

Vad kan man egentligen begära?

Läromedelstexter om islam

Jonas Otterbeck

Hösten 2001 kontaktades jag av en grupp gymnasielärare från Malmö som arrangerar föreläsningar om religion. Vi kom överens om att jag skulle granska de texter om islam som de själva använde i sin undervisning. I början av 2002 diskuterade vi texterna livligt under tre timmar. Den här artikeln är ett resultat av min granskning och den efterföljande diskussionen. Jag har även fått tillfälle att presentera versioner av min granskning vid tre olika konferenser.

Lärarna sände mig sju texter. Dessa hänvisas till som text A–G, sidnummer läggs till efter, till exempel B122. Alla uppgifter om titlar etcetera finns i litteraturlistan. Texterna är kapitel i böcker som inte bara handlar om islam. Istället tas världsreligionerna och ibland även mindre religioner eller religiösa fenomen upp. Vissa tar även upp icke-religiösa livsåskådningar. De flesta av böckerna skrevs eller kom i nya upplagor mellan 1998 eller 2000. En var från 1994. Nästan alla är publicerade av välkända förlag som Gleerups, Almqvist & Wiksell, Bonniers och Natur & Kultur. En är publicerad av Interskol i Malmö, ett förlag som på sin hemsida erbjuder ett relativt begränsat men

blandat sortiment läromedel. Fyra av böckerna har kommit i mer än en upplaga eller åtminstone tryckts om; det har med andra ord funnits tillfällen att rätta eller omarbeta texterna. Två av dessa är bearbetningar av tidigare titlar. Tre titlar är förstaupplagor. Ingen av förlagen kan sägas ha en särskild politisk agenda eller ideologi i religiösa frågor. Ingen av författarna är muslim, men åtminstone några av författarna är aktiva kristna. De flesta är eller har varit gymnasielärare.

Innan texterna analyseras vill jag göra några reservationer. Först vill jag betona att avsikten inte är att generalisera utifrån de sju texterna. Istället är min förhoppning att analysen ska väcka tankar om hur islam kan presenteras i läromedel och inom annan media. Analysen är inte en del av ett större forskningsprojekt utan ett resultat av ett allmänt intresse från min sida. Jag är dock bekant med både texttolkningsstrategier och tidigare forskning.

En andra reservation är allvarligare. För att analysen ska ha en god bärkraft bör en jämförelse med hur en annan religion (eller flera) presenteras. Om inte, finns risken att något som är ett generellt drag i läromedel presenteras av mig som specifikt för

presentationen av islam. Jag har inte haft möjlighet att göra detta. Men vid de tillfällen då jag presenterat mina betraktelser har jag diskuterat med andra forskare och fått impulser och tips.

En tredje reservation är att jag har koncentrerat mig på texternas tillkortakommanden. Delar av texterna är utmärkta eller åtminstone funktionella. Min presentation är inte fullständig, syftet är att problematisera det som inte fungerar i texterna.

En kommentar om min teoretiska hemvist. Jag antar att läroboken har "en selektiv funktion i det att den organiserar skolkunskap genom att välja och kombinera vissa värderingar och kunskaper. Texten tystnar, eliminerar några värderingar och kunskaper, och accentuerar somliga världsåskådningar och kulturella traditioner" (Ajagán-Lester 1999: s. 122). Dessa texter kan ses som verktyg i ett pågående samtal som i förlängningen handlar om hur religion förstås i samhället och vilken position religion ska ha. Islam är av särskilt intresse, inte minst på grund av de många fördomar som finns om islam och muslimer i Sverige (se till exempel Hvitfelt 1991, 1998), men också därför att islam ofta framställs som en religion som inte skiljer mellan politik och religion. Ett syfte är att visa hur läromedelstexter bär på värderingar utan att dessa görs explicita och att blottlägga varför värderingarna finns i texterna. Vetenskapligt lutar jag mig mot det som brukar kallas diskursanalys.

Skolböckerna och islam

Det finns tidigare studier som granskar svenska skoltexter om islam, till exempel Härenstam (1993) och Sander (1988). Det är även ett populärt uppsatsämne bland studenter på universitet och högskolor (se till exempel Ljungberg 1999). En del svenska muslimer har kritiserat läromedlen från ett troende perspektiv (se till exempel Ouldadda u.å.). Det finns även flera studier internationellt, till exempel Falaturi 1990, 1991; Holm 1993. Dessutom finns en mängd studier om hur islam har framställts i andra sammanhang. De flesta av dessa har influerats av Edwards Saids *Orientalism* (1978).

Religionsvetaren Kjell Härenstam (1993) visar hur läroböcker i religionskunskap avsedda för både grundskolan och gymnasiet innehåller tendentiösa urval som förmedlar en allmänt negativ hållning till islam. Han delar in läromedlen i olika perioder baserat på när en viss tendens är förhärskande. Fram till 1962 dominerade bilden av den fanatiska, fatalistiska och aggressiva muslimen. Islam sågs som kristendomens motpol. Religionshistorikern Christer Hedin (1997) har skrivit om hur ärkebiskopen Nathan Söderblom (1866-1931) presenterar islam i sina välspredda böcker. Hedin menar att det övergripande budskapet i Söderbloms texter är att: Muhammad var en andra rangens profet som inte klarade att upprätthålla sitt profetkall när han fick världslig makt; Islam är en konservativ religion som förkväver utveckling och som behöver en sträng legalism för att täcka över

uppenbara oklarheter i teologi; Dessutom är det en inneboende egenskap hos islam att vara expansiv och maktlysten. Denna syn på islam var inte Söderbloms eget hopkok utan den delades av flera, samtida religionsvetare i Västeuropa. Den vetenskapliga hållningen var sammanflätad med den allmänna mentaliteten och samtidens västeuropeiska kolonialpolitik. Den både legitimerades av och gav legitimitet åt de båda andra. Jag menar att det är troligt att Söderbloms skrifter haft ett direkt inflytande på de läromedel som Härenstam studerat då Söderbloms skrifter är mycket spridda i Sverige, samt att tidsandan påverkade författarna.

Under nästa period (1962-1969) kom islam och muslimer att presenteras som det annorlunda, det exotiska. Det är vanligt att presentationerna ger intrycket att islam är något underligt och att muslimerna framför allt är ett kollektiv snarare än en mängd individer. Vid sidan av teologiska föreställningar fick framför allt ursprungshistorien utrymme. Islam sågs som något som tillhörde det förgångna. I presentationerna fanns inget utrymme för teologins historiska utveckling.

Mellan 1969 och 1980 var det nya att läroböckerna började framhäva hur förtryckta muslimska kvinnor var. Detta hänger bland annat samman med att jämställdhetsfrågor har en framträdande position i Lgr-69. Islam blev den religion som kom att bli symbol för kvinnoförtryck (även om till exempel katolska kyrkan ibland kritiserats). Detta berodde givetvis till del på att det utifrån en svensk horisont stod (står) illa till med jämlikheten i de flesta muslimska samhällen. Men situationen var

inte nödvändigtvis bättre i till exempel, katolska, koptiska, hinduiska eller buddhistiska samhällen. Härenstam tar inte tag i den besvärliga frågan om var-för just islam kom att bli den religion som blev synonym med kvinnoförtryck. Kanske hade det att göra med islams sedan tidigare låga status. Symptomatiskt är att när Härenstam (2000) senare genomför en studie om tibetansk buddhism i svenska läroböcker behöver han knappt beröra frågan om jämlikhet. Det innebär inte att kvinnors situation i Tibet eller i exiltibetanska grupper inte kan kritiseras utifrån svenska jämställdhetsideal utan bara att det inte ägnas uppmärksamhet i läroböckerna. Vi kan även konstatera att skildringar av kvinnors avskilda och underordnade position har varit legio sedan de tidigaste svenska reseskildringarna från muslimska länder. Presentationerna av en religion blir med andra ord beroende av vad eller vem som man låter representera religionen.

Även om de texter som jag har granskat är ganska nya, finns det drag som går att koppla med tidigare representationer. Föreliggande artikel kommer dock inte att fokusera på det som redan har kritiserats i tidigare studier utan försöka finna exempel på problematiska representationer som inte har diskuterats lika ofta. Här presenteras inte en kvantitativ analys av de insamlade texternas märkligheter. Istället får texterna tjäna som en textkorpus ur vilken jag kan plocka fram vad jag uppfattar som intressanta eller typiska exempel. Jag kommer att ordna min kritik som följer:

- Den generella strukturen
- Enkla fel
- En förvirrande struktur och utelämnad information
- Tendentiöst urval
- Fixeringen vid islamism och osynliggörandet av annan islam
- En sammanblandning av islamisk historiografi och det wattska historiprojektet
- Islam har agens – avsaknad av förståelse för makt.

Den generella strukturen

Vissa saker finns i de flesta texterna. Muhammads liv presenteras. Koranen presenteras och oftast även haditherna (fast kort). De fem pelarna spelar en viktig strukturerande roll när lärosatser ska presenteras. Dessutom brukar något sägas om sharia och allmänna sociala levnadsregler, gärna koncentrerat på familjen. Det finns något om nutid, oftast handlar detta om fundamentalism. Islam i Europa och eller Sverige kan betonas. De delar som handlar om islam omfattar 13 till 38 sidor. Bildmaterialet tar upp mellan 12 och 38 procent av utrymmet.

Enkla fel

Det finns många enkla fel i texterna. Ofta bygger de på att författaren inte har problematiserat stereotypa föreställningar om islam. Ett exempel: "Koranen består till stor del av regler, såväl religiösa som juridiska" (A80). Detta är inte sant. Vissa

typer av den islamiska teologin må vara full av regler, men Koranen är det inte. Seyyed Hossein Nasr (1966: s. 101) menar att det bara finns omkring 80 verser i Koranen som är direkt kopplade till juridiska aspekter.¹ Enligt Jørgen Bæk Simonsen (2001: s. 81) är det bara 300 av Koranens cirka 6 300 verser som innehåller anvisningar för vad en muslim får eller inte får göra. Detta innebär inte att Koranen inte är ett viktigt dokument för att få fram regler, men haditherna – berättelserna om Muhammads och hans närmstas uttalanden och seder – är betydligt mer användbara om man försöker att få fram rituella, sociala eller juridiska regler.

Felen kan röra vad som helst till exempel detaljfel i hur Muhammad får sin första uppenbarelse (A77), fel nyans i ett ord som sunna, sed, (C99), felaktiga årtalsuppgifter (F123), felaktigt återgivande av rituella ord till exempel vid rituell slakt (F133), svepande användning av fundamentalism som till exempel inkluderar Irak (G71). Detta enbart för att nämna några exempel. Dessa fel är förhållandevis ointressanta då de oftast inte säger mer än att författaren har slarvat litet antingen i sin inskrivning eller i sina efterforskningar.

Av större intresse är fel som beror på en blindhet hos författaren, när felet uppstår på grund av att författarna inte ser att de reproducerar ordningar som de kanske inte egentligen ställer upp på. Jag har valt att illustrera hur texterna kan vara blinda för kön/genus och osynliggöra kvinnor. Detta är snarast ett allmänt problem som även påverkar beskrivningen av andra religioner.

Särskilda fel: Kön/genus

”Alla muslimer är bröder” (A84) eller ”Bönen uppfattas också som ett konkret uttryck för jämlikhet och universellt broderskap. Inför Allah är alla lika” (F130). I dessa meningar används broderskap och bröder även för att täcka in den hälft av muslimer som är kvinnor. Jag tvivlar på att man skriver så om kristendom. Det bör påpekas att detta är ett vanligt sätt att skriva bland muslimer. Denna blindhet för det könsspecifika i språket och för det faktum att muslimer är mer än bara män kan få tydligare och mer missledande konsekvenser. I samband med vallfärden menar A85: ”Alla är klädda i likadana kläder, en påminnelse om att alla muslimer är jämlika inför Gud.” Alla män bär likadana kläder, men kvinnorna bär inte likadana kläder som männen. Enligt saudiska myndigheter utgjorde kvinnorna cirka 40% av de utländska pilgrimerna 1989 (Rippin 1993: s. 138f). Det finns alltså en stor mängd kvinnor på plats under vallfärden och de bär sina vanliga kläder med en dragning mot det mindre pråliga. Samma miss-tag finns i D282. En lösning på problemet finns i E179 där författarna skriver: ”Manliga pilgrimer skall ha likadana...” Texten signalerar att man är medveten om att detta gäller män. Tyvärr går inte texten vidare och informerar läsaren om vad kvinnorna bär.

Ett annat exempel som döljer muslimska kvinnor är även det hämtat från vallfärden. Både B143 och E179 skriver att en som gjort vallfärden efteråt kan kallas sig hadjdji, det vill säga en som

gjort hadjdji = vallfärden till Mecka. Förutom att text B stavar det fel är detta inte den titel som en kvinna som gjort vallfärden kommer att bära; hon kommer att kallas hadjdja. Intressant är att det motsatta felet – att bara ange den feminina formen – helt enkelt inte sker.

Ett sista exempel är från F131. Författaren talar om den ideala islamiska staten och hur islamiska samhällsteoretiker diskuterar medborgarnas rättvisa behandling. Sist står det: ”De garanteras också lika rätt inför lagen utan hänsyn till kön, ras eller språk.” Förutom det problem att författarna undviker att kommentera vilken status den person som har annan sexuell läggning, religiös uppfattning eller ingen religiös tillhörighet får som medborgare, är det märkligt att hävda att en islamisk stat inte skulle göra skillnad mellan de olika könen rättigheter. Har författarna aldrig hört talas om skillnader mellan män och kvinnor vad gäller arv, vittnesmål, skilsmässa, rituella föreskrifter, klädsel i det offentliga rummet etcetera? Nog för att sekulära muslimer och modernistiska muslimer kan tendera att nedtona dessa genuskillnader, men de som vill organisera en islamisk stat gör det verkligen inte. Ett liknande exempel ges i G56 som hävdar att samma regler gäller för alla som besöker en moské. Författaren glömmer bort att det gäller olika regler för män och kvinnor.

Jag vill betona att samma blindhet för kön och genus finns i många texter skrivna av muslimer. Det är dock inget skäl till att reproducera den blindhet i en gymnasielärobok.

En förvirrande struktur och utelämnad information

Ibland är texterna så kompakta att en icke initierad läsare inte kan förstå vad som avses. Vid andra tillfällen saknas information som behövs för att man ska förstå. "Under Ramadan, fortsätter Fatima, blir det ofta sena kvällar och nätter med Koranen. Helst ska vi läsa ut Koranens 30 delar under de 29-30 dagarna" (F114). När jag har hållit konferensinlägg i Sverige utifrån denna artikel har jag frågat publiken om de vet om Koranen kan delas in i 30 delar eller inte. Veldig få har vetat. Påståendet är helt korrekt. Koranen kan delas upp i 30 delar som till exempel kan läsas en om dagen under Ramadan. I en arabiskspråkig Koran brukar det vara markerat i marginalen var de olika delarna börjar. Hemma har jag en Koran tryckt i 30 småhäften som kan användas när Koranen ska läsas rituellt; till exempel läser muslimer i Egypten gärna hela Koranen för den döde under en likvaka. Koranens ord fungerar som en välsignelse. Användande gäster får var sitt häfte som de läser för sin döde släkting eller vän.

F117 anger att "Aisha [en av Muhammads hustrur] anses ha utvecklat den islamiska juridiken särskilt i frågor rörande kvinnor." Förutom att författaren döljer vem det är som anser detta genom att använda den passiva formen "anses", får vi heller inte veta hur Aisha kan ha gjort detta. Jag menar att denna utsaga med största sannolikhet bygger på att författaren tagit intryck av en typ av historiskrivning som blivit viktigt för vissa islami-

ska apologeter. Dessa vill framhäva hur det har funnits tongivande kvinnor i islams historia och tar fram i historien namngivna kvinnor och låter dem få viktiga funktioner. Vad som döljer sig bakom ovan är att Aisha tillhör dem som påstås ha förmedlat flest hadither, berättelser om Muhammad, till eftervärlden. Enligt en lista i Muhaimmad Zubayr Siddiqis (1993) studie av hadithlitteraturen har Aisha förmedlat 2 210 hadither, endast överträffad av Anas ibn Malik, Abd Allah ibn Umar och Abu Hurayra. Haditherna som i sig är grundval för den islamiska juridiken blir genom en omskrivning plötsligt juridiken själv. Då det dessutom finns hadither som berättar om att Aisha undervisade om islam för andra (inte minst kvinnor) kan man inom denna form av historiografi hävda att Aisha utvecklade den islamiska juridiken.

"Vid ett tillfälle sägs Mohammad ha företagit en nattlig färd till Jerusalem och därifrån till himlen. Jerusalem var, som judarnas och de kristnas heliga stad, heligt också för Mohammad" (E176). "Jerusalem är en helig stad för islam. Där finns klippan från vilken Muhammed enligt traditionen for till himlen. Därefter återvände han till Mecka" (bildtext C103). Två svårbegripliga citat. Texterna snarare mystifierar än klagör. Vilken klippa? Dog Muhammad och for till himmelen och kom tillbaka igen? Varför är det som är heligt inom kristendom och judendom heligt för Muhammad? Det är viktigt att poängtera att detta är all information vi får om det omskrivna. Ett annat exempel: "Miljoner muslimer från hela världen vallfärdar varje år till Mecka i Saudiarabien.

Centrum i Mecka är Kaba. Så många som möjligt vill kyssa en i byggnaden inmurad sten” (bildtext E180). Det sista exemplet banaliserar vallfärden till ren idioti trots att det använder fakta. Visst vill den vallfärdande kyssa stenen i Kaba (som Muhammad sägs ha placerat där), men det är knappast det vallfärden handlar om. Muslimer i bekantskapskretsen som vallfärdat brukar berätta om det som en stor andlig upplevelse.

Tendentiöst urval

En av slutsatserna i Kjell Härenstams (1993) avhandling om skolboksislam är att det kanske inte alltid är fel på det som sägs – det är snarare urvalet som ger en skev bild.

När texterna tar upp sharia, vilket alla gör, sätter de oftast samman sharia och hududstraff.² Det finns dessutom en tydlig tendens att ge de muslimer som vill se islam som en teokratisk, politisk ideologi rätten att appropriera sharia. Dessa personer, ofta benämnda fundamentalister, ses som de som vill använda hela sharia. Sann islam innebär med andra ord stränga kroppsstraff. Till och med när en textförfattare skriver att moderna muslimer kritiserar kroppsstraffen (G70) får man en känsla av att de moderna kritiserar att sharia används eller sharia som fenomen, inte förståelsen av vad sharia innebär. En text (B144ff) beskriver sharia genom de etablerade teknikerna för att komma fram till vad som är islamiskt korrekt. Vidare exemplifierar den med en kort beskrivning av familjen i vilken det patriarkala systemet beto-

nas, hududstraffen samt jihad. Kvinnoförtryck, kroppsstraff och heligt krig må vara möjliga delar av en shariatolkning men exemplen uttömmar knappast ämnet. Vi bör ställa oss frågan varför författaren har valt att låta dessa exempel vara de som utgör representationen, exempel som faller in i det mönster som Said (1978) kallar orientalism, och som även finns i läromedlen i till exempel Finland (Fellman 1993: s. 82f).

En annan form av urval som ger en intressant slagsida är när urvalet av vad som ska beskrivas eller för den delen ordvalet i beskrivningen utgår från kristendom. B141 skriver följande i samband med människosyn: ”Eftersom människan aldrig präglas av det som kristna kallar syndafallet, behövs ingen försoning på det sätt som kristendomen antar.” Utgångspunkten är kristendomens prioriteringar. I A83 görs en uppdelning mellan präster och lekmän som är viktiga kategorier inom kristendom som inte har motsvarigheter inom islam. Detta gör texten obegriplig: ”Men några präster har man inte inom sunnainriktningen, den största inriktningen inom islam. I små moskéer är böneledaren, imamen, ofta en ansedd lekman.” Vad är en lekman om det inte finns präster? En rimligare terminologi hade varit att använda ord som utbildad och självlärd eller liknande. En variant på samma misstag finns i G56. Text G är bestyckad med beskrivningar som utgår ifrån kristendom, till exempel ”gemensam sång förekommer inte under fredagsbönen” (G55) och liknande utsagor.

Islam presenteras ofta som den snabbast växande

religionen i världen utan att ge någon förklaring till detta (till exempel B138; D260). Är det på grund av befolkningstillväxt, framgångsrik mission eller tvångskonvertering? Med tanke på att det är vanligt med idéer om att islam breder ut sig aggressivt och offensivt kunde en förklaring vara på sin plats. Dessutom finns det anledning att ifrågasätta själva påståendet. Internationell befolkningsstatistik är en svår sak. Religionsstatistik är ännu svårare.

Valet av Koranverser som illustrerar text B är ganska märkligt, eller inte alls märkligt utifrån de föreställningar som finns om islam. Vi erbjuds att läsa de sju verserna som utgör Koranens första kapitel, en vers som rör vinförbudet, en som talar om hududstraffen, tre stycken som avhandlar jihad och slutligen den versen som tar upp att det inte ska finnas något tvång i religionen. Vad vi får är signaler om att islam rör sig om det heliga kriget, vinförbud, stymplingsstraff, men också om en allsmäktig gud och sedan avsnittet om inget tvång i religionen – en favorit bland samtida liberala muslimer. Kan någon mena att detta är ett oproblemiskt urval?

Det tendentiösa urvalet leder ibland till ett upprättande av ett "vi" och ett "de". När text A diskuterar den svåra problematiken kring fri vilja och predestination (som för övrigt finns i fler religiösa traditioner) avslutas texten med följande: "Enligt vanligt mänskligt förnuft går sådana resonemang inte ihop, men det bekymrar inte muslimer. De menar att Allah vet bäst" (A83). Om man hård- drar det skiljs muslimer ut ifrån dem som har "van-

ligt mänskligt förnuft". Samma text bidrar även med följande: "Den stränga tillämpningen av sharia har bland annat inneburit att straff som västerlänningar uppfattar som ohyggliga på nytt kommer till användning" (A88). Att framhäva västerlänningar här är att visa att dessa innehar en större humanism än andra. Texten döljer att många i muslimska länder är djupt upprörda över "stränga" tolkningar av sharia som vissa regimer har, och att det finns många muslimska religiösa ledare, politiker och aktivister som jobbar aktivt mot dessa. Ett annat exempel på hur muslimer skapas som annorlunda är vad jag brukar kalla den teologiska roboten. "Varje dag vänder sig alla troende muslimer fem gånger i sin tidebön mot denna plats [Kaba, Mecka]" (B140). Här anges en norm, inte ett faktiskt beteende, men det formuleras som om det vore ett faktiskt beteende. Muslimer blir till robotar som utför gärningarna så som de blivit programmerade. Ordet "troende" öppnar för en intressant tolkning. Menar författaren att de som inte utför bönerna samvetsgrant inte är troende muslimer, utan bara... muslimer?

I en så kallad "Problemsituation" i C101 uppmanas läsarna att diskutera hur följande kan lösas: "Till ditt arbetslag inom företaget kommer en kille från Turkiet, Kemal. Arbetslaget är en självständig enhet där alla är beroende av varandra. Det visar sig att Kemal är troende muslim. Han begär att få gå avsides några gånger under skiftet för att be sina böner. Det stör arbetslagets rytm och inkomsten sjunker. Han är en bra arbetskamrat och duktig yrkesman." En positiv tolkning skulle

kunna vara att författaren vill att läsaren ska diskutera sig fram till att detta inte är ett problem, men hur många grupper diskuterar verkligen dessa instuderingsfrågor? Intrycket som det ger mig är att muslimer som ber inte bara är udda; de utgör dessutom ett hot mot effektivitet och, i detta exempel, mot andras ekonomiska välfärd. Kemal har lagstadgat rätt att be. Var och en har rätt till fem minuters paus per arbetad heltime. Det tar mellan tre och fem minuter att be. Fredagens middagsbön tar dock längre tid. Under ett skift på åtta timmar kan maximalt finnas tre bönestunder. Tiderna är ganska flexibla och det går att slå samman böner så att man kan anpassa sig till det samhälle man lever i. Förresten, byt ut be mot röka och muslim mot rökare så blir exemplet riktigt roligt.

Fixeringen vid islamism och osynliggörandet av annan islam

Det är tydligt att författarna ser sunni-islam som norm för islam. När andra inriktningar nämns, till exempel shia, ahmadiyya, sufism, beskrivs de kortfattat under separata rubriker. Om sunniislam indelas vidare används inte de fyra sunnitiska lagskolorna utan istället islamologiprofessorn Jan Hjärpes modell från boken *Politisk islam* (1983 s. 42ff) där han föreslår fyra idealtyper för samtids-tendenser i hur muslimer uppfattar förhållandet mellan religion och politik och nämner följande: sekularism, traditionalism, modernism och fundamentalism. Men i texterna anförs oftast fundamen-

talistiska åsikter som representativa för all islam. Salafi, wahhabi, hanbali, islamism eller islamiska rörelsen är begrepp som används för att beteckna delvis överlappande typer av tolkningar som tar sin utgångspunkt i att muslimer måste återgå till islams primära källor (Koranen, sunna) för att förstå hur islam ska levas i samtiden. Tolkningstraditionerna har sina rötter i Saudiarabiens wahhabism, 1800-talets reformrörelser och 1900-talets islamiska väckelsegrupper som till exempel egyptiska Muslimska brödrskapet och det pakistanska Jamaat-i islami. Jag kommer här att använda mig av det lösa samlingsnamnet islamism för dessa former av politiserad, puritansk islam. Det kan i sammanhanget vara intressant att veta att islamismens texter sällan talar om lagskolorna. Det är vanligt att texterna innehåller en fras som: Islam (eller ibland: sharia) berör livets alla olika aspekter (till exempel B139; D260). Detta är alltså inte i enlighet med en fundamentalistisk tolkning, utan det är islam i sig som gör detta. Muslimer som vill göra skillnad mellan till exempel statens styre och religion ges inget utrymme eller avlegitimeras genom detta påstående. Ovan är tvärt emot Hjärpes beskrivning. Ett ytterligare exempel hämtar jag från A80: "Uppdelningen i andligt och världsligt, kyrka och stat, som vi är vana vid, är främmande för islam." Texten omöjliggör en sekulär eller en modernistisk position. Lägg även märke till ordet "vi" som effektivt gör islam och muslimer till något annorlunda.

Det kanske mest slående exemplet erbjuds av

C106. Efter huvudrubriken "Islam i nutid" följer 14 rader, sedan kommer underrubriken "Fundamentalism". Det är i sig inte upprörande. Efter den följer underrubriken "Sekularismen och modernismen" som balanserar den förra. Det intressanta är att de första raderna under huvudrubriken lyder: "Islam är inte bara en religion utan påverkar hela livet. Politik, ekonomi och samhällssystem grundar sig på läran och i den islamiskt styrda staten är det Allahs vilja som råder." Denna beskrivning av en fundamentalistisk tolkning av islam står alltså *före* rubriken "Fundamentalism" och beskrivs som "islam".

I beskrivningen av hur Muhammad slår sig ner i det som ska bli Medina skrivs: "Där byggdes den första moskén samtidigt som den första islamiska staten grundades" (F118). Användningen av begreppet "islamiska staten" är inte oskyldig. Det är ett sätt att uttrycka sig som framför allt används av fundamentalistiska muslimer. Det är historiskt ifrågasättbart att kalla vad Muhammad organiserade i Medina en stat. Men det är ideologiskt viktigt för dem som vill ha islamiska stater i samtiden att använda begreppet stat för att ge historisk legitimitet åt egna projekt. Således skrev och talade grundaren för pakistanska Jamaat-i islami, Abul Ala Mawdudi, ofta om den islamiska statens principer som han menade sig hämta från Muhammads stat i Medina (se till exempel Adams 1983).

Inom islamismen framhävs ofta att det inte finns några mellanhänder mellan Allah och den enskilde troende. Präster och helgon avfärdas som något icke-islamiskt. "Inom islam finns inga präster. Alla

är lika inför Gud" (C102). Detta skulle kunna vara en islamistpamflett som driver polemik mot kristendomen. Man är även mån om att inte göra Muhammad gudomlig eller till ett helgon. "Muhammed får vördas och respekteras som den störste profeten men han anses inte som gudomlig och han är därmed inte syndfri" (G54). Denna tolkning står i bjärt kontrast med till exempel den pakistanska, sunni-islamiska, folkligt sufiska berelvi-tradition som håller Muhammad för att vara just syndfri. Numera finns det stora berelvi-grupper i till exempel England, Danmark och Norge. Det finns ett begrepp utvecklat inom shia, men som spritt sig till delar av den sunniislamiska teologin, isma (ibland skrivet ismah), ofelbarhet. Isma inbegriper syndfrihet, ibland begränsat till att gälla religiösa och andliga spörsmål (Glassé 1989: s. 193; Nasr 1966: s. 162f.). I den shiitiska tolkning som accepterar tolv imamer har profeterna, imamerna och enskilda andra som Muhammads dotter Fatima, isma. Sammankopplat med detta är att vissa islamister bl.a. wahhabiter fördömer firandet av Muhammads födelsedag, den så kallade mawlid annabi, en fest i stora delar av den muslimska världen som generellt sanktioneras eller tolereras av islamiska lärde. "Hans födelsedag firas gärna av muslimer i allmänhet men de rättslärda teologerna motarbetar detta" (G62). Om igen får islamismen tolkningsföreträde genom att denna tolkning ses som den som "de rättslärda teologerna" uppbar.

Ett av skälen till att islamismen presenteras som islam är gissningsvis att det finns en mycket stor islamistisk litteraturproduktion. Om man söker

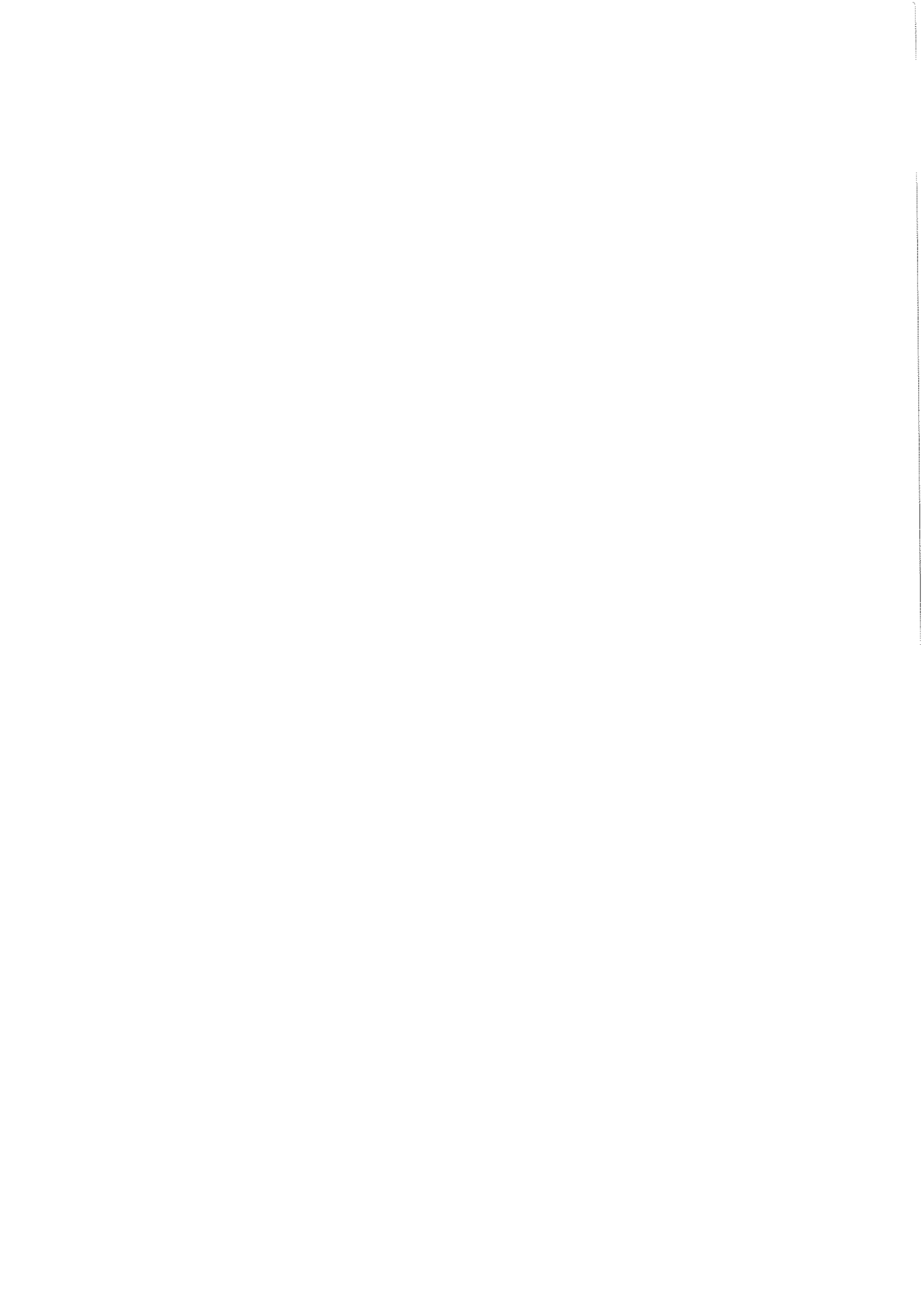
information om islam på engelska eller svenska skriven av muslimer är det ganska troligt att den information man möter är skriven från dessa olika rörelsers perspektiv (Otterbeck 2000).

Sammanblandning av islamisk historiografi och det wattska historieprojektet

Något som inte beaktas när man beskriver Muhammads tid är källsituationen. Kan vi se Koranen och haditherna som pålitliga historiska källor? Kan vi lita på biografilitteraturen om Muhammad och hans närmaste? Har vi anledning att vara misstänksamma mot den islamiska historiografin som sådan? Nu menar jag inte att gymnasieböckerna ska vara fulla av intrikata beskrivningar av källkritiska problem; detta är frågor som författarna bör ha behandlat innan de börjar skriva sina texter. Men i till exempel gymnasieläromedlet *Tro i tid och rum* från 1993 förekommer en diskussion om Jesus och den historiska forskning alldeles i början av avsnitten om kristendom men det finns inget motsvarande i kapitlet före som handlar om islam. Den islamiska historiografin är dessutom inte enhetlig. Det finns olika grupper genom historien som skriver om samma perioder och händelser men med skilda betoningar och värderingar. De aktuella texterna tenderar att förmedla en form av blandning mellan islamisk historiografi, ofta med ett drag av islamistisk tolkning, och resultatet av det historieprojekt som Montgomery Watt påbörjade på 1950-talet (se nedan). Dessa sätt att

se på islamisk historia sammanblandas ogenerat utan att läsaren ges en möjlighet att bena ut vad som är vad. Här kommer exempel på båda tolkningarna och på sammanblandningarna.

Text A77 börjar med en situation. Muhammad mottar sin första uppenbarelse. Beskrivningen följer islamisk historiografi (även om det smugit sig in en del udda uppgifter och även om ordvalet inte är det klassiska), inte en källkritisk historievetenskaplig metod. Här finns inget ifrågasättande, bara en ganska dramatisk berättelse om en persons möte med det transcendenta. Texten fortsätter berättande för att plötsligt gå över i att mena att följande händer när Muhammad kommer till Medina: "Under Muhammads år som ledare i Medina utvecklades islam till ett livsmönster för livets alla områden. Från att ha varit en väckelsepredikant, som möttes av hån och förakt, blev Muhammed en politisk och social ledare. Och han visade sig vara en statsman av rang." Jämför även till exempel C97, D261, F118 och G67. Montgomery Watts banbrytande historiska verk *Muhammad: Prophet and Statesman* (1961) gav sig på att försöka läsa ut det sociala, politiska och ekonomiska budskapen ur islams källtexter. Vi ser i citatet ovan att terminologin inte är från islamisk historiografi: väckelsepredikan, politisk och social ledare, statsman. Det som har varit den främsta kritiken mot Watts historieprojekt har varit att de islamiska källorna som används inte är nedskrivna i samtiden utan är som bäst muntligt traderade, som sämst senare tiders påhitt och önskemål om hur det var. Och även om vi skulle sätta tilltro till



religionerna i landet, särskilt de kristna, att förföljas och nära nog utrotas” (F119). Se där, 700 års historia sammanpressad i tre meningar! Men mer frågor väcks än vad som besvaras. Och armenierna angreps faktiskt före kalifatets fall så den sista uppgiften är inte ens rätt. För att inte tala om att en ganska stor del av osmanska väldet faktiskt låg i Europa. Dessutom upprättades den turkiska republiken redan 1923 efter en treårig process. Kalifatet upplöstes 1924, men det osmanska sultanatet försvann redan 1922.

Shia nämns i alla texterna, men det är sunni som har företräde vad gäller hur islam definieras, vilket är helt rimligt då majoriteten av muslimerna är sunniter. Avsnitten om shia domineras av de tidiga diskussionerna om ledarskap. Om mer information ges dyker martyrskapet och iranska revolutionen upp. Text G är ett undantag; där finns ett ganska rejält avsnitt om shia. A79 erbjuder möjligen lågvattenmärket bland texterna oavsett ämne: ”Det som väckt mest uppmärksamhet i Västerlandet är nog shiiternas bredvillighet att dö för sin religion. Alis och Husayns tragiska öden är än idag mönsterbildande.” Därefter följer en passage om självmordsbombare och den iranska inblandningen i detta. Nästa stycke inleds: ”Men det är trots allt små grupper som ägnar sig åt sådana våldshandlingar. Det handlar inte om islam som helhet och inte heller om shiariktning som helhet.” Men varför står det först så då? Och varför är detta all information vi får om shia om den nu inte stämmer?

Sufism nämns i tre texter, dessutom har en text

sufismen som tema för en instuderingsuppgift. I G69f får sufismen utrymme (45 rader). Texterna betonar genomgående filosofin, askesen och avvikelsen. G hinner även tala om broderskapen. Ingenstans läser man att sufismen av den stora majoriteten av sufier och även andra ses som en legitim trosutövning inom sunni- respektive shia-islam, eller att flera av islams stora rättslärde också var sufier och att broderskapen på många platser var, och ibland är, bland de viktigaste sociala institutionerna i lokalsamhället. Även detta ligger i linje med den avvisande hållning som islamismen har gentemot sufismen. De ser oftast sufismen som en illegitim, konstlad tolkning (bid'a) av islam.

Islam har agens – avsaknad av förståelse för makt

Texterna förmedlar genomgående intrycket att islam är en enhet. När författarna tar upp avvikelse eller mångfald görs det ofta i särskilda avdelningar som redan från början signalerar att nu ska vi ta upp det avvikande. Det finns något enhetligt som man kan tala om i texterna. Detta enhetliga får ibland status som agent och subjekt i meningarna, till exempel: ”Islam ser sig själv som den religion som fulländar kunskapen om Gud” (B138). Trots att skillnader görs till exempel mellan traditionella, fundamentalistiska och modernistiska tolkningar, kan islam agera när något ska sägas: ”Islam ser familjen som en enhet och som samhällets grundstomme” (D279). Detta sätt att skriva visar att författarna överhuvudtaget inte betänker makt-

faktorerna bakom tolkningar. Frågor som "Vem tolkar?" och "Vems tolkning för jag fram?" kan inte ha ställts under skrivprocessen.

En aningslös syn på tolkning framkommer även i textrader som dessa (angående polygami): "Det för mannen omöjliga kravet på att vara absolut rättvis gentemot sina hustrur visar att Koranen egentligen förordar ett monogamt äktenskap" (F133). Här anförs en tolkning som har sitt ursprung i den egyptiska muftin Muhammad Abduhs (d. 1905) shariatolkning. Abduh breddade rättvisekravet för det polygama äktenskapet som tidigare hade förståtts som ekonomisk rättvisa till att även kräva emotionell rättvisa. Initialt tog många avstånd från hans åsikt, men efterhand kom den att plockas upp i bland annat syrisk och tunisisk juridik (Coulson 1964). Det innebär att en tolkning som inte är allmänt accepterad, men är välspriidd och som har sin grund i en egyptisk lärds förståelse av sharia är vad "Koranen egentligen förordar". Det polygama äktenskapet har aldrig varit det vanliga i den muslimska världen, men i de flesta länder med muslimsk majoritet tillåts denna äktenskapsformen och de islamiska lärde protesterar inte.

Motsvarande sker hela tiden i texterna. Kön, tolkningstradition, klass och så vidare döljs. De som oftast får fördel av detta är män som blir norm och islamiska teologer, särskilt islamister, som får tolkningsföreträde.

Vad kan man egentligen begära?

De värderingar som framkommer i en lärobok måste kunna diskuteras. Det är en naturlig utgångspunkt för kritik; men när blir kritik orättfärdig? Läroböcker har en form som kan vara svår att hantera.

- De ska försöka täcka många olika fält. Flera olika religioner och olika dimensioner av religioner
- De har begränsat med utrymme
- De ska förhålla sig till läromedlens konventioner och traditioner
- De ska förhålla sig till fördomar
- De ska följa olika lagar, planer och styrdokument
- De ska sälja på en marknad

Bygger den kritiken som jag riktar mot böckerna på att jag inte förstår läromedelförfattarnas arbetsvillkor? Kanske till en del då jag själv inte är bunden av dem.³ Men till del vill jag vara ihärdig och hävda att dessa texter måste kunna göras bättre. Frånsett det uppenbara i att rätta faktafel och frigöra texten från klumpiga formuleringar, finns det några viktiga saker som kan göras.

Det första är att skapa en text som inte döljer vem som talar eller, mer precist, vems tolkning som förs fram. Det bör vara klart för var och en som arbetat med islam under någon tid att islam inte kan presenteras som ett homogent tankesystem eller som en socialt sammanhållen religion. Tolkningarna skiftar över tid, i olika sociala skikt, beroende på genuskonstruktion, beroende på materiella och kulturgeografiska förhållanden osv.

Enskilda religiösa experter har även påverkat islam vid en viss tid och plats enormt mycket, just som inom andra världsreligioner. Att synliggöra vems tolkning man för fram är således av största vikt.

Detta innebär inte att jag anser att bara en tolkning ryms i en gymnasietext. Det finns all anledning att både föra fram olika religiösa tolkningar, men även tolkningar som anlägger historiekritiska, sociologiska, genusvetenskapliga eller politologiska synsätt. Vad som inte får göras är att osynliggöra tolkningarna eller perspektiven. Men en stor mångfald tolkningar med reservationer i varje mening förvirrar nog. Istället bör man i början klargöra vad som har valts och varför. Kanske kan man ge exempel på sådant som man har valt bort, till exempel den historiska utvecklingen av islam, och även förklara varför man valt bort den. Detta hade dessutom varit ett sätt att mota missuppfattningen att ett läromedel säger allt väsentligt i ämnet.

Texterna bör ses igenom vad gäller fördomar som ofta formar valet av vad texterna ska handla om. Detta sker på två sätt. En del reproducerar fördomar, andra vill bemöta fördomar. Sharia är ett utmärkt exempel. Vissa nämner sharia som primitivt på grund av huvudstraffen, särskilt då stypningsstraffen. Andra nämner stypningsstraffen för att säga att dessa är ovanliga. I båda fallen ägnas uppmärksamhet åt denna aspekt av sharia. Vi får inte veta något om vad sharia handlar om i ett större kontext, hur sharia används, upplevs, efterföljs eller revideras, vilken symbolisk funktion sharia fyller i politik och så vidare. Tidigare val som blivit traditioner styr urvalet allt för mycket.

Det som tas upp bör kontextualiseras och förklaras. Vad är fem pelarna till exempel? Nog får man rum med följande korta text: De fem pelarna är ett vanligt sätt att presentera islam för unga muslimer och för vuxna som saknar grundläggande normativa kunskaper om islam. Islamisk teologi och ritual innehåller mycket mer än bara dem. Det finns även andra grundpresentationer som islams lärde har utvecklat.

Jag anser att man kan begära följande:

- Ett större mått av konsekvens
- Ett tydliggörande av vilka perspektiv som texten använder i helhet eller i del
- Ett blottläggande av egna strategier
- En mer avslappad relation till helheten
- Ett större mått av reflektion
- Färre faktafel och klumpiga formuleringar
- En frigörelse från tidigare läromedelspresentationer.

Är lösningen att låta muslimer eller islamologer granska texten? Nej, inte nödvändigtvis. Text D vågar jag påstå är granskad av svenska muslimer vilket gör att den inte innehåller den vacklande hållningen mellan islamisk historiografi och det wattska historiprojektet. Å andra sidan är det tydligt att det är *ett* islamiskt perspektiv som presenteras som islam. Detta anges inte. Frågan om hur texterna ska sättas samman är inte lättlost. Det religionshistoriska perspektivet som finns inom universitetsvärlden kan säkert vara för krasst och för problematiserande för gymnasiebokens presentationer. Betoningen på etik och trosinnehåll, som

Jag uppfattar som en trend inom religionsämnet i gymnasiet idag, riskerar att bli historielös och utan maktperspektiv. Författare bör reflektera över punkterna ovan och över själva syftet med den text de skriver.

Ett större perspektiv

Jag tycker att flera av texterna är djupt problematiska, det torde framgå av ovan. Det finns dock ett större perspektiv. I Malmö är ganska många av eleverna muslimer och ännu fler har vänner och bekanta som är det. I Malmö är islam närvarande. I klassrummen finns till exempel muslimer som är djupt engagerade i sin tro, som är kulturellt knutna till trosgemenskapen, men även "muslimer" som hatar islam ur djupet av sina hjärtan. Unga muslimer från Malmö som jag samtalat med är bekymrade över det som de får läsa om islam i böckerna. En del är djupt kränkta, andra förbryllade. De känner inte igen helhetsbeskrivningen av sin religion. De flesta unga muslimer vet i och för sig inte så mycket om islamiska teologier eller om historieforskning om islam och kan inte precisera kritiken, men de känner att något är fel. Texterna faller i två fällor, dels orientalismens som skapar avstånd till islam, dels islamismens som genom att skaffa sig tolkningsföreträde kan tysta andra islamuttryck. Genom texterna stigmatiseras en del av skolans elevers tro. I mening efter mening konstrueras muslimska elever som annorlunda än vad "vi" är, när de *de facto* är en del av detta samtids-svenska "vi". Eftersom islamismen fyller oriental-

ismens krav på att islam ska vara annorlunda än Västvärlden och kristendomen passar dessa perspektiv varandra väl. Uppfattningar om islam som en religion som är politisk, som inte kan sekulariseras, som är regelstyrd och krävande, hårdförd i sin lagutövning, utövar könsgrundad apartheid och så vidare kan upprätthållas. Den faktiska islamiska mångfalden är närvarande i Malmös klassrum, dock inte i läromedlen. Det är ett problem som borde tas på allvar.

Litteratur

De studerade gymnasieböckerna

- Text A: Alm, Lars-Göran: *Religionskunskap för gymnasiet. Integrerad lärobok för A-kursen: Natur & Kultur*, Stockholm, 1999. 3:e tryck., 1:a uppl. 1997.
- Text B: Björlin, Ola: *Livets kurs – Stora boken*, Bonnier utbildning, Stockholm, 1999. 2:a tryck., 1:a uppl. 1998.
- Text C: Thulin, Birgitta & Sten Elm: *Religion A 2000*, Interskol, Malmö, 2000. 1:a uppl. Författarparet har en tidigare text från 1993 som bearbetats över tid och som ligger till grund för texten från 2000.
- Text D: Mattsson, Malin, Leif Eriksson & Uriel Hedengren: *Söka svar – Religionskunskap kurs A & B*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 2000. 1:a uppl. Finns även en andra upplaga från samma år.
- Text E: Rodhe, Sten & Bo Nylund: *Religionskunskap*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1998. 5:e reviderade uppl. Det finns en mängd förlagor sedan tidigt 1970-tal.
- Text F: Olivestam, Carl Eber, Håkan Thorsén & Ann Westermark: *Hela livet: religion, etik, livsfrågor*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1994. 1:a uppl. Finns senare tryck.

Text G: Arvidsson, Bengt: *Religionskunskap: Relief del A*, Gleerups, Malmö, 1998. 1:a uppl. Finns senare tryck.

Sekundärlitteratur

- Adams, Charles J. 1983: "Mawdudi and the Islamic State" i Esposito, J. L. (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York: s. 99-133.
- Ajagán-Lester, Luis 1999: "Text och etnicitet" i Säfsström, C.A. & Östman, L. (red.), *Textanalys*, Studentlitteratur, Lund: s. 121-134.
- Coulson, N. J. 1964/1991: *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Falaturi, Abdoldjavad 1990: *Islam in Religious Education Textbooks in Europe*, The Islamic Scientific Academy, Köln.
- Falaturi, Abdoldjavad 1991: *A Guide of the Presentation of Islam in School Textbooks*, Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham.
- Fellman, Nina 1993: "How is Islam Presented in Finnish Textbooks on Religion and History?" i Holm, N. G. (ed.), *Teaching Islam in Finland*, Religionsvetenskapliga skrifter nr 26, Åbo Akademi, Åbo: s. 75-99.
- Glassé, Cyril 1989: *The Concise Eyclopedia of Islam*, HarperCollins, San Francisco.
- Hedin, Christer 1997: "Nathan Söderbloms uppfattningar om islam" *TfMS: Tidskrift för mellanösternstudier*, nr. 1: s. 32-63.
- Hjärpe, Jan 1983: *Politisk islam. Studier i muslimsk fundamentalism*, Skeab Förlag, Stockholm.
- Holm, Nils G. (ed.), 1993: *Teaching Islam in Finland*, Religionsvetenskapliga skrifter nr 26, Åbo Akademi, Åbo.
- Hvitfelt, Håkan 1991: "Svenska attityder till islam" i Holmberg, S. & Weibull, L. (red.), *Politiska opinioner: SOM-undersökningen 1990*, Statsvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet, Göteborg: s. 99-113.
- Hvitfelt, Håkan 1998: "Den muslimska faran – Om mediebilderna av islam" i Brune, Y. (red.), *Mörk magi i vita medier – Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*, Carlssons, Stockholm: s. 72-84.
- Härenstam, Kjell 1993: *Skolboks-islam: Analys av bilden av islam i läroböcker i religionskunskap*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Härenstam, Kjell 2000: *Kan du höra vindhästen? Religionsdidaktik – om konsten att välja kunskap*, Studentlitteratur, Lund.
- Ljungberg, Caroline 1999: *Representation av islam och muslimer i svenska läromedel*, D-Uppsats i IMER, Malmö högskola.
- Nasr, Seyyed Hossein 1966/1994: *Ideals and Realities of Islam*, Aquarian, London.
- Otterbeck, Jonas 1996: "Bilder av religioner" i Hermansson, M. (red.), *Tema: Tro i tid och rum*, Gleerups, Malmö: s. 99-109.
- Otterbeck, Jonas 2000: *Islam på svenska – Tidskriften Salaam och islams globalisering*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Ouldadda, Khadija u.å.: *Islam i svenska skolböcker*, [stencil från Islamiska Informationsföreningen].
- Rippin, Andrew 1993: *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. Volume 2: The Contemporary Period*, Routledge, London, New York.
- Said, Edward 1978/1979: *Orientalism*, Vintage, New York.

Sander, Åke 1988: "Några reflektioner kring framställningen av och undervisningen om icke-kristna religioner" i Strömqvist, S. & Strömqvist, G. (red.), *Kulturmöten, kommunikation, skola*, Nordstedts, Stockholm.

Siddiqi, Muhammad, Zubayr 1993: *Hadith Literature. Its Origin, Development & Special Features*, The Islamic Texts Society, Cambridge.

Simonsen, Jørgen Bæk 2001: *Det retfærdige samfund. Om islam, muslimer og etik*, Samleren, København.

Tro i tid och rum 1993, Gleerups, Malmö, andra upplagan [av Löwgren, Arne, Ahlgren, Bo & Ryberg, Lars].

Watt, W. Montgomery 1961/1974: *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford.

Noter

- ¹ Jag menar, utifrån egen läsning och erfarenhet, att Nasr har rätt på denna punkt även om motivet för att han tar upp detta är att avlegitimisera legalistiska tolkningar som ignorerar filosofiska och mystiska förståelser av islam.
- ² I islamisk teologi är hududstraffen de straff som Gud fastställt i Koranen till ett antal namngivna brott. Hadd (pl. hudud) betyder gräns och straffens utmäts av menigheten för sådant där personer överskridit Allahs gränser. Detta är en del av sharia men en del som inte används i de flesta muslimska samhällen och samfund.
- ³ Jag har författat en text till en bok avsedd för gymnasieskolan (Otterbeck 1996). Men det var en friare text där jag inte behövde ta ansvar för själva grundpresentationen, utan kunde vara problematiserande istället.