

■ Politik och islam – kollisionskurs västlig riktning?

PER-ERIK NILSSON¹

ABSTRACT

The Allbemy of Politics, Islam, and Modernity. This article discusses modern Islam and what is commonly called Islamism. The aim with the discussion is to bring forward different views on the content and emergence of Islamism during the 20th century. The material for this discussion composes of three books each presenting different perspectives on the topic. The books are Olivier Roy's *Globalized Islam*, Bobby S. Sayyid's *The Fundamental Fear*, and finally *Politics of Piety* by Saba Mahmood. The discussion is narrowed down to two themes or questions: a) terminology – what does one mean when using the word Islamism? b) Islamism and the relation to West – is Islamism described as a reaction to western hegemony, a product of West, or something else? In the article support is given to Mahmood's attempt at understanding Islamism on a micro-level. Mahmood's analysis is argued to be a fruitful attempt to move away from generalizations and diffuse understandings of Islamism.

Inledning

”Kosmos – kaos”, ”civilisation – barbari”, ”kultur – natur”, ”lag – laglöshet”, ”vetenskap – myt”, är några av de dikotomiska begreppspar som ligger så pass inbäddade i vår föreställningsvärld att det är svårt att tänkas vara utan dem.² Claude Lévi-Strauss (1962) menar till och med att detta duala strukturerande av verkligheten är grundläggande för människans tänkande, för hedningen som för den upplyste.

Islam har spelat, och spelar, en viktig roll i Europas historia. Med tanke på islams närvaro på den europeiska kontinenten, exempelvis att delar av den islamiska världens centrum under den tidigare delen

av vårt andra millennium låg i Spanien, kan det tänkas att muslimer i detta duala tankesätt skulle stå på samma sida som europén. Att så inte är fallet är på inget sätt sensationellt. Under kolonialtiden befästes en bild av ”vi” – de sekulära upplysta medborgarna – gentemot ”dem” – de religiösa despoterna. Orientens invånare kom att bli, vilket illustrerades av Edward Said (1978), ”den andra”, genom vilken väst konstruerade bilden av sin egen överlägsenhet. Medan fler röster från den ”andra” sidan får göra sig hörda i dagens offentliga diskurser, är islam i mångt och mycket fortfarande den ”andra”, den som inte är som ”vi”.

Religionshistorikern Göran Larsson (2006) framhåller hur svensk press spår på uppfattningen av en dual världsbild, där muslimen är en stereotyp av antimoderni-

2 Exempelen är hämtade från Azar (2006: 38-39).

1 Per-Erik Nilsson är doktorand religionshistoria, teologiska institutionen, Uppsala universitet. E-post: per-erik.nilsson@teol.uu.se

tet och våldsbenägenhet. Självfallet är inte svensk press unik, muslimen driven av ett ideologisk och irrationellt patos, på kollisionkurs med "vår livsstil", är regelbundet på besök mellan textraderna i världspressen.³ Larsson framhåller vikten av att även syna den akademiska debatten, för, trots att den akademiska debatten är den i många fall onyanserade pressens motvikt, finns risken att den stereotypa muslimen även hittar in i forskarsamhället.⁴

Den här artikeln syftar inte till att redogöra för islamismens framväxt, ännu mindre att föra fram ny empirisk forskning inom fältet politisk islam. Snarare vill jag utifrån ett teoretiskt perspektiv undersöka och diskutera hur modern islam och islamism framställs i akademisk litteratur för att, om möjligt, se utifrån vilka teoretiska grunder fältet modern islam och islamism kan studeras. Grundval för denna diskussion är tre författare. De är Olivier Roy (2004), Bobby S. Sayyid (2003) och Saba Mahmood (2005).⁵ Författarna är intressanta att diskutera i och med att de behandlar islams relation till "väst" och modernitet. Syftet med denna artikel är alltså att (a) studera bruket av terminologi i akademisk litteratur rörande modern islam och islamism, samt att (b) diskutera tre

olika infallsvinklar på hur politisk islam relaterar till "väst" och modernitet.

Nyfundamentalism – en reaktion mot väst?

Enligt Olivier Roy (2004), professor vid EHESS,⁶ bör man i det politiskislamska fältet skilja på *nyfundamentalism* och *islamism*. Den första symboliserar en stängd, skrifttrogen och konservativ tolkning av islam och till skillnad från islamism sätter sig nyfundamentalister emot begrepp som *nation* och *stat*. Enligt min läsning av Roy verkar således nyfundamentalister utanför Westfalisk diskurs,⁷ där deras mål är en universell *umma* baserad på *sharia*.⁸ Islamism beskriver däremot Roy vara en rörelse som i mångt och mycket har anpassat sig till det demokratiskpolitiska-spelet. De islamistiska rörelserna ses här som "normal' national parties" (2004: 2); en

3 Se exempelvis The Economist (2006). Här beskrivs hur det gamla och konservativa islam kolliderar med det kulturellt moderna, liberala och penningstarka väst.

4 Larsson (2006: 39): "Thus, instead of single-handedly blaming the media for all the problems, it is essential to evaluate how and whether the academic study of islam and muslims is also contributing to their stereotypical portrayal in Sweden."

5 Litteraturen representerar långt ifrån forskningsfältet rörande modern och politisk islam. Annat relevant underlag kunde också ha varit Gardell (2006), Kepel (2002) och Esposito (1999).

6 *École des hautes études de science sociale* blir på svenska ungefär *Skolan för avancerade studier i samhällsvetenskap*.

7 Diskurs är ett begrepp som ofta används utan vidare förklaring. Kanske antas det föreligga en allmän konsensus för vad begreppet syftar till. I litteraturen jag diskuterar har diskurs något skilda betydelser vilka främst är epistemologiska. När jag i artikeln använder begreppet lutar jag mig åt Winter Jörgenssen och Philips definition: "diskurs är ett bestämt sätt att tala om och förstå världen (2000: 7)". Vidare innebär detta synsätt att människan genom sitt tal och sin förståelse av världen också skapar, eller konstituerar, sin verklighet (för vidare innebörd se exempelvis Fairclough (2006: 39). En Westfalisk diskurs är således ett sätt att tala om (nations) stater där diskursen är själva förutsättningen för statens existens. "Den westfaliska modellen"; se Pierson (2002: 48). För vidare diskussion om diskurs se exempelvis Winther Jörgenssen och Philips (2000: kap 1, 6) samt Laclau och Mouffe (2001: kap 3).

politisk ideologi omfattande alla aspekter av samhället – ”not as a mere religion” (2004: 58). Vidare menar Roy att nyfundamentalismen är starkast hos unga rotlösa muslimer, särskilt andra och tredje generationens invandrare i väst där radikalism och komunitära idéer organiseras i sektliknande strukturer, med fokus på multikulturalism som medel att förhindra integration i västliga samhällen.⁹ Skälen för denna utveckling är enligt Roy två sambörande företeelser; spridningen av religiösa friskolor, samt *detrterritialisering*. Med *detrterritialisering* menas den territoriella fränkoppling som skett mellan, vad jag förstår, de invandrades ”ursprungsland” och deras kultur. Min förståelse förstärks också av att Roy talar om den brist som uppstått i länken mellan ursprunglig och ofördärvad (eng. term *pristine*) religion och den religion som muslimer i dag utövar i sina ”nya” länder. Roy gör här en åtskillnad mellan islam som religion och islam som muslimsk kultur (sekulärt). Med religion syftar Roy till religionens källor (för islam till koranen, sunna och de lärdas kommentarer) och med kultur till bland annat litteratur, tradition, vetenskap, soci-

ala och politiska paradigmm och matkultur (2004: 10).

Till *detrterritialisering* knyter Roy ytterliggare två begrepp; *post-islamism* och *globaliserad islam* (2004: 3).¹⁰ Signifikant för ett postislamistiskt samhälle är enligt Roy den förändring som skett i relationen mellan religion och politik. Numer, i det postislamistiska samhället, spelar islamism enligt sekulära regler,¹¹ vilket Roy menar motsäga den ”islamistiska myten” där religion och politik ansågs förenat. Islam ses med andra ord underordnat politiken som strategisk faktor (2004: 70). För nyfundamentalister representerar globaliserad islam den kommande gyllene eran byggd på en global umma. Kopplingen mellan islamisering och globalisering i ett postislamistiskt tillstånd klargörs i och med att islamisering ses som ett uttryck för globalisering i den muslimska världen, samtidigt som *detrterritialisering* medför att de *detrterritialiserade* muslimerna i väst måste återskapa vad som gör dem muslimska i och med att islam inte längre har en gemensam kulturell och lingvistisk bas (Roy 2004: 15-18). Konsekvensen blir enligt Roy att många muslimer upplever sig själva leva i minoritet eftersom den muslimska umma har förlorat sin territoriella bas (2002: 19). Återskapandet av en muslimsk identitet, om jag läser Roy som sig bör, baseras följaktligen på postislamistiska och sekulärliberala premisser (2004:

8 *Umma* beskrivs av Roy som ”the universal community of all Muslims, based on *sharia* (Islamic law) (2004:1).” *Sharia* används tämligen oproblematiskt. Islamisk lag behöver inte nödvändigtvis vara inkompatibelt med Westfalisk diskurs. För diskussion om islam och demokrati se exempelvis Hjärpe (2005), även Gardell (2005), i synnerhet om ”folkhemsislam”.

9 Roy använder i sin argumentation tämligen oproblematiserat *sekt*, som epitet för att benämna radikala islamiska grupper (2004: 50). Frågan är dock vad Roy söker belysa med epitetet sekt? Exempelvis beskrev Leif Pagrotsky i SVT efter det svenska nationella valet 2006 sitt egna socialdemokratiska parti likadant.

10 Huruvida vi lever i ett postislamiskt tillstånd kan debatteras. Vissa argumenterar exempelvis för att det som av Roy beskrivs som postislam endast representerar en variant av politisk islam. För en introduktion till debatten, se Bayat (2005).

11 Sekulära regler beskrivs i denna kontext innebära uppdelningen av religion och politik som autonoma sfärer (2004: 4), något som placerar religion i ”the New Age of religions” (se 2004: 6).

26), även om det görs med islamiska märkörer – *hijra, jihad, konvertering, millet, teologisk tolkning av islam som endast religion, islamisering av kristna samhällen* med flera (2004: 111-117, 151). Den umma som nyfundamentalisterna kämpar för måste då vara, enligt Roy, imaginär eftersom den ursprungliga territoriella och kulturella basen inte finns (2004: 53); islam har inte längre sina rötter i en given kultur (2004: 108).

Den identitet de deterritorialiserade nyfundamentalisterna söker skapa grundas alltså enligt Roy i postislamistiska tillstånd; islamisk renässans anses exempelvis gå hand i hand med den moderna kulturen av självfokusering, eller själviskhet (eng. term *the culture of the self*) (2004: 193). Roy menar vidare att, i synnerhet de unga nyfundamentalisterna, har ett annat intresse av islam än brukligt. Här söks i första hand efter tro (eng. term *faith*), inte teologisk kunskap: "Faith in a sense is direct access to truth, so the new believer is no longer interested in gradual access to knowledge (Roy 2004: 167)." Detta rimmar för Roy med de individualiserade förutsättningarna som föreligger en nyfundamentalistisk identitet. Utövarna av denna typ av islam kan vara rättrogna genom tro och beteende, vilket leder Roy till slutsatsen "why should they [de troende] bother to turn truth into a complex corpus of theological studies? Truth is an experience reenacted by rituals (2004: 168)."

Sammanfattningsvis kan det sägas om Roy att islamism representerar en sorts politisk islam där begrepp som nation, stat, territorium och demokrati inte är främmande. Nyfundamentalism skiljer sig från denna bild i och med att territorium förbises av en universell och fiktiv umma; de är deterritorialiserade och kulturlösa. Gemensamt för dessa båda grupperingar är att de existerar inom en sekulär västlig

logik, där kampen för en universell umma snarast befäster religion som en partikularitet. Islamism är något som skapas i relation till väst, nyfundamentalism skapas likaså i relation till väst – en förnekelse av något förutsätter detta någots existens, vilket samtidigt gör väst till en förutsättning för islamisk renässans.

Islamism – en del av väst?

Till skillnad från Roy söker Bobby S. Sayyid (2003), forskare vid Leeds universitet, inte i samma mån beskriva vad islamism eller nyfundamentalism är,¹² snarare belysa hur den islamistiska diskursen möjliggjorts och förklara varför islamism träder fram på den politiska arenan under vår samtid.

En för Sayyids argument tongivande frågeställning är varför ordet *islam* har använts som plakat för politiskt motstånd och protest (2003: vii). Islam används analytiskt som en *mästersignifikant*, vilket leder Sayyid till att dra slutsatsen att det finns *en* islam och *en* enhetlig umma – men med olika tolkningar (2003: 43-49).¹³ Olika tolkningar av ordet islam söker fylla det med just sin betydelse och göra den allmängiltig. Detta kan ses i kontrast till Roy

12 Roy skapar kategorier inom vilka han placerar sina begrepp som i sin tur står mall för en islamistisk organisationsförteckning; detta leder dock till en nästan ändlös diskussion huruvida organisation X bäst beskrivs som A eller B (se 2004: kap. 7). Roys text påminner snarast om USA:s regerings terrorlista (2007).

13 Mästersignifikanten (eng. term *master signifier*) är i sig själv, så att säga tom; dess betydelse ges när den sätts in i en bestämd diskurs (Winther Jörgensen och Philips 2000: 35). Laclau och Mouffe använder sig av benämningen (*fundamental*) *nodal point* (2001: xi, 117).

som menar att nyfundamentalisternas islam inte är islamisternas och vice versa.¹⁴

Sayyid beskriver islamism som politiseringen av missnöje riktat mot vår samtida världsordning (2003: ix). Något som försvårar detta projekts framgång är enligt Sayyid islamismens begränsade handlingsutrymme: "The disappearance of the notion of the freedom fighter has meant that any sustained challenge to the prevailing world can now only be considered as an act of terrorism (2003: x)." Andra premisser för islamismens existens är enligt Sayyid den islamistiska diskursens påverkan av nationell diskurs samt att vi i dag lever i en världsordning allt mer centrerad kring individen (2003: xiii-xv). Dessa förutsättningar känns också igen från Roy.

Vad som har skapat utrymme och således möjliggjort islamism är enligt Sayyid västs decentralisering. Sayyid menar att retoriken "väst och resten" (eng. term *West and the rest*) tillhör en gammal världsordning: "The postcolonial dis-articulation between the universal and the West continues apace (2003: xvii)." Den rådande världsordningen klarar inte längre av att osynliggöra sitt motstånd; fler kan med andra ord tala utanför den hegemoniska diskursen och alternativa diskurser kan få rum. Detta innebär i sin tur att objektivitet, neutralitet, normalitet – alltså hegemoniska konstruktioner – ifrågasätts; "the resurgence of Islam raises questions as to the limits of what has been called the 'leg-

acy of the Age of Europe' (Sayyid 2003: 4)." Islamister har alltså kommit att ifrågasätta den rådande sanningsregimen; väst blir då bara en kultur bland alla andra (Sayyid 2003: 151).¹⁵ Ett resultat av detta menar Sayyid vara en övergång från osynliggjord makt till praktisk disciplinerande militärmakt. Islamisterna kan komma till tals; en annan verklighet är möjlig; dock blir medlen för att tysta dem som strävar efter alternativ allt grällare.¹⁶

Ett problem Sayyid identifierar för dagens islamism är avsaknaden av Kalifatet och svårigheterna rörande legitimitet för en global umma. Sayyid beskriver detta som ett normativt vakuum (2003: xix). Intressant med Sayyids resonemang är hur frånvaron av en för umma representativ makt möjliggör för radikala grupper som Al-Qaida att växa. Al-Qaida kan enligt Sayyid ses som ett försök att skapa legitimitet för en faktisk umma (2003: 91). En parallell med Roy är möjlig här; nämligen att både Sayyid och Roy ger vikt åt avsaknaden av en legitim representativ makt vilket öppnar för grupper som Al-Qaida (nyfundamentalister för Roy). Men likaväl som det finns paralleller i deras resonemang, skiljer de sig åt. Roy menar att den umma som nyfundamentalister söker skapa är *imaginär*, en fiktiv eller inbillad knutpunkt. En del av förklaringen till denna meningsskiljaktighet tror jag grundar sig i Roys dualistiska syn på "verklighet" och "fiktion" jämte Sayyids post-strukturalis-

14 Roy påpekar exempelvis att religion som beteckning (signifikant) inte går hand i hand med religiös renässans (2004: 136). Roy skiljer således på religion och det religiösa. En åtskillnad som jag har svårt att se Sayyid göra då en förändring i ett av dessa begrepp skapar förändring i det andra – ett religiöst förhållningssätt är nödvändigtvis i en diskursiv relation med religionen under vilken det får sitt handlingsutrymme.

15 Genom kolonialtiden har ett ifrågasättande av eurocentriska metanarrativ vuxit fram (Sayyid 2003: 117), där eurocentrismen i dag söker återge väst hegemonisk och universell status (Sayyid 2003: 128).

16 Sayyid skriver exempelvis om problematiken kring oppositionellt och synliggjort våld i kontrast till den dominerande maktens osynliggjorda kontroll- och våldsmekanismer (2003: xii).

tiska ståndpunkt.¹⁷ Sayyid menar exempelvis att religion ingalunda kan definieras universellt eftersom begreppet i sig självt är en historisk produkt (2003: 15).

Vidare beskriver Sayyid inte islamism och globalisering som ett motsattspar. Snarare möjliggörs islamism av globalisering, och till skillnad från Roy hävdar Sayyid att islam är en religion med universella anspråk: "Islam is not reducible to cultural or national practices, islamists in general see Islam as being for all humankind (2002: xx)." Enligt Sayyid begränsas Roys definition av islamism till att innefatta politiska projekt som endast riktar sig till att ta statskontroll. Sayyid går emot Roys position och ger en bredare definition på islamism som dels ser till öppen politisk kamp, men också till diffusa strategier som moral och intellektuell reform (2003: 17).¹⁸ Islamism förstås då bäst som en politisk diskurs, konstruerad kring mästersignifikanten islam, som försöker underminera delar av den hegemoni inom vilken den arbetar (Sayyid 2003: 77).¹⁹ Med Sayyids ord: "Islamists, by using Islam both as an ethical and a political signifier, have managed to transform the terrain upon which the politics of muslim societies is decided. An appeal to [...] 'western' values, is no longer able to legislate political visions against the opposition of

Islamist groups (2003: 157)." Islamistiska diskurser kan alltså avvärja hegemoniska konstruktioner genom att själva göra anspråk på dem.

Islamism – möjlighet till handling?

Även om det finns skillnader emellan Roys och Sayyids resonemang finns det vissa likheter i hur de placerar islamism i relation till väst. Roy talar om islamism och nyfundamentalism som något tillhörande en västlig sekulärliberal logik. Sayyid menar att islamism vuxit fram i västs misslyckande till tillslutning.²⁰ Islamism beskrivs i båda fallen emanera ur väst. Utan väst skulle inte islamism existera. Vad som inte diskuteras, av vare sig Roy eller Sayyid, är hur islamism som en egen diskursiv formation fungerar. Kan islamism uppträda utanför ett västligt diskursivt fält? Hur skulle islamism i ett sådant fall kunna organisera och skapa sitt levnadsutrymme?

Antropologen Saba Mahmood (2005) vänder sig något emot analysen där islamism ses emanera ur ett västligt diskursivt fält. Istället söker Mahmood visa hur isla-

17 Sayyid använder själv begreppet *anti-foundationalist* (2003: 93).

18 Sayyid: "The political is the moment of the institution of the social (2003: 17)." Sayyids resonemang knyter här an till Laclau och Mouffe; de pratar om det omöjliga samhället och hur diskurs söker skapa tillslutning för att således tillskriva samhället essens, något som på grund av att diskurs inte kan fixeras blir en omöjlighet: "The incomplete character of every totality necessarily leads us to abandon, as a terrain of analysis, the premise 'society' as a sutured and self-defined totality (2001: 111).

19 Sayyid hänvisar här till Laclau och Mouffes användning av begreppen *hegemoni* och *antagonism*. Sammanfattningsvis kan sägas att hegemoni är en viss diskurs position som just hegemonisk, antagonism är benämningen på kampen mellan den hegemoniska diskursen och alternativa diskurser om den hegemoniska positionen (Laclau och Mouffe 2001: 122-145).

20 Att tillsluta är enligt Laclau och Mouffe en omöjlighet, se (2001: 111). Dock är tillslutning just vad diskurser strävar efter. Om en diskurs tillsluts skulle den närma sig objektivitet eller neutralitet. Den skulle med andra ord tas för given; den skulle vara utom ifrågasättande.

mism kan fungera i sig självt, inte som något existerande i västs splittring. Mahmoods intention är att påvisa hur det islamistiska återinträdandet i Egypten utmanar feministisk och sekulärliberal idétradition (2005: 2); alltså att påvisa hur islamism inte endast implicit accepterar sekulärliberal tradition, utan ifrågasätter den. Detta görs genom att undersöka kvinnligt deltagande i den urbana moskérörelsen i Kairo. Mahmood menar att kvinnligt deltagande, upprätthållande och förnyande av socioreligiösa rörelser som vidhåller en viss könsmaktordning försvårar för feministisk teori, som jag förstår, att legitimera sig som en universell befrielse teori.²¹ Likt Sayyid begränsar inte Mahmood begreppet islamism till att endast omfatta religionen islam som politiskt projekt inom en modernitetsdiskurs. Mahmood hör i ordet islamism eller islamiskt återinträde, dels statsorienterad politiskt agerande, dels ett religiöst etos som finns i samtida muslimska samhällen (2005: 3). Vidare menar Mahmood att moskérörelsen i Egypten vuxit fram genom antagandet att religiös kunskap marginaliserats i den moderna sekulära staten (2005: 4). Behöver detta betyda, som anspelas på av Roy, att andra diskursiva formationer än de som arbetar under en sekulärliberal logik är omöjliga? Enligt Roy har politisk islam tagit två riktningar; antingen har islamism

emanerat ur en modernitetsdiskurs, eller så har nyfundamentalister konstruerat ett motstånd vilket motsätter sig en modernitetsdiskurs, samtidigt som de är bundna till religionernas nya tidsålder (eng. term *The New Age of Religions*).²² Men hur ska man då förstå den egyptiska islamistiska återkomsten? Hur kan handlingsmöjligheter och aktörskap konstrueras utanför sekulärliberal diskurs?²³

I sin diskussion för Mahmood in Foucaults positiva etik. Den positiva, eller aristoteliska etiken, vänder sig emot exempelvis kantiansk etik. Mahmoods beskrivning av den kantianska formuleringen av etik visar hur "Kant argued that moral act could be moral only to the extent that it was not a result of habituated virtue but a product of the critical faculty of reason (2005: 25)." Den kantianska etiken kräver alltså av subjektet att friställa sig från sin samtid och sin historia för att kunna bedöma huruvida handlande är moraliskt eller inte. Denna distansiering menar Mahmood vara problematisk. Snarare än att som Kant se etik som en universell idémall för handlande, ser Foucault etik tätt sammanbunden med subjektets praktiska handlande vilket i sin tur är tätt bundet till subjektets sätt att leva (Mahmood 2005: 27). Mahmood lyfter i sin bok fram slöjan som ett exempel. Här används slöjan, som jag förstår det, dels för att problematisera universella idémallar, dels för att påvisa liberal-feministisk teoris tendens till teoridrivna definitioner av aktörskap, vilket får konsekvensen att feminism tar rollen som en universell be-

21 Mahmood för här en diskussion om förutbestämt aktörskap (eng. term *agency*), där hon riktar kritik mot feministisk teori som har en tendens att passivisera kvinnligt aktörskap. Kritiken, som jag förstår den, består i en problematisering av feministisk teoris tendens att på sekulärliberala grundar föra fram en teoridrivna och förutbestämd syn på agentskap. Mahmood menar exempelvis att "We cannot treat as natural and imitable only those desires that ensure the emergence of feminist politics (2005: 15)."

22 Roy talar här om ett individualiserat och moderniserat förhållningssätt mellan individ och religion där religionen spelar efter sekulära regler (2004: 6).

23 Se Mahmoods kommentarer till Roy (2005: 73, 114).

frielse teori. Mahmood visar hur kvinnor i Kairos moskéerörelser hyllar anspråkslöshet som dygd (eng. term *virtue of modesty*). Anspråkslöshet som dygd är något många sekulära ståndpunkter stämmer in på, dock ter sig deras ståndpunkt motsäggelsefull: "These authors oppose the veil but not the virtue of modesty (Mahmood 2005: 23)." Skillnaden är att en del kvinnor i Kairo anammar och lever denna dygd dels genom att bära slöja, vilket är något som sällan rimmar väl med en universell idémodell på etiskt leverne grundad i en sekulärliberal logik. Om åtskillnad görs mellan subjektets sätt att leva och sätt som subjektet bör leva, förefaller det svårt att göra någon annan tolkning av att bära slöja än en som passiviserar slöjbärare – alla som inte lever efter en på förhand given och efter sekulärliberal logik konstruerad modell kan således inte vara fria.²⁴ Foucaults positiva etik försvårar med andra ord för universella befrielse teorier samtidigt som det argumenteras för att subjektets omgivning är en del av hur subjektet skapar innebörd i sitt handlande. En kvinna i Mahmoods bok beskriver ovan diskuterade problematik som följer: "But you *must* wear the veil, first because your inside learns to feel shy without the veil, and if you take it off, your entire being feels uncomfortable about it (2005: 157)." För att komma till en förståelse av detta slag – där slöjan på förhand inte döms ut

24 Mahmood: "Liberalism's unique contribution is to link the notion of self-realization with individual autonomy, wherein the process of realizing oneself is equated with the ability to realize the desires of one's 'true will' (2005: 11)." Denna "sanna vilja" är människans essentiella vilja; en vilja som ofta definieras efter en sekulärliberal diskurs varpå, enligt denna logik, valet att bära slöja *måste* strida emot subjektets fria vilja (Mahmood 2005: 10-17).

som förtryckande – argumenterar Mahmood, för att förstå religion, måste förståelse skapas på mikronivå.

Jag har ovan försökt återge huvuddragen i Mahmoods mångfacetterade och intressanta diskussion om aktörskap och möjlighet till handling. Jag har dock blivit tvungen att lämna saker hän. Sammanfattningsvis kan sägas att Mahmood söker skapa förståelse och möjlighet till handling utanför de ramarna som exempelvis Roy och Sayyid diskuterar inom. Islamism behöver alltså nödvändigtvis inte endast läsas som något emanerande ur väst eller ur en modernitetsdiskurs misslyckade hegemoniska tillslutning; en mikroförståelse av islamism visar hur islamism inte endast står i relation till sekulärliberal diskurs, utan hur islamism söker konstituera en förståelse som utmanar teoridrivna och cementerade antaganden om mänskligt agerande.

Islamism – ett alternativ?

Oklarheter i användande av begrepp kan ge upphov till att begreppens mästernsignifikant – islam – på ett oproblematiskt sätt tillskrivs innebörd som omöjliggör en vidare förståelse av vad det är vi pratar om. En sådan problematik tycker jag mig se hos Roy som verkar tala från en sekulärliberal diskurs där en förenklad syn på politik, kultur och religion förs fram. De beskrivs som åtskilda enheter av människans handlande. Exempel på Roys förenklade resonemang är hans diskussion om Mecca-Cola. Läsken har här ingen kulturell innebörd, utan Mecca-Cola är endast en benämning på en läsk: "Mecca-Cola is neither the cultural answer to Coca-Cola [...] it is merely a 'halal' Coca-Cola [...]" (Roy 2004: 330).²⁵ Om jag i stället för att köpa en Coca-Cola köper en Mecca-Cola, på grund av att Coca-Cola för mig symbo-

liserar en världsordning jag inte överensstämmer med, gör jag då inte en politiskt, kulturellt och religionsbetingad handling? Roys delvis onyanserade bild av mänskligt handlande gör att den bilden som presenteras av islamism och nyfundamentalism inte säger oss annat än att ingen annan diskursiv formation än en sekulärliberal är möjlig. Även nyfundamentalisterna, ett begrepp som kritiseras av såväl Sayyid som Mahmood,²⁶ vilka enligt Roy tar avstånd från modernitet, lyder enligt Roy ändå under dess logik.

Sayyid för en intressant diskussion om islamismens framträdande under nittonhundratalet. Men om islamism bäst förstås som en politisk diskurs, konstruerad kring mästersignifikanten islam, som försöker underminera delar av den hegemoni inom vilken den arbetar, måste frågan ställas huruvida någonting kan stå utanför västlig diskurs? Exempelvis menar Sayyid att Khomeinis användande av kassetband för att sprida sitt budskap under sjuttioalet påvisar islamismens bundenhet till väst: "Islamists plagiarize, manipulate, and make use of western resources [kassetband] to further their projects. [...] Their use [modern infrastruktur] by the Islamists refutes the Islamists claim for authenticity and, at the same time, demonstrates the inability of even the most

virulent anti-western discourse to escape the West (2003: 138)." Att kassetband är ett bevis på att islamistiska diskursers oförmåga att undfly den hegemoniska diskursen har jag svårt att se. Idéhistorikern Sven-Eric Liedmans uppdelning av *hård* och *mjuk* upplysning kan här bringa klarhet i detta. Till den hårda upplysningen räknas samhällliga utvecklingskeenden som enligt marxistisk teori tillhör *basen*, det vill säga ekonomi, teknologi och naturvetenskap. Till den mjuka räknas, återigen enligt marxistisk teori, *överbyggnaden* i former av ideologi, religion, etik och ideal. Kassetband bör referera till *hård* upplysning. Liedman påpekar att kopplingen mellan *hård* och *mjuk* upplysning inte gärna låter sig förklaras kausalt, även om detta är vad många gör. "I själva verket" säger Liedman "kan *hård* upplysning fungera utan den mjuka (2006: 27)."

Även om Sayyid knyter islamism till en västlig hegemonisk diskurs menar Sayyid att motstånd eller alternativa diskurser är möjliga: "When the West becomes just another (not exceptional) culture and not the undisputed model for human development – that opens up the possibility of articulating the possibility of something else (2003: 151)." Jag ställer mig dock frågande till vilka alternativa möjligheter som föreligger om det finns en determinerande västlig diskurs. Förvisso en diskurs vars hegemoniska position är hotad, men de alternativ som kan formuleras emot den borde väl rimligtvis bygga på den logik motståndet söker besegra?²⁷ Islamism skulle i ett sådant fall vara en alternativ

25 Enligt samma logik hävdar Roy att demokrati inte är ideologisk; snarare endast ett sätt att organisera samhället efter vissa regler (2004: 183).

26 Sayyid menar att fundamentalism är ett problematiskt begrepp vars funktion ofta är att identifiera det anormala och på så vis osynliggöra vad som anses normalt; det normala blir normalitet och avvikande diskurser från det *universella* blir fundamentalister (2003: 15-16). Mahmood menar på liknande vis att fundamentalism är ett sätt att utmärka "[the] cultural and political Others (2005: 37 [not 56])".

27 Se exempelvis Faircloughs kritik till Foucaults resonemang beträffande alternativa diskurser: "It is thus a resistant discourse [islamism i artikelns kontext] which does not go outside the parameters of its discourse formation [väst] (2006: 57)."

västlig diskurs; men hur ska då det motstånd som islamism konstruerar idag mot västlig logik förstås? Det kan också tänkas att andra relationer än den till väst har haft inflytande på islamismen.

Mahmood poängterar att en förståelse av islamism och religion förutsätter analys på mikronivå. Att likt Roy, på en högst generaliserande nivå använda sig av förutbestämda definitioner och tolkningar av vår omvärld leder till missvisande konklusioner och även, skulle jag hävda, ideologiska analyser. Utifrån Mahmoods sätt att resonera bör exempelvis Mecca-Cola kunna förstås på annat vis än endast som "halal-läsk". Om subjektets etik inte definieras utefter en universell idémall för moraliskt handlande, utan efter hur subjektet skapar handlingsutrymme genom sitt handlande och på så vis konstituerar etik, bör rimligtvis valet att lägga pengar på Mecca-Cola, istället för Coca-Cola, kunna ges annan innebörd än den Roy förespråkar. Islamism kan vara något annat än bundet till modernitet och sekulärliberal logik. Islamism kan ifrågasätta och utmana. Islamism, eller islam kan även vara som Sayyid uttrycker det, "the hope of something better (2003: 160)."

Referenser

- Azar, Michael, 2006. *Den koloniala bumerangen: Från schibbolet till körkort i svenskehet*. Eslöv: Östlings bokförlag
- Bayat, Asaf, 2005. "What is Post-Islamism?" *ISIM Review* 16, s 5.
- The Economist*, 2006. "Heading for the beach: The State of Islam on Kenya's Swahili Coast", 380(8497), s 54
- Esposito, John L., 1999. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press
- Fairclough, Norman, 2006. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press
- Gardell, Mattias, 2006. *Bin Ladin i våra hjärtan: Globalisering och framväxten av politisk islam*. Stockholm: Leopard förlag
- Hjärpe, Jan, 2005. *Shari'a: Gudomlig lag i en föränderlig värld*. Stockholm: Norstedts förlag
- Kepel, Gilles, 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge & London: Belknap Press
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* London & New York: Verso
- Larsson, Göran, 2006. "'Muslims' in Swedish Media and Academia", *ISIM Review* 18, s 38-39.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Agora
- Mahmood, Saba, 2005. *Politics of Piety*. New Jersey: Princeton University Press
- Roy, Olivier, 2004. *Globalized Islam: The Search For A New Ummah*. New York: Columbia University Press
- Said, Edward, 2003. *Orientalism*. London: Penguin Books
- Sayyid, Bobby S., 2003. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London & New York: Zed Books Ltd.
- Winther Jørgensen, Marianne & Philips, Louise, 2000. *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur
- US Department of the Treasury Office of Foreign Assets Control, 2007. Executive order 13224 – Blocking property and prohibiting transactions with persons who commit, threaten to commit, or support terrorism, tillgänglig på <<http://www.state.gov/s/ct/ds/fs/2002/16181.htm>>, hämtad 27/3 2007.