



Aje Carlbom

"Mångkulturalismen och den politiska mobiliseringen av Islam"

ur

Bortom stereotyperna? Invandrare och integration i Danmark och Sverige
(2006)

Serie: Centrum för Danmarksstudier nr 12, ISSN: 1651-775X

Upplaga för elektronisk publicering för forsknings-, utbildnings- och biblioteksverksamhet och ej för kommersiella ändamål.

Publicerad med tillstånd från Makadam förlag.

Tryckt utgåva finns i bokhandeln:

ISBN 978-91-7061-026-4

Makadam förlag, Göteborg & Stockholm

www.makadambok.se

Edition to be published electronically for research, educational and library needs and not for commercial purposes.

Published by permission from Makadam Publishers.

A printed version is available through book stores:

ISBN 978-91-7061-026-4

Makadam Publishers, Göteborg & Stockholm, Sweden

www.makadambok.se



Denna Creative Common-licens betyder att du som använder verket måste erkänna ovanstående som upphovs personer; att spridning av texten är tillåten, men endast i icke-kommersiella sammanhang; att verket inte får bearbetas.

MÅNGKULTURALISMEN OCH DEN POLITISKA MOBILISERINGEN AV ISLAM

Aje Carlbom

Observation has allowed [anthropologists] to [see] [...] that »things could always be different«, and causes us to beware of well-intended generalising schemes that are not grounded in specified populations in defined circumstances. We are thus more likely to be critics than architects of grand theory. This often assigns to us the unwelcome yet vitally needed role of questioning the certainties of others, both social scientists and policy makers.¹

En skillnad mellan den danska och svenska diskussionen om det mångkulturella samhället är frågan om politisk islam, eller islamism, som det också kallas. I Danmark har politisk islam utgjort ett tema för offentlig diskussion och debatt i flera år. I Sverige är politisk islam – som empiriskt existerande företeelse inom ramen för den svenska nationalstatens gränser – ett av de fenomen som i många år utelämnats ur diskussionen om invandring och globalisering. Även om det under senare tid har väckts en debatt om den islamistiska verksamheten i svenska förorter är det ett fenomen som är placerat under rubriken politiskt känsligt område.² Islamism har förvisso nämnts av vissa forskare, men bara i förbigående och

1. Eric R. Wolf, »Anthropology Among the Powers«, *Social Anthropology*, nr 7, 2, 1999, s. 121–134. Citat s. 132.

2. Se Mohamed Omar & Salam Karam, »Terrorister rekryteras med stipendier«, *Aftonbladet* 20.7 2005 och Alan Desiwar, »Islamisterna får oss att fly förorten«, *Expressen* 19.11 2005. Båda inläggen diskuterar politisk islam i Stockholms förorter, men fenomenet är naturligtvis också märkbart i Göteborg och Malmö.

infogat i en ideologisk hållning där den primära avsikten varit att ofarliggöra, snarare än att förstå, vilken roll politisk-religiösa aktivister intar i förhållande till andra muslimer och det svenska majoritetssamhället.

En huvudpoäng i den här artikeln är att oviljan att diskutera islamism kan få en mängd negativa ideologiska och sociala konsekvenser. Bland annat riskerar man, som Bassam Tibi påpekat, att oreflekterat ge legitimitet åt patriarkala ledare och deras ambitioner att etablera en muslimsk enklav eller ett parallellt samhälle i samhället som organiseras i enlighet med Koranen och sunna.³ Följden av detta är att de svagaste i samhället, muslimska kvinnor, barn och ungdomar, sannolikt går en onödigt svår integrationsprocess till mötes. Islamister utgör också den mest aktiva gruppen av troende som är inblandade i att lägga grunden för islams position i det framtida Europa. Enligt en bedömare som John L. Esposito kommer antalet muslimer i Europa att överstiga antalet icke-muslimer runt 2050 – kanske tidigare i vissa storstäder.⁴ För att förstå de utmaningar den sekulära nationalstaten står inför är det således nödvändigt att fördjupa sig i vilken typ av aktörer som är drivande i de sociala och politiska förändringar som pågår. Under senare år har tanken på att islam måste accepteras som en del av Europa vuxit sig allt starkare i vissa sociala skikt – särskilt bland progressiva författare och politiker på vänsterkanten. Ett argument i den här artikeln är dock att det inte handlar så mycket om att acceptera islam i allmänhet som abstrakt symboliskt system eller världsbild. Frågan är snarare vilken religiös tolkning som är, eller kommer att bli, hegemonisk. Vilken grupp inom gruppen ska stat(erna) stödja i arbetet med att erkänna »islam«?

Att göra islamism till ett kunskapsobjekt är problematiskt i den politiska kontext som präglar det samtida Sverige, även om situationen har förändrats en del av de senaste årens terroråd. Som fenomen är islamismen omgärdad av en mängd olika typer av globala händelser och politiska intressen som tar sig in i tolkningarna av fenomenet. Att fokusera po-

3. Bassam Tibi, »Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization«, *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, red. Nezar AlSayyad, Boston 2002.

4. John L. Esposito, »Modernizing Islam and Re-Islamization in Global Perspective«, *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, red. John L. Esposito & François Burgat, New Brunswick, NJ 2003.

litisk islam innebär att man tvingas förhålla sig till ideologiska strukturer, eller tankemönster, som dominerat tänkandet (i den svenska nationalstaten) kring globaliseringen de senaste decennierna. Här har vi diskussionen kring »the clash of civilisations« och islam som den »gröna« fara som efterträtt kalla krigets »röda« hot. Islam i allmänhet och islamism i synnerhet ingår också i den nationella debatten om islamofobi, främlingsfientlighet, kulturrasism och det faktum att islamism ofta associeras med militanta politiska aktioner. Ett vanligt sätt att avfärda en diskussion om islamism i Sverige (och förvisso även i Danmark) är att hänvisa till risken för »demonisering« av alla muslimer eller att man »legitimerar« högnationalisternas alltigenom negativa synsätt på religionen och dess anhängare. Genom att diskutera islamismen som en del av islams mångfald är det dock möjligt att komma förbi de värsta stereotyperna om muslimer och dessutom skaffa sig insikter i vilket ansvar islamister själva har när det gäller konstruktionen av stereotyper kring frågan om vad en muslim är.

Vissa skulle nog vilja invända mot detta påstående och hävda att forskare i Sverige (och i Danmark) i många år diskuterat islams heterogenitet. Det stämmer, men det är generellt en heterogenitet som (i Sverige) inte omfattar islamism. Svenska forskare har belyst ett flertal av de rörelser som är verksamma i islams namn och diskuterat olika former av religiositet hos dem som kallar sig muslimer. När det gäller frågan om religiösa rättigheter har man dock fallit tillbaka på samma typ av essentialistiska och homogeniserande definition som används av de islamister som är verksamma med att försöka öppna offentligheten för islam. All skuld kan inte läggas på majoritetssamhället, som progressiva akademiker och politiker ofta påstår, för den islamofobi som idag grasserar i världen. En avsevärd del av ansvaret för den negativa bilden av islam och muslimer måste också tillskrivas de islamister som varit verksamma de senaste decennierna med att föra fram islam som lösningen på alla sociala problem. Särskilt påtagligt är det att islamister i Mellanöstern bidragit till att skapa ett obehag kring islam i Europa. Men även religiösa aktörer i olika europeiska nationalstater har bidragit till att många européer är tveksamma inför muslimer och islam.

Politisk islam

Vad islamism är, hur det ska definieras, är en fråga som ofta har väckts när jag vid olika tillfällen föreläst offentligt om min doktorsavhandling. Det är möjligt att betona olika aspekter av fenomenet. Jan Hjärpe har, exempelvis, fört fram att islamism handlar om ett övertagande av statsmakten och om att religiösa aktivister har för avsikt att islamisera samhället »ovanifrån«.⁵ Det synsätt som organiserar förhållningssättet i den här artikeln skiljer sig från Hjärpes perspektiv i det att islamism också kan handla om att arbeta för en islamisering »underifrån«: att man på olika sätt försöker sprida islam genom att bearbeta individens medvetande. Janine A. Clark har definierat termen islamism på ett sätt som jag till fullo instämmer med:

I define an Islamist activist, or »Islamist«, as a Muslim who attempts to re-Islamize society by encouraging individuals to practice Islam in daily life and to bridge the perceived gap between religious discourse and practical realities. He or she is a Muslim who seeks to actively extend and apply Islam beyond what is commonly regarded in liberal political thought as the private realm and into the public realm. In doing so, Islamic activism (Islamism) promotes the idea of regarding Islam as a complete system, a body of ideas, values, beliefs, and practices encompassing all spheres of life.⁶

Den här definitionen är användbar om man vill förstå det politiska arbete som genomförs av islamister verksamma i Europa. Verksamheten här är inte i första hand inriktad på att försöka göra revolution genom att ta över staten. Aktiviteten är istället fokuserad vid att re-islamisera muslimska individer och att islamisera den sekulära offentligheten genom att arbeta för ett erkännande av islam. En av fördelarna med den här definitionen är att den beskriver dem som är politiskt aktiva för islam som aktörer istället för att reducera dem till offer som bara reagerar på vad Europa, västvärlden eller »majoritetssamhället« gör. Vare sig vi vill acceptera det eller inte, finns det människor i Sverige och annorstädes som

5. Jan Hjärpe, »Political Islam in Sweden: Integration and Deterrence«, *Transnational Political Islam: Religion, Ideology and Power*, red. Azza Karam, London 2004, s. 58–79.

6. Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan and Yemen*, Bloomington 2003, s. 14.

anser att lösningen på alla problem finns att hitta i islam – ett trossystem som av islamister betraktas som överlägset alla andra läror, sekulära eller religiösa. Typiskt för den islamistiska mittfåran i exempelvis Egypten är att definiera västerländsk kultur som det stora hotet och samtidigt lyfta fram islam som räddningen för alla muslimer.

Ett problem i den allmänna politiska debatten i Sverige är att termen »islamism« enbart verkar associeras med extremism, militant verksamhet eller religiös radikalism. Vi kan till exempel se detta i den interpellationsdebatt som ägde rum den 28 november 2005 mellan Ewa Björling (m) och statsrådet Jens Orback (s).⁷ Den övergripande fråga som formulerades här handlade om vad regeringen gör för att »motverka att islamistiska krafter får fotfäste i Sverige?« Diskussionen präglades av att de två kontrahenterna föreställer sig att det finns två olika typer av »muslimer«. Å ena sidan att det finns »människor som är beredda att i islams namn begå olika våldshandlingar (islamister) och å andra sidan den överväldigande majoritet av muslimer för vilka sådana handlingar med självklarhet är oacceptabla (muslimer)«. ⁸ Det är förenat med såväl politiska som sociala problem att föreställa sig muslimsk identitet på ett så pass förenklat sätt. En följd av denna föreställningsvärld är att de moderata/konservativa islamisterna och deras förhållningssätt till »integration« hålls i skymundan. Detta kan visa sig vara allvarligt för nationalstaten på längre sikt eftersom dessa aktörer har som en av sina främsta målsättningar att separera muslimer från icke-muslimer i en islamiskt organiserad offentlighet.

I den samhällsvetenskapliga litteraturen finns ett flertal olika termer för att beskriva de religiösa skillnaderna mellan individer och grupper som använder ordet »muslim« i sin självidentifikation. Det finns inte utrymme att ge en fullödig beskrivning av detta komplicerade område här, men man kan i alla fall dra slutsatsen att det råder konsensus bland forskare om att den muslimska »gruppen« präglas av en omfattande splittring i frågor som har att göra med religionens roll i individens och samhällets liv. Detta har bland annat visat sig i debatten i samband med *Jyllands-Postens* nidbilder av profeten Muhammed, där såväl sekulariserade som praktiserande muslimer uttalat sig om yttrandefrihetens

7. Interpellation 2005/06:142 av Ewa Björling (m) till statsrådet Jens Orback (s).

8. Orback, anf. 118.

gränser, tolerans och annat. När det specifikt gäller islamistiska grupper utgör dessa generellt en minoritet inom minoriteten. Islamisterna bildar en speciell kategori i förhållande till alla andra muslimer. Denna minoritet är emellertid också fragmenterad i olika enheter. Förenklat kan man tala om att det existerar tre olika ideologiska tendenser bland islamister, nämligen moderata, konservativa och radikala grupper. Målsättningen för dessa tre grupperingar är densamma: att arbeta för ett införande av den islamiska kunskapstraditionens *signs and symbols* i samhällets privata och offentliga sfär. Tendenserna skiljer sig däremot åt vad gäller val av politisk metod. De radikala kan tänka sig att använda militanta medel för att åstadkomma politisk och social förändring. De moderata och konservativa avfärdar detta och föredrar demokratiska, det vill säga, verbala och sociala metoder (argumentation och etablering av politiska/sociala nätverk).

Den svenska situationen präglas av att de moderata och konservativa islamisterna betraktas som icke-existerande, som referatet från interpellationsdebatten ovan visar. I och med att islamism är synonymt med extremism (väpnat våld) blir det möjligt att betrakta alla andra muslimer som politiskt neutrala aktörer som representerar en islamisk livsstil vilken-som-helst. I Regeringens råd för kontakt med trossamfund, exempelvis, representeras islam av ingenjören Mahmoud Aldebe och sekreteraren Helena Benaouda.⁹ Dessa två är verksamma inom ramen för den stora moskén vid Medborgarplatsen i Stockholm, en moské där flera av företrädarna är kända för att stå ideologiskt nära det moderat-konservativa islamistiska partiet Muslimska Brödraskapets synsätt. Aldebe har i många år arbetat politiskt för islam utifrån moderat-konservativa utgångspunkter och han står som medförfattare till en skrift (vilken diskuteras längre fram i den här artikeln) som består av propaganda som framställts av konservativa islamister i Saudiarabien. Orback betraktar de två representanterna som »företrädare [...] för muslimer».¹⁰ Det finns inget egenvärde i att lyfta fram den konservativa islamismen; problemet är att det råder oklarheter i hur representativt detta perspektiv är sett i förhållande till alla andra som kallar sig muslimer. Dessutom bör det råda öppenhet

9. För en fullständig förteckning över Trossamfundsrådets sammansättning, se Pressmeddelande från Kulturdepartementet 4.3 2003. Kan laddas ner från www.regeringen.se.

10. Orback, anf. 118.

kring vilka som representerar vad i ett demokratiskt samhälle och vilka intressen de har för handen. En aspekt av de radikala islamisternas framfart i världen är att deras extremism tycks gynna inflytandet för moderat-konservativa islamistiska grupper. Regeringar behöver representanter för olika intressen att föra dialog med. I Sverige, och på andra platser, har detta inneburit att man vänt sig till de konservativa islamisterna som i många år arbetat på att erhålla tolkningsföreträde kring frågor som har att göra med islam och integration. Denna relation har i hög utsträckning möjliggjorts av mångkulturalismen som bidragit till att det etablerats en social och politisk kontext där kulturella och religiösa skillnader mellan människor utgjort fokus. Det är denna ideologi och dess problem nästa avsnitt ska behandla.

Problemet med mångkulturalismen

En typ av ideologisk struktur som varit särskilt påtaglig i Sverige, som man tvingas förhålla sig till vid en diskussion om islam/islamism, är *mångkulturalismen*. Den tankestruktur som erbjuds av denna -ism verkar vara betydligt mer utbredd i Sverige än i grannlandet Danmark. Internationellt har mångkulturalismen varit föremål för en kritisk diskussion, medan den i Sverige utgör statsbärande ideologi i frågor som har att göra med organisationen av det mångkulturella samhället. Den svenska offentligheten genomsyras idag av ett mångkulturalistiskt tänkande där kulturell pluralism utgör en (åtminstone på pappret) målsättning för alla offentliga verksamheter. Från regeringskansliet och neråt betraktar man kulturella skillnader som en för landet kompetenshöjande aspekt. I Regeringskansliets handlingsplan för att »främja etnisk och kulturell mångfald« för man fram utländsk bakgrund som ett tillräckligt skäl för att invandrare ska bidra till en »kvalitets- och kompetenshöjning« om de ges möjlighet att delta i styret av landet.¹¹

Mångkulturalismen är en, i likhet med andra politiska ideologier, ideologi för politisk förändring. Detta är tydligt i Sverige där det mångkulturella samhället inte enbart betraktas som ett tillstånd eller en kon-

11. Se *Handlingsplan för att främja etnisk och kulturell mångfald i regeringskansliet* på www.fa.regeringen.se, www.kultur.regeringen.se eller beställ foldern via telefon 08-405 10 00.

sekvens av invandringen. Här finns också en aktiv vilja hos intellektuella och politiskt verksamma att förändra och omforma samhället: det är en målsättning i sig att göra Sverige till ett land präglad av etnisk och kulturell mångfald. I min doktorsavhandling argumenterade jag för att mångkulturalismen (i Sverige) utgör ett intellektuellt hinder för att förstå viktiga kulturella och sociala fenomen som ingår i det vi till vardags kallar för integrationsproblemet.¹² Mångkulturalismen »mystifierar« fenomen som kultur och religion snarare än att dess idéer och ideal bidrar till att belysa för integrationen centrala kunskapsområden. Grunden för hur ett mångkulturalistiskt synsätt beslöjar blicken sammanfattades väl av Terence Turner för drygt tio år sedan när han sammanställde följande lista av problem. Mångkulturalismen, menar Turner,

[...] risks essentializing the idea of culture as the property of an ethnic group or race; it risks reifying cultures as separate entities by overemphasizing their boundedness and mutual distinctness; it risks overemphasizing the internal homogeneity of cultures in terms that potentially legitimize repressive demands for communal conformity; and by treating cultures as badges of group identity, it tends to fetishize them in ways that put them beyond the reach of critical analysis – and thus of anthropology.¹³

Den svenska mångkulturalismen lever i princip upp till samtliga problem som presenteras av Turner. Typiskt för den svenska hållningen är att tänka i termer av att etniska grupper besitter särpräglade kulturer och att dessa utgör homogena, väl avgränsade, fenomen. Som Marjut Anttonen konstaterat när det gäller politiseringen av etnicitet och kultur, är det vanligt i Sverige att tjänstemän och folk i allmänhet använder en essentialistisk och reifierad förståelse av vad »kultur« är för någonting. I den generella diskussionen, poängterar Anttonen, är kultur förvandlat till ett objekt med en inneboende handlingskraft utanför människors påverkan; kultur betraktas i termer av någonting som »är« snarare än något människor »gör«.¹⁴ Inbyggd i den essentialistiska definitionen ligger, som Unni

12. Aje Carlbon, *The Imagined versus The Real Other. Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden*, Lund 2003.

13. Terence Turner, »Anthropology and Multiculturalism«, *Cultural Anthropology*, vol. 8, nr 4, 1994, s. 411–429. Citat s. 412.

14. Marjut Anttonen, »The Politization of the Concepts of Culture and Ethnicity«, *Pro Ethnologia* 15, 2003, s. 49–65.

Wikan visat, en rasistisk idé där den Andres individualitet och moraliska brister och förtjänster försvinner bakom föreställningar om att kultur determinerar olika handlingsmönster.¹⁵

Kritiska perspektiv

Forskare utanför Skandinavien har även formulerat andra typer av kritik mot det krav på »tolerans« av kulturella skillnader som ligger inbyggt i mångkulturalismen. Clare Beckett och Marie Macey argumenterar exempelvis för att ideologins krav på tolerans för kulturella skillnader bidrar till att upprätthålla kvinnoförtryck i vissa grupper.¹⁶ Särskilt påtagligt är detta, menar de, när det gäller muslimer. Manligt våld inom familjen, tvångsäktenskap och förtryck av homosexuella är exempel på problem som enligt Beckett och Macey kan upprätthållas av mångkulturalismen. En anledning till detta är den »conspiracy of silence« som uppstått i samband med mångkulturalismens uppmuntrande av ett konsultativt samarbete mellan etniska/religiösa ledare, manliga akademiker, tjänstemän, staten och antirasistiska organisationer. Samma typ av kritik har också formulerats av Susan Moller Okin, som argumenterat för att det i regel är de patriarkala tolkningarna av kultur som ges företräde eftersom de aktörer som representerar kulturella skillnader utgörs av »minoritetens« manliga elit.¹⁷ Detta är, som vi kommer att se längre fram i texten, typiskt för representationen av islam. Det är manliga islamister som intar tolkningsföreträde i religiösa frågor.

Slavoj Žižeks kritik av mångkulturalismen är formulerad på ett annorlunda sätt.¹⁸ En av hans poänger är att ideologin bygger på en »falsk« tolerans för kulturella skillnader. Mångkulturalister hyllar i regel värdet av en föreställd, snarare än en reell, annorlundahet. Så länge den Andre praktiserar kulturella skillnader som harmonierar med hur västerlänningar föreställer sig, eller fantiserar om, kulturella skillnader (exempelvis att man i andra delar av världen lever mer i harmoni med naturen, att

15. Unni Wikan, *Generous Betrayal*, Chicago 2002.

16. Clare Beckett & Marie Macey, »Race, gender and sexuality: The Oppression of Multiculturalism«, *Women's Studies International Forum*, vol. 24, nr 3–4, s. 309–319.

17. Susan Moller Okin, »Feminism and Multiculturalism: Some Tensions«, *Ethics*, vol. 8, nr 4, 1998, s. 661–684. På The Scholarly Journal Archive, www.jstor.org, hittas artikeln på namnet Miller Okin.

18. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London 1999.

familjernas gemenskap är större eller, som i fallet med islam, att muslimer värdesätter andliga värden mer än rationella västerlänningar) så går det bra. Men när det visar sig att familjen är organiserad enligt patriarkala normer där det faller på mannens lott att med auktoritära medel upprätthålla den sociala ordningen, då blir det svårare för mångkulturalisten att tolerera skillnaderna. Mångkulturalismens tolerans bygger i grunden på, menar Žižek, samma typ av distanserade och överlägsna position som den klassiska rasismen. Toleransen är konstruerad utifrån ett ojämnt förhållande och detta är något som ofta döljs bakom de goda ideal som ideologin vilar på. Ayaan Hirsi Ali formulerar problemet på ett rättframt sätt när hon säger:

[...] den ställning [...] kulturrelativister intar är i själva verket ännu hårdare, ännu mer förolämpande och ännu mer sårande [...] De känner sig egentligen överlägsna och de betraktar inte muslimer som likvärdiga samtalspartner utan som »de andra« som man måste ha överseende med.¹⁹

Mångkulturalismen utgör, precis som andra ideologiska system, ett »paket« av idéer som också innehåller förslag på lösningar till problemet med varför det är så svårt att konstruera ett pluralistiskt samhälle som accepteras av alla medborgare. För att förstå varför islamism utelämnats ur den svenska diskussionen är det också nödvändigt att väga in de *antirasistiska* ideal som, så att säga, vandrar hand i hand med kravet på tolerans. För att det ska vara möjligt att förändra Sverige till ett mångkulturellt samhälle värt namnet är det nödvändigt, enligt mångkulturalisterna, att omforma tänkandet hos den infödda majoritetsbefolkningen, i betydelsen att komma till rätta med rasistiska föreställningar. Främlingsfientlighet, diskriminering, islamofobi, rasism, kulturrasism, vardagsrasism och så vidare betraktas i Sverige som integrationsproblemets avgörande *problematique*. Att förändra majoritetsbefolkningens tänkande är en aktningsvärd uppgift men i det svenska sammanhanget har det skett en sorts överslag i vad som är, eller snarare bör betraktas som, en rasistisk handling. För stora delar av den akademiska och politiska eliten i landet är det tillräckligt att någon för in aspekter som kan uppfattas som negativa för det mångkul-

19. Ayaan Hirsi Ali, *Kräv er rätt! Om kvinnor, islam och en bättre värld*, Stockholm 2005, s. 12.

turella samhället för att detta ska utgöra skäl nog att plocka fram rasiststämpeln. Under lång tid var det, exempelvis, i det närmaste omöjligt att diskutera invandring i relation till kriminalitet. När Sara Johnsdotter publicerade en uppsats för drygt tio år sedan där hon diskuterade eventuella kopplingar mellan en viss typ av brott och deras eventuella kulturella förankring²⁰ skrev fjorton sociologer i Lund en indignerad artikel där man, utan att ha satt sig in i uppsatsens diskussion, avfärdade hela perspektivet. I mitten av 1990-talet var det tabu att tänka tanken på en eventuell relation mellan vissa brottsmönster och kultur.

Även om det har skett en viss ideologisk uppluckring i Sverige kring frågan om invandrare och patriarkalitet i samband med att Fadime Sahindal och andra invandrade flickor avrättats av sina familjer, är det fortfarande förknippat med rasism att argumentera för att många invandrade familjer är mer patriarkala i sin sociala struktur än svenska familjer. Att föra in islamism i den svenska politiska kontexten där tolerans och antirasism dominerar tänkandet, innebär sålunda att man diskuterar ett fenomen som, i likhet med hedersrelaterat våld, mycket enkelt uppfattas som negativt för det mångkulturella samhället. Därmed riskerar man att antingen uppfattas som rasist (alternativt islamofob), eller som någon som legitimerar högernationalisternas uppfattning om islam. Den här typen av tänkande är också verksamt i Danmark; skillnaden länderna emellan verkar vara att tankestrukturen är central i Sverige och perifer i Danmark.

Ett annat problem som det finns skäl att tydliggöra är att den tillskrivna offerroll som underbygger mångkulturalismen ständigt tvingar bort blicken från »invandrades« göromål. I det pluralistiska perspektivet finns, uttryckt på ett annat sätt, en stark *don't-blame-the-victim*-dogm. Denna dogm har varit verksamt i Sverige i flera decennier, men har under senare år erhållit officiell legitimitet i samband med att den svenska staten förklarat att det är den strukturella diskrimineringen som utgör huvudförklaringen till varför integration av invandrare fungerar så dåligt.²¹

20. Sara Johnsdotter, *Friheten i Sverige: frestelser och frustration. Om brott bland chilenska och iranska medborgare*, Research report 1994:5, Network for Research in Criminology and Deviant Behaviour at Lund University, Lund 1994.

21. Se exempelvis Irene Molina, »Segregation (Etnisk boendesegregation)«. Artikeln är utan årtal men kan laddas ner från den »kunskapsbank«, www.sverigemotrasism.nu, som skapats av Integrationsverket (15.2 2006). Texten bygger på vidlyftiga generaliseringar om hur etnisk segregation uppstår, som inte tar hänsyn till hur invandrade personer ser på saken.

Dogmen gör sig påmind i olika sammanhang. Den styr vad som anses moraliskt lämpligt att uttrycka offentligt och den organiserar även vilken typ av kunskap som är möjlig att producera. En närmast övertydlig illustration till detta påstående är Integrationsverkets förklaring till varför etnisk segregation uppstår. Verket, som knutit till sig en grupp likasinnade akademiker, anser att den här typen av fenomen inte har att göra med vare sig etnicitet, kultur eller religion utan att det helt och hållet är en *reaktion* på att majoritetssamhället är rasistiskt.²² Invandrade personer flyttar alltså inte till samma bostadsområde för att kunna umgås med landsmän eller för att kunna praktisera islam i vardagslivet: invandrare är reducerade till offer för en illasinnad majoritetsbefolkning som av fientliga skäl placerat dem på en och samma plats.

Utän att gå in på detaljer kan man säga att detta är en missvisande förklaring som, i all sin moraliska »godhet«, är på gränsen till föraktfull inför de människor det handlar om. Det är, som Marie Macey påpekar i en artikel om Bradford, ett faktum att fenomenet rasism existerar – men det är inte synonymt med att allting som har att göra med segregation är avhängigt vad majoritetssamhället gör.²³ Mina empiriska data från stadsdelen Rosengård visar att människor inte nödvändigtvis har bosatt sig i området för att de varit utsatta för rasism av infödda svenskar (bostadsföretag eller grannar) utan att det är svårt att ha som ambition att till exempel leva ett liv som praktiserande muslim i ett bostadsområde där ingen annan är muslim eller där det saknas islamiska institutioner eller möjligheter att enkelt få tag i halalkött. Många muslimer har, genom att flytta till platser där det bor andra muslimer, lyckats lindra den känsla av isolering man upplevt i stadsdelar där det bott en koncentration av etniska svenskar.²⁴ Den antirasistiska dogmen som säger att man inte ska skylla på offret, alternativt vända bort blicken från hans/hennes förehavanden, döljer det faktum att många muslimer, islamister och andra, aktivt väljer att isolera sig från svenska sammanhang för att konstruera ett socialt skydd mot en omvärld som upplevs som moraliskt hotfull.

Mångkulturalismens antirasistiska ideal i kombination med det es-

22. Ibid.

23. Marie Macey, »Class, gender and religious influences on changing patterns of Pakistani Muslim male violence in Bradford«, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, nr 5, 1999, s. 845–866.

24. Carlsson, *The Imagined*, s. 165–177.

sentialistiska och homogeniserande synsättet på annorlunda kultur och/eller religion har utgjort (och utgör sannolikt fortfarande) ett »metodologiskt« problem som hindrat produktionen av en viss typ av kunskap. En illustration till detta påstående, som berör politisk islam, utgörs av en hyresgästförening som etablerades i stadsdelen Rosengård i slutet av 1990-talet. Hyresgästföreningen, som hade det arabiska namnet *Al Sorag* (Stort ljus), var ursprungligen en vanlig svensk förening som övertogs av en grupp arabiska »muslimer«. Dessa manövrerade ut en grupp romer som var verksamma här, införde arabiska som språk och islamiserade gradvis, till andra i området boende muslimers förtret, verksamheten.²⁵ Den här hyresgästföreningen har i mångkulturalistisk anda använts av svenska forskare som ett exempel bland andra på hur islam idag är en »inhemsk« religion; på hur religionen har »konsoliderats« och blivit ett självklart svenskt inslag i offentligheten. Källan till dessa påståenden publicerades ursprungligen i tidningen *Vår bostad*, där man under rubriken »Bara muslimer är medlemmar« presenterade föreningens verksamhet. I artikeln beskrevs verksamheten av en av de ansvariga som ett försök att skapa ett »muslimskt medvetandegörande och att bygga broar mellan olika kulturer [...] vi vill att [barnen] ska bevara sin utländska identitet men också kunna bli nyttiga medborgare i Sverige«.²⁶ Empiriskt förankrade observatörer av föreningen kunde dock inse att det var islamister som »kidnappat« verksamheten: aktörer som aktivt arbetade på att isolera muslimer från icke-muslimer.

Exemplet visar att en mängd problem av ideologiska skäl försvinner ur beskrivningen. Här framgår bland annat det essentialistiska antagandet att muslimer utgör en homogen grupp där alla tänker på samma sätt, sammanblandningen av »islamister« och »muslimer«, mångkulturalisters oförmåga att förstå den interna striden om religiöst tolkningsföreträdare och de negativa attityder islamister har i förhållande till icke-muslimer. Artikeln i *Vår bostad* publicerades 1996 och refererades av svenska forskare tre år senare, men den islamistiska grupp som etablerade hyresgästföreningen har varit verksam i stadsdelen Rosengård sedan slutet av 1980-talet. Jag har genom åren haft flera samtal med muslimer i stadsdelen som

25. Margareta Popoola, *Det sociala spelet om Romano Platso*, Lund 1998.

26. Per Jernberg, »Bara muslimer är medlemmar«, *Vår bostad* nr 10, 1996, s. 32f.

redogjort för hur denna grupp av islamister, varav många är verksamma i den wahhabistiska organisationen Islamiska kulturföreningen, har arbetat med att försöka rekrytera folk till sin verksamhet de senaste femton till tjugo åren. I skrivande stund (februari 2006) har *Sydsvenskan* en artikelserie där man bland annat fokuserar på islamismen i Rosengård (som verkar ha blivit mer omfattande sedan jag och Sara Johnsdotter bodde i området 1995–98). Detta är, mig veterligen, första gången en tidningsredaktion i Sverige belyser fenomenet politisk islam och dess problem på ett så omfattande sätt. Det har alltså tagit i runda tal tjugo år för detta fenomen att ta sig in i den massmediala offentligheten.

Politisk mobilisering av muslimer

Ett fenomen som lätt passerar förbi om man betraktar världen utifrån de pluralistiska glasögon som erbjuds av mångkulturalismen är att etnicitet, kultur och religion ofta används i det politiska syftet att försöka mobilisera en viss grupp människor. De som organiserar tänkandet utifrån mångkulturalistiska ideal nöjer sig i regel med ett ytligt konstaterande av att det existerar människor med annan »etnisk« bakgrund på svenskt (eller annat) territorium och att detta utgör ett tillräckligt skäl för att man ska kunna tillerkännas rättigheten att bevara sin, som det kallas, ursprungliga kultur. För antropologer är dock dessa fenomen betydligt mer komplicerade. Eric R. Wolf poängterar något som sannolikt de flesta antropologer kan instämma i, nämligen att »to call a social entity an 'ethnic' group is merely the beginning of the inquiry rather than the implementation of it«. ²⁷ För antropologer är det centralt att ställa frågor om hur och av vem etnicitet, kultur och religion används i en given politisk kontext.

Moderat och konservativ islamism

Den svenska formen av mångkulturalism innebär att islam är reducerat till ett »naturligt« uttryck för en homogen kulturell skillnad i förhållande till icke-muslimska svenskar som karakteriserar alla som identifierar sig som muslimer. Etableringen av en moské, förening eller friskola betrak-

27. Eric R. Wolf, »Perilous Ideas. Race, Culture, People«, *Current Anthropology*, vol. 35, nr 1, september 1994, s. 7.

tas sålunda som ett sätt för muslimer att praktisera denna från hemlandet medtagna och neutrala särprägel. Kort sagt, i Sverige betraktas islam innanför nationalstatens gränser som ett renodlat religiöst fenomen och inte i termer av politisk verksamhet där vissa aktörer är verksamma med att försöka öka det offentliga inflytandet för religionen. Utanför Sveriges gränser diskuteras emellertid islam på ett annat sätt. En vanlig utgångspunkt i den internationella diskussionen är att analysera och diskutera den politiska mobiliseringen och organisationen av islam. Men även om det är så finns en tendens även bland internationella analytiker att använda termen »muslimer« på ett alltför homogeniserande sätt. Carolyn M. Warner och Manfred W. Wenner gör exempelvis så i en diskussion om likheter och skillnader i mobiliseringen mellan islam i Frankrike och i Tyskland.²⁸ Yasemin Nuhoglu Soysal argumenterar för att det under senare år blivit allt vanligare i Europa att »Muslim associations« lokalt och nationellt mobiliserar islam politiskt för att vinna offentligt gehör för en viss typ av religiöst förankrade värden.²⁹

Frågan är dock, om man för ner perspektivet på aktörsnivå, vem eller vilka det är som mobiliserar? Tittar man på specifika aktörer är det möjligt att konstatera att mobiliseringen organiseras av islamister som agerar utifrån en självpåtagen representativ roll. Så är det över hela Europa. Som bland annat Brigitte Maréchal och Jørgen S. Nielsen visat domineras det offentliga arbetet för islam i Europa av islamistiska rörelser med ursprung i Asien och Mellanöstern.³⁰ I Danmark har bland annat den ideologiskt radikala organisationen *Hizb ut Tahrir* försökt mobilisera muslimer genom spektakulära offentliga framträdanden. I Tyskland är ett flertal islamistiska grupper politiskt verksamma i namn av islam. En av de mest kända organisationerna är AMGT, eller Union of the New World Outlook in Europe (Avrupa Milli Görüs Teskilatları)³¹, men här

28. Carolyn M. Warner & Manfred W. Wenner, *Organizing Islam For Politics in Western Europe*, 2002.

29. Yasemin Nuhoglu Soysal, »Citizenship and identity. Living in diasporas in post-war Europe?«, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, nr 1, januari 2000, s. 1–15.

30. Brigitte Maréchal, »Mosques, organisations and leadership«, *Muslims in the enlarged Europe: Religion and society*, red. Brigitte Maréchal, Leiden 2003, s. 79–150; Jørgen S. Nielsen, »Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe«, *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, red. Brigitte Maréchal, Leiden 2002, s. 28–51.

31. Jørgen S. Nielsen, »Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe«, *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, red. Brigitte Maréchal, Leiden 2002, s. 28–51.

finns också FIOC, eller Federation of Islamic Organizations and Communities (Islam Cemiyetleri ve Cemaatleri Birliği); en grupp som bröt sig ur AMTG på grund av den senare organisationens ovilja att erkänna ayatolla Khomeini som »the imam of all believers«. Grey Wolves, en militant ungdomsorganisation som utökat sin verksamhet till den turkiska minoriteten i Tyskland, är en annan grupp som är verksam i landet.³²

I Storbritannien har the Muslim Council of Britain (MCB) framträtt som representant för muslimerna under senare år – en aktör som beskrivit den Qatar-baserade islamisten Youssuf al-Qaradawi som en »moderate [...] respected Islamic scholar.«³³ The Islamic Society of Britain (ISB), en samarbetsorganisation till MCB, betraktar politisk verksamhet i England som ett sätt att praktisera *dawa*, den islamiska formen av mission som är typisk för islamistiska aktörer. The Muslim Association of Britain (MAB), som också samarbetar med MCB, har koncentrerat sin verksamhet kring arabiska intressen, särskilt den palestinska frågan, och har anklagats för att ha ett samröre med Hamas. Frankrike inrättade 2002 paraplyorganisationen Conseil français du culte Musulman (CFCM): en organisation som i hög utsträckning dominerats av aktörer verksamma i l'Union des Organisations islamiques de France (UOIF). UOIF etablerades 1983 med kapital från Saudiarabien och Gulfstaterna och den beskrivs som en »Brotherhood organization«. Organisationen står under ett visst inflytande av externa aktörer, bland annat The Muslim World League i Saudiarabien och Muslimska Brödraskapet i Syrien och Egypten.³⁴ Sammanfattningsvis kan man säga att de islamistiska organisationer som är aktiva i Europa är verksamma inom ett eller flera av de områden som handlar om etablering av moskéer, bevarande av islamiska värderingar, publicering av propaganda, service (islamiska kulturcentra) eller representation vis à vis myndigheter.³⁵

32. Warner & Wenner.

33. Al-Qaradawi, som leder organisationen The European Council for Fatwa and Research, anser att tsunamin som drabbade Thailands kust var Guds straff för den turistindustri som fanns där. Jordbävningen var dessutom välmotiverad, som han uttrycker sig: »Don't they deserve punishment from Allah?« Citerat ur Jytte Klausen, *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford 2005, s. 210.

34. Klausen, s. 15–52.

35. Dilwar Hussain, »The Holy Grail of Muslims in Western Europe. Representation and their relationship with the state«, *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, red. John L. Esposito & François Burgat, New Brunswick, NJ 2003, s. 215–250.

Ett sätt att fånga in den politiska mobiliseringen är att skilja mellan *långsiktig* och *kortsiktig*, eller plötslig, mobilisering. Den långsiktiga mobiliseringen kan handla om att gradvis etablera politiskt inflytande för att kunna öppna islamiska skolor, moskéer eller andra institutioner. Den kortsiktiga mobiliseringen utgör ett snabbt hopsamlade av muslimer för att ta itu med något som upplevs vara en akut kris för islam. Ett känt exempel på det senare är den mobilisering som ägde rum i samband med Rushdieaffären i slutet av 1980-talet, då islamister och andra muslimer protesterade mot publiceringen av *Satansverserna* bland annat genom att iscensätta bokbål på gator och torg.³⁶ En plötslig mobilisering ägde rum i Sverige senvintern 2005 när en grupp unga islamister attackerade (verbalt) Världskulturmuseet i Göteborg för att man visade målningen *Scène d'Amour*, där en vers ur Koranen var sammankopplad med ett erotiskt motiv som avbildade delar av en kvinnokropp. När museets ledning valde att ta ner verket utbrast många av islamisterna »Vi vann. Allaho Akbar! Yes!«³⁷ Detta är, sett i ett större perspektiv, typiskt för islamistisk aktivitet. I Mellanöstern har islamister attackerat, fysiskt och verbalt, skrifter och personer man ansett häda islam. Kvinnokroppen har utgjort ett av de viktigaste »objekten« i den offentliga diskurs som dominerat i den muslimska världen sedan 1970–80-talet.³⁸ Mobiliseringen som ägt rum i samband med nidsbilderna på profeten Muhammed ska således förstås inom ramen för ett mer generellt mönster där islamister med olika ideologisk hållning har som ambition att hålla offentligheten »ren« från symboliska uttryck som uppfattas misskreditera islam. Här finns således en obalans mellan aktörer i »väst« och »öst«. För mångkulturalister handlar det om att ta hänsyn till, »tolerera«, andra (politiskt neutrala) sedvänjor och känslor. För islamister handlar det om att bedriva en politisk kamp som går ut på att flytta fram den offentliga positionen för religiösa symboler och tecken.

36. Ussama Cherribi, »The Growing Islamization of Europe«, *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, red. John L. Esposito & François Burgat, New Brunswick, NJ 2003, s. 193–213.

37. Ulf Johanson, »Världskulturmuseet tar ner konstverk efter kritik«, *Göteborgs-Posten* 8.2 2005. Jag citerar också ett uttalande som gjorts i en islamistisk chatgrupp på nätet där jag valt att hålla brevskrivaren anonym eftersom vederbörande inte tillfrågats om han eller hon vill delta med namn.

38. Salwa Ismail, »Confronting the Other. Identity, Culture, Politics and Conservative Islamism in Egypt«, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, nr 2, maj 1998, s. 199–225.

Liksom i andra europeiska länder är det även islamister i Sverige som arbetar med politisk mobilisering av islam och muslimer. Verksamheten äger rum både lokalt och nationellt. Lokalt är det framförallt de segregerade områdena i storstäderna som är intressanta för dessa aktörer. Här finns ett stort antal muslimer samlade på en begränsad geografisk yta, något som skapar en närhet till marknaden som underlättar arbetet. I många år har islamister i stadsdelen Rosengård arbetat med att sprida islam genom dörrknackning, spridande av flygblad och annan propaganda, genom att erbjuda religiös service till muslimerna i området och idrottsliga aktiviteter för barn och ungdomar, och genom att organisera koranskolor och hjälp med läsläsning. Islamisterna är organiserade i föreningar med svenska namn och ideologiskt står de i regel nära någon av de grupperingar som ingår i den större religiösa väckelse som varit verksam i den muslimska världen sedan 1970-talet. Föreningarna, som också betecknas församlingar eller organisationer, har egna moskéer, etablerade som alternativ till den stora moskén i Rosengård som administreras av *Islamic Center*. En aspekt av det religiösa föreningslivet som ofta försvinner bakom betoningen av religion är att föreningarna också utgör socialt viktiga arenor för män i området som här kan etablera gemenskap.

Tre ideologiska strömningar dominerar den här verksamheten i Rosengård: Wahhabisterna (en isolationistisk gruppering med en starkt konservativ hållning), Muslimska Brödraskapet och en post-Brödraskaps-hållning vars aktivister försöker etablera en typ av euroislam som är anpassad till deltagande i nationalstatens sekulära offentlighet.³⁹ Bredvid dessa tre strömningar finns även mindre islamistiska grupperingar som i det lokala sammanhanget utgör små och inte särskilt inflytelserika sekter. Hizb ut-Tahrir, som är offentligt verksamt i Danmark, har en del anhängare i Rosengård men verkar inte vara särskilt inflytelserika i den lokala religiösa politiken. Sammantaget finns idag tretton moskéer i Malmö (inräknat den stora moskén); sju av dessa ligger i stadsdelen Rosengård och fyra strax utanför området.⁴⁰ Dessutom måste man väga in alla de ambulerande aktivister och imamer som skickas ut av stater och politiska partier i Mellanöstern för att skaffa sig information och se till

39. Anne Sofie Roald, *Women in Islam*, London 2001.

40. Se Olle Lönnaeus, Niklas Orrenius & Erik Magnusson, »Djup splittring bland Malmö muslimer«, *Sydsvenskan* 8.2 2006.

att den muslimska befolkningen i Europa fortsätter att praktisera islam. Libyen skickar, enligt uppgift från den stora moskén i Malmö, ut omkring tvåhundra imamer varje år till olika delar av världen. Samtliga islamister i området är inblandade i den politiska striden att etablera tolkningsföreträdare för sin version av islam. Islamisterna anser att andra muslimer uppvisar en alltför bristfällig religiös praktik.⁴¹

Den organisatoriska strukturen av islam i Sverige och annorstädes är, som sagt, komplicerad. Här finns en mängd mindre och större grupper som är aktiva i föreningar med olika typer av bokstavskombinationer; strukturen uppvisar stora likheter med 1970-talets vänsterrörelse. På nationell nivå, här i betydelsen relation till staten, domineras den religiösa rösten av islamister som arbetar inom ramen för den stora moskén i Björns trädgård på Söder i Stockholm. Här finns bland andra Islamiska samarbetsrådet, paraplyorganisationen Sveriges muslimska råd (SMR), Förenade islamiska församlingar i Sverige och Islamiska förbundet i Sverige. Bland akademiker och muslimer är det allmänt känt att flera av islamisterna som är verksamma i exempelvis SMR tillhör eller står ideologiskt nära Muslimska Brödraskapet, det politiska parti som bildades av Hasan al-Banna i 1920-talets Egypten.⁴² Detta visar sig också i att man i sina svenska skrifter upplåtit stort utrymme åt några av de viktigaste ideologerna från brödraskapet; ideologer som inspirerat ett flertal av de grupper som försökt göra revolution i Mellanöstern de senaste decennierna.⁴³ De två viktigaste revolutionära författarna, Sayyid Qutb och

41. Den grundläggande strukturen med en stor moské och flera små har funnits på plats i Rosengård de senaste tio till femton åren. Mitt intryck är dock, att sedan jag och Sara Johnsdotter genomförde vårt fältarbete i området har den religiösa verksamheten expanderat och utvecklats. Historiskt sett etablerades först den stora moskén, Islamic Center. I samband med att denna moské förbjöd politisk debatt inom sina väggar valde islamistiska grupper i området att etablera sina egna källarmoskéer. För närvarande står den stora moskén för en religiös hållning som kan betecknas i termer av euroislam. Detta förhållande kan dock förändras eftersom moskén befinner sig under ett hårt tryck från mer bokstavstroga krafter i området som vill re-islamisera moskén i betydelsen att införa en mindre liberal hållning. Ett problem som uppstår när man lägger fokus vid moskéer är att islamistisk verksamhet som äger rum inom ramen för religiösa friskolor försvinner ur bilden. I Malmö drivs exempelvis Salaamskolan på Jägersro av en grupp sufistiska islamister med ursprung i Libanon. Som antropologen Åsa Aretun visat verkar detta också vara ett fenomen i andra svenska städer (Aretun, »En muslimsk familjeflicka, som andra ungdomar. Identitet, social logik och verklighet bland flickor på en arabisk friskola«, *Svensk religionshistorisk årsskrift*, vol. 13, 2004, s. 9–29).

42. Pernilla Ouis & Anne Sofie Roald, *Muslimer i Sverige*, Stockholm 2003.

43. Jonas Otterbeck, *Islam på svenska. Tidskriften Salaam och islams globalisering*, Lund 2000.

Mawlana Mawdudi, har översatts till svenska.⁴⁴ Dessa två var verksamma i den revolutionära mobiliseringen av islam i Egypten respektive Pakistan. De representerar en hållning till religionen som svårigen kan passa in i ett sekulariserat samhälle av skandinavisk typ med mindre än att de muslimer som inspireras av dem har för avsikt att arbeta för en omfattande samhällsomvandling.

Representationsproblemet

Ett fenomen som skulle behöva belysas mer i detalj – och som verkar vara en effekt av mångkulturalismens homogeniserande synsätt på muslimer och andra invandrade grupper – är den etnifieringsprocess av islam som pågår i Sverige och andra europeiska länder. Olivier Roy argumenterar för att processen kännetecknas av ett försök att rekonstruera »muslimer« som en enhetlig grupp med en gemensam »kultur«, oberoende av muslimernas ursprungliga kulturella bakgrund som bosnier, iranier, irakier, palestinier etc. Eftersom detta är en aktivitet som äger rum i Europa, det vill säga inom ett för islam och muslimer nytt geografiskt område, påpekar Roy att det är rimligt att beskriva det hela i termer av neo-etnicitet. Tre faktorer präglar enligt Roy denna process: 1) att alla personer med muslimsk bakgrund antas vara delaktiga i samma islamiska kultur utan att hänsyn tas till deras faktiska bakgrund; religionen betraktas som den mest väsentliga beståndsdel i dessa kulturer; 2) att denna »kultur« kopplas till den enskilda personen, oavsett denna individs personliga tro – neo-etniciteten är alltså inte direkt kopplad till huruvida en person i realiteten praktiserar islam eller inte; 3) att de kännetecken som definierar muslimer i den här processen utgör ett fundament för en gruppidentitet som avskiljer »muslimerna« från »de andra«.⁴⁵

Det ligger en hel del i vad Roy säger. Vi kan till exempel se det hos Tariq Ramadan, en av de mest populära spelarna på det islamisk-politiska fältet i Europa. Han beskriver i regel alltid »muslimer« som om de utgör en homogen grupp där alla känner och tänker på samma sätt kring islam. Hans sätt att använda termen är synonymt med hur en orientalist som Bernard Lewis förhåller sig till religionen och dess eventuella anhängare.

44. Christer Hedin, »Islam på svenska. Det tryckta ordet i tjänst åt Sveriges muslimer«, *Blågul islam?*, red. Ingvar Svanberg & David Westerlund, Nora 1999, s. 222f.

45. Olivier Roy, *Globaliseringen av islam*, Köpenhamn 2004.

Ramadan klarar sig dock ofta undan standardkritiken om att använda alltför vidlyftiga generaliseringar om muslimer som normalt sett riktas mot de västerlänningar som använder samma typ av formuleringar. Han kan undgå detta eftersom han betraktas som en förnuftig muslim som står på den goda sidan.⁴⁶ Typiskt för Ramadan är att formulera sig i termer av att »Muslims form a unique community [...] Muslims are not going to change the way they pray [...] Muslims are going to do it the same way as they did in the past«. ⁴⁷ Ramadan är inte ensam om att homogenisera alla muslimer och att tillskriva dem en gemensam kultur i allt som är förknippat med islam och Europa. Vi hittar även perspektivet hos islamister som är verksamma i den svenska paraplyorganisationen SMR, i Sveriges muslimska förbund och Islamiska samarbetsrådet.

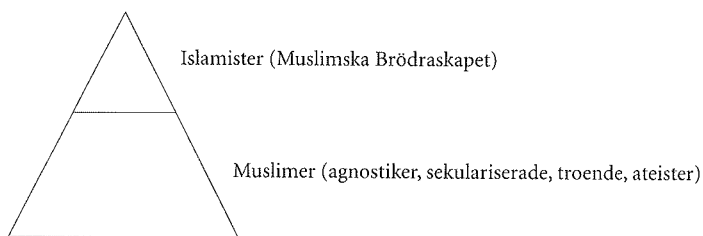
I ett försök att påverka det svenska Jordbruksverkets synsätt på halal-slakt skickade Islamiska samarbetsrådet för ett par år sedan ett brev där man uppmanade verket att inta en positiv hållning till att döda djur medelst skäktning. Att förvägra muslimer denna möjlighet är, enligt brevskrivarna, ett utslag av »diskriminering« mot alla muslimer. Symptomatiskt för brevet innehåll är just att de undertecknande organisationerna, det vill säga islamisterna i organisationerna, har tagit på sig en roll där man utger sig för att representera alla muslimer som beskrivs i termer av en enhetlig etnisk grupp där alla framställs som kopior av varandra kring frågan om halal-slakt. På var och varannan rad i texten hänvisar man till »muslimerna«, »svenska muslimer«, »muslimer tror på Guds allmakt«, »muslimernas heliga skrift« eller »den muslimska gruppen«. ⁴⁸ Islamisternas homogena definition av kategorin muslimer passar således väl med mångkulturalismens essentialistiska uppfattning om etniska och kulturella grupper.

46. Tariq Ramadan, »Europeanization of Islam or Islamization of Europe?«, *Islam, Europe's Second Religion*, red. Shireen T. Hunter, Westport 2002, s. 207–218.

47. *Ibid.*, s. 210.

48. Brevet har laddats ner från www.sverigesmuslimskarad.se/artiklar/03.html 31.10 2005.

Representationsproblemet



Det finns flera problem inbyggda i den här typen av försök att mobilisera för alla som identifierar sig som muslimer. Det är missvisande att beskriva, som man gör i brevet, alla muslimer som religiöst orienterade personer som slaviskt följer Koranen. Jag känner flera muslimer som anser att det är viktigare att äta svenskproducerat kött än halal-slaktat. Dessutom är det många muslimer som nonchalerar den här typen av religiösa påbud och mycket väl kan tänka sig att äta på hamburgerrestauranger eller andra inrättningar där man serverar profant kött. Det är, med andra ord, tveksamt hur representativt brevets innehåll egentligen är. Vem eller vilka »muslimer« är det som får sin röst hörd genom brevet? Problemet, uttryckt på ett annat sätt, är att islam saknar en klerikal hierarki där en röst är mer representativ än någon annan. »The Muslim voice is a cacophony rather than a chorus«, som Jytte Klausen så träffande uttrycker det.⁴⁹ Även Jan Hjärpe har påpekat att de religiösa ledarnas utsagor sällan överensstämmer med vad människor i realiteten gör. Som han säger: »religiösa ledare uttalar sig just för att människor *inte* gör som de säger«.⁵⁰

Det finns sålunda ett demokratiskt underskott i det islamistiska föreningslivet som skiljer sig från svenskt och, antar jag, danskt föreningsliv. Islamisterna är inte representanter som valts av andra muslimer att representera religionen inför myndigheterna i en demokratisk process. Det är ett självpåtaget ledarskap som innebär att organisationerna, lokalt och nationellt, flyter fritt i förhållande till alla andra muslimer – den grupp man utger sig för att representera. Naturligtvis kan det vara så att många muslimer sympatiserar med ideologin som uttrycks av islamisterna, men

49. Klausen, s. 81.

50. Jan Hjärpe, *Tusen och en natt*, Stockholm 2003, s. 45.

detta bör i så fall vägas mot det faktum att de brevskrivande islamisterna står nära Muslimska brödrskapet. Sannolikt hade ett brev av den här typen formulerats på ett annorlunda sätt om det skrivits av sekulariserade muslimer utan partianknytning. I Mellanöstern är det knappast troligt att man uppfattar Muslimska Brödrskapet som en representant för alla som identifierar sig som muslimer. Något som ytterligare komplicerar bilden av islam är sålunda att islamisterna utgör en icke-homogen minoritet inom minoriteten som strider med varandra om det religiösa tolkningsföreträdet.

När det gäller frågan om konstruktionen av denna neo-etniska grupp med islamiska förtecken har islamisterna i Sverige (och på andra platser) erhållit en hjälpande hand på vägen av välmenande akademiker eller, som man säger i Danmark, av så kallade »halalhippies«. De senaste decennierna har forskare i olika discipliner beredvilligt ställt upp i den ideologiska striden för islam genom att formulera samma typ av ståndpunkter som islamisterna. Trots att de flesta forskare är medvetna om att islam inte är en »monolit« har man, när det gäller frågan om religiösa rättigheter, bidragit till att essentialisera eller reifiera religionen och dess anhängare. Flertalet forskare har skrivit under på argumentet att »muslimer« kan vara agnostiker, sekulariserade eller filosofiskt intresserade av islam, men har ändå valt att i rättighetsfrågan betrakta muslimer som ett religiöst kollektiv. Detta är problematiskt, inte minst för att man därmed också har hjälpt till att bana politisk väg för islamisterna som utgör en patriarkal elit vars politiska projekt riskerar att missgynna muslimers deltagande i majoritetssamhället.⁵¹

Vad vill islamisterna?

Eftersom det är islamister, och inte muslimer, som står för den politiska mobiliseringen av islam i Sverige och annorstädes finns det anledning att ställa frågan: vad vill islamisterna? Och följdfrågan: skiljer sig det politiska projektet i Europa från det politiska projektet i länder utanför denna kontinent? En vedertagen utgångspunkt i diskussionen om det mångkulturella samhället är att striden handlar om att man vill vinna erkännande

51. Carlbom, *The Imagined*, s. 78–80.

för en viss typ av identitet. Detta var exempelvis Charles Taylors utgångspunkt i den vid det här laget klassiska essän *Erkännandets politik*.⁵² Detta vill även islamister i Sverige och i övriga Europa. Islamister i Europa utmanar nationalstatens offentlighet i syfte att försöka göra utrymmet större för islam. Brevet till Jordbruksdepartementet är ett entydigt exempel på detta. Huruvida det är riktigt att det är en fråga om diskriminering om inte möjligheten till halal-slakt uppfylls är en annan fråga. Lagstiftningen kom till långt innan islamister/muslimerna utgjorde en del av den europeiska nationalstatens offentlighet.

Dawa och islamofobi

Tittar man på vad islamister gör i vardagslivet och vad de säger i muntlig och tryckt form blir emellertid frågan om vad de vill mer komplicerad än att det enbart handlar om att vinna erkännande. En annan del av det politiska projektet är att sprida islam offentligt till så många som möjligt. Detta kan man notera, som jag säger ovan, för islamister som är verksamma i stadsdelen Rosengård i Malmö, där man i många år försökt rekrytera framför allt unga flickor och pojkar till sina respektive organisationer. Man kan också se det i skrifter som går under benämningen »information«, men som i själva verket utgör religiös propaganda som framställts av islamister i andra delar av världen och som ingår i det transnationella politiska projektet att möjliggöra för en global expansion av den islamiska tron. Saudiarabien har varit inblandat i denna verksamhet i flera decennier, där inkomster från oljeförsäljningen har använts för att etablera moskéer över hela världen. I mitten av 1900-talet erhöll många islamister från bland annat Egypten en politisk fristad i Saudiarabien, där de började arbeta inom ramen för några av de mest välkända internationella islamistiska organisationerna som stått för spridningen av såväl ekonomiska resurser som religiös propaganda under de senaste decennierna. Muslim World League (MWL), World Assembly of Muslim Youth (WAMY) och the International Federation of Islamic Student Organizations (IFISO) utgör de kanske mest framträdande av dessa kamporgan.⁵³

52. Charles Taylor, »Erkännandets politik«, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, red. Amy Gutman, Göteborg 1994, s. 37–75.

53. För några år sedan försökte den saudiske shejken Akil al-Akil köpa den stora moskén i Malmö. Grundaren av moskén, Beyzat Becirov, erbjöds fem miljoner dollar för att överlämna

Propagandan som framställdes här har översatts till en mängd olika språk och används fortfarande när islamister informerar omgivningen om vad islam är.⁵⁴ Skriften *Att förstå islam*, som riktar sig till svensktalande läsare, verkar till stor del bestå av propaganda som framställts av islamister verk-samma i Saudiarabien.⁵⁵

För islamister ingår spridningen av islam i den tidigare nämnda termen *dawa* (»kalla«) som på ett ungefärligt sätt utgör en motsvarighet till den kristna missionstanken.⁵⁶ Vad som är att betrakta som *dawa* – hur det metodologiskt ska gå till – kan variera. Tariq Ramadans definition av *dawa* utgår, i likhet med andra islamisters synsätt, från att islam har ett universellt budskap som innebär att en muslim har en skyldighet att bära vittnesmål om religionen. »Dawa means«, säger han, »that wherever a Muslim is, he or she is a witness of Islam's message, through his or her speech, behaviour, and manner of dealing with people.«⁵⁷ Att diskutera plikten att sprida islams idéer till andra ligger nära de associationer om den gröna faran som ska ta över Europa. Ramadan är medveten om detta och försäkrar därför läsaren att *dawa* inte handlar om att muslimernas uppgift är att konvertera européer till islam.⁵⁸ Han uttrycker sig dock på ett annorlunda sätt om relationen mellan »islam« och »väst« än vad som är gängse i den allmänna debatten. För honom handlar det inte om att islam ska integreras i Europa, utan mer om att Europa ska integreras i islam. Muslimer i Europa ska, säger han, göra på samma sätt som muslimer gjorde tidigare i historien, etablera rötter och leva i fred med omgivningen. »Islam peacefully penetrated Africa and Asia, among other places, established roots, and felt at ease in these places [...] Muslims are going to do it the same ways as they did in the past.«⁵⁹ Av någon anledning glöm-

administrationen till saudiska intressen, men uppger att han avböjde erbjudandet (se Olle Lönnæus, Niklas Orrenius & Erik Magnusson, »Djup splittring bland Malmös muslimer«, *Sydsvenskan* 7.2 2006).

54. Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, London 2004, s. 172f.

55. Otterbeck.

56. Clark, s. 14.

57. Ramadan, s. 210.

58. Ramadan beskylls då och då för att använda sig av »double talk«, för att säga en sak utåt mot icke-muslimer och en annan sak inåt mot andra muslimer. Påpekandet kommer inte bara från västerländska kritiker utan också från unga muslimska aktivister som betraktar detta som en dygd i en situation där muslimer och islam befinner sig i ett tillstånd av svaghet (»weakness«). Se Kepel.

59. Ramadan, s. 210.

mer Ramadan bort att muslimer en gång i tiden levde i ett imperium som sysselsatte sig med såväl erövringar som slavhandel; bland annat i östra Afrika där »muslimer« fortfarande bedriver denna typ av handel.⁶⁰

Att »bära vittnesmål om islam« är ett sätt att formulera innehållet i dawa som är så elastiskt att det i princip kan betyda vad som helst. Ett sätt att praktisera dawa – som är vanligt bland islamister inblandade i att försöka etablera islam på europeiskt territorium – är att agera på ett positivt sätt i vardagslivet för att på så vis bibringa andra en positiv uppfattning om religionen. Att ställa upp på en intervju om islam med en forskare, att skriva en artikel, att hjälpa någon med pengar, att vara vänlig i största allmänhet, att etablera en moské eller skola, kan även det vara ett uttryck för dawa. I detta arbete försöker man knyta till sig forskare och journalister som kan bistå med att sprida en positiv bild av islam i artiklar och böcker. Emmanuel Sivan, som diskuterar islamism i Mellanöstern, beskriver dawa som en kombination av »propaganda, education, medical and welfare action [...] [Dawa] is bringing about change in many Muslim societies«.⁶¹

I propagandan som riktar sig till svensktalande läsare beskrivs dawa som en av de mest centrala verksamheterna för de religiösa föreningar som är spridda i landet, företrädesvis i de segregerade områdena. I skriften *Att förstå islam* redogör islamister i Sveriges muslimska förbund för vilka uppgifter de islamiska församlingarna bör inrikta sina ansträngningar mot. Man kan sammanfatta verksamhetens inriktning och mål i *defensiva* och *offensiva* termer. Till de defensiva uppgifterna hör att på olika sätt »skydda muslimer från att glida ur det islamiska sättet att leva«. Det kan handla om att motarbeta vad man uppfattar som den negativa eller »felaktiga« bilden av islam i massmedia och i skolans religionsundervisning.⁶² Det kan också handla om, som i fallet med Världskulturmuseet, att attackera aktiviteter som man uppfattar förorenar islam på olika sätt (bland annat erotisk konst i kombination med Koranen). De offensiva

60. Ronald Segal, *Islam's Black Slaves. The Other Black Diaspora*, New York 2001, s. 199–213. Segal påpekar att slaveriet i den muslimska världen aldrig har upphört, även om det minskat betydligt i omfattning sedan det islamiska imperiets höjdpunkt. Idag är det ett problem i framförallt Mauretanien och Sudan.

61. Emmanuel Sivan, »The Clash Within Islam«, *Survival*, vol. 45, nr 1, Spring 2003, s. 27.

62. Mahmoud Aldebe, Sveriges muslimska förbund & Islamiska informationsföreningen, *Att förstå islam*, Stockholm u.å. [1991], s. 69.

uppgifterna för församlingarna är flera till antalet. Här handlar det generellt om att mobilisera, samla, alla muslimer i gemensam kamp för islam, att på olika sätt islamisera delar av innehållet i den svenska skolan och att etablera islamiska institutioner (bibliotek, daghem, skolor, moskéer).

Församlingarna uppmanas att strama upp arbetet med dawa genom en global kraftsamling bland muslimer, genom att »balansera plikten att skydda och tjäna det muslimska samhället i invandringsländerna och plikten att föra islam vidare till det icke-muslimska samhället«. Dessutom är det av stor vikt att församlingarna arbetar med att etablera böneplatser, att man tar hand om muslimer socialt och kulturellt (organisering av studier, föreläsningar, konferenser, resor, seminarier). Betydelsefullt är också att försöka påverka den »svenska befolkningen« genom »radioprogram, översättningar, personliga kontakter, etc«. Att representera islam officiellt betraktas som en viktig och central punkt i det politiska projektet, något som innebär att man etablerar kontakt med »kommunala och statliga organ« bland annat i syfte att upplysa om religionen.⁶³

En annan punkt på den politiska dagordningen är att arbeta för införandet av sharias familjelagstiftning. Detta framfördes av den ovan nämnde Mahmoud Aldebe, en av de verksamma islamisterna i Stockholmsmoskén, i slutet av 1990-talet under en intervju i *Aftonbladet*.⁶⁴ Kravet kvarstår dock fortfarande.⁶⁵ SMR säger i en debattartikel på sin hemsida att muslimer borde ha »full rätt att inrätta sitt liv ifråga om personliga angelägenheter, såsom äktenskap, barnuppfostran, skilsmässa, mathållning, arv osv. i enlighet med sin egen tro eller uppfattning«. ⁶⁶ Det förefaller märkligt att föra fram barnuppfostran och mathållning som problem; ingenting hindrar muslimer som så önskar att uppfostra barnen enligt Koranen eller att få tag i mat som uppfyller religiösa krav på symbolisk renhet. Det är till och med möjligt att ingå äktenskap enligt sharia i Sve-

63. Ibid. s. 65.

64. Artikelförfattare saknas, »Ska vi ha lagar för muslimer i Sverige«, *Aftonbladet* 11.10 1999.

65. Aldebe upprepade detta krav på särslagstiftning i april 2006. I ett öppet brev till svenska politiska partier förde han bl.a. fram kravet på att sharias familjelagstiftning ska erhålla officiell status. Brevet har laddats ner från <http://svt.se> 28.4 2006 under rubriken »Muslimskt samfund vill ha egna lagar«.

66. Se www.sverigesmuslimskarad.se/artiklar/02.html, rubriken »Mänskliga rättigheter« (28.4 2006).

rige. Vad som däremot inte är möjligt är att erhålla officiell legitimitet för ett sådant äktenskap, och det måste nog betraktas som en grannlaga uppgift att få gehör för ett sådant krav. Det skulle i så fall innebära att man upphäver tanken på att alla medborgare är lika inför lagen och detta är något som står i konflikt med en av grundprinciperna för konstruktionen av nationalstaten. Dessutom finns en mängd oklarheter, som Hjärpe visar i sin bok om sharia, kring vilken eller vilka islamiska aktörer som ska ges företräde i tolkningen av denna »lag«. Ska barnäktenskap vara tillåtet? Polygami? Ska mannen ha oinskränkt tillträde till kvinnans sexualitet (utom efter barnafödande och under menstruation)?⁶⁷

När det gäller frågan om att sprida eller möjliggöra en expansion av islam är det naturligtvis en självklar del av verksamheten för en politisk grupp. Alla som sysslar med politik vill vinna gehör för och sprida sin uppfattning till andra. Frågan om islams expansion och spridning i Europa är dock mer politiskt känslig att diskutera än spridningen av socialdemokratisk eller annan ideologi som är förankrad i den europeiska traditionen. Att diskutera den här typen av fenomen i Sverige leder ofta till en hänvisning till att man är en islamofob som demoniserar islam eller muslimer. Argumentet används av både mångkulturalister och islamister. Islamofobiargumentet är ett av samtidens mest missbrukade argument. Det kastas fram så fort någon är missnöjd med ett påstående om muslimer eller islam.

Problemet är att argumentet blandar ihop den befogade rädslan för militant islamism med en obefogad rädsla för islam som religiöst symboliskt system i största allmänhet. Ett annat problem med argumentet är att det kan användas för att skydda islamister från kritik – något som får till följd att de förvandlas till *untouchables* – en status ingen annan politisk grupp med offentliga anspråk har i det svenska samhället. Det bygger på ett ojämnt förhållningssätt till islamister där man inte accepterat denna grupp som en självklar del av svensk politik. Islamisterna själva har naturligtvis ett politiskt intresse av att odla föreställningarna om att all kritik mot »islam« är ett utslag av västerlandets historiskt förankrade islamofobi. Gilles Kepels påpekande, att termen »islamofobi« uppfunnits av den islamistiska rörelsen för att avfärda kritik, verkar i politiskt hänseen-

67. Jan Hjärpe, *Sharia – gudomlig lag i en värld i förändring*, Stockholm 2005.

de rimligt.⁶⁸ Samma typ av resonemang förs också av journalisten Salam Karam, men han tenderar att blanda ihop radikal islamism och moderat/konservativ.⁶⁹ Tar man del av de politiska förhållanden islamister har att verka inom i andra delar av världen verkar det dock vara mer gynnsamt att bedriva den här typen av religiös verksamhet i ett demokratiskt och öppet Europa än i aktörernas hemländer. I Europa bjuds islamisterna in att medverka i olika typer av dialogprojekt; vissa stater sponsrar till och med den islamistiska verksamheten med offentliga medel.⁷⁰

Islamisering och enklavisering

När det gäller islamism utanför Europa råder det konsensus bland forskare om att detta är en politisk kraft som försökt ta makten i Mellanöstern och annorstädes i den muslimska världen de senaste trettio åren. Islamister i Sverige och i andra europeiska länder föreställer sig nog inte att man ska kunna erhålla det avgörande inflytandet i europeiska nationalstater (åtminstone inte under överskådlig tid). En jämförelse mellan vad islamister i Europa gör och vad man gjort på vissa platser i Mellanöstern visar dock att det finns vissa metodologiska likheter. En central punkt i det politiska projektet utgörs av arbetet med att islamisera den muslimska individen för att på så vis lägga grunden för en islamisk samhällsordning. Detta är centralt för islamister i stadsdelen Rosengård som är av uppfattningen att muslimer i allmänhet visar brister i sin religiösa praktik. För några år sedan förde jag fram i en intervju i *Sydsvenskan* att Rosengård genomgått en islamiseringsprocess sedan 1980-talet. Några av islamisterna som är verksamma i området reagerade på detta och ville därför diskutera saken med mig. Kritiken de framförde var att jag inte borde använda ordet islamisering eftersom det dels kunde skrämja icke-muslimer, dels ge muslimer det (enligt islamisterna felaktiga) intrycket att de praktiserar islam på ett tillfredsställande sätt. Detta var euro-islamister med en förhållandevis liberal uppfattning av islam. Inställningen är dock densamma hos alla islamister som endast

68. Kepel, s. 285.

69. Se Salam Karam, »Islamisternas hot tystar debatten«, *Expressen* 8.2 2006.

70. I inledningen till *Blågul islam?*, red. Ingvar Svanberg & David Westerlund, Nora 1999, s. 9–33, diskuteras dialogen mellan Sveriges muslimska råd och den socialdemokratiska broderskapsrörelsen. Det är vanligt att de islamiska aktörerna som är inblandade i dialog är islamister.

skiljer sig i frågan om hur man i detaljer ska tolka Koranen och Sunna.

Islamisering, eller re-islamisering som man också benämner det, av den muslimska individen har utgjort ett centralt inslag i den islamistiska verksamheten i Mellanöstern i många år. I denna verksamhet ingår att etablera egna skolor (och andra offentliga institutioner) för att man på så vis ska kunna socialisera barn till troende och praktiserande muslimer på ett tidigt stadium. Muslimska Brödraskapet i Egypten administrerar idag en omfattande offentlig struktur av institutioner, eller Islamic Social Institutions (ISI) som de också kallas.⁷¹ Här finns daghem, sjukhus, skolor, vuxenutbildning, sportföreningar, teatergrupper, bibliotek, välgörenhetsprojekt, brunnsborrning, omskolning, rehabilitering, missionsverksamhet (dawa), studiecirklar, läxhjälp, verkstäder, hantverkare, tryckerier, förlag, tidningar, handelsbolag och finansiella institut.⁷² MB:s kandidater har dessutom lyckats vinna maktpositioner i fackföreningsrörelsen, bland annat i ingenjörernas fackförbund. Här har man lyckats införa flera förbättringar vad gäller arbetsvillkor och försäkringar, bland annat har det införts möjlighet att ta räntefria lån, sjukförsäkring, pensionsförsäkring och livförsäkring. På listan över reformer stod också subventionerad mat och medicin för medlemmarna, ett medlemssjukhus och en klubb för rekreation.⁷³ Syftet med den här verksamheten är att arbeta för samhällets islamisering underifrån genom konstruktionen av, som Mattias Gardell uttrycker det, »koncentriska cirklar som sakta binds samman«.⁷⁴ Islamiseringen av samhället ska, i MB:s föreställningsvärld, ske genom att

[man ska] börja med familjen, sedan vänner och grannar, därefter islamiseras kvarteret, stadsdelen, byn, staden, distriktet. Staten skall penetreras med samma, långsamma och underifrån kommande strategi: istället för att söka påverka president och regering utgår de från enskilda tjänstemän och arbetar sig upp genom hierarkin. Genom att etablera ett parallellt islamiskt samhälle hoppas de sakta växa i styrka och omfatta allt fler människor och institutioner, för att sedan se den auktoritära staten

71. Clark, 2003.

72. Mattias Gardell, *Bin Ladin i våra hjärtan. Globaliseringen och framväxten av politisk islam*, Stockholm 2005, s. 160.

73. Ibid., s. 148–149.

74. Ibid., s. 164.

falla samman, sprängas inifrån och eller omvandlas, varpå den islamiska (r)evolutionen är ett faktum.⁷⁵

Verksamheten som beskrivs av Gardell äger rum inom ramen för den typen av totalitär stat som karakteriserar regimerna i arabvärlden.⁷⁶ Här kan man tänka sig att incitamentet för att skaffa sig kontroll över det civila samhället med hjälp av islam har givits extra näring av det förtryck som utövats och av staternas bristande offentliga service eller välfärd. Likheten mellan den islamistiska verksamheten i Mellanöstern och Europa är ändå slående när det gäller ambitionen att etablera en parallell offentlighet som kan ligga till grund för individens islamisering. I propagandaskriften *Att förstå islam* utgör etableringen av sociala institutioner som speglar Guds vägledning ett centralt inslag i definitionen av vem som är muslim. Viktigast är, menar författarna till skriften, att en muslim »accepterar Guds högsta myndighet [...] och strävar efter en total omläggning av hela sin tillvaro [...] en muslim arbetar likaledes på att bygga upp sociala institutioner som avspeglar Guds vägledning«.⁷⁷

Institutionalisering av islam – etableringen av moskéer, daghem, skolor, informationscentrum och så vidare – utgör en viktig del av den ideologiska modell islamister för fram som lösningen på alla muslimers problem både i Europa och i Mellanöstern. Detta är emellertid någonting som i ett empiriskt perspektiv är tämligen problematiskt, eftersom den sociala konsekvensen är att institutionerna riskerar att ligga till grund för konstruktionen av en parallell offentlighet. En väsentlig skillnad mellan islams institutionalisering här och där är att medan den i andra delar av världen bidrar till att hjälpa muslimer, bidrar den i Europa istället till att stjälpa muslimer genom att den försvårar deltagande i majoritets-samhällets offentlighet. Islamiska institutioner utgör i Europa en typ av institutioner bland flera andra typer av »etniska« inrättningar. I flera europeiska städer ligger således institutionerna till grund för etableringen av etnisk-religiösa enklaver eller små »samhällen i samhället«, där människor har ytterst sporadiska kontakter med infödda majoritetsbefolkningar.⁷⁸

75. Ibid., s. 164.

76. *Islam and Democracy in the Middle East*, red. Larry Diamond, Marc F. Plattner & Daniel Brumberg, Baltimore 2003.

77. Aldebe m.fl., *Att förstå islam*, s. 9.

78. Se t.ex. två artiklar i *Making Muslim Space in North America and Europe*, red. Ruth Man-

Ett exempel på enklavisering från svensk horisont utgörs av den arabiska miljön som gradvis etablerats i Malmö, i stadsdelen Rosengård och i kvarteren runt Möllevångstorget. På femton år har det här växt fram en struktur av olika institutioner som möjliggör för arabisktalande att leva ett liv i en egen social, kulturell och religiös värld. Här är det möjligt för araber att tillfredsställa en mängd av vardagens behov tillsammans med andra araber.⁷⁹ Det finns naturligtvis både fördelar och nackdelar med detta. För individer är det möjligt att uppleva en högre grad av trygghet och tillit genom att bosätta sig på en plats där det bor människor med liknande kulturell och religiös bakgrund. Det blir, med andra ord, möjligt att upprätta en tillvaro som uppvisar en viss kontinuitet mellan hemlandet och det nya landet. Risken med att leva inom ramen för den här sociala miljön är dock att man tillbringar dygnets alla timmar tillsammans med landsmän och att detta blir ett socialt hinder för att man ska lyckas etablera sig i det svenska samhället med allt vad detta innebär av sociala kontakter och kulturell kompetens. En del av de araber som bor i Malmö/Rosengård är analfabeter som saknar de mest elementära kunskaper som krävs för att vara verksam i ett land som Sverige. För dessa utgör Sverige en obegriplig kuliss av främmande verksamheter och märkliga människor. En av de imamer som varit verksam i mer än ett decennium i stadsdelen anser att många araber är så alienerade från majoritetssamhället att de inte förstår att de befinner sig i just Sverige.

Ett annat problem är att miljön utgör en socialt och psykologiskt fertil arena för islamistisk politik. Den arabiska enklaven i Malmö befolkas av en stor mängd unga och medelålders män med existentiella problem som ibland kan te sig oöverstigliga. Generellt befinner sig dessa män under ett hårt socialt tryck från familjen i Sverige och i hemlandet.⁸⁰ Män från samhällen med traditionella genusmönster försätts ofta i en komplicerad situation när de hamnar i ett samhälle som Sverige. Här förlorar de social status i både samhällets och de egna familjernas ögon. För det stora samhället ligger det nära till hands att uppfatta dem som patriarker besatta

del, Berkeley 1996: Ruth Mandel, »A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community«, s. 147–167, och John Eade, »Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London«, s. 217–234.

79. Se Aje Carlbom, »Enklaven utmanar nationalstaten«, *Axess*, nr 7, 2005, s. 31–34.

80. Se Carlbom, *The Imagined*, s. 149–156.

av att kontrollera flickor och kvinnor. Den egna hustrun, som tack vare feministisk ideologi har ett starkt stöd i offentliga institutioner, börjar ofta ifrågasätta att mannen inte bidrar till hennes och familjens försörjning. Slitningarna och konflikterna inom familjen blir ofta stora av den här sortens problem. Detta finns dokumenterat i den vetenskapliga litteraturen och framförs som en av de stora svårigheterna när man intervjuar imamer som är verksamma i Rosengård med att dagligen fungera som konsulter åt landsmän som söker möjliga handlingsalternativ. Den sociala situationen för många invandrade män är stadd i oordning. De utgör därför potentiella offer för en islamistisk syn på hur individ och samhälle ska vara organiserat.⁸¹

Viljan att skydda sig i egna institutioner mot det som upplevs som hotfullt i det sekulariserade samhället är mer eller mindre stark hos muslimer i allmänhet och hos olika islamistiska grupper. Särskilt påtagligt är behovet hos de islamister som är inspirerade av den wahhabistiska rörelsens starkt konservativa religionssyn. Denna rörelse har, exempelvis, fått fäste i den somaliska gruppen i samband med att många tvingades i exil i Saudiarabien. Daun, Brattlund och Robleh har beskrivit hur denna tolkning präglat tänkandet hos många somalier i Sverige.⁸² »Somalis living in Sweden«, säger författarna, »often live in closed communities, because there is always the fear of their cultural identity being eroded.«⁸³ Ett påstående som illustreras väl av den somaliske man som säger: »I do not want my child to become like Swedish, for this reason I send her to Koranic school.«⁸⁴ Wahhabismen, som enligt vissa av mina informanter har expanderat i Somalia under senare år, uppmanar människor att ta avstånd från Sverige eller andra kontexter som uppfattas som icke-islamiska eller profana. Rörelsen verkar ha haft ett större inflytande på somaliers tänkande i Stockholm än i Malmö, även om den också är märkbar i rikets tredje stad. I Malmö har dock wahhabismen främst varit kopplad till

81. Se Mehrdad Darvishpour, »Immigrant Women Challenge the Role of Men: How the Changing Power Relationship within Iranian Families in Sweden Intensifies Family Conflicts After Immigration«, *Journal of Comparative Family Studies*, vol. XXXIII (2), 2002, s. 271–296.

82. Holger Daun, Åsa Brattlund & Salada Robleh, »Educational Strategies Among Some Muslim Groups in Sweden«, *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization: Some National Case Studies*, red. Holger Daun & Geoffrey Walford, Leiden 2004, s. 187–207.

83. *Ibid.*, s. 199.

84. *Ibid.*, s. 203.

den arabiska gruppen, som jag visar i min doktorsavhandling. Arabiska wahhabister har varit verksamma med olika typer av mission (dawa) i området de senaste 10–15 åren (till många andra muslimers förtret). Det är svårt att bedöma huruvida wahhabismen har expanderat eller inte i Sverige under senare år. Men att döma av de reportage som publicerades i *Sydsvenskan* i början av februari 2006 verkar denna rörelse ha gjort vissa framsteg i stadsdelen Rosengård sedan jag och Sara Johnsdotter bodde och arbetade där.

Sammanfattning

Den mångkulturalistiska hegemoni som varit påtaglig i den svenska offentligheten under de senaste decennierna har dolt islamismen som socialt fenomen och har därför gjort det möjligt för islamister att framträda som representanter för alla som kallar sig muslimer. Som Terence Turner påpekar, har mångkulturalismen i Sverige bidragit till att framställa muslimer som om de tillhör en homogen grupp där alla förhåller sig på samma sätt till islam.⁸⁵ I kombination med en stark skyll-inte-på-offret-dogm har detta skapat en situation där islamister lyckats inta en position där deras definition av vad en muslim och islam är har passat väl med det mångkulturalistiska tänkande som praktiseras av intellektuella, politiker och tjänstemän i den svenska offentligheten. Detta är problematiskt i ett integrationsperspektiv eftersom islamisternas synsätt, som påpekats i artikeln, går ut på att isolera/avskilja muslimer från andra medborgare för att skydda dem från ideologisk och moralisk påverkan av icke-islamiska eller profana ideal. Följden av att ge officiell legitimitet åt en islamistisk definition av religiös identitet, som den svenska staten gör, är att deltagande i majoritetssamhället kan komma att försvåras för muslimska kvinnor, barn och ungdomar eftersom de riskerar att försättas i en situation som präglas av permanent social marginalisering. Att erbjuda institutioner såsom daghem, skolor och moskéer till en redan marginaliserad grupp kan sålunda visa sig vara kontraproduktivt om målsättningen med integrationspolitiken är att alla invånare, oberoende av ursprung, förutsetts delta i ett gemensamt samhälle.

85. Turner.

Det är dock inte märkligt att islamister förespråkar separata livsvärldar för muslimer och icke-muslimer. För att kunna upprätthålla en viss typ av identitet är det väsentligt att distansera sig vis à vis andra potentiellt möjliga identiteter. Peter Berger och Thomas Luckmann diskuterade detta för några decennier sedan när de förde fram konvertiten som exempel på betydelsen av att bryta helt med sitt tidigare liv för att kunna assimileras till fullo i den nya religiösa livssituationen.⁸⁶ Konkreta sociala relationer – det vill säga, att man umgås med andra som har samma uppfattning som man själv – verkar vara av central betydelse om man vill upprätthålla och reproducera en speciell världsbild eller lära. Janine Clark, som studerat islamiska sociala institutioner i arabvärlden, påpekar att när det gäller religiös sektbildning pekar det mesta av forskningen på att sociala relationer eller nätverk är av större betydelse än ideologi för möjligheterna att upprätthålla den religiösa identitet som förespråkas av olika rörelser.⁸⁷ Detta påstående är befogat även när man tittar på en stadsdel som Rosengård i Malmö. Många muslimer, islamister och andra, har flyttat hit för att kunna etablera sociala relationer med andra muslimer och för att kunna praktisera islam i vardagslivet utan att få sin normalitet ifrågasatt.

Det finns olika sätt att tolka vad som sker med en religiös uppfattning när den flyttas från en plats till en annan. I den här artikeln har jag pekat på en aspekt av detta som genom åren försumrats i den svenska forskningen och diskussionen om islam, närmare bestämt det faktum att det är islamister som står för representationen av religionen och inte muslimer i allmänhet. Tittar man på vad dessa aktörer själva säger och gör kan man konstatera att deras politiska projekt i Europa liknar det politiska projektet i Mellanöstern. Primärt handlar det om att försöka re-islamiserat muslimska individer – om att möjliggöra en offentlig expansion av islam som handlar om att etablera institutioner organiserade enligt *signs and symbols* som finns tillgängliga i den islamiska kunskapstraditionen. Projektet möjliggörs, som Bassam Tibi påpekat⁸⁸, av den mångkulturalistiska ideologi som pekar ut muslimer som en homogen grupp av troende.

86. Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1966.

87. Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington 2004.

88. Tibi.

Detta har dock i grunden ingenting att göra med integration i gängse betydelse utan handlar om att utnyttja mångkulturalismen för egen vinning genom att överbetona betydelsen av islams symbolsystem för dem som identifierar sig som muslimer.

Summary

Multiculturalism and the political mobilization of Islam

In Denmark the issue of political Islam, or Islamism, has been a topic of public debate for several years. This has not been the case in Sweden. Here political Islam has been concealed by an ideology of cultural pluralism which has tabooed aspects of the multicultural society that could be perceived as negative or stigmatizing for immigrants. In the article Aje Carlbom discusses the multiculturalist ideology as organized thought in the public sphere and the epistemological consequences the ideology has had for the possibility of understanding Islam and integration. The problem that has arisen in Swedish society is that the ideology has made it possible for moderate/conservative Islamists to acquire a central position in the public sphere of the nation state, where they can put across a message which differs in various ways from the state's endeavours for equality. The Islamists, who are a minority within the minority, are a new political actor, historically speaking, with ambitions to establish a parallel public sphere with its own institutions. In combination with a patriarchal mentality, the establishment of a religiously organized enclave means that the integration process can be more difficult for Muslim girls, women, and adolescents.

Referenser

- [artikelförfattare saknas], »Ska vi ha lagar för muslimer i Sverige« (Intervju med Mahmoud Aldebe), *Aftonbladet*, 11.10 1999
- Aldebe, Mahmoud, Sveriges muslimska förbund & Islamiska informationsföreningen, *Att förstå islam*, Islamiska informationsföreningen & Sveriges muslimska förbund, Stockholm u.å. [1991]
- Anttonen, Marjut, »The Politization of the Concepts of Culture and Ethnicity: An

- Example from Northern Norway», *Pro Ethnologia* 15, Multiethnic Communities in the Past and Present, Publications of Estonian National Museum, Tartu 2003, s. 49–65
- Aretun, Åsa, »En muslimsk familjeflicka, som andra ungdomar. Identitet, social logik och verklighet bland flickor på en arabisk friskola«, *Svensk religionshistorisk årsskrift*, vol. 13, 2004, s. 9–29
- Beckett, Clare & Macey, Marie, »Race, gender, and sexuality: The Oppression of Multiculturalism«, *Women's Studies International Forum*, vol. 24, no. 3–4, 2001, s. 309–319
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Doubleday Books, New York 1966
- Blågul islam? Muslimer i Sverige*, red. Ingvar Svanberg & David Westerlund, Nya Doxa, Nora 1999
- Carlbom, Aje, »Enklaven utmanar nationalstaten«, *Axess*, nr 7, 2005, s. 31–34
- Carlbom, Aje, *The Imagined versus the Real Other: Multiculturalism and the Representation of Muslims in Sweden* (Lund Monographs in Social anthropology 12), Sociologiska institutionen, Lunds universitet, Lund 2003
- Cherribi, Oussama, »The Growing Islamization of Europe«, *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, red. John L. Esposito & François Burgat, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2003
- Clark, Janine A., *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Indiana University Press, Bloomington 2004
- Darvishpour, Mehrdad, »Immigrant Women Challenge the Role of Men: How the Changing Power Relationship Within Iranian Families in Sweden Intensifies Family Conflicts After Immigration«, *Journal of Comparative Family Studies*, vol. XXXIII (2), 2002, s. 271–296
- Daun, Holger, Brattlund, Åsa & Robleh, Salada, »Educational Strategies Among Some Muslim Groups in Sweden«, *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalization: Some National Case Studies*, red. Holger Daun & Geoffrey Walford, Muslim Minorities 3, Brill, Leiden 2004, s. 187–207
- Desiwar, Alan, »Islamisterna får oss att fly förorten«, *Expressen* 19.11 2005
- Eade, John, »Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London«, *Making Muslim Space in North America and Europe*, red. Ruth Mandel, University of California Press, Berkeley 1996, s. 217–234
- Esposito, John L., »Modernizing Islam and Re-Islamization in Global Perspective«, *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*,

Mångkulturalismen och den politiska mobiliseringen av islam

- red. John L. Esposito & François Burgat, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2003, s. 1–14
- Gardell, Mattias, *Bin Ladin i våra hjärtan. Globaliseringen och framväxten av politisk islam*, Leopard, Stockholm 2005
- Hedin, Christer, »Islam på svenska: det tryckta ordet i tjänst åt Sveriges muslimer«, *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, red. Ingvar Svanberg & David Westerlund, Nya Doxa, Nora 1999, s. 215–235
- Hirsi Ali, Ayaan, *Kräv er rätt! Om kvinnor, islam och en bättre värld*, Bonnier Fakta, Stockholm 2004
- Hjärpe, Jan, »Political Islam in Sweden: Integration and Deterrence«, *Transnational Political Islam: Religion, Ideology and Power*, red. Azza Karam, Pluto Press, London 2004, s. 58–79
- Hjärpe, Jan, *Sharia – gudomlig lag i en värld av förändring*, Norstedts, Stockholm 2005
- Hjärpe, Jan, *Tusen och en natt & den elfte september*, Prisma, Stockholm 2003
- Hussain, Dilwar, »The Holy Grail of Muslims in Western Europe: Representation and their relationship with the state«, *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, red. John L. Esposito & François Burgat, Rutgers University Press, New Jersey 2003, s. 215–250
- Islam and Democracy in the Middle East*, red. Larry Diamond, Marc Plattner & Daniel Brumberg, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003
- Ismail, Salwa, »Confronting the Other: Identity, Culture, Politics and Conservative Islamism in Egypt«, *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 30, nr 2, 1998, s. 199–226
- Jernberg, Per, »Bara muslimer är medlemmar«, *Vår bostad*, nr 10, 1996, s. 32–33
- Johanson, Ulf, »Världskulturmuseet tar ner konstverk efter kritik«, *Göteborgs-Posten* 8.2 2005
- Johnsdotter, Sara, *Friheten i Sverige: frestelser och frustration. Om brott bland chilenska och iranska medborgare*, Research report 1994:5, Network for Research in Criminology and Deviant Behaviour at Lund University, Lund 1994
- Karam, Salam, »Islamisternas hot tystar debatten«, *Expressen* 8.2 2006
- Kepel, Gilles, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, The Belknap Press of Harvard University Press, London 2004
- Klausen, Jytte, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford 2005
- Lönnaeus, Olle, Orrenius, Niklas & Magnusson, Erik, »Terrorstämplade vill ta över

- Islamic Center«, *Sydsvenskan*, 7.2 2006
- Lönnaeus, Olle, Orrenius, Niklas & Magnusson, Erik, »Djup splittring bland Malmös muslimer«, *Sydsvenskan*, 8.2 2006
- Macey, Marie, »Class, gender, and religious influences on changing patterns of Pakistani Muslim Male Violence in Bradford«, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, nr 5, september 1999, s. 845–866
- Mandel, Ruth, »A Place of Their Own: Contesting Spaces and Defining Places in Berlin's Migrant Community«, *Making Muslim Space in North America and Europe*, red. Ruth Mandel, University of California Press, Berkeley 1996, s. 147–167
- Maréchal, Brigitte, »Mosques, Organisations and Leadership«, *Muslims in the Enlarged Europe*, red. Brigitte Maréchal, Brill, Leiden 2003, s. 79–150
- Mohammad, Robina, »Marginalisation, Islamism and the Production of the Other's Other«, *Gender, Place and Culture*, vol. 6, nr 3, 1999, s. 221–240
- Nielsen, Jørgen S., »Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe«, *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, red. Stefano Allievi, Brill, Leiden 2002, s. 28–51
- Okin, Susan Moller, »Feminism and Multiculturalism: Some Tensions«, *Ethics*, vol. 108, nr 4, 1998, s. 661–684
- Omar, Mohamed & Karam, Salam, »Terrorister rekryteras med stipendier«, *Aftonbladet*, 20.7 2005
- Otterbeck, Jonas, *Islam på svenska: Tidskriften Salaam och islams globalisering* (Lund studies in history of religion, vol. 11), Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet, Lund 2000
- Ouis, Pernilla & Anne Sofie Roald, *Muslim i Sverige*, Wahlström & Widstrand, Stockholm 2003
- Pratt Ewing, Katherine, »Living Islam in the Diaspora: Between Turkey and Germany«, *The South Atlantic Quarterly*, nr 102:2/3, vår/sommar, 2003, s. 405–431
- Popoola, Margareta, *Det sociala spelet om Romano Platso*, Sociologiska institutionen, Lunds universitet, Lund 1999
- Ramadan, Tariq, »Europeanization of Islam or Islamization of Europe?«, *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural and Political Landscape*, red. Shireen T. Hunter, Praeger Publishers, London 2002, s. 207–219
- Roald, Anne Sofie, *Women in Islam: The Western Experience*, Routledge, London 2001
- Roy, Olivier, *Den globaliserede islam*, Vandkunstens forlag, Köpenhamn 2004
- Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2001

Mångkulturalismen och den politiska mobiliseringen av islam

- Sivan, Emmanuel, »The Clash Within Islam«, *Survival*, vol. 45, nr 1, 2003, s. 25–44
- Soysal, Yasemin Nuhoglu, »Citizenship and identity. Living in diasporas in post-war Europe?«, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, nr 1, januari 2000, s. 1–15
- Taylor, Charles, »Erkännandets politik«, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, red. Amy Gutman, Daidalos, Göteborg, s. 37–75
- Tibi, Bassam, »Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization«, *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, red. Nezar AlSayyad, Lexington Books, Boston 2002
- Turner, Terence, »Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of it?«, *Cultural Anthropology*, vol. 8, nr 4, 1993, s. 411–429
- Warner, Carolyn & Wenner, Manfred, *Organizing Islam for Politics in Western Europe*, opublicerat manus, sommaren 2002
- Wikan, Unni, *Generous Betrayal*, The University of Chicago Press, Chicago 2002
- Wolf, Eric R., »Anthropology Among the Powers«, *Social Anthropology*, nr 7, 2, 1999, s. 121–134
- Wolf, Eric R., »Perilous Ideas: Race, Culture, People«, *Current Anthropology*, vol. 35, nr 1, februari 1994, s. 1–12
- Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London 1999

Andra källor

- E-mail skickat på unga islamisters hemsida
- Intervjuer av artikelförfattaren med imamer verksamma i stadsdelen Rosengård
- Interpellation 2005/06:142 av Ewa Björling (m) till statsrådet Jens Orback (s)
- Islamiska samarbetsrådet, »Religionsfrihet och mänskliga rättigheter«, brev skickat till Jordbruksverket 2003 för utredning av frågan om halalslakt, www.sverigesmuslimskarad.se/artiklar/03.html (31.10 2005)
- Molina, Irene, »Segregation (Etnisk boendesegregation)«, www.sverigemotrasism.nu, rubriken *Artiklar* (15.2 2006)
- »Muslimskt samfund vill ha egna lagar«, artikel med hänvisning till öppet brev från Sveriges muslimska förbund, <http://svt.se> (28.4 2006)
- »Mänskliga rättigheter«, artikel, www.sverigesmuslimskarad.se/artiklar/02.html (28.4 2006)
- Regeringskansliet, *Handlingsplan för etnisk och kulturell mångfald i regeringskansliet*, u.å., www.fa.regeringen.se eller www.kultur.regeringen.se