat att en sådan sammanblandning har funnits historiskt och denna del av mitt material indikerar att den tycks leva kvar (Meer, 2012; Meer & Modood, 2010). Att studera sammanflätningar av religiösa och andra positioner, till exempel när det gäller konvertiter, har också framhållits som viktigt (van Nieuwkerk, 2006, s. 11 f.).

I en annan gruppintervju med tre tjejer som gick i samma klass som Mahmud blir relationen mellan svenskheten, vitheten och det muslimska, i form av sjalen, tydligare. Det var Nellie, Ester och Ines som tillsammans med några andra var ett gäng som umgicks även utanför skoltid och som tyckte om att umgås, handla kläder eller

bara vara hemma och titta på teve. De berättade att de just gjort ett arbete om islam i skolan där de gjorde en "komedidokumentär", som de kallade den, på temat kvinnan i islam. Ester förklarade att dokumentären handlade om den fiktiva personen Seyneb Kerim som "berättade hur det var att komma hit som serb, muslim till Sverige". De presenterade sig som kristna – en var protestant, en ortodox och en katolik. Nellie, vars kropp i mina ögon signalerade vithet, förklarade att hon hade gått till dagens intervju med mig iförd sjal i sin roll som Seyneb Kerim, och att hon då hade blivit varse om hur mycket andra kollar och kommenterar. Sjalen hade hon fått låna av sin syster som nyligen hade konverterat till islam. Hon förklarade att hon hade mötts av "töntiga skämt", någon hade till exempel undrat om det redan var påsk. De förklarade också att bara någon sade något med minsta brytning så kallades de "jävla blatte". Ester avslutade med ett längre resonemang om det.

Vi har typ vant oss... orkar inte bry sig längre. Men det är så, om man går med bruna ögon och brunt hår då är man blatte. Fast jag och hon är halvsvenskar [om Nellie]. Hon är inte svensk [om Ines] men ändå så ... Jag och hon ses också som blattar, fast vi liksom ... Jag är halvsvensk. Jag är född i Sverige. Jag har bott med min svenska mamma i hela mitt liv så, men ändå syns jag som blatte för att jag har brunt hår och bruna ögon.

I detta fall är det avvikelser från och därtill erfarenheten av att inte tillhöra normen, det vill säga att på grund av sitt utseende eller bara av att umgås med andra som uppfattades som icke-vita eller svenska, ständigt utdefinieras från svenskheten. Ester pratar här om blickens makt (jfr hooks, 2003) och om hur dessa blickar positionerar henne så att hon "syns som blatte" och därmed som en avvikelse från vithetsnormen. Även Nellie kände sig granskad när hon bar sjal, en känsla som förstärktes av hur andra elever tog sig friheten att kommentera hennes utseende och attribut. Blickarna placerade henne och gjorde henne tillgänglig för andras bedömningar. Både att säga "jävla blatte" när någon pratar svenska med minsta brytning och skämt med referenser till påskkäringar i samband med att bära sjal kan ses som korrigerande kommentarer. Sådana kommentarer syftar till att påminna de berörda om att de gör fel eller befinner sig på fel plats. Den frihet som de kommenterande eleverna tog sig pekar på den bekvämlighet och självklarhet de måste ha känt i sin position för att tänka att de hade rätten att korrigera Nellie. Deras kroppar var i en bekvämlighetszon.

Samtalet mellan mig, Ester, Nellie och Ines pekade också ut en sammanblandning av vithetsnormer och religionsnormer i förhållande till svenskheten. Att definitioner av svenskheten i sig präglats av en otydlig sammanblandning av nationalitet, etnicitet och ras har tidigare forskning visat (se t.ex. Hübinette et al., 2012). Även om de kroppar som har diskuterats i detta avsnitt förstods som att de utifrån utseende, attribut

eller religiös tillhörighet var på fel plats går det att se skillnader i vilka effekter detta fick. Den finska konvertiten Manal, som Mahmud tyckte var lite läskig, kunde trots sjalen och sin placering i moskén passera som svensk. Det var dock inte helt självklart. Hon fick två gånger under visningen frågan om hon var svensk. Första gången svarade hon ja, andra gången svarade hon att hon var finsk. I Manal finns alltså ett exempel på en kvinna som skulle kunna kategoriseras både som invandrare och muslim, men som ändå inte hade några större problem med att övertyga publiken om att hon var svensk. När Ester, Ines och Nellie pratade med mig om religion var det utseende de kom in på. De identifierade sig som kristna, men förklarade att de ofta blir kallade muslim eller blatte. De utseenden som kom att stå i centrum i deras tal visar att positionen muslim både har en hudfärg och en icke-svensk kropp. Muslimska kroppar har sin givna plats.

Avslutning

Jag har i artikeln visat hur de guidade visningarna av moskén på Södermalm är inramade av en kamp om det rätta vetandet. Vem som kan ha detta är bland annat förknippat med de positioner vi erbjuds i samtal och i detta fall med nationell tillhörighet och vilka som har en svensk kropp. Att uppfattas som nationellt tillhörig innebär att få vara i en bekvämlighetszon som är förknippad med att ha det rätta och sanna vetandet, även om vad det innebär att vara muslim.

Sara Ahmed (2008) menar i sin artikel *The Politics of Good Feeling* att vissa kroppar, genom att förknippas med negativa känslor, har kommit att skapa dålig stämning ("bad feeling"). Hon ger exempel som den feministiska glädjedödaren, den olyckliga queerpersonen och den melankoliska migranten. Just muslimer i synnerhet har också tilldelats en position som inte bara glädjedödare utan också som gravallvarliga och humorbefriade (Karlsson Minganti, 2014). I sin kombination av poststrukturalistisk och fenomenologisk analys utgår Ahmed från att samhället har en riktadhet mot lycka. Den melankoliska migranten stör denna lycka och förhindrar strävan mot ett sådant idealt tillstånd. Ansvaret för att skapa lycka, både för migranten personligen och på en nationell nivå, ligger på migranten som genom anpassning och integration ska förmå detta (Ahmed, 2008, s. 11). För att skapa möjlig identifikation måste migranten förändra sig så att hen i detta fall går att känna igen som svensk. Det blir alltså migrantens ansvar att med återhållsamhet vakta sin eventuella ilska och inte låta den stå i vägen för en lyckad och lycklig interaktion med majoritetsbefolkningen.

Ett besök i moskén skulle kunna beskrivas som ett besök hos de Andra, där de Andra är på hemmaplan och får agera värdar. Värdskapet verkar dock inte helt lätt att erövra och de positioner de erbjuds genom de vetanden som dominerar samtalet, och genom att i sin kropp vara på fel plats, skapar obekvämlighet. Detta förvandlar också

besökarna till bekväma och bemyndigade gäster i Sverige, en plats där de förväntar sig vara hemma. En strategi som besökarna använde för att hantera sina nya positioner som gäster i Sverige var att genom ifrågasättanden försöka återställa ordningen. Ett återtagat värdskap möjliggjorde även återerövrandet av den bekvämlighetszon som hade destabiliserats genom guidernas alternativa storylines om vilka muslimer är och kan vara.

Referenser

- Ahmed, Sara (2008) The Politics of Good Feeling. *Australian Critical Race and Whiteness Studies Association e-journal*, 4(1): 1–18.
- Ask, Jenny (2014) *Lyssna till ditt hjärta. Muslimska moderskap och modrandets villkor i Sverige*. Akademisk avhandling. Stockholm: Stockholms universitet.
- Berg, Magnus (2000) Popular-orientalism. I: Ann Kristin Carlström, Lena Gerholm & Ingrid Ramberg (red.) *Embodying culture*. Tumba: Mångkulturellt centrum.
- Butler, Judith (2005) *Giving an account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Cooke, Miriam (2008) Deploying the Muslimwoman. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(1): 91–119.
- Davies, Bronwyn (2000) *A Body of Writing. 1990–1999*. Lanham: AltaMira.
- de los Reyes, Paulina & Mulinari, Diana (2005) *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Malmö: Liber.
- de los Reyes, Paulina (2011) En (o)jämlig jämställdhet? Intersektionella perspektiv på ojämlikhetsskapande inom universitetsvärlden. I: Paulina de los Reyes (red.) *Vad händer med jämställdheten? Nedslag i jämställdhetens synfält*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Essed, Philomena (1991) *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park: Sage.
- Farahani, Fataneh (2015) Home and Homelessness and Everything in between. A Route from One Uncomfortable Zone to another One. *European Journal of Women Studies*, 22(2): 241–247.
- Fazlhashemi, Mohammad (2008) *Vems islam. De kontrastriska muslimerna*. Stockholm: Norstedt.
- Foucault, Michel (2001/1974) *Övervakning och straff. Fängelsets födelse*. Lund: Arkiv.
- Foucault, Michel (2007) *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Gardell, Mattias (2010) *Islamofobi*. Stockholm: Leopard förlag.
- Gunnarsson, David (2016) *Gäst i Sverige: sanningsregimer, villkorade själv(re)presentationer och nationell tillhörighet vid moskévisningar i Stockholm*. Akademisk avhandling. Stockholm: Stockholms universitet.
- Gustafsson, Kristina (2004) *Muslimsk skola, svenska villkor. Konflikt, identitet & förhandling*. Akademisk avhandling. Umeå: Boréa.
- hooks, bell (2003) The Oppositional Gaze: Black Female Spectators. I: Reina Lewis & Sara Mills (red.) *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hübinette, Tobias, Hörnfeldt, Helena, Farahani, Fataneh & Rosales, René León (2012) Om ras och vithet i det samtida Sverige. Inledning. I: Tobias, Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani & René León Rosales (red.) *Om ras och vithet i det samtida Sverige*. Tumba: Mångkulturellt centrum.
- Hvitfeldt, Håkan (1998) Den muslimska faran. Om mediebilderna av islam. I: Ylva Brune (red.) *Mörk*

- magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism.* Stockholm: Carlsson.
- Kalonaityté, Viktorija, Kawesa, Victoria & Tedros, Adiam (2007) *Att färgas i Sverige. Upplevelser av diskriminering och rasism bland ungdomar med afrikansk bakgrund i Sverige.* Stockholm: Ombudsmannen mot etnisk diskriminering.
- Karlsson Minganti, Pia (2007) *Muslima. Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige.* Akademisk avhandling. Stockholm: Carlssons.
- Karlsson Minganti, Pia (2014) Unga muslimer och humor som norm. I: Lars-Eric Jönsson & Fredrik Nilsson (red.) *Skratt som fastnar. Kulturella perspektiv på skratt och humor.* Lund: Lunds universitet.
- Khosravi, Shahram (2006) Territoriserad mänsklighet: irreguljära immigranter och det nakna livet (Territorialized Humanity: Irregular Immigrants and Bare Life). I: Paulina de los Reyes (red.) SOU 2006: 37. *Om välfärdens gränser och det villkorade medborgarskapet.*
- Listerborn, Carina (2010) Våld i staden. Vardagsrasism och maktutövning i offentliga rum. I: Göran Graninger & Christer Knuthammar (red.) *Makten över rummet. Tankar om den hållbara staden.* Linköping: Linköping University Electronic Press.
- Mattsson, Katarina (2005) Diskrimineringens andra ansikte – svenskhet och "det vita västerländska". I: Paulina de los Reyes & Masoud Kamali (red.) SOU 2005:41. Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering. *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering: rapport.* Stockholm: Fritzes offentliga publikationer.
- McIntyre, Alice (1997) *Making Meaning of Whiteness. Exploring Racial Identity with White Teachers.* Albany: State University of New York Press.
- Meer, Nasar (2012) Racialization and religion: race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(3): 385–398.
- Meer, Nasar & Modood, Tariq (2010) The Racialization of Muslims. I: Salman Sayyid & AbdoolKarim Vakil (red.) *Thinking through Islamophobia. Global Perspectives.* London: Hurst.
- van Nieuwkerk, Karin (2006) Introduction. Gender and Conversion to Islam in the West. I: Karin van Nieuwkerk (red.) *Women embracing Islam: gender and conversion in the West.* Austin: University of Texas Press.
- Pripp, Oscar (2001) *Företagande i minoritet. Om etnicitet, strategier och resurser bland assyrier och syrianer i Södertälje.* Akademisk avhandling. Tumba: Mångkulturellt centrum.
- Puwar, Nirmal (2004) *Space Invaders. Race, Gender and Bodies Out of Place.* Oxford: Berg.
- Said, Edward (2000) *Utan hemvist. En självbiografi.* Stockholm: Ordfront.