



LUND UNIVERSITY

Tryggare kan ingen vara

Migration, religion och integration i en segregerad omgivning

Sjödin, Daniel

2011

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Sjödin, D. (2011). *Tryggare kan ingen vara: Migration, religion och integration i en segregerad omgivning*. Lund University.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

TRYGGARE KAN INGEN VARA

Tryggare kan ingen vara

Migration, religion och integration i en
segregerad omgivning



LUNDS
UNIVERSITET

Daniel Sjödin



Lund Dissertations in Sociology 98

En komplett förteckning över
Sociologiska institutionens utgivning
finns sist i boken, och på
www.soc.lu.se/info/publ

Copyright © Daniel Sjödin

Samhällsvetenskapliga fakulteten

ISBN 91-7267-337-0

ISSN 1102-4712

Tryckt i Sverige av Media-Tryck, Lunds universitet
Lund 2011

**KLIMATKOMPENSERAT
PAPPER**



Innehåll

| | |
|---|-----------|
| Förord | 9 |
| 1. Inledning, frågeställning och disposition | 11 |
| 1.1. Generellt syfte och frågeställningar | 12 |
| 1.2. Disposition | 13 |
| 2. Översikt av forskningsområdet religion och migration | 19 |
| 2.1. Den klassiska amerikanska modellen | 19 |
| 2.2. Det samtida perspektivet på religion och immigration | 24 |
| 2.2.1. Gatherings in Diaspora | 26 |
| 2.2.2. Religion and the new immigrants | 28 |
| 2.2.3. Invändningar | 31 |
| 2.3. Brittisk och europeisk forskning om migration och religion | 31 |
| 2.3.1. Religion och etnicitet | 33 |
| 2.3.2. Primordialism och anti-essentialism | 34 |
| 2.3.3. Kognitivt perspektiv på etnicitet (och religion) | 37 |
| 2.3.4. Studier om muslimer | 40 |
| 2.3.5. Religion som socialt fenomen med icke reducerbara egenskaper | 47 |
| 2.4. Svensk forskning om migration och religion | 51 |
| 2.4.1. Forskning om föreställningar om invandrare, Islam och muslimer | 51 |
| 2.4.2. Andra svenska studier om religion och migration | 53 |
| 2.4.3. Sammanfattning svensk forskning | 58 |
| 3. Metod | 59 |
| 3.1. Empiriskt underlag | 59 |
| 3.2. Intervjusituationen | 62 |
| 3.3. Urval | 65 |
| 3.4. Fallstudier | 66 |
| 3.5. Ontologiska utgångspunkter och sociala mekanismer | 70 |
| 3.6. Kausalkedjeanalys | 74 |
| 3.7. Studieobjektet, kausalkedjeanalys, och adaptiv teori | 76 |
| 3.8. Generalitet och giltighet | 79 |
| 3.9. Etnisk matchning | 79 |
| 3.10. Insider/outsider-dynamik och andra problem | 83 |

| | |
|--|------------|
| 4. Tre fall av den kausala relationen mellan migration, religion och integration | 87 |
| 4.1. Migration och segregation i ett globalt, nationellt och lokalt perspektiv | 88 |
| 4.1.1. Den globala migrationen | 88 |
| 4.1.2. Migrationen till Sverige | 89 |
| 4.1.3. Migrationen till Helsingborg. Mönster och jämförelser | 93 |
| 4.1.4. En social särskrivnings historiska rötter | 95 |
| 4.1.5. Segregationen i siffror | 97 |
| 4.1.6. Kategorisering och dikotomisering, – föreställningar om Söder och faktiska förhållanden | 100 |
| 4.2. Fallstudie ett. Migration och religion | 103 |
| 4.2.1. Migrationssituationen | 104 |
| 4.2.2. Religion | 121 |
| 4.2.3. Sammanfattning | 128 |
| 4.3. Fallstudie två: muslimer | 134 |
| 4.3.1. Dialog och öppenhet | 136 |
| 4.3.2. Kategorisering och stigma | 137 |
| 4.3.3. Strategier för att handskas med kategoriseringar | 140 |
| 4.3.4. Media | 142 |
| 4.3.5. Diskriminering | 143 |
| 4.3.6. Diskriminering som inte syns | 147 |
| 4.3.7. Bilden av Västvärlden | 148 |
| 4.3.8. Muslimerna som särfall | 149 |
| 4.3.9. Ursprung, kultur och identitet | 150 |
| 4.3.10. Sammanfattning | 159 |
| 4.4. Fallstudie tre. Kristna frikyrkor | 162 |
| 4.4.1. Frikyrkornas intresse för ”invandraren”, kristet ”invandrararbete” och mission på hemmaplan | 162 |
| 4.4.2. Integration inom samfunden – konkreta lösningar | 175 |
| 4.4.3. Religion från migrantens perspektiv | 188 |
| 4.4.4. Sammanfattande diskussion om religion, identitet, social samhörighet, solidaritet och integration | 194 |
| 4.5. Migration, religion och integration eller segregation | 198 |
| | |
| 5. Teoretiska slutsatser | 203 |
| 5.1. Migration | 203 |
| 5.1.1. Teoretisk bakgrund | 203 |
| 5.1.2. Migrationens effekter på individnivå | 206 |
| 5.2 Migration och religion | 209 |
| 5.2.1. Religion, ensamhet och existentiella problem | 210 |
| 5.2.2. Religion och förändring | 211 |
| 5.2.3. Religion och stigmatisering | 212 |
| 5.2.4. Reproduktionen av etnicitet och kultur samt kontinuiteten med det gamla | 213 |
| 5.2.5. Religion som motvikt till relativisering | 214 |

| | |
|--|------------|
| 5.2.6. Migration och religiös frigörelse | 215 |
| 5.2.7. Religionens sociala grund, tro och ideologi | 216 |
| 5.2.8. Identitetsgrammatiker | 219 |
| 5.2.9. Sammanfattning | 226 |
| 5.3 Teoretisk modell | 227 |
| 5.3.1. De kausala relationerna mellan migration och religion | 227 |
| 5.3.2. De kausala effekterna av religiöst engagemang | 234 |
| 5.4. Kategorisering, stratifiering och religion | 236 |
| 6. Avslutande diskussion | 243 |
| 6.1. Religion och segregation eller integration | 246 |
| 6.2. Organisationsnivån | 249 |
| 7. Summary | 251 |
| 7.1. Introduction and research objective | 251 |
| 7.2. Overview of literature and theory | 252 |
| 7.3. Methodology and ontological assumptions | 253 |
| 7.4. The study | 254 |
| 7.5. Theoretical model and conclusions. | 258 |
| 8. Referenser | 261 |

Förord

Att doktorera är att brinna ned till grunden och sedan resa sig ur askan. Tack till er som tände på, men också till er som stöttade. Den främsta lärdomen från tiden som doktorand kan bäst uttryckas med ett citat av Bob Dylan: “You can’t open up your mind to every conceivable point of view”.

Denna skrift är resultatet av en serie omöjligheter och tillfälligheter som mot alla sociala odds tog mig hela vägen fram. Det hade förmodligen varit möjligt även utan stöd från omgivningen, men då hade priset varit högre. Framförallt tvingade avhandlingens ämne mig att möta min egen rotlöshet och bakgrund. I diskrepansen mellan vem jag en gång var och vem jag är nu tyckte jag mig ibland skymta sanningen, innan tvivlet tog över.

En del tack skall också fördelas, som sig bör. Tacksamheten till min älskade livskamrat Christine är svår att formulera i ord. Utan dig hade jag varit kvar i ingenting. När det gäller avhandlingen var du outtröttlig i arbetet med min text. Mot slutet var det ett gemensamt projekt. Men framförallt fanns du alltid där för mig när jag behövde uppmuntran och ny energi. Tack också till min älskade dotter. Den enda som frågar ”varför?” oftare än jag själv. För er skull!

Jag vill också tacka min handledare Thomas Brante för kommentarer, tips och tålmod. Ditt kunnande är gediget och inspirerande. Särskilt har jag uppskattat att du genom hela processen signalerat ett omutligt förtroende för mig. På flera områden hade vi dessutom gemensamma intressen vilket underlättade arbetet.

Sedan vill jag tacka Göran Djurfeldt. För mig har du varit en förebild genom ditt sätt att lita på förmågan hos människor i din omgivning. Från den första gången jag var assistent på en nätkurs i statistik tills dess jag flera år senare avslutade med en föreläsningsserie och examination på en internationell masterkurs i kvantitativ metod, har jag ständigt utsatts för nya pedagogiska utmaningar. Att tillåtas skriva ett kapitel i en lärobok i avancerad kvantitativ metod är ett av flera exempel på detta. Men också i din roll som examinator för mina individuella läskurser gav du mitt arbete viktiga mineraler och vitaminer.

Några har handfast bidragit till avhandlingen, genom språkgranskning och kommentarer. Tack till Maria Thorin, Börje Nilsenius, Birgitta Hägg.

Mina meddoktorander på institutionen var fullt sysselsatta med att brinna upp, många i sin ensamhet. Jag vill ändå tacka dem som funnits där och som ville något annat. Tack Daniel Bjerstedt, för dina råd och tips, visst, men framförallt för att du är en bra människa. Tack Olle Frödin för alla samtal vi hade under din tid i Lund. De betydde mycket. Med er båda kunde jag diskutera verklighetens beskaffenhet, utan

att kringkäras av disciplinens gränser. Detsamma gäller för Johan Sandberg. Du var en frisk fläkt som gjorde luften lättare att andas på fjärde våning. Tack också Maria Nielsen. Det är svårt att prata med dig utan att bli lättare till sinnet och gladare i själen. Stort tack Klas Gustavsson. Ofta höll jag inte med dig överhuvudtaget. Men du är den första som jag träffat som faktiskt kan skilja på sak och person. Tack också Johan Vaide för att du alltid tar dig tid att lyssna till och inspirera de som befinner sig i din omgivning. Tack även till Henrik Loodin och Axel Fredholm.

Till er andra på San Quentin, säger jag som Johnny Cash: "I'll walk out a wiser weaker man". Men jag är fri. För mig förefaller det vara ett mirakel.

1. Inledning, frågeställning och disposition

De tänkare som lade grunden för sociologin som disciplin insåg religionens betydelse för att förstå generella sociala processer. Vid mitten av 1900-talet försvann dock studiet av religion från den sociologiska forskningsagendan. En förklaring till detta var det sekulariseringsparadigm som förutspådde religionens minskande betydelse. Religion började betraktas som en irrationell kvarleva från gamla tider vars funktionalitet i allt större utsträckning ersattes av andra sociala faktorer och företeelser. Mot slutet av förra seklet började emellertid insikten om religionens betydelse som sociologisk analysenhet och som organiserande princip få genomslagskraft. Trots det har religion framförallt förekommit i studier där religion som fenomen utgör frågeställningen och inte som en variabel i forskning om sociala processer och företeelser. Det är värt att beakta vad Smith och Woodberry skriver i *The Blackwell Companion to Sociology*: ”Mycket empiriskt och teoretiskt arbete återstår för att forskningen skall hinna i fatt vår växande medvetenhet om religionens sociala betydelse”.¹

Samtidigt har religion under 2000-talet i det allmänna medvetandet och den samhälleliga debatten tagit plats som en av de stora frågorna. Religiösa motsättningar och skillnader har ersatt tidigare förklaringsmodeller grundade i realpolitik och uppdelningar mellan internationella politiska block. Religion har kommit att uppfattas som en politisk kraft av stor betydelse för samhällsutveckling och internationella konflikter. Även om terrorism och radikalism under 1900-talet förknippats med religion genom konflikten i Nordirland var det främst högerextremism och kommunism som framställdes som de stora hoten mot samhällsordningen. Attackerna den elfte september 2001 förändrade detta över en natt. Terrorism och radikalism blev allt mer synonymt med Islam och muslimska länder.

Förutom religion som globalt hot är det framförallt migration som fört upp religion på den mediala och politiska agendan. Även migration har de senaste åren framträtt som en av de stora politiska och sociala frågorna. Aldrig tidigare har globalt sett så många människor befunnit sig i flytt eller flykt. I Europa och Nordamerika har dessutom aldrig migranterna tidigare uppvisat en sådan variation gällande nationella och kulturella bakgrunder. Samtidigt har det i flera länder, inte minst i Sverige, blivit tydligt att migranterna inte lyckats eller tillåtits bli en del av det nya landet på lika villkor. Diskussioner om segregation har förekommit i de europeiska länderna

1 Smith och Woodberry(2004):101

och migration har politiserats som ett av de största samhällsproblemen. Religion i allmänhet och särskilt Islam har intagit en central plats i dessa diskussioner och politiseringar. Religion har blivit ett uttryck för svåröverkomliga skillnader mellan människor och en förklaring till bestående olikheter och motsättningar.

Migration och religion är kopplade till varandra i media, samhällsdebatt och politiska diskurser, liksom i den allmänna föreställningsvärlden. Men migration och religion är även kopplade till varandra empiriskt. I Europa och särskilt i Sverige har religionen en avsevärt mindre politisk betydelse än i resten av världen. Religionen har här också en mindre betydelse i människors vardagsliv. Migranter tenderar därför att vara religiöst socialiserade och exponerade i långt större utsträckning än den infödda befolkningen. Med migration har därför den religiösa variationen ökat.

Samhällsvetenskapen har emellertid varit ur fas med ovanstående utveckling. Jämförelsevis lite forskning finns om religion och migration och den är dessutom kraftigt underteoretiserad. En rad kvalitativa studier om olika migrantgruppers religiositet förekommer, men dessa har inte i någon större utsträckning jämförts eller sammanförts i mer generella teoretiska resonemang. Därmed förbises också en viktig källa till generell sociologisk och samhällsvetenskaplig kunskap. Forskning om religion kan tydliggöra sociala processer och grundläggande mekanismer och migration är ett undantag som kan göra det allmängiltiga tydligt. Det kombinerade studiet och teoretiserandet av migration och religion har åtskilligt att tillföra sociologin och samhällsvetenskapen.

1.1. Generellt syfte och frågeställningar

Avhandlingens huvudsakliga syfte är att analysera religionens betydelse, funktion eller roll för migranter, samt att utreda konsekvenserna av ett religiöst engagemang för integrations- eller segregationsprocesser. Mer generellt är syftet att förklara och teoretisera kausala relationer mellan migration, religion och integration eller segregation. En sådan förklaring kräver att verksamma mekanismer identifieras. Konkret jämför studien olika religiösa samfund i en segregerad stad för att därigenom identifiera både allmänna och specifika mekanismer och processer, liksom orsaksrelationer. Avhandlingen har också den övergripande ambitionen att konstruera en teoretisk modell av hur de tre fenomenen migration, religion och integration är länkade till varandra.

För att fullfölja avhandlingens syfte har följande frågeställningar utgjort riktlinjer. Frågorna återkommer implicit i avhandlingens empiriska och teoretiska avsnitt. De kommer alltså besvaras och diskuteras löpande i texten.

1. Leder migrationsprocessen i sig till ett ökande behov av religion och till ett ökande religiöst engagemang, och i så fall varför?

2. Vilken betydelse har den lokala kontexten för migranternas religiösa engagemang, samt för innehållet i religiösa föreställningar och praktiker?
3. Hur påverkas omgivningens föreställningar om och bemötande av migranter av deras religiösa övertygelser och praktiker?
4. Leder religiöst engagemang hos migranter till ett bevarande eller expanderande av olikhet?
5. Vilka konsekvenser har religiöst engagemang utanför den religiösa arenan i sig?
6. Finns det religiösa processer som underlättar eller försvårar migranternas anpassning till det nya landet?
7. På vilka sätt anpassar sig religiösa samfund, strukturellt och kulturellt, för att attrahera migranter?
8. Hur ser relationerna mellan migranter och etniska svenskar ut inom samfunden?
9. Vilken betydelse har teologi och religiöst ledarskap för etniska relationer inom samfund och över samfundsgränser?

1.2. Disposition

Kapitel två är en översikt av tidigare forskning och teori. Kapitel presenterar den sociologiska kontexten till avhandlingens studieresultat och teorier. Här finns den idémässiga grundval som avhandlingen utgår ifrån, förhåller sig till, tillägnar sig eller avfärdar. Översikten begränsar sig, i enlighet med avhandlingens frågeställning, till forskning och teori som behandlar kausala kopplingar mellan migration, religion och integration. Det innebär för det första en genomgång av sociologisk litteratur om hur migration påverkar individers religiositet och religiösa praktiker, samt hur migration påverkar religiösa samfunds organisation, verksamhet och system av föreställningar. För det andra diskuteras litteratur om de integrerande eller segregeringseffekterna av individers religiösa engagemang, praktik och tro, samt av religiösa samfunds verksamhet.

Kapitlet är geografiskt organiserat. Det beror på att erfarenheterna av migration och religion ser olika ut i USA och Europa, samt på att de akademiska traditionerna skiljer sig åt mellan regionerna. Amerikansk litteratur delas in i ett klassiskt och ett samtida perspektiv på migration och religion. Den klassiska litteraturen analyserar religion utifrån funktionalistiska och socialpsykologiska utgångspunkter. Religiositet ses som ett sökande efter lindring av det lidande som migrationen framkallat. Religion är funktionell för individer och bidrar till ett mer välfungerande samhälle. Den klassiska litteraturen utgår också från teorier om hur religion framförallt skapar sociala band och gemenskap mellan aktiva medlemmar. Därför skall migranternas religiositet analyseras som uttryck för generellt giltiga processer som frambringas

grupper, gemensamma föreställningar och handlingspreferenser. Slutligen behandlar litteraturen migranternas religiositet som ett sätt att anpassa sig till amerikanska omständigheter, där migranten blir en del av samhället genom sin religiösa tillhörighet.

Den samtida amerikanska litteraturen utgår från den klassiska modellen. Samtida forskning tillägger emellertid de instrumentella vinsterna med att engagera sig religiöst. Genom religion får migranter tillgång till både information om samhället och till ett socialt nätverk som ökar möjligheterna i det nya landet. Litteraturen analyserar till skillnad från klassikerna också interna konflikter och variation inom samfundet.

Medan migration, religion och integration utgjort ett eget forskningsfält i USA så har religion framförallt teoretiserats som ett uttryck för delad kultur i Europa. Religion har här setts som en av de former som kulturella skillnader och etnicitet kan ha. Framförallt har religion analyserats som en aspekt av maktrelationer mellan grupper och som en del av förtryck av minoriteter. Litteraturen har därför drivits av en ambition att omkullkasta stigmatiserande föreställningar om migranter och religion genom att betona mångfald och förändring. Ett inflytelserikt forskningsfält om migration, religion och integration har därför varit studier om majoriteters föreställningar om religion och föreställningarnas diskriminerande följder. Speciellt muslimska migranter och samfund har studerats utifrån sådana utgångspunkter.

Kapitel två avslutas med en genomgång av svensk sociologisk forskning om migration, religion och integration. Det konstateras att denna är mycket begränsad. Det saknas jämförelser, teoretiska systematiseringar och generaliseringar. I forskning om specifika migrantgrupper behandlas vanligtvis inte religion som en variabel med egen kausal kraft, utan ses som en aspekt av migranternas kultur. Svensk forskning har särskilt fokuserat på stigmatisering och diskriminering på grund av religiös tillhörighet. Framförallt har muslimska grupper och föreställningar om Islam studerats.

I *kapitel tre* redogörs för avhandlingens empiriska underlag, metodologiska ställningstagande och kunskapsteoretiska utgångspunkter. Inledningsvis beskrivs det empiriska materialet, som består av intervjuer, deltagande observationer, informella samtal, litteratur och statistik från statistiska centralbyrån. Urvalet är teoretiskt styrt utifrån den beroende variabeln, det vill säga individer som var religiöst engagerade, aktiva eller övertygade valdes ut. Studien består av tre fall: migranter i Helsingborg, aktiva inom kristna frikyrkor och aktiva inom ett muslimskt samfund. I kapitlet redogörs för hur ett fall konstrueras i analysfasen genom en begränsning av det empiriska materialet utifrån specifika aspekter eller kriterier. Fallstudien analyserar det partikulära, specifika och unika i syfte att utveckla mer generell kunskap.

I kapitlet redovisas även avhandlingens kunskapsteoretiska premisser. En viktig utgångspunkt är att religiösa människor kan förklaras med samma redskap som icke-religiösa och att faktorer och mekanismer som förklarar ideologi eller vetenskap också kan förklara religiösa föreställningar. Avhandlingen utgår från en klassisk kunskapssociologisk position, som erkänner att verkligheten kan bekräfta flera olika

förklaringsmodeller och att föreställningar och kategoriseringar organiserar och formar iakttagelser av verkligheten så att de senare bekräftar de förra. Därför får även religiöst övertygade människor sin tro bekräftad av sin erfarenhet.

En annan ontologisk utgångspunkt är att sociala mekanismer existerar. En mekanism har självständighet, och kan identifieras utifrån dess inneboende egenskaper, kriterierna för dess uppkomst och den kausala relation som är dess resultat. Mekanismbaserad analys syftar till att förklara kausala relationer genom att specificera deras förutsättningar och villkoren för deras uppkomst, vilket är något annat än att enbart länka samman orsaker med effekter. En sådan analys rör sig dessutom på flera olika ontologiska nivåer, eftersom en kausal relation alltid är uppbyggd av beståndsdelar från en lägre nivå samtidigt som den förekommer i en kontext som utgörs av en högre ontologisk nivå.

I kapitel tre beskrivs också hur förekomsten av kausala mekanismer är en utgångspunkt som underbygger den specifika arbetsmetod som används, nämligen kausalkedjeanalys. Metoden går ut på att successivt länka samman flera fenomen och företeelsers orsaker och konsekvenser till kausala kedjor. Metoden är parallellt både induktiv och deduktiv, eftersom somliga orsaker och konsekvenser uppdagas av forskning och teorier om migration och religion medan andra kausala kopplingar påvisas som en följd av observerade tendenser i intervjusvar. När konsekvenserna av en föreliggande variabel sammanfaller med orsakerna till en efterliggande är detta en hypotetisk relation. Kopplingen mellan orsak och verkan är den sociala mekanismen, vilken bidrar till att besvara frågan om varför den kausala relationen förekommer. Centralt i metoden är konstruktionen av en teoretisk modell.

Slutligen diskuteras i kapitlet premisserna för att skapa förståelse över sociala och kulturella gränser. Utgångspunkten är att förekomsten av skillnader är en nödvändighet för produktion av kunskap. Medvetenhet och teoretisk artikulering kan bara uppstå i utrymmet mellan eller överlappningen av två olikheter. För stora likheter innebär en blind fläck som försvårar eller omöjliggör ett medvetandegörande av det självklara. Däremot måste forskaren ha tillräckligt med kunskap om sitt studieobjekt för att kunna sätta sig in i respondenters livsvillkor och perspektiv. Det senare är också ett villkor för att en nödvändig nivå av tillit mellan forskare och respondent skall kunna uppnås. Därför bör en mellanposition eftersträvas, där forskaren varken är en total främling men inte heller är alltför delaktig i studieobjektens livsvärld.

I *kapitel fyra* presenteras avhandlingens empiriska studie. Dispositionen av kapitlet är teoretiskt styrd. Med andra ord följer avsnitten en kedja av kausala kopplingar. Kapitlet inleds med en beskrivning av den globala, nationella och lokala kontexten. Därefter följer tre fallstudier som alla fokuserar på olika aspekter av migration, religion och integration eller segregation. Fallen är överlappande och bildar tillsammans en helhet. Sammantaget beskrivs i de olika avsnitten konsekvenserna av migration, orsakerna till religiöst engagemang och de integrerande eller segregeringseffekterna av religion. De tre fallstudierna behandlar inte bara olika delar av den kausala kedjan, utan behandlar också olika ontologiska nivåer. Den första fallstudien behandlar individnivån, medan den andra framförallt intresserar sig för en diskriminerande

och stigmatiserande samhällelig kontext. I den tredje fallstudien beskrivs organisationsnivån genom att fokusera på processer och mekanismer inom de religiösa samfunden. Sammantaget utgör fallstudierna en helhet som innefattar migration, religion och integration, liksom förklaringar på olika ontologiska nivåer till de kausala relationerna mellan dessa företeelser.

Den första fallstudien analyserar konsekvenserna av migration för individen och hur dessa är kopplade till religiös tro och religiöst engagemang. De generella tendenserna i migrationserfarenheterna beskrivs, liksom religionens betydelse för respondenterna i relation till dessa erfarenheter. I den första fallstudiens andra del beskrivs hur religion, för respondenterna, kan kompensera för konsekvenserna av migration och tillföra till deras liv sådant som migrationen berövat dem.

Den andra fallstudien redogör för intervjuer med muslimer och migranter från länder där Islam är den dominerande religionen. Huvudfokus är på konsekvenser av religion och religiöst engagemang. Speciellt beskrivs hur religiöst engagemang kan påverka omgivningens förhållningssätt gentemot migranterna. Huvudtemat i avsnittet är hur religiöst engagemang och religiös tillhörighet leder till erfarenheter av stigmatisering och diskriminering, och att dessa erfarenheter i sin tur får stora konsekvenser för de religiöst aktiva. Religion påverkar föreställningar om den egna religiösa gruppen och dess särart, liksom identitet och kategoriseringar av svenskar. Detta sker i dynamik med erfarenheter av omgivningens misstänksamhet och fientliga inställning. Samfund anammar olika kognitiva strategier för att försvara sig mot omgivningens avståndstagande, vilka resulterar i allt ifrån en expanderande särart och radikaliserings till försvenskning och anpassning.

Den tredje fallstudien består av intervjuer med aktiva och ledare inom svenska frikyrkor. Här sker en fördjupning i en specifik religion, i syfte att analysera hur det faktiska innehållet i trosföreställningar och det religiösa samfundets organisation kan ha genomgripande konsekvenser för hur aktiva förstår sig själva, den egna gruppen och andra. Särskilt diskuteras på vilka sätt religion kan ha oavsedda integrerande eller segregeringseffekter. Medan den första fallstudien redogör för migranternas behov av och intresse för religion så inleds den tredje fallstudien med det omvända, det vill säga den religiösa organisationens behov av och intresse för migranter. Det finns både teologiska och materiella skäl till att rekrytera invandrare. I avsnittet beskrivs även olika strategier som frikyrkorna använder sig av för att rekrytera och integrera migranter i samfunden. Dessutom framgår det att samfunden är framgångsrika i att skapa integrerad, gränsöverskridande gemenskap i en segregerad omgivning. Avsnittet avslutas med en analys av konsekvenserna av ett religiöst engagemang, det vill säga av hur religion kan underlätta och främja anpassning och integration eller, under specifika omständigheter, leda till avståndstagande och expanderande särart.

Kapitel fyra avslutas med att de olika fallstudierna sammanfattas och kopplas samman i en gemensam teoretisk modell. Denna utgör grunden för avhandlingens teoretiska kapitel.

Kapitel 5 består av avhandlingens teoretiska analyser och resonemang. Det bygger vidare på slutsatserna i föregående kapitel och inleds med en teoretisk bakgrund.

Bakgrunden utgår från Bourdieus resonemang om habitus och de delade men omedvetna preferenserna att tänka, handla och känna på specifika sätt som i förlängningen reproducerar social organisation och relationer mellan grupper och kategorier av människor. Dessa tankegångar relateras, med hjälp av Sayads diskussion om habitus och migration, till klassisk och samtida amerikansk forskning som beskriver konsekvenserna av migration. Migration resulterar i en kris och en destabilisering av habitus som medvetandegör och problematiserar det självklara och omedvetna, för den enskilde migranten. Individens habitus är inte längre funktionellt. Kapitlet analyserar därefter religionens betydelse för att hantera migrationens destabiliserande effekter. Eftersom religionens kärna är sociala praktiker som å ena sidan producerar tro, övertygelse och föreställningar och å andra sidan skapar sociala relationer och känslomässiga band mellan människor, kan religion vara betydelsefullt för migranter. Religion kan även vara en koppling till tiden före migrationen, och reproducera etnicitet. Religion inskränker sig emellertid inte till uppfattningar om en transcendent verklighet eller om livet efter döden. Religion handlar i lika stor utsträckning om föreställningar om gruppen, det vill säga om dess särart, gränser och egenskaper. Genom en strävan efter kognitiv, moralisk och känslomässig konsonans får därmed religiös ideologi konsekvenser för den religiösa människan i interaktion utanför det religiösa rummet. Av stor betydelse för integration eller segregation är den så kallade identitetsgrammatiken som råder inom ett religiöst samfund, det vill säga den konfiguration av värden och kategoriseringar av den egna gruppen, dess gränser och särart som är en del av den religiösa ideologin. I kapitlet drivs tesen att det framförallt är genom sin identitetsgrammatik som religion får oavsedda integrerande eller segregeringseffekter.

Kapitel fem fortsätter sedan med en systematisering av avhandlingens resonemang i å ena sidan olika ontologiska nivåer och å andra sidan i struktur, kultur och handling. På individ-, organisations- och samhällsnivå identifieras handlingsaspekter och kulturella och strukturella mekanismer. Därefter avslutas kapitlet med ett generellt sociologiskt resonemang om stratifiering, kategorisering och religion. Resonemanget relaterar avhandlingens resultat till allmänna sociologiska begrepp som stratifiering, varaktig ojämlikhet, segregering, social kategorisering, ritualer, skillnadsskapande praktiker och kognitiv dissonans. Särskilt viktig antas organisationsnivån vara. Religiösa organisationer kan under specifika villkor producera religiöst kapital i form av tro och förnimmelser av en transcendent verklighet genom att utmana, omkullkasta och överskrida befintliga uppdelningar i samhället, det vill säga genom att kapitalisera på ojämlikhet i omgivningen. Den rituella logiken som är grundbulten i religion medför att religiösa organisationer kan vara mycket effektiva i att alstra alternativa kategoriseringar och stimulera gränsöverskridande relationer.

Kapitel sex är en avslutande diskussion där avhandlingens resultat sätts in i ett nationellt sammanhang konstituerat av en diskrepans mellan goda förutsättningar för integration och ett i praktiken segregerat utfall. Framförallt diskuteras möjligheten att alstra en alternativ nationell identitetsgrammatik som är mer inkluderande. Även vikten av att stärka små sociala sammanhang där integration är ett faktum tas upp.

I slutändan kan sådana gränsöverskridande tillhörigheter vara mer betydelsefulla för att motverka diskriminering och segregation än till exempel nationell lagstiftning eller storskaliga projekt.

2. Översikt av forskningsområdet religion och migration

Det finns naturligtvis tidigare litteratur som på olika sätt intresserat sig för religion och migration. Tanken med kapitlet i sin helhet är att ge läsaren ett större sociologiskt sammanhang att placera in aktuell avhandling i.

Översikten begränsar sig till litteratur som behandlar antingen kopplingen mellan migration och religion eller religionens konsekvenser för migranternas integration eller segregation i västvärlden. Avgränsningen är därigenom kongruent med avhandlingens frågeställning och syfte. Dessutom är detta ett studiefält som fortfarande saknar en sammanhängande teoretisk grund eller perspektiv som inkluderar och sammanför enskilda resultat och resonemang.

Kapitlet är organiserat geografiskt, så att olika avsnitt behandlar forskning i USA, Europa och Sverige. Eftersom USA och Europa inte bara har särskilda historiska erfarenheter av migration utan dessutom skilda religiösa omständigheter, har det framstått som rimligt att behandla dessa för sig. Den avgörande anledningen är dock att forskning i USA och Europa har varit och förblir förankrad i vitt skilda akademiska traditioner. En följd av den europeiska och svenska traditionen är att migration och religion inte utgjort ett avgränsat vetenskapligt fält utan främst studerats som uttryck för etnicitet i ett postmodernt eller anti-essentialistiskt perspektiv. Implicit positionerar sig avhandlingen mot denna tradition och dess monopolisering av forskning om migration, vilket är en av förklaringarna till att etnicitetsforskning givits utrymme i översikten. Slutligen är översikten inte fullständig, men gör anspråk på att redogöra för de viktigaste forskningstendenserna och perspektiven.

2.1. Den klassiska amerikanska modellen

Tre verk har varit särskilt inflytelserika för framväxten av en klassisk förklaringsmodell av religionens betydelse för immigranter, och därmed även religionens roll i det ameri-

kanska samhället som definierats av storskalig immigration. Dessa är Oscar Handlins *The Uprooted* från 1951, Milton Gordons *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origin* från 1959 och Will Herbergs *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology* från 1955 och 1960.² Författarna utgår från texter av Robert Park och Everett Stonequist som på 20- och 30-talen utvecklade begreppet "människan i mellanrummet".³ Det klassiska perspektivet på migration och religion revitaliserades av Timothy Smith under 70-talet.

Begreppet "människan i mellanrummet" initierades av Park och vidareutvecklades av Stonequist.⁴ Det avser en särskild typ av personlighet som uppstår i en bi- eller multikulturell situation, där en människa identifierar sig med två världar eller kulturer som på ett eller annat sätt har ett konfliktfyllt förhållande till varandra. Splittringen mellan två oförenliga tillhörigheter blir en motsvarighet till och reflektion av de två gruppernas relation i samhället. Individen som, t.ex. på grund av migration, hamnat i en främmande miljö och försöker tillmötesgå och identifiera sig med två olika kulturer och grupper utvecklar en dubbel identitet och känslor av att vara alienerad från båda kulturerna och båda grupperna.⁵ Utgångspunkten för "människan i mellanrummet" är att migration eller mobilitet placerar individen i en situation där det självklara och rutiniserade beteendet och tänkandet problematiseras och blir medvetet. Men det är inte nödvändigtvis så att migrationen leder till att individer blir "människor i mellanrummet". Vissa individer i minoritetsgrupper kan leva sina liv inom gruppen utan att störas av den dominanta gruppens kultur. Följden blir då att det istället blir immigrantens barn som kommer att behöva hantera migrationens psykologiska konsekvenser.

Hos både Park och Stonequist antyds att migrationen egentligen bara skapar tre olika alternativ, nämligen att assimileras i den dominanta gruppens kultur, att isolera sig från den dominanta gruppen, eller att bli en människa i utkanten av båda gruppernas kulturer med den kontinuerliga psykologiska anspänning som det medför. Samtidigt är inte själva erfarenheten unik för immigranter, utan något som förekommer mer allmänt i det moderna samhället, men då i form av en övergångsfas från ett socialt sammanhang till ett annat. Park skriver:

"... omständigheter dömde honom att leva i två världar, av vilka han aldrig helt hörde hemma i någon. [...] Någon typ av moralisk dikotomi och konflikt är antagligen karaktäristisk för varje immigrant under övergångsperioden, där gamla vanor förkastats och nya ännu inte formats. Det är oundvikligen en tid av inre tumult och intensiv självmedvetenhet. Det finns utan tvekan övergångsperioder och kris i de flestas liv som är jämförbara med de som immigrantern erfår när han lämnar sitt hem för att söka lyckan i ett främmande land. Men i fallet med människan i mellanrummet så är krisen förhållandevis permanent. Följden blir att han tenderar att bli en personlighetstyp".⁶

Ovanstående är alltså på flera sätt utgångspunkten även för Gordon, Herberg och Handlin. Eftersom böckerna uppvisar en stor överensstämmelse är det möjligt att

2 Gordon(1964), Herberg (1960), Handlin(1951)

3 Park(1928); Stonequist(1935)

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 Park(1928): s. 893

konstruera deras resonemang som ett gemensamt projekt. Särskilt är detta möjligt om skillnader i utgångspunkter och slutsatser förstås som kompletterande. Ett sådant gemensamt projekt bekräftas också av författarnas hänvisningar till varandra.⁷ Tillsammans utgår de från, för att låna ett uttryck av Sayad, ”immigrantens lidande”.⁸ Detta lidande är orsaken till religionens betydelse för immigranter och deras barn, och lidandet är följderna av migrationssituationen. Författarna beskriver en alienation och ett främlingskap som skapas av att det rutiniserade och oreflekterade beteendet och den självklara förståelsen av sig själv och omvärlden destabiliseras genom migrationen. Detta innebär en kontinuerlig psykologisk anspänning både på grund av en förhöjd medvetenhet och på grund av frånvaron av ett perspektiv utifrån vilket immigranten kan förstå sig själv och sin plats i den sociala helheten. Immigranten blir i den nya främmande miljön en ”människa i mellanrummet”, en person i limbo mellan två världar, det vill säga mellan två sätt att vara, tänka och handla. Samtidigt är immigranten en individ i dess renaste form. Migrationen har upplöst de nätverk av relationer som omgav individen i ursprungslandet, och därmed också gamla lojaliteter, förpliktelser och rättigheter. Individen har inte längre en självklar tillhörighet och gemenskap, utan upplever sig isolerad och ensam i en främmande miljö. Handlin klargör sin utgångspunkt på följande sätt:

”Mitt tema är emigration som den centrala erfarenheten hos många människor. Jag skall beröra förstörda hem, avbrott i familjelivet, separation från kända omgivningar, och att bli en främling och förlora sin tillhörighet. Detta är aspekterna av alienation; och sett från individens perspektiv snarare än från det mottagande samhället så är migrationens historia en historia av alienation och dess konsekvenser”.⁹

I detta sammanhang är den religiösa tillhörigheten av stor betydelse. Religion, eller mer allmänt etnicitet, förefaller vara ett självklart band som förenar människor och som genom sin kontinuitet med emigrationslandet är en stabilitetsfaktor i individens förståelse av sig själv. Författarna betonar på olika sätt betydelsen av den underliggande känslan av att tillhöra en grupp i kontrast till andra grupper, det vill säga att identifierandet med en religiös grupp och den egna identiteten är centrala aspekter av religionens betydelse för immigranten.

Samtidigt blir religionen på en annan nivå ett sätt att organisera både förståelsen av samhället och samhället i sig självt. Religion och etnicitet är ett sätt att tänka, det vill säga ett sätt att genom kategorier strukturera ett perspektiv på samhället som organiserat utifrån religion. Dessa kulturella och mentala gränser motsvaras emellertid av sociala barriärer, som samverkar med samhällets klasstruktur, för att återverka på det mentala etnicitets- eller religionsschemat.

Religionen är för författarna också en arena, fysiskt existerande i tid och rum, där relevanta relationer kan bildas. Etnicitet och religion blir alltså ett sammanhang där nya relationsnätverk kan skapas. Men kanske viktigast är att religion är en hybridform,

7 Herberg använder t.ex. Handlin som stöd till sitt eget resonemang på över 25 ställen, och Gordon hänvisar till Herberg mer än 10 gånger. Både Herberg och Gordon refererar dessutom Park och Stonequist.

8 Sayad(2004)

9 Handlin(1951): 4

logiskt placerad mellan det gamla och det nya landet. Ritualer och religiösa praktiker, föreställningar och tänkesätt, samt uppfattningar om accepterat och förväntat beteende inom samfundet är alla delvis anpassade till nya omständigheter. Den religiösa eller etniska tillhörigheten mildrar därför de psykologiska kostnaderna av anpassningen till det nya samhället. Religionen är på ett plan något bekant, samtidigt som den på ett annat konvergerar med föreställningar och praktiker i det nya landet. Dessutom är religiös grupptillhörighet allmänt accepterat i USA, och genom att tillhöra en religiös grupp och bekänna sig till en specifik och institutionaliserad tro blir immigranten både mer lik amerikaner i allmänhet och mer accepterad som amerikan. Att vara explicit religiös är att vara riktig amerikan, och att erkännas som sådan.

De tre författarna förenas av att de alla ser religionen som funktionell utifrån den alienerade och upptryckta immigrantens psykologiska och sociala behov. Mer allmänt förenas författarna även av vissa teoretiska utgångspunkter. De ser alla religion, i betydelsen föreställningar och ritualer, som något föränderligt som anpassar sig till nya samhällsliga förhållanden. Även om immigranten drivs av en ambition av att återskapa religionen från hemlandet, och i viss mån också tror sig göra detta, så transformeras och nyskapas religionen i den nya samhällsliga kontexten.

De förenas även av att analysera religion på en annan nivå, nämligen religion som identitet och grupptillhörighet. Etnicitet, religion, «race» och nationellt ursprung är i detta perspektiv ett uttryck för samma bakomliggande fenomen. I viss mån är därför dessa kategorier utbytbara. Författarna betonar i överensstämmelse med detta identiteten som operationell, det vill säga som bestående av överlappande identiteter som individen använder sig av på olika sätt beroende på historiska omständigheter och konkreta situationer. Ibland skapas tillhörigheten utifrån etniska gränser, ibland utifrån den religiösa eller rasbaserade gruppen.

Författarna analyserar även religion och etnicitet på en kognitiv nivå, det vill säga som en slags kunskapsform som organiserar världen genom kategorier. Detta schema samverkar med konkreta sociala barriärer och med social och samhällslig organisation.

Timothy Smiths artikel *Religion and Ethnicity in America* från 1978 sammanför de andra författarnas resonemang till ett enhetligt perspektiv. Syftet med artikeln är att analysera relationen mellan religion och etnicitet i USA. Smiths huvudpoäng är att immigrationen på djupet förändrade relationen mellan dessa två kategorier, så att de i större utsträckning sammanflätades.¹⁰ Känslan av att tillhöra samma folk, det vill säga etnicitetens grundsten, liksom den etniska gruppens gränser, omdefinierades i religiösa termer. Gemensamma religiösa trosföreställningar, idéer, symboler och ritualer kom att ses som tecken på ett delat förflutet och ett gemensamt arv, och därmed också på att man tillhörde samma folk. Därför utvidgades de lingvistiska och geografiska bakgrunder som möjliggjorde inkludering samtidigt som den exkluderande principen blev religiös tillhörighet.¹¹ En annan viktig faktor för att förklara den förändrade relationen mellan religion och etnicitet är att migrationen

10 Smith(1978)

11 *Ibid.*: s. 1155, 1161, 1168-69

”intensifierade den psykiska basen för religiöst engagemang”.¹² Migrationssituationen skapade ett psykologiskt behov av stabiliserande och hoppingivande föreställningar och principer. Den resulterade också i existentiella kriser och ett sökande efter mening med livet. Därför, menar Smith, var migration ”ofta en teologiserande erfarenhet”.¹³ Genom att försvaga rutiniserade och självklara handlingsmönster, skapade migration dessutom ett ökat behov av religiös moral, det vill säga av ett nytt ”mönster av korrekt beteende”.¹⁴ Religionen tillhandahöll både psykologisk lindring och principer för att välja mellan konkurrerande sätt att vara och bete sig på. I det senare fallet legitimerade religionen blandningen mellan kontinuitet med det gamla och anpassning till det nya.

Betydelsen av religiös tro och den religiösa gruppen, eller snarare den etnoreligiösa gruppen och tillhörigheten, hade förutom med psykologiska behov också med sociala och ekonomiska behov hos immigranten att göra.¹⁵ Smith skriver:

“Etniska organisationer växte fram ur både ekonomiska och psykiska behov och hittade mening för personligt och gemensamt liv i de kulturella symboler och de religiösa idéer som deras ledare trodde var markörer för ett delat arv och, därmed, för ett gemensamt folkslag. Både strukturen och kulturen i dessa framväxande etnoreligiösa grupper hjälpte medlemmarna att konkurrera mer framgångsrikt med medlemmar i andra grupper. Och, väl etablerad, utgjorde varje grupp – i Milton Gordons klassiska termer – ett socialt system inom vilket medlemmarna kunde tillfredsställa alla sina behov för strukturerade mänskliga relationer från vaggan till graven”.¹⁶

Smith utgår från den klassiska modellen, särskilt Handlins och Gordons resonemang. Han lägger emellertid större betoning på den etnoreligiösa gruppens betydelse för ekonomiska behov, även om han egentligen inte fördjupar sig i frågan. Även den etiska aspekten är viktig hos Smith, det vill säga att den etnoreligiösa gruppen legitimerar och skapar mönster av korrekt beteende.

Den klassiska förklaringsmodellen av religion och migration kan även kritiseras på några punkter. Till exempel är den på flera sätt funktionalistisk och utgår från att religionen uppfyller vissa funktioner för individer och grupper samt för samhället i stort. Den har kritiserats för att främst intressera sig för psykosociala behov och för att ha förbiset materiella drivkrafter. Hirschman argumenterar t.ex. för att det finns många sociala och ekonomiska fördelar med att delta i en religiös organisation.¹⁷ Särskilt tydligt är detta för invandrare, eftersom de har många behov men små resurser. Nästan alla etniska kyrkor, menar han, anstränger sig för att uppfylla medlemmarnas ekonomiska behov och bistå med information om t.ex. myndigheter, eller lediga bostäder och jobb. Det finns alltså en icke-teologisk attraktion för immigranter med religiösa samfund som förbises av författarna.¹⁸

Modellen är, i alla fall delvis, sårbar för en mer allmän kritik av funktionalism. Som Durkheim betonar så innebär att man visat ett fenomenets funktion inte att

12 *Ibid.*: s. 1174.

13 *Ibid.*: s. 1175.

14 *Ibid.*: s. 1175.

15 *Ibid.*: s. 1168, 1178

16 *Ibid.*: s. 1168

17 Hirschman(2004)

18 *Ibid.*

man förklarar dess ursprung eller orsaker.¹⁹ Det kan finnas flera tänkbara företeelser som tillfredsställer samma underliggande behov. Att religionen är funktionell för immigranter och deras barn innebär inte att just religion nödvändigtvis är det enda tänkbara alternativet. Herberg undkommer dock delvis denna kritik genom att ge historiska orsaker till att den organiserande principen i USA blev religion och inte t.ex. nationellt ursprung. USA som nation konstituerades redan från början av en kompromiss mellan olika religiösa tillhörigheter, vilket resulterade i att den nya nationen aldrig fick en nationell religion utan istället en författning som garanterade religionsfrihet. Hirschman kritiserar Herberg och Handlin för att de tar det amerikanska samhällets religiositet för given. En del av deras resonemang förutsätter att immigranten kommer till ett religiöst land, men de kan inte förklara hur det kommer sig att USA faktiskt blev mycket mer religiöst från 1800-talet och framåt.²⁰

Författarna avslöjar sig som tydligt strukturfunktionalistiskt påverkade i sin betoning av en kollektiv föreställningsvärld. Herberg argumenterar t.ex. för att de olika religionerna endast på ytan skiljer sig åt. I själva verket är de alla amerikaniserade och utgår från en gemensam kognitiv kärna som förenar USA som nation. Det bör dock också nämnas att han betonar att denna föreställningsvärld och värdegrund inte på något vis delas av alla individer, och att individer ofta bryter mot de grundläggande värderingarna.

Författarna lyckas enskilt och tillsammans att konstruera en teoretisk modell som får det att framstå som rationellt, logiskt och självklart att människor blir mer religiösa i en migrationssituation. Den kanske allvarligaste kritiken är därför att det blir svårt att förklara varför individer *inte* skulle bli mer religiöst engagerade efter migration. Resonemanget utgår, på empirisk grund, från att migrationssituationen är vad Smith kallat en ”teologiserande erfarenhet”.²¹ Det finns emellertid logiska skäl att utgå från att detta inte är fallet för alla grupper och alla individer, i varje fall inte i lika stor utsträckning. Modellen kan dessvärre inte förklara en sådan variation. Den skulle också förlora hela sin relevans i en kontext där individer och grupper blir mindre religiöst aktiva och engagerade efter migration.

2.2. Det samtida perspektivet på religion och immigration

Det stora intresset för religion i amerikansk forskning kring immigration och segregation upphörde i mitten av 60-talet. Flera anledningar till detta har föreslagits i litteraturen.²² En av dessa är att samhällsvetenskaperna genomsyrats av en antireligiös inställning som hämtat sin energi från marxistiska föreställningar om religionen som

19 Durkheim(1982)

20 Hirschman(2004)

21 Smith(1978): s. 1175

22 För en överblick se Menjivar (2006) och Ebaugh & Chafetz (2000): 15

ett redskap för att kontrollera massorna, eller från postkoloniala teorier där särskilt kristendomen ses som del av den imperialistiska maktapparaten.²³ Andra skäl som angivits är delvis metodologiska, t.ex. att statliga myndigheter i USA inte tillhandahåller statistik om religiös tillhörighet eller tro. Dessutom har det inte funnits tillräckligt med individer från olika religiösa minoriteter representerade inom forskarsamhället, med följderna att det saknats språklig kompetens och personligt intresse.²⁴ Ytterligare ett skäl som föreslagits är att religion inte ansetts falla inom den objektiva och värderingsneutrala vetenskapens intresseområde, eftersom religion handlar om värderingar och icke-empiriska företeelser.²⁵

Under 80- och 90-talen började enskilda forskare, utspridda över både universitet och discipliner, att uppmärksamma frånvaron av studier om immigration där religionen var en faktor i analysen.²⁶ Särskilt var behovet av ny forskning stort i ljuset av nya migrationsvågor som kvalitativt skilde sig från den migration som studerats på 50- och 60-talen. De nya immigranterna kom från andra geografiska och kulturella platser, av andra orsaker och under andra villkor. Den religiösa bakgrunden skilde sig också från de kristna eller judiska immigranter som kommit till USA från Europa under perioden före det första världskriget.²⁷ Under 90-talet producerades en växande mängd litteratur med fokus på religion och den nya invandringen till USA. I stort sett bestod denna litteratur av isolerade fallstudier om religiösa samfund och grupper, utan något övergripande eller jämförande perspektiv.²⁸

I mitten av 90-talet startades två stora projekt för att fylla ut tomrummet i forskningen om religion och den nya migrationen till USA. Dessa var "the New Ethnic and Immigrant Congregations Project" (NEICP), även kallat "Warner-projektet" efter Stephen Warner som var initiativtagare och projektledare, samt "the Religion, Ethnicity and New Immigrant Research (RENIR) project", vars initiativtagare var Helen Rose Ebaugh. Båda dessa initiativ resulterade i betydelsefulla böcker, nämligen *Gathering in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, som var följderna av Warner-projektet samt *Religion and the New Immigrants*, som var följderna av RENIR-projektet.²⁹ Dessa framstår i efterhand som ambitiösa försök att utforma ett gemensamt perspektiv, på engelska kallat "Religion and the new immigration".

23 Warner & Wittner (1998): 10-14, Yoo (1996): xv

24 Warner & Wittner 1998: 10-14, Kivisto 1992

25 Ebaugh & Chafetz (2000): 15

26 Se Warner & Wittner (1998): 12 för en genomgång av forskning

27 Ebaugh & Chafetz (2000): 13-15

28 Exempelvis Gold(1992); Hagan(1994); Kwon(1997); Leonard(1992); Lin(1996); Min(1992); Mullins(1987); Numrich(1996); Orsi(1996); San Buenaventura (1996); Waugh(1994); Zhou & Bankston (1998)

29 Warner & Wittner (1998); Ebaugh & Chafetz (2000)

2.2.1. Gatherings in Diaspora

Boken *Gathering in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, är egentligen en sammanfattning av olika fallstudier inom Warner-projektets ram.³⁰ Den har emellertid ambitionen att skapa en jämförande överblick av forskningsläget.

Även om den grupp som utgör de nya immigranterna, de ca 15% av USA:s befolkning som immigrerat sedan 60-talets mitt, kommer från andra länder och delvis av andra skäl än tidigare så har den gamla teoretiska modellen inte helt förlorat sin förklaringskraft.³¹ Warner tar tydligt avstamp i klassikerna när han skriver:

“Deras religiösa identiteter betyder ofta (men inte alltid) mer för dem borta, i deras diaspora, än vad de gjorde tidigare, och de identiteterna genomgår, mer eller mindre, förändringar allt eftersom åren passerar. I stor eller liten utsträckning anpassar immigranter och deras barn sina religiösa institutioner till amerikanska villkor. [...] De religiösa institutioner de bygger, anpassar, omformar eller anammar blir världar i sig själva, «samfund» där nya relationer [...] smids”.³²

Warner menar att bokens olika författare utgår från några gemensamma antaganden. Religion ska inte förstås som något som existerar i religiösa texter eller ideologier, utan som en del av levande samhällen och verkliga gruppers praktiker. En religion tar sig dessutom specifika uttryck beroende på det samhälle som omger den, något Warner kallar kontextualisering. Även om olika religioner beskrivs som ”importerade” så är de samtidigt anpassade till det amerikanska samhället. En följd av detta är även att religioner inte har någon ”ren” kärna, varken i kulturell, idémässig eller social bemärkelse.³³ Det går att urskilja fyra tydliga teman i boken, nämligen identitet, migrantgruppers assimilering och strukturella relationer med andra grupper, institutionella anpassningar och intern differentiering inom religiösa samfund.³⁴

När det gäller identitet utgår boken i sin helhet från, och tillhandahåller indirekt stöd för, den klassiska modellens tes om religionen och den religiösa identitetens ökade betydelse efter migration. Warner menar att det bland annat beror på att religion är en social kategori som accepteras i det nya landet, vilket medför att migranter betraktas som en del av samhället genom sitt religiösa engagemang. Samtidigt leder migration i sig till ett ökande behov av religion. Warner skriver:

“Från värdsamhällets perspektiv [...] förmedlar religion skillnad. Från immigranternas perspektiv är flytten som process ofta en teologiserande erfarenhet [...] som väcker frågor om mening som religionen kanske kan besvara, om inte för immigranterna själva så för deras barn. Många immigranter upptäcker när de blir föräldrar och vill föra vidare sitt arv, att religion är nyckeln till kulturell reproduktion”.³⁵

Men att den religiösa identiteten har stor betydelse för immigranten betyder inte att han eller hon på något enkelt sätt håller fast vid vad som fanns före migrationen.

30 Warner & Wittner(1998)

31 Warner(1998): s. 5-6

32 *Ibid.*: s. 3

33 *Ibid.*: s. 10

34 *Ibid.*: s. 15

35 Warner(1998): s. 16

Identiteten är en öppen och pågående process, och är vad Warner kallar ”förhandlad”, det vill säga ett föränderligt resultat av flera konkurrerande och möjliga identiteter.³⁶

Medan den klassiska modellen utgick från att alla grupper av migranter över tid skulle assimileras i det amerikanska samhället så menar författarna att detta inte längre är en adekvat beskrivning, om det någonsin varit det. ”Assimilation har blivit segmenterad”, skriver Warner.³⁷ När immigranter anländer till USA finns det både etablerade grupper vars gränser bestämmer immigrantens tillhörighet och etablerade föreställningar om dessa grupper. Kineser, Koreaner och Japaner definieras t.ex. som en gemensam grupp och dess medlemmar tillskrivs gemensamma karaktärsdrag och egenskaper. Denna tillskrivna etikett har inget att göra med immigrants val eller samtycke att göra, utan är en del av en social och kognitiv struktur som individer automatiskt hamnar i när de anländer till landet. Deras assimilation in i det amerikanska samhället är beroende av den grupp de, med- eller motvilligt, hamnar i på grund av olika föreställningar och färdiga etniska gränsdragningar i USA. Ofta är den tillskrivna etniska tillhörigheten religiöst konstituerad.³⁸

Bokens tredje tema är återigen i överensstämmelse med klassikerna. Religion förändras och immigrants religion är aldrig den samma som religionen i deras ursprungsländer. Särskilt tydligt är detta angående organisationsformen. De religiösa grupperna amerikaniseras och utvecklas normalt sett till egenfinansierade samfund, med valda religiösa ledare, och en styrelse.³⁹

Bokens fjärde tema handlar om differentieringen inom religiösa samfund, t.ex. utifrån genus, generation, ursprungsland och språk. Samfunden är inte på något sätt enhetliga och konfliktfria, utan snarare fyllda av intern segregation och strider om språk, graden av anpassning till amerikanska seder, hur religiösa ritualer ska utföras, eller hur religiösa teser ska tolkas och tillämpas. Detta är ett tema som förbisetts i den klassiska litteraturen.⁴⁰

I boken avslutande kapitel diskuterar Wittner de olika kapitlens bidrag. Hon betonar särskilt det materiella och emotionella stöd som religiösa samfund erbjuder sina medlemmar, särskilt de med stora ekonomiska resurser. De erbjuder service, t.ex. läkare, advokater och lärare, liksom kunskap och information, t.ex. om boende, arbete, och lagstiftning. De tillhandahåller även forum för att hantera kriser och sociala och känslomässiga problem i hemmet eller på arbetsplatsen. En konsekvens av denna verksamhet är att det skapas starka band av solidaritet mellan det religiösa samfundets medlemmar. Liksom Warner understryker Wittner emellertid även att flera av bokens kapitel visar på intern segregation och strider inom samfunden. Det religiösa samfundet är inte något som existerar av sig självt på ett oproblematiskt sätt. Framförallt är förändring av genusrelationer och motsättningarna mellan

36 Warner(1998): s. 17; jmf Leonard(1992)

37 Warner(1998): s. 18

38 *Ibid.*: s. 18-20

39 *Ibid.*: s. 20-23

40 *Ibid.*: s. 23-27

immigranterna och de efterkommande generationerna något som utspelar sig även i det religiösa samfundet.⁴¹

2.2.2. Religion and the new immigrants

Boken *Religion and the New Immigrants* gavs ut med det explicita syftet att sammanställa och jämföra forskning om invandrare och religion. Boken består av 13 fallstudier av olika författare och en jämförande och tematiserande del på 140 sidor av bokens redaktörer Helen Rose Ebaugh och Janet Saltzman Chafetz.⁴²

För Ebaugh och Chafetz är det viktigt att ta hänsyn till miljöfaktorer för att förstå religionens betydelse för invandrare. Sådana faktorer kan vara lokala förändringar i ekonomin, i boendemönster och i spridningen av den invandrade befolkningen, samt i den demografiska profilerna av det lokala grannskapet där samfunden är lokaliserade. Dessa förändringar kan på grundläggande sätt påverka beslut om var religiösa institutioner ska lokaliseras, storleken och sammansättningen av medlemskapet, och planerna för att bygga eller utvidga religiösa mötesplatser. Dessa förändringar samverkar, även om ekonomin är den viktigaste faktorn. Miljöfaktorerna har inverkan på t.ex. den etniska sammansättningen i samfund, åldersfördelningen, språk, och möjligheterna att investera i tempel, kyrkor eller moskéer. I sin tur strukturerar dessa faktorer de motsättningar och identiteter som förekommer inom samfund, men också de socioreligiösa praktikerna och verksamheten i stort.⁴³

En annan viktig miljöfaktor som påverkar invandrarernas religionsutövning är den minoritets- eller majoritetsstatus som religionen hade i det gamla landet och har i USA. De immigranter som genom migrationen rört sig från en religiös tillhörighet som varit i minoritet till en majoritet, det vill säga protestanter, upplever att migrationen medfört ökad tolerans och mindre isolering och förakt, genom att de blir del av den religiösa huvudströmningen. För många människor innebär emellertid migrationen istället att de plötsligt utgör en minoritet. Religionsutövningen problematiseras därigenom och förändras från att ha varit en rutinerad självklarhet till något som kräver aktiva val och ansträngning. En konsekvens av detta, menar författarna, är att religionen blir mer meningsfull och betydelsefull eftersom immigranterna aktivt måste införskaffa explicit kunskap om religionen och dess utövning. Det skapar även ett behov av religiös undervisning, något som inte förekom före migrationen.⁴⁴

Särskilt betydelsefull är minoritets- eller majoritetsstatusen när det gäller den etniska sammansättningen i de religiösa samfunden. Minoritetsreligioner i USA är mer framgångsrika i att attrahera infödda amerikaner än majoritetsreligionen. Majoritetssamfund i USA är däremot mer framgångsrika i att konvertera personer

41 Wittner(1998)

42 Ebaugh & Chafetz (2000)

43 *Ibid.*: 325, 337-345; jmf Ammerman(1997) som argumenterar för att miljöfaktorer har större betydelse än teologisk inriktning för olika samfunds verksamhet.

44 Ebaugh & Chafetz(2000): 325-330

med samma etnicitet.⁴⁵ Det beror på att migrantsamfund har funktioner som inte är egentligt religiösa:

”Invandrarsamfund [...] är attraktiva för sina medlemmar just på grund av att de reproducerar det gamla landets språk och seder och därför skapar en trygghetszon för sina rotlösa medlemmar. Detta möjliggör för dem att framgångsrikt attrahera, behålla och ofta konvertera andra med samma etnicitet, eller åtminstone de som delar samma modersmål och många seder, även om de kommer från olika länder. Just dessa attribut är emellertid avskräckande och alienerande för de flesta infödda amerikanerna som enkelt kan välja samfund där de inte kommer att utgöra en iögonfallande minoritet av outsiders”.⁴⁶

Immigranter vars religion hade majoritetsstatus före migrationen men utgör en minoritetsreligion efter, hamnar dessutom i både en religiös och etnisk minoritetsposition vilken ytterligare förstärker känslor av utsatthet och viljan att lära sig mer om den egna religionen.⁴⁷

Ett viktigt tema som Ebaugh och Chafetz identifierar i många fallstudier är hur olika religioner strukturellt anpassar sig till den amerikanska kontexten. De flesta utvecklar en kongregationalistisk organisationsform med medlemsförteckning, lokal styrelse, beslutande organ bestående av valda lekmän, kommittéer som utför samfundets arbete, och finansiering genom de egna medlemmarna.⁴⁸ Det är också vanligt att den religiösa organisationen utvecklas mot ett s.k. ”community center” med en rad olika verksamheter kopplade till den religiösa mötesplatsen, t.ex. kulturella aktiviteter, språkkurser, annan undervisning, rekreation, lokaler för olika sociala aktiviteter, och social service för medlemmar i form av jobbförmedling, sjukvård, ekonomiskt bistånd, bostadsförmedling, rådgivning, missbrukarvård, information om t.ex. juridik.⁴⁹ ”Community center”-modellen är särskilt viktig för immigranter eftersom det både blir ett rum där etnicitet reproduceras och där sociala nätverk kan skapas och upprätthållas. Dessutom innebär den att de etnoreligiösa institutionerna blir en förmedlande länk mellan immigranten och det amerikanska samhället.⁵⁰ Inom samfunden kan migranten få hjälp inte bara med att förstå samhället, utan också ekonomiskt bistånd i en utsatt situation och psykologiskt stöd av likasinnade. Störst betydelse för den materiella situationen har emellertid de religiösa samfunden som ett sammanhang inom vilket informella nätverk kan bildas.⁵¹

”Det är genom informella nätverk som nyanlända [...] immigranter förflyttar sig, får boende, anställning, lån, nödhjälp, och får en myriad andra praktiska behov tillfredsställda. [...] och för många slutar det med att de blir medlemmar även om det innefattar religiös konvertering”.⁵²

Ett annat tema i litteraturen är kvinnors status i samfunden. När religiösa organisationer och ”community centers” skapas efter migrationen ökar antalet roller inom

45 *Ibid.*: s. 330-336

46 *Ibid.*: s. 331

47 *Ibid.*: s. 336

48 *Ibid.*: s. 347

49 *Ibid.*: s. 354-356

50 *Ibid.*: s. 357

51 *Ibid.*: s. 371-383

52 *Ibid.*: s. 382

de olika institutionerna. Det ökade behovet av personer att fylla dessa med medför att sådana positioner i viss utsträckning också blir tillgängliga för kvinnor. Samtidigt ökar ofta också möjligheterna att införskaffa större resurser, t.ex. genom utbildning och arbete, efter migrationen. Detta leder till en ökande tendens att ifrågasätta genusbaserade restriktioner inom de religiösa samfunden. Det finns emellertid också en tendens i motsatt riktning. Migrationen innebär många gånger för män att de upplever en känsla av förlust av makt, status och inflytande, t.ex. inom familjen. Deras reaktion blir att de kompenserar denna erfarenhet genom att monopolisera roller och positioner inom det religiösa samfundet. De försöker återskapa en förlorad känsla av värde genom att inta prestigefulla roller och positioner. Traditionella och, ofta men inte alltid, religiösa normer garanterar dem i sådana fall tillgänglighet till dessa roller och positioner. Detta förklarar att de religiösa samfund där kvinnor har störst möjligheter till status och inflytande är de där männen är välutbildade och där arbetslösheten bland dem är låg, det vill säga de samfund där männens förlust av status och makt efter migrationen inte är lika uttalad.⁵³

De kanske viktigaste teoretiska slutsatser som Ebaugh och Chafetz kommer fram till i *Religion and the New Immigrants* handlar om religionen och det religiösa samfundet som ett rum där etnicitet reproduceras. Särskilt viktigt är användandet av modersmålet i olika formella och informella sammanhang. Det är på framförallt fyra olika sätt som religionen reproducerar etnicitet, nämligen (1) genom att fysiskt återskapa aspekter av hemlandets religiösa institutioner, (2) genom att införliva etniska praktiker och helgdagar i de formella religiösa ceremonierna, (3) genom religiösa praktiker i hemmet, samt (4) genom sociala aktiviteter i samfundets regi.⁵⁴

Eftersom de religiösa samfunden tillhandahåller lokaler för olika sociala aktiviteter, ofta karaktäriserade av konsumtion av mat från ursprungsländerna, blir den religiösa tillhörigheten som rum betraktat också ett rum för ett realiserande av etnicitet, identitet och traditionella praktiker. Därigenom sammanflätas de två kategorierna etnicitet och religion. Gemensam konsumtion av traditionell mat är en av de viktigaste praktikerna genom vilken människor definierar kulturella gränser och reproducerar känslor av att höra samman. Genom att religionen både som fysisk plats och som nätverk av människor utgör kontexten till en sådan konsumtion av mat, blir religionen också en kontext för upprätthållandet av etnicitet.⁵⁵ Just relationen mellan religion och etnicitet är något som Ebaugh och Chafetz försöker utreda i sin tematisering, eftersom de menar att detta är en central fråga i många studier. De utgår från en stor mängd litteratur som antingen beskriver svårigheter med att särskilja de två kategorierna eller som på olika sätt försöker utreda deras koppling till varandra.⁵⁶ Deras slutsats av en genomläsning av empiriska studier är att religion och etnicitet måste hållas isär, särskilt som förändringar i definitionerna av identiteter kan gå i olika riktningar. I en del fall omdefinierar medlemmar gradvis sin religiösa identitet så att den blir mindre sammanflätad med etnicitet, kultur och tradition, det vill

53 *Ibid.*: s. 363-370

54 *Ibid.*: s. 385-407

55 *Ibid.*: s. 393-399

56 T.ex. Smith(1978); Stout(1975); Williams(1988); Hammond & Warner(1993); Kurien(1998); Numrich(1996); Wellmeir(1998); Warner(1998)

säga så att den blir mer ”rent” religiöst och därmed också mer etniskt inkluderande. I andra fall breddas definitionen av den etniska tillhörigheten till att inkludera fler religiösa tillhörigheter.⁵⁷ Det förra fallet, det vill säga en rörelse mot religiös identitet som inkluderar olika etniciteter, inträffar när multi-etniska samfund behöver skapa enhet eller när det religiösa samfundet och deras ledare ser det som en central mission att omvända människor med annan etnicitet än de själva. Uppluckrandet av etniska gränser för att skapa en inkluderande religiös tillhörighet och identitet sker genom att kulturella skillnader underbetonas samtidigt som religiösa likheter överbetonas. Många gånger karaktäriseras processen av att det religiösa ledarskapet aktivt försöker skapa en ”renare” religion, det vill säga av att man t.ex. försöker skilja det kulturella Islam från det ”verkliga” Islam som förenar människor med rötter i olika nationer och regioner.⁵⁸

2.2.3. Invändningar

Sammantaget utgår det samtida amerikanska perspektivet på migration och religion mycket från den klassiska modellen. Det framhåller emellertid i långt större utsträckning de materiella behoven och de instrumentella vinsterna med religion. Dessutom intresserar det sig i större utsträckning för variation och motsättningar inom samfund. Samtidigt kan det också kritiseras för att det övergett den klassiska modellens fokus på grundläggande socialpsykologiska processer, och därmed dess allmängiltiga anslag. En annan invändning mot det samtida perspektivet är att det inte riktigt analyserar religion som ett eget socialt fenomen. Religion blir istället en täckmantel för å ena sidan etnicitet och å andra sidan materiella behov. Kort sagt förs inte specifikt religiösa mekanismer och processer in i analysen. Dessutom förblir slutsatserna mer tematiseringar än egentliga teoretiseringar av migration och religion.

2.3. Brittisk och europeisk forskning om migration och religion

I Storbritannien har forskning om religion och migration varit förhållanedvis marginell. Fram till mitten av 1980-talet uppmärksammade sociologisk forskning om migration och migranter nästan inte alls religiösa traditioner och praktiker i relation till migration. Detta förändrades särskilt under 1990-talet, då religion började analyseras som en aspekt av relationer mellan minoriteter och majoriteter, det vill säga som en aspekt av en dominansrelation. «Race-» och etnicitetssociologin lade emeller-

57 Ebaugh & Chafetz(2000): s. 401-402

58 *Ibid.*: s. 402-407

tid tidigt beslag på studiet av religion och migration i Storbritannien.⁵⁹ Religion förstods framförallt som delad kultur, och var därmed reducerbart till etnicitet. Religion sågs helt enkelt som en av de olika former som kulturella skillnader kunde uttryckas på, en av de identiteter invandrare kunde ha, eller en av de aspekter av etnicitet som kunde alstra en känsla av gruppstillhörighet.⁶⁰ Inom forskning om «race relations» analyserades religion, eller snarare föreställningar om invandrades religiositet, som grunden för diskriminering och underordning av människor med ursprung utanför Västvärlden.

I polemik med en växande tendens att betrakta invandrades religion och kultur som determinerande och homogena, särskilt när det gäller Islam och muslimer, och religiösa identiteter och skillnader som primära och oföränderliga, uppstod ett anti-essentialistiskt perspektiv. Författare inom denna tradition ägnade viss uppmärksamhet åt invandrades och minoritetsgruppers religiositet. Bland annat Homi Bhabha, Paul Gilroy och Stuart Hall utvecklade en rad nya begrepp för att undvika den essentialism och kulturdeterminism som de uppfattade dominerade studiet av migration och minoriteter. De började använda begrepp som diaspora, hybrid, kreolisering, etc. för att beteckna variation och gränsöverskridning. De betonade även multipla identiteter, heterogenitet, och kontinuerlig förändring.⁶¹

Under det senaste årtiondet har intresset ökat för att studera hur invandrades religion, religiösa bakgrund, religiösa engagemang, etc., påverkar integrationsprocesser i västvärlden. Det mesta av denna forskning har varit fokuserad på Islam och muslimska grupper. Fortfarande saknas emellertid nästan helt systematiska teoretiseringar om religionens roll och betydelse. Det saknas även jämförande diskussioner.⁶² Därför är det, som Toumas Martikainen påpekar, fortfarande svårt att särskilja det partikulära från det generella när det gäller olika gruppers religiositet och integration.⁶³

För att sammanfatta kan alltså Brittisk och Europeisk forskning och teori om religion och migration delas in i tre grupper. För det första har religion studerats som en aspekt av etnicitet, för det andra har religion studerats inom ett anti-essentialistiskt perspektiv och inom «race»-sociologin. Dessutom har det, för det tredje, publicerats några enskilda verk på 2000-talet som diskuterar religion, migration och integration. När det gäller etnicitetsperspektivet har studiet av kategoriseringar varit särskilt inflytelserikt, det vill säga vad som kan kallas ett kognitivt perspektiv på etnicitet och religion. Den mesta forskningen fokuserar på muslimska grupper. Nedan följer en grov översikt som följer denna indelning.

59 Engelskans "race" används här, eftersom begreppet saknar egentlig motsvarighet på svenska. Ordet "ras" har en betydligt starkare biologisk koppling och för tankarna till nazism och högerextremism. "Race" däremot är en legitim social kategorisering av olika grupper i USA och Storbritannien, och används i statlig befolkningsstatistik. Engelskans "race relations" ligger betydligt närmare "etniska relationer" än "rasrelationer".

60 Spellman(2006):2. Mitchell(2006). Se också Bruce och Wallis(1989): 505-506.

61 Gilroy(1992), Bhabha(1994), Hall(1992). För en övergripande diskussion se Spellman(2006):3-10.

62 Spellman(2006): 2, Martikainen(2005): 1. Vertovec(2002) uttrycker en förvåning över den begränsade omfattning som studiet av religion har inom diaspora-forskningen.

63 Martikainen(2005):1

2.3.1. Religion och etnicitet

I litteraturen används ofta begreppen etnicitet, religion, etnisk grupp, «race» eller nation som utbytbara mot varandra. När det gäller religion finns en tendens att se det som en omskrivning för etnicitet, det vill säga som en av de olika former etnicitet kan ha.⁶⁴ Det är även vanligt att i teorin betrakta religion och etnicitet som analytiskt möjliga att särskilja, även om de i praktiken är så intrasslade i varandra att det ofta är svårt att säga vad som är det ena och vad som är det andra. Religion ses som kultur och kulturella skillnader eller föreställningar om kulturella skillnader ses som grundbulten i etnicitet. Därmed blir religion en del av etniska kategoriseringars och praktikers innehåll. Ofta ges emellertid religion inte ens en sådan betydelse, utan religiös identitet betraktas istället som en etnisk skillnadsmarkör som inte tillför mycket mer än en etikett. I litteraturen förekommer det även ett synsätt där religion tillskrivs en understödjande och stärkande roll för etnisk identifiering. Etnicitet ses fortfarande som ”den primära analyskategorin, och religion antas legitimera, heliggöra eller på andra sätt stödja den”.⁶⁵ Mitchell menar att det verkar vara ett typiskt västerländskt fenomen att se religiösa grupper som i grunden etniska. Detta hänger ihop med en tradition av att, i sekulariseringsteoriernas bakvatten, nedtona eller bagatellisera religionens betydelse.⁶⁶ Sammantaget innebär detta att det som skrivits om religion och migration eller religiositet hos invandrargrupper, har utgått från teorier om etnicitet.

Det finns en rad definitioner på etnicitet. Oftast definieras etnicitet som konstituerat av idéer om kultur, kulturella skillnader och ursprung.⁶⁷ Fenton representerar huvudfåran när han skriver att etnicitet karaktäriseras av myter om det förflutna och om ett gemensamt ursprung, föreställningar om egenskaper hos den egna gruppen, samt idéer om att kultur definierar gruppen och särskiljer den från andra.⁶⁸ Etnicitet framträder därmed både som föreställningar om kulturella skillnader och som förklaringar till dessa. Det är också vanligt att definiera etnicitet som delad kultur i form av exempelvis religion, seder, språk, eller traditioner, eller som delade historiska minnen eller gemensamma kopplingar till en geografisk plats eller nationalstat.⁶⁹ Därför kan etnicitet förstås som faktiska skillnader mellan grupper, framförallt mellan en minoritet och en majoritet. En tredje typ av definitioner av etnicitet, kanske den vanligast förekommande, utgår från relationella identiteter och gruppsolidaritet. Etnicitet definieras utifrån socialpsykologiska processer som upprättar gränser mellan grupper för att skapa identitet och känslor av solidaritet eller grupptillhörighet. Positiva föreställningar om den egna gruppen uppstår genom kontrasterande och negativa kategoriseringar av andra grupper. I den mån kontrasten framställs som orsakad av skilda kulturella ursprung eller traditioner så har vi att göra med etnicitet. Därmed blir etnicitet något som mobiliseras för att skapa grupper och

64 Malesevic(2004):4-5, Mitchell(2006b)

65 Mitchell(2006b):1140

66 Mitchell(2006b):1136

67 Malesevic(2004) tillhandahåller en detaljerad genomgång av olika perspektiv på etnicitet, både klassiska och samtida.

68 Fenton(2003):20-22

69 Exempelvis Karner(2007):18

relationer mellan dem.⁷⁰ Det är, som sagt, huvudsakligen utifrån dessa teoretiska ramverk som religion i relation till migration eller migranter har studerats.

2.3.2. Primordialism och anti-essentialism

Etnicitetsforskningen har de senaste årtiondena präglats av en rad motsättningar och diskussioner. Den viktigaste av dessa har kallats primordialism-debatten. Motsättningen har utvecklats sig längs en rad axlar. Enligt primordialismens kritiker har det länge funnits en tradition av att betrakta etniska grupper som fasta, oföränderliga och homogena. Etnicitet (eller religion i den mån religion är en betydelsefull del av gruppernas kultur) har antagits mer eller mindre determinera eller orsaka individers beteenden, inte minst genom delade föreställningar och kollektiva känslotillstånd. Dessutom har etniska (eller religiösa) identiteter ansetts vara okomplicerade, konsekventa, varaktiga och särskilt betydelsefulla för individers handlingar. Primordialismen, menar dess kritiker, har dessutom överdrivit likheter inom grupper och förbiset skillnader och motsättningar, med konsekvensen att etnicitet och etniska tillhörigheter framstår som konstituerande för individers handlingar och sätt att tänka. I korthet, menar kritikerna, reifierar, objektifierar och essentialiserar primordialistiska tänkare etnicitet och religion.⁷¹

Som kritik av detta perspektiv utvecklades vad som kan kallas ett anti-essentialistiskt förhållningssätt till etnicitet, med rötter i exempelvis postmodernism, postkolonialism, poststrukturalism och feminism. Kännetecknande för detta förhållningssätt är att man menar att det inte finns någon essentialistisk eller definitiv etnisk identitet, utan etniska grupper är alltid öppna, tillfälliga och diskursiva. Den sociala verkligheten är fragmenterad och situationellt skapad, och detta gäller även för etnicitet och etniska identiteter. Alla gruppidentiteter, menar anti-essentialisterna, är multipla (kön, klass, religion, etnicitet, etc), föränderliga, flexibla, och tillfälliga. Istället för att uttrycka kärnan av vad en person är, så är identiteter flytande, tillfälliga och kontextberoende. Det sker, menar man, ständiga omförhandlingar och strider om identiteter, och därför går det inte att vid någon enskild tidpunkt finna den sanna eller grundläggande etniska eller religiösa identiteten. Det går inte heller att en gång för alla avgöra vilka av en individs olika identiteter som är de mest betydelsefulla eller grundläggande, eftersom det beror på vilket sammanhang individen befinner sig i.⁷²

Debatten har delvis varit en strid med väderkvarnar. Frågan är vilka samhällsvetare som i strikt mening är primordialister.⁷³ Hursomhelst har emellertid det anti-essentialistiska perspektivet varit dominerande i studiet av etnicitet, religion och migration, både i Storbritannien, Sverige och på andra platser. Särskilt tre författare har varit inflytelserika: Paul Gilroy, Homi Bhabha och Stuart Hall. Av dessa är Hall mest relevant för avhandlingen. Han betonar mångfald och blandformer, särskilt

70 Analyser som utgår från Barth(1969) är ett exempel på detta.

71 Fenton(2003):73-90, Malesevic(2004), Karner(2007):20-23, Spellman(2006), Brubaker(2004):2-10. Hutchington and Smith (1996):8-10. Rex(1996):187-191, 170-172.

72 Malesevic(2004):143-159, Fenton(2003):73-90, Karner(2007): 20-23) Spellman(2006):9-10.

73 Hutchington and Smith (1996):9, Fenton(2003): 73-90.

i relation till migration och integration.⁷⁴ Han menar att etnicitet är vad vi kallar kulturella drag som språk, religion, traditioner, eller känslomässiga kopplingar till platser. ”Men denna trosföreställning visar sig, i den moderna världen, vara en myt”, skriver han.⁷⁵ I själva verket finns inga nationer som är sammansatta av ett folk eller en etnicitet, utan ”moderna nationer är alla hybrider”.⁷⁶ Nationella kulturer och etnicitet borde istället ses som ”diskursiva redskap som framställer skillnad som enhet eller identitet”.⁷⁷ Även om nationella kulturer aldrig har varit enhetliga eller homogena, trots att det förefallit vara så på grund av att kulturell skillnad tryckts ned med våld och makt, så har migration resulterat i ytterligare pluralisering av identiteter och kulturer.⁷⁸ Överallt framträder identiteter som inte är fasta, utan i övergång mellan kulturella positioner och emanerande ur olika kulturella traditioner samtidigt. Detta medför att identiteter blir mer positionella, politiska, mångfaldiga och skiftande, mindre fixerade, enade och varaktiga över tid. Dessa etniska identiteter och etniciteter är inte på väg mot den ena positionen eller den andra utan förblir en blandform med olika influenser. Stuart Hall menar att migration och globalisering resulterar i en ny typ av identiteter där människor tänker på sig själva som tillhörande två etniska grupper och talande två kulturella språk vilka de översätter och kompromissar mellan. Följden av detta är hybrida identiteter, etniciteter och kulturella traditioner. Hall menar att detta tenderar leda till dubbelt medvetande och relativism.⁷⁹ Det är mot bakgrund av en sådan relativisering orsakad av migration som en ökad betydelse för nationalism och fundamentalism ska förstås. Det vill säga som kraftfulla försök att rekonstruera rena identiteter, återupprätta koherens och tradition, i ett sammanhang av hybriditet och mångfald.⁸⁰ Hall betonar att identiteter är strategiska och positionella, samtidigt som de har en förmåga att exkludera. Etniciteter och identiteter är också relationella i betydelsen att de bygger på konstruerandet av det som inte är. Han skriver: ”identiteter kan fungera som punkter av identifiering och känslomässig koppling enbart *på grund av* sin förmåga att exkludera, utelämnas, att göra «utanför», förkastat. Varje identitet har vid sin utkant ett överskott, någonting mer. Enheten, den interna homogeniteten, vilken är grundläggande för identitetstermen, är inte naturlig utan en konstruerad form av utestängande, där varje identitet namnger som sin nödvändighet [...] det som den «saknar»”.⁸¹

Samtida bidrag till det sociologiska studiet av etnicitet har argumenterat för att den anti-essentialistiska reaktionen på en påstådd determinism i primordialistiska modeller svängt pendeln för långt åt andra hållet och, som Karner uttrycker det, riskerar att kasta ut barnet med badvattnet.⁸² Han menar att det finns något med

74 Hall(1992), Hall(1996), Hall(1990), Hall(1995).

75 Hall(1992): 297

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*: 307

79 *Ibid.*: 310-314

80 *Ibid.*: 311.

81 Hall(1996):5.

82 Karner(2007):23. Malesevic(2004):154-157, Fenton(2003):74-75, 73-90. Brubaker(2004):3 kallar det för intellektuell slapphet och klichéartad konstruktivism.

etnicitet och religion som människor kan uppleva som grundläggande viktigt i deras liv, och att det finns livslånga känslomässiga kopplingar till vad som uppfattas vara den egna kulturen, historien, språket och samhörigheten. Under specifika omständigheter kan därför etnicitet ha en närmast primordialistisk betydelse för individer och grupper. Att förneka detta är att förbise en viktig dimension av etnicitet och det sociala livet i allmänhet, där kollektiva känslotillstånd, delade föreställningar och identiteter kan ha stort inflytande på individers handlingar. Detta är inte det samma som kulturell determinism, eftersom primordialistisk etnicitet ska ses som orsakad av sociala processer och villkorad av sociala omständigheter.⁸³ Den sociologiska förklaringen av primordialitet kan därmed mycket väl vara anti-essentialistisk, situationell, kontextbaserad och konstruktivistisk, som Fenton uttrycker det.⁸⁴

Det anti-essentialistiska perspektivet på etnicitet och religion har vissa förtjänster.⁸⁵ Det har till exempel visat att kulturell skillnad aldrig helt kan överskridas eftersom försök att segregera, utplåna eller integrera den, samtidigt är en process av att skapa nya former av skillnad. Dessutom har anti-essentialistiska teorier vänt sig emot essentialism och universalism, och indikerat att man måste arbeta med mer öppna modeller av etnicitet. Perspektivet har också visat att verkligheten i sig själv är motsägelsefull och mångfaldig. Slutligen har man lyckats visa på de osynliga eller omedvetna former av dominans som är djupt invävda i vardagliga sociala relationer.⁸⁶ Det finns emellertid, som Malesevic argumenterat för, stora problem med perspektivet som helhet. Anti-essentialistiska resonemang hamnar ofta i radikal relativism, idealism eller kulturell determinism där sociala aktörer skapas genom totala sanningsregimer och diskursiva praktiker.⁸⁷

Framförallt är det dock perspektivets identitetsbegrepp som är problematiskt och leder fel i analysen.⁸⁸ En människas identitet framställs som en tillfällig form av kulturellt kollage eller som ”en pastisch som man skapar åt sig själv genom att välja och vraka bland existerande kulturella artefakter”, som Malesevic uttrycker det.⁸⁹ Detta är ett i grunden icke-sociologiskt förhållningssätt som förbiser att kategoriseringar och gruppidentifikationer är beroende av externa och interna kollektiva kategoriseringar där möjligheterna att frivilligt välja etnisk tillhörighet är begränsade.⁹⁰ Det extremt flexibla identitetsbegreppet förbiser helt externa begränsningar och omständigheter. När dessutom detta identitetsbegrepp används för att förklara handling, försvinner människors verkliga motiv ur analysen. I reaktion mot ett identitetsbegrepp som reifierar grupptillhörighet, har det skapats ett svagt och extremt flexibelt begrepp där identitet blir en produkt av lokala interaktionssituationer och instrumentellt tänkande. I den formen förklarar identitet inte mycket överhuvudtaget. Det är,

83 Karner(2007):23. Jmf. Rex(1996):189.

84 Fenton(2003):73-90

85 Se Malesevic(2004):143-159, för en utförlig kritik av perspektivet. Han kallar det ”anti-foundational”.

86 Malesevic(2004):152-153.

87 *Ibid.*: 154-158.

88 Malesevic(2004):154-158; Även Brubaker(2004): 28-63 delar denna kritik av ”det svaga” identitetsbegreppet.

89 Malesevic(2004):156.

90 *Ibid.*:156.

som Brubaker skriver, oklart varför den anti-essentialistiska identiteten är identitet överhuvudtaget. Om det skall vara meningsfullt att använda begreppet måste det innebära någon form av «själv-likhet» över tid medan andra saker förändras, menar han.⁹¹

2.3.3. Kognitivt perspektiv på etnicitet (och religion)

Under det senaste årtiondet har intresset ökat för att definiera och studera etnicitet och religiös tillhörighet i termer av föreställningar, kategoriseringar, perceptioner och tolkningar, snarare än som egenskaper hos mer eller mindre substantiella grupper.⁹² Inom en tradition som ser nära kopplingar mellan religion och etnicitet är författarna relevanta också för studiet av religion och migration.⁹³ Flera av författarna nämner dessutom religion som något som befinner sig i etnicitetens kärna. Författarna försöker alla att identifiera grundläggande sociala mekanismer. Detta gör att deras teoretiska resonemang är generellt tillämpbara på alla typer av sociala och kognitiva gränsdragningar mellan grupper av människor, det vill säga oavsett om dessa inkluderande och exkluderande föreställningar och praktiker gäller etniska, religiösa eller andra sociala grupperingar. Att analysera religion utifrån ett sådant perspektiv kan leda tillbaka till Durkheims uppfattning om att religion främst handlar om att binda människor samman genom att skapa gränser kring den egna gruppen och genom tillhörighetssymboler, det vill säga totem.

Särskilt tre författare analyserar etnicitet utifrån ett kognitivt perspektiv genom att utgå från grundläggande socialpsykologiska processer, det vill säga från resonemang om identitet, exkludering och relationer mellan grupper. Edward Said, Frederik Barth och Richard Jenkins menar att den primära etniska eller kulturella logiken är relationell till sin natur.⁹⁴ En grupp förstår sig själv genom erfarenheter av och föreställningar om skillnader, det vill säga genom en kontrastering gentemot omgivningen och andra grupper. Men än viktigare är att en grupp över tid kan bygga upp en positiv föreställning om sig själv genom att skapa negativa stigmatiseringar av en annan grupp. Kategoriseringar och uppfattningar om den avvikande etniska gruppen fungerar därmed som en negativbild av allt som de positionellt överlägsna och dominerande grupperna vill eller anser sig vara. Medan Said beskriver relationer mellan stora delar av världen, mellan Väst och Orienten, och då särskilt hur Västvärldens självförståelse är grundad i det främmande, avvikande och yttre, så diskuterar Barth och Jenkins liknande relationer när detta annorlunda blivit något främmande inom ett samhälle. Detta inre främmande element utgörs av grupper med ursprung utanför Västvärlden som genom migration blivit en del av samhället. Implicit i detta ligger en annan likhet mellan de tre författarna. Alla ser den sociala stratifieringen som villkor för etnicitet eller orientalism, det vill säga de

91 Brubaker(2004):28-63.

92 *Ibid.*: 64-67

93 Även i en svensk kontext finns det ett intresse för kategoriseringar, stigmatiseringar och kognition.

En statlig utredning från 2004 med titeln "Kategorisering och integration" är bara ett exempel.

94 Barth(1969), Jenkins(1994), Said(1993)

ser vissa grupper ekonomiska och maktmässiga övertag som förutsättningen för kategoriseringarna. Det är relationerna mellan grupperna som ytterst är avgörande. Samtidigt betonar författarna att föreställningarna tenderar att ha ekonomiska och sociala konsekvenser genom att delvis producera relationerna mellan grupper och delvis legitimerar befintliga relationer. Men det avgörande är att det positionella övertaget hos vissa grupper innebär att kategoriseringar kan hållas vid liv, samtidigt som de i sin tur bidrar till upprätthållandet och befastandet av dessa positioner.

Barth, Jenkins och Said sätter alla skillnadsskapande kategoriseringar i centrum av analysen. De diskuterar också hur kategorier inte nödvändigtvis svarar mot verkliga skillnader mellan människor. Vad de beskriver är att det finns en viss godtycklighet i utbudet av kulturella drag som anses särskilja grupper. I detta sammanhang skall också religion förstås. Religion betraktas av dessa författare som något som under specifika omständigheter kan utgöra markörer för skillnad, eller ett skillnadsskapande kulturellt innehåll. För Said t.ex. är kategoriseringar om Islam nära kopplade till föreställningar om Orienten, och är en viktig kontrast till hur människor i Västvärlden tenderar att se på sig själva. Speciellt Barth och Jenkins menar att etniska och religiösa särdrag är kännetecken utifrån vilka omgivningen drar slutsatser om egenskaper, karaktärsdrag och förväntat beteende. I vissa fall är dessa kännetecken aspekter av den etniska gruppidentiteten, t.ex. religiösa uttryck, kläder, språk eller smycken, men i andra fall handlar det om mer omedvetna karaktärsdrag som kroppsspråk eller hållning. Vilken grupp en människa antas tillhöra bestäms alltså utifrån en bedömning av personens yttre karaktärsdrag. Avgörande för interaktionen blir sedan vilka föreställningar som definierar den grupp som personen antas tillhöra. Därför är maktrelationen mellan grupper immanent i all gränsöverskridande interaktion.

Författarna skiljer på olika typer av kategoriseringar. Said menar t.ex. att de socialpsykologiska mekanismer som resulterat i det speciella tänkesättet han kallar orientalism är verksamma i alla möten mellan grupper av människor. Samtidigt menar han att det förekommer externa kategoriseringar i gruppens omgivning som kan få en varierande genomslagskraft beroende på vilken tillgång till resurser och makt den grupp som kategoriserar har i jämförelse med den som kategoriseras. Detta är något som Jenkins beskrivit mer i detalj genom att diskutera kontexter där extern kategorisering har stor betydelse. Bland annat påverkas fördelningen av ekonomiska resurser via "grindvaktens" etniska kategoriseringar. Fenomenet förstärks ytterligare av att rekryteringen till positioner som kan fatta beslut om anställning eller avskedande i sin tur själv är etniskt strukturerad.

Sammantaget betonar de tre författarna en kognitiv dimension av grupper relationer till varandra, oavsett om det handlar om orientalism eller om etniska eller religiösa grupper. Etnicitet och i viss mån religion kan utifrån dessa tre författare ses som ett sätt att tänka och förstå. De understryker alla tre även att det handlar om grundläggande socialpsykologiska och kognitiva mekanismer. Ett exempel på detta är Suids beskrivning av hur människor "tämjer" det avvikande, det vill säga det som utmanar tänkandets befintliga kategorier, genom att konstruera det som en misslyckad eller förfelad version av något redan bekant. Ingen av författarna stannar dock vid detta. De menar snarare att analysen av den kognitiva aspekten

av exempelvis etnicitet måste ha sin utgångspunkt i grupper sociala, ekonomiska, och politiska relationer till varandra, det vill säga i grupper positionella övertag eller underläge. Men samtidigt är interaktionen mellan människor organiserade utifrån kategoriseringar som definierar vilka som tillhör gruppen och vilka som inte gör det, eller vilka som kan förväntas vara lika och därmed förutsägbara och pålitliga och vilka som är avvikande, oförutsägbara, och opålitliga.

Medan Barth, Jenkins och Said utgår från grupper relationer i sin analys av etnicitet som system av föreställningar och kategoriseringar, så är Roger Brubaker en författare som går ett steg längre. Han menar att etnicitet måste studeras utifrån vad han kallar ett kognitivt perspektiv. Ett sådant perspektiv handlar enligt honom om att se t.ex. etniska eller nationella grupper som kollektiva representationer snarare än som substantiella grupper. Han skriver: "Etnicitet, ras och nationalitet är grundläggande sätt att uppfatta, tolka och representera den sociala världen. De är inte ting i världen, utan perspektiv på världen".⁹⁵ Grupper existerar endast i och genom perceptioner, klassificeringar, kategoriseringar, tolkningar och identifieringar. Det är kognitiva mekanismer och processer som skapar grupperna och förser dem med medlemmar. Grupper är därmed "inte ontologiska utan epistemologiska verkligheter".⁹⁶

Enligt Brubaker organiserar etniska eller nationella kategorier förståelsen av den sociala världen och den enskildes förståelse av sin position i denna. Detta innefattar dels förmågan att placera in okända människor i kategorier utifrån yttre kännetecken som språk, uttal, namn eller utseende, och dels föreställningar om vilka egenskaper människor i dessa kategorier har och hur de beter sig. Brubaker skriver: "Sådan kategoribaserad vardagskunskap formar den vardagliga interaktionen, förekommer i människors skildringar av sig själva och andra, och tillhandahåller färdiga förklaringar till givna händelser eller tillstånd".⁹⁷ Denna vardagskunskap ligger också till grund för faktisk exkludering eller inkludering i olika sociala sammanhang, det vill säga att etnicitet organiserar kontakt mellan människor. Tillsammans medför detta att etniska kategoriseringar och stereotypiseringar i viss mån producerar substantiella enheter i världen, eftersom de både organiserar kontakt mellan människor och begränsar människors sätt att tänka, förstå och därmed att handla i vardagen. Reifieringar av grupper är många gånger utgångspunkten för att substantiella grupper kan uppstå. Det är dock inte bara perception och tänkande som är konstituerat av kategorier och stereotypiseringar, utan också vad människor gör och hur de handlar.

Brubaker argumenterar för att en kategori analytiskt sett är något annat än en grupp. Genom att skilja på kategorier och grupper blir det möjligt att studera relationen mellan dem, det vill säga graden av "groupness" i en kategori, samt de processer som förvandlar en kategori till en grupp. En sådan åtskillnad gör det också möjligt att studera hur individer i den vardagliga interaktionen använder kategorier för att göra världen begriplig, hur man placerar människor i kategorier, samt hur de olika förväntningar som är kopplade till medlemskap i dessa kategorier ser ut.

95 *Ibid.*: 17

96 Brubaker(2004):79

97 *Ibid.*:25

Det blir också möjligt att studera institutionaliserandet av kategorier, och politiska projekt som förvandlar kategorier till grupper.⁹⁸

Sammanfattningsvis är det möjligt att kritisera Brubaker för ett visst mått av idealism. Han beskriver etniska grupper som epistemologiska enheter, och menar att etnicitet är ett perspektiv på världen snarare än något substantiellt i världen. Samtidigt förnekar han inte att etniska kategoriseringar producerar substantiella grupper genom att organisera människors handlingar. Han talar även om institutionaliseringar av kategoriseringar. Därmed är frågan hur meningsfullt det är att förstå etnicitet och etniska grupper som existerande endast i och genom kognition. I motsats till Brubaker är Said, Barth och Jenkins alla mycket noga med att betona att kategoriseringar både skapar enheter i världen men också är en följd av en social organisation av grupper. Det är för dem snarare så att kategorier och tankestruktur är en följd av grupper positioner i relation till varandra än tvärt om. Hos samtliga författare saknas dock ett mellanled mellan å ena sidan social organisation och å andra sidan kognition och kategoriseringar. Författarna tillhandahåller emellertid teoretiska redskap för att analysera etniska eller religiösa gruppers relationer och egenskaper. I varierande grad lägger de tonvikt på människans sätt att tänka, men kopplar även detta till praktiker och institutioner. De identifierar vidare en rad mekanismer som är verksamma när det gäller etnicitet, religion, stratifiering, identitet, etc. Särskilt användbara är dessa teorier för resonemang kring likhet och skillnad mellan grupper av människor, och framförallt för diskussioner om föreställningar om likheter och skillnader, liksom dessa föreställningars konsekvenser. När det gäller migration och religion är detta ett viktigt område, särskilt för forskning om muslimska grupper och Islam, men också för forskning om andra grupper som migrerat till Sverige.

2.3.4. Studier om muslimer

Forskning om muslimer och deras integration är troligen den del av fältet migration och religion som har genomgått den största expansionen under 2000-talet i Europa. Fortfarande är det emellertid svårt att utifrån en mångfald av studier urskilja en generell bild bland dessa, inte minst för att det saknas systematiska jämförande studier och generella teoretiseringar. Studier om muslimer och integration har emellertid utvecklats till ett stort forskningsfält i sig, vilket det inom ramen för avhandlingen inte finns utrymme att fullständigt genomlysa. Inte minst är det så eftersom anslaget är generellt och teoretiskt, medan studier om muslimer ofta är partikulära. Nedanstående genomgång är därmed inte heltäckande, även om de tendenser som beskrivs in-tecknar en betydande del av de teoretiska resonemangen.

I en europeisk kontext finns det en rad författare som intresserar sig för hur fördomar, stigmatisering och islamofobi tillsammans med minoritetsstatus och segregering förändrar, å ena sidan, religiösa praktiker och föreställningar hos aktiva muslimer och, å andra sidan, Islam på en institutionell eller organisatorisk nivå. Denna litteratur är ofta empiriskt fokuserad, snarare än teoretisk, och beskriver

98 *Ibid.*:12-13

hur muslimer på olika sätt anpassar sig till europeiska värden. Litteraturen varierar angående huruvida den analyserar förändringar som ett samspel med det omgivande samhället, eller som enbart förändringar hos muslimer och muslimska samfund. Det har även kommit ut mycket litteratur de senaste åren som diskuterar möjligheterna och formerna för integration av muslimer i väst.⁹⁹ Särskilt brukar det betonas att muslimer håller på att anpassa sig till Europa genom processer som de själva uppfattar som ambitioner att finna religionens verkliga kärna. Ramadan beskriver exempelvis att muslimer i Europa håller på att urskilja de essentiella värdena och principerna i Islam, samtidigt som de tar till sig sådant de uppfattar som gott i Europa men som inte är i motsats till dessa värden.¹⁰⁰ Muslimer gör detta genom *tajdid* (förnyelse), vilket innebär att gamla texter läses om och tolkas igen utifrån ett nytt perspektiv. Men det betyder inte att texterna skrivs om, utan att de sätts in i ett nytt sammanhang. Muslimer särskiljer essentiella frågor (*asl*) från de som är förhandlingsbara, det vill säga skiljer mellan vad som är *sâbit* (oföränderligt) och vad som är *mutaghayr* (förändringsbart). Därmed kan religionen omformas, utan att det upplevs som ett svek mot de religiösa principerna och den sanna läran. Flera andra författare beskriver på ett liknande sätt detta fenomen, som vanligen ses som en ambition att separera kultur och religion men som i själva verket handlar om att rekonstruera Islam för att passa i en europeisk kontext.¹⁰¹

Generellt sett finns det ett par tydliga tendenser i litteraturen om muslimer och Islam. Den första av dessa är att studera stigmatisering och diskriminering som orsak och segregering och religiös revitalisering som en effekt. Ett illustrerande exempel på detta är Jocelyn Cesaris bok "When Islam and Democracy Meets".¹⁰²

Jocelyn Cesari menar att Islam som internationell politisk rörelse sammanblandas med Islam som religiös tro och framförallt med muslimer som lever som minoriteter i Västvärlden. Detta trots att Islam som politisk rörelse är ett fenomen med endast några årtionden bakom sig. Både i media och bland medborgare finns utbredda stereotypa kategoriseringar som sammanför eller likställer Islam med våld och fanatism. Detta innebär bland annat att Islam och muslimer ses som en riskfaktor, vilken, som Cesari uttrycker det, "har tagit kommunismens plats som det mest pressande globala hotet".¹⁰³ Migration har medfört att Islam och muslimer ses som en fiende som finns både utanför och innanför de nationella och europeiska gränserna. Men hur muslimer och Islam kategoriseras och stigmatiseras i Europa har att göra med Västvärldens föreställningar om sig själv, det vill säga hur en europeisk och västerländsk identitet utkristalliseras i relation till föreställningar om det främmande, avvikande och hotande Islam.

En vanlig reaktion mot stigmatisering och anti-muslimska föreställningar är självisolering och ett reaktivt användande av Islam. Cesari skriver följande:

99 Cesari(2004), Esposito & Burgat(2003), Hunter (2002), Nonneman, Niblock & Szajkowski (1996), Lewis & Schnapper (1994), Al-Azmeh, Aziz & Fokas (2007), Al-Azmeh (1993)

100 Ramadan(2002)

101 Till exempel Cesari(2007):64-65, Nielsen(2007), Hunter(2002), Esposito & Burgat(2003), Rath, Groenendijk & Meyer (2001)

102 Cesari(2004). Jmf. liknande resonemang i Cesari(2007)

103 Cesari(2004):3

”Själv-identifikation som muslim är i många fall en konsekvens av den etniska solidariteten, som upprätthålls eller bevaras av de socioekonomiska villkoren av segregation. Att undvika stigmat kopplat till segregation kräver ett särskiljande från den dominanta kulturen så långt som möjligt, för att återta den stigmatiserade identiteten och invertera den till ett positivt attribut. Marginaliserade etniska eller religiösa grupper tar både isoleringen som påtvingats dem av den dominanta kulturen och de binära och essentialistiska kategorier med vilka den dominanta kulturen karaktäriserar dem, och vänder dessa nackdelar till positiva beståndsdelar av identitet. Under sådana villkor [...] leder inte upprätthållandet av etniska band till en friktionsfri övergång till den dominanta kulturen”.¹⁰⁴

Cesari menar att vad som sker i Europa är ett reaktivt identitetsbygge där ”fientlighet gentemot Islam resulterar i en intensifiering av ens personliga känslomässiga band till Islam som identitetens referenspunkt”.¹⁰⁵ Denna tendens blir ännu starkare när individer utsätts för diskriminering och inte bara abstrakt stigmatisering. Men detta medför inte, menar hon, att det nödvändigtvis är religiös tro eller religiös praktik som får en ökad betydelse. Istället, skriver hon ”är det i grunden ett sätt att etablera en personlig identitet i relation till den omgivande miljön och den diskriminering som den presenterar”.¹⁰⁶

Stigmatisering, i grunden orsakad av de processer genom vilka européer och västerlänningar utvecklar en positiv självbild och bygger upp föreställningar om vad som förenar dem, resulterar i diskriminering. Muslimer ses som ett hot, en fara och som anti-europeer, omoderna, ojämlika, och kollektivistiska. Diskrimineringen leder till reaktiva identitetsprocesser, självsegregering och revitalisering av religion med fundamentalism som sitt yttersta uttryck. De sociala villkoren i Europa har emellertid även en annan konsekvens, nämligen att muslimer anpassar sig till Europa, genom att omformulera religionen. Islam blir mer sekulariserad och privat, samtidigt som muslimer försöker hitta sätt att vara muslim i Europa på. Det sker en individualisering och en sekularisering av Islam i Västvärlden, jämförbar med katolicismens och protestantismens transformeringar till sekulära och personliga versioner av sig själva. Detta har både följden att det finns många muslimer som praktiserar en privat version av Islam och följden att det finns muslimer som inte praktiserar sin tro men ändå identifierar sig med Islam, till exempel på etnisk grund.

Förutom den kausala kedjan, kategorisering leder till diskriminering som leder till segregering och religiosifiering, finns det en annan tydlig teoretisk tendens i litteraturen. Kortfattat handlar denna om att se västvärldens idéer om multikulturalism som en av orsakerna till segregering och diskriminering. Al-Azmehs efterord till boken ”Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence” är ett illustrativt exempel på en sådan teoretisk utgångspunkt.¹⁰⁷

För Al-Azmeh är muslimsk religiös radikalism i Europa snarare en Västerländsk produkt än en immanent del av Islam som religion. Europeiska politiska åtgärder bygger på föreställningar om mångfald och uppmuntrar segregation och ”fristående

104 *Ibid.*:24-25

105 *Ibid.*:42

106 *Ibid.*:42

107 Al-Azmeh(2007)

utveckling”.¹⁰⁸ Detta möjliggör ”socioekonomiska exkluderingsmekanismer” som leder till bildandet av ”en underklass med särskilt utseende”.¹⁰⁹ Följderna av en sådan exkludering är ett ”spektakel av imponerande teatralitet” och ”manifestationer av muslimsk religiositet”. Han menar att strukturell marginalisering leder till anomi och systematisk alienation vilket driver unga europeiska muslimer ”mellan droger och Gud”.¹¹⁰ Han menar alltså att multikulturella politiska strategier samverkar med europeiska religiösa institutioners framhållande av sin egen särart, och med socioekonomisk exkludering för att producera utanförskap och marginalisering. Samtidigt bör inte den religiösa radikalismen överdrivas, eftersom de flesta muslimer inte har en sådan inställning till sin religion:

“bara en minoritet av muslimer i Europa och utanför har den starka eller entusiastiska besatthet som är tillskriven dem, och en koppling till sådan besatthet när den är uppenbar har ett nytt ursprung. Denna besatthet kommer simultant från internaliseringen av Europeiska värderingar och det nästan avsiktligt skapade främlingskapet, bestämt odlat av muslimska organisationer och det multikulturella intresset [...] i vad som mynnar ut i en nästan avsiktlig produktion av enklaver av alienation”.¹¹¹

Även i boken “Islam and modernities” resonerar Al-Azmeh på ett motsvarande sätt.¹¹² Där skriver han om hur både islamistiska radikaler och de som hyllar den västerländska mångfalden och demokratin uppfattar kultur och Islam på ett jämförbart sätt. Båda sidor talar om identitet och autenticitet och menar att kultur är oföränderlig, essentialistiskt samt definierad av tydliga oöverskridliga gränser. Detta ideologiska sätt att betrakta verkligheten på underbygger segregation, ekonomisk marginalisering och fientlighet, eftersom det utgår från oöverkomliga skillnader mellan människor. En annan effekt av sådana föreställningar är en religiosifiering. Enligt Al-Azmeh råder det ingen tvekan om att muslimer i Storbritannien i ökande grad blir religiösa. Migrationen till Europa leder till en större betydelse av religiösa föreställningar och rituella praktiker. Vad som sker, menar han, är i själva verket ett psykodrama där kultur uppfins genom manifesterandet av banala symboler för skillnad. Dessa symboler, särskilt viktiga är de som har med utseende, kläder och kroppsrelaterade föreskrifter att göra, dramatiserar skillnader och föreställd enhet. En sådan föreställd enhet medför också en politisk mobilisering utifrån kollektiva rättigheter. I själva verket är muslimsk lag ”en politisk slogan, inte ett återvändande till en tidigare verklighet”, skriver han.¹¹³ Religion är alltid historisk och platsbunden, även om dess omskapande drivs av en myt om ursprung och av påstådda härledningar från religiösa källor. Den islamistiska föreställningsvärlden är genomsyrad av västerländska föreställningar, menar Al-Azmeh, och är inte en tillbakagång till ett rent ursprung existerande vid en tidigare punkt i historien. Religion och teologi är alltid en tid- och platsbunden produkt av sociala omständigheter. Teologin un-

108 *Ibid.*:211.

109 *Ibid.*

110 *Ibid.*: 211.

111 *Ibid.*:209-210.

112 Al-Azmeh(1993)

113 *Ibid.*:14

derbygger och bygger på en politisk och kulturell exkludering och diskriminering. Den religiösa föreställningsvärlden har dessutom konvergerat med föreställningar i västvärlden om mångfald och kulturell eller religiös essentialism.

Medan Al-Azmeh menar att Islam först och främst måste ses som en religion, det vill säga som ett system av trosföreställningar och moraliska uppfattningar som dess utövare tillskriver fundamental betydelse, så finns parallellt även en annan tendens att försöka nedtona Islams betydelse som religion. Vad som verkar vara religion, menar dessa författare, är i själva verket politiska strategier. Två texter av Fokas och Mitri illustrerar väl denna teoretiska utgångspunkt.¹¹⁴ De menar att religion inte har ett så stort direkt inflytande som det vanligen antas i Västvärlden. Vad som verkar vara religiöst inflytande är i själva verket ett politiskt användande av religion, religiösa föreställningar och symboler. Detta gör att internationell politik misstas som religiösa motsättningar. Särskilt betydelsefullt är detta eftersom händelser i en region har inflytande över tolkningarna av människors handlingar i andra regioner. Politiska motsättningar i olika delar av världen bekräftar stereotyper av muslimer som lever i Västvärlden. Samtidigt ses de händelser som inte passar in i den existerande modellen över Islams och muslimers innersta natur, som undantag som bekräftar regeln. I själva verket är det politiska användandet av religion inget nytt. Det är varken så att islamistisk terrorism är en egen typ av våld eller att Islam är en egen typ av religion. Politiska rörelser använder de tillgängliga föreställningar och symboler som fungerar i en given kontext för att åstadkomma de eftersträfvade målen. Islamistisk extremism, menar Fokas och Mitri, borde studeras på samma sätt som andra extrema rörelser och utgångspunkten i studiet av Islam borde vara de processer som är gemensamma för alla religioner.

Det förekommer i litteraturen även försök att systematisera muslimers integration i Europa, på en mer generell nivå. Vanligen görs detta genom att lista olika möjligheter som muslimer och muslimska grupper har, i en kontext karaktäriserad av negativa kategoriseringar och diskriminering. Cesari menar till exempel att föreställningarna om Islam och muslimer i Västerländska samhällen medför att muslimerna måste förhålla sig till uppfattningarna om dem och på olika sätt anpassa sig till dem.¹¹⁵ Det finns tre sätt som denna anpassning kan ske på, nämligen genom acceptans, undvikande eller motstånd. Acceptans innebär att muslimer accepterar de dominerande föreställningarna som riktiga, vilket resulterar i en vilja att assimilera sig och ta avstånd från den kulturella traditionen. Undvikande innebär en rad beteenden och föreställningar som syftar till att segregera sig från majoritetssamhället, genom till exempel ett sekteristiskt förhållningssätt till religion. Motstånd, slutligen, innebär en vägran att godta eller acceptera föreställningarna om Islam och muslimer och aktivt göra motstånd mot den egna positionen eller statusen. Motståndet behöver inte vara våldsamt även om det i sina mest radikala former är det.¹¹⁶

Cesaris indelning representerar ett vanligt sätt att systematisera muslimers olika former av integration, som antingen någon form av motstånd, som någon form av

114 Fokas(2007), Mitri(2007)

115 Cesari(2007)

116 *Ibid.*: 53-54, 182.

acceptans eller som självsegregering och isolering. Även om detta är en utgångspunkt, så hanterar en sådan indelning inte att det kan finnas olika sätt att göra motstånd, isolera sig eller anpassa sig på. Detta är något som Jorgen Nielsen tar hänsyn till i sin systematisering av muslimers integration, i samma samlingsvolym som Cesaris text.¹¹⁷ Det finns, menar han, flera olika sätt att förhålla sig till majoritetssamhället på. Nielsen diskuterar sex av dessa:

1. Slumpmässig vedergällning. Marginaliseringen av muslimer leder till att de väljer att ägna sig åt en rad olika aktiviteter utanför lagen, vilka närs av erfarenheter av att inte vara en del av samhället.
2. Kollektiv isolering. Muslimer väljer att känslomässigt och socialt knyta an till släkt nätverk och det lokala närsamhället, för att skapa en trygghet i den utsatta situationen. Priset för dessa band är en lojalitet med de kollektiva normerna i närsamhället.
3. Begränsat deltagande. De muslimer som klarat sig bra i skolan och gått vidare till högre utbildning väljer ibland att vara aktiva i den vidare ekonomin, samtidigt som yrkeslivet hålls strikt åtskilt från hemlivet och livet i närsamhället.
4. Separation med hög framtoning. Många muslimer engagerar sig i organisationer som strider för politiskt och socialt utrymme.
5. Integration med hög framtoning. En liten men växande del muslimer försöker utveckla nya sätt att vara muslim på parallellt med engagemang för att skapa deltagande i det vidare samhället.
6. Aggressiv handling. Vissa engagerar sig i radikala islamistiska rörelser och utövar aggressiva politiska handlingar gentemot de samhällen de lever i.

Medan den mesta forskningen intresserar sig för muslimska minoriteters ställning och möjligheter i Europa så har Schiffauer bland annat skrivit om relationen mellan migration och Islam.¹¹⁸ Han menar att nyckelbegreppet för att förstå muslimska migranternas religiositet är det arabiska ordet *gurbet*, som betyder främling eller främlingsskap. Migration medför ofta att individen hamnar i en social omgivning där ingen känner honom eller henne, vilket innebär en rörelse från en situation där individen varit utsatt för stark social kontroll till en situation där sådan kontroll är i det närmaste obefintlig. Detta leder till vad Schiffauer kallar ”känslor av desorientering och ”anomiska erfarenheter”.¹¹⁹ Islam är emellertid en stabiliserande faktor som placerar in individen i ett socialt sammanhang som består av ”ett närsamhälle av likasinnade människor som kan ge varandra ömsesidigt stöd”.¹²⁰ En annan effekt av migrationen är att individen drabbas av känslor av meningslöshet och tvivel. Migranten börjar fråga sig vad han eller hon gör i en främmande värld och om det inte hade varit bättre att stanna kvar i ursprungslandet. Schiffauer menar, utan att specificera sig närmare,

117 Nielsen 2007

118 Schiffauer(2007)

119 *Ibid.*:71-72.

120 *Ibid.*:72.

att religion hjälper människor att hantera sådana meningslöshetskänslor. Slutligen nämner Schiffauer en tredje konsekvens av migrationen som uppstår vid familjebildning och uppfostran av barn i en främmande miljö. Eftersom barnen inte på något självklart sätt kan antas införliva de normer och värderingar som fanns tillgängliga i det vidare samhället i ursprungslandet, uppstår en "rädsla att förlora sina barn".¹²¹ Detta resulterar i en fokusering på de egna normerna och värderingarna. Även här spelar Islam en viktig roll genom att framhålla det riktiga och rätta.

Schiffauer menar också att muslimer i Europa möts av misstänksamhet på alla nivåer i samhället och att de har en utbredd erfarenhet av att vara dubbelt diskriminerade både som invandrare och muslimer. Det är framförallt inom två områden som muslimerna uppfattas som ett hot mot europeiska värderingar. För det första misstänks de för "en oförmåga att tillägna sig demokrati och för ofullständig upplysning", som grundar sig i föreställningar om att "särskiljandet av politik och religion är grundläggande främmande för Islam".¹²² För det andra anses Islam förespråka en icke jämlik relation mellan män och kvinnor. "Den muslimska familjen", skriver Schiffauer, "ses som en grogrund för auktoritärism, patriarkat, kvinnofientlighet och kvinnomisshandel, och därmed som den rakt motsatta modellen till den jämlika och frigjorda europeiska familjen".¹²³ Föreställningar om muslimer och Islam på dessa två områden medför att de uppfattas som grundläggande icke-europeiska, vilket medför att de måste kämpa för erkännande. Detta leder till ett kraftfält mellan makt och motstånd som medför att muslimer i Europa pressas att definiera sig själva i opposition till majoritetsbefolkningen.

Schiffauer menar att muslimer kämpar för att bli erkända samtidigt som de gör motstånd mot majoritetsbefolkningens föreställningar om dem och mot diskriminering. Detta leder till en spänning mellan att å ena sidan se sig som lika och jämbördiga och å andra sidan se sig som annorlunda och olika. Muslimer vill bli erkända som jämlika eftersom ojämlikhet innebär exkludering och diskriminering, samtidigt som de vill att deras olikhet och särart skall respekteras. Schiffauer menar att den spänning som finns inbyggd i denna "dubbla strävan efter erkännande" gör att den mycket väl "kan vara något som är omöjligt att uppnå".¹²⁴ I samma stund som man ses som annorlunda och unik så uppstår ett jämlikhetsproblem, och i samma stund som man behandlas som jämlik så ifrågasätts rätten till att vara olik. Han menar emellertid att detta inte är en paradox i egentlig mening eftersom det finns exempel på grupper vars särart inte leder till diskriminering och exkludering. När det gäller till exempel Buddhism och buddister så betraktas de som annorlunda i relation till européer, men denna särart ses som berikande. När det gäller Islam sker betoningen på särart på bekostnad av jämlikhet och vice versa. Detta beror på att olikheten betraktas som ett hot mot grundläggande europeiska värderingar och normer och som ett brott mot Europas fundamentala principer. "Nästa steg, exkludering, är sedan lätt att ta", skriver Schiffauer.¹²⁵ Denna dynamik mellan särart

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*:77.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*:79.

125 *Ibid.*:80.

och jämlikhet medför att det finns tre olika strategier för muslimer att välja mellan. För det första kan man kämpa för jämlikhet, vilket oftast sker genom att förespråka och utöva en individualiserad Islam. För det andra kan man kämpa för rätten att vara annorlunda, vilket oftast sker genom en kamp för kollektiva rättigheter via en kollektivistisk nyortodox Islam. För det tredje kan man förkasta hela striden genom att isolera sig och vägra acceptera det övriga samhällets värderingar. Detta sker via en religiös radikaliserings och ultra-ortodox radikalism.¹²⁶

Sammanfattningsvis domineras forskningen om muslimer i Europa av några få teoretiska utgångspunkter. För det första skrivs det om stigmatisering och hur denna leder till diskriminering och slutligen till religiosifiering, radikaliserings och segregering. För det andra skrivs det om hur idéer om det multikulturella samhället bygger på essentialistiska föreställningar om religion och kultur, vilket underbygger och möjliggör segregering och diskriminering. Slutligen görs försök att systematisera formerna för muslimers integration som någon form av motstånd, isolering eller acceptans.

2.3.5. Religion som socialt fenomen med icke reducerbara egenskaper

Det finns i en europeisk kontext forskning om migration och religion vars utgångspunkt varken är att studera religion som en aspekt av etnicitet, som diskriminering av migranter, eller utifrån ett anti-essentialistiskt perspektiv. Särskilt tre författare har ett jämförbart teoretiskt anslag, nämligen Cohen, Vertovec och Spellman.¹²⁷ För dem är religion ett socialt fenomen med specifika icke reducerbara egenskaper. Dessutom menar de att religion måste analyseras som ett socialt och samhälleligt fenomen snarare än som enbart teologiskt. Det är inte möjligt att förstå religionens konsekvenser, roll eller betydelse för individer och grupper genom att kontextlöst studera religiösa doktriner, traditioner och texter.

Ett gemensamt tema hos Cohen och Vertovec är hur migration leder till en artikulering av det självklara och omedvetna, och resulterar i föreställningar om den egna gruppens särart och dess position i samhället. Cohen använder till exempel begreppet "diasporisk medvetenhet", medan Vertovec talar om "etnisk ideologi" och "rationalisering".¹²⁸ De menar att migrationssituationen, det vill säga både migrationen i sig och den sociala situationen migranterna hamnar i som en följd av migration, stimulerar en ökad självmedvetenhet hos grupper. De hamnar i en process av ökad reflektion över den egna gruppens särdrag och skillnader gentemot andra grupper, liksom över effekterna av dessa särdrag i de sociala omständigheter de är en del av. Mycket av det som kan betraktas som "etniskt" hos en grupp är omedvetna och icke-artikulerade fenomen och kännetecken, det vill säga sådant som tas för givet och är en del av grupper och individers habitus.¹²⁹ Migrationen problematiserar

126 *Ibid.*:80-87.

127 Cohen(1997); Vertovec(2000); Spellman(2006).

128 Vertovec(2000):63-65, 34-38, 149. Cohen(1997)

129 Vertovec använder begreppet habitus, medan Cohen och Spellman beskriver något liknande utan att använda den specifika termen.

detta vilket skapar ett behov av att reflexivt formulera den egna särarten, kulturen och religionen. Detta leder i sin tur till ett begreppsliggörande av omedvetna kulturella skillnader mellan grupper av människor och av rutiniserade och förgivettagna aspekter av den egna kulturen. En viktig aspekt av de medvetandegörande processerna som migration resulterar i är formuleringen av ett kognitivt system utifrån vilken grupper kan "placera sig själva i relation till andra grupper, ekonomiska strukturer, staten eller andra aspekter av sin miljö".¹³⁰ Spellman uttrycker det som att skapandet av en religiös tillhörighet parallellt skapar en position i det nya landet.¹³¹ Religion är särskilt betydelsefullt i detta sammanhang eftersom religiösa föreställningar och praktiker ofta är en del av grupperns självbild, ideologisering eller diskurs. Religionen upplevs ha en särskild auktoritet som härstammar från den yttersta transcendentala ordningen. "Etniska ideologier legitimeras därmed i praktiskt taget obestridliga termer", skriver Vertovec.¹³² Även om religion är föränderlig och modifieras i relation till händelser i det omgivande samhället så upplevs den oftast av de religiösa grupperna som beständig och bortom historia.

I litteraturen beskrivs även vad Vertovec kallar en rationaliseringsprocess. Religiösa föreställningar formas genom offentliga uttalanden, symboler och positioneringar. Genom dessa omdefinierar och nyskapar grupper sig själva. Dessutom kan dessa artikuleringar och ställningstagandet vägleda människor i vardagen och utgöra grund för politiska handlingar. Migration medför alltså inte enbart att människor konfronteras med andras föreställningar om dem varpå de blir mer eller mindre medvetna om hur andra ser dem. Dessutom måste människor kunna rättfärdiga beteenden och trosföreställningar inför andra grupper i samhället. De måste även kunna motivera skillnader teologiskt, särskilt i Västvärlden där det finns en viss juridisk tolerans för religion och religiös utövning.¹³³ Många gånger kan även de religiösa institutionerna tillhandahålla talesmän och ledarskap som uttalar sig i den offentliga sfären även i frågor som inte är religiösa, eller som anser sig representera migrantgruppen som helhet.¹³⁴

Ideologisering och rationalisering inkluderar ofta ett särskiljande av religion från kultur. Detta beskrivs av Vertovec som ett självmedvetet och rationaliserande projekt som är en del av anpassningen till existensen som minoritet i ett pluralistiskt samhälle. Kultur består av det som är förhandlingsbart och föränderligt, medan religionen är den eviga sanning med vilken det inte går att kompromissa.¹³⁵ Även Spellman beskriver hur religiösa doktriner, texter och ritualer omtolkas, så att de blir anpassade till nya sociala och politiska strukturer. Religion interagerar alltid med andra krafter i samhället, menar hon, och blir därför alltid anpassad till lokala sociala omständigheter. De processer genom vilka migranter skapar en religiös tillhörighet i det nya landet, skapar parallellt gruppens tillhörighet i det omgivande samhället.¹³⁶

130 Vertovec(2000):65

131 Spellman(2006):103-146.

132 Vertovec(2000):65

133 Vertovec(2000):34-38

134 Spellman(2006)

135 Vertovec 34-38

136 Spellman(2006):103-146. Ett argument som för övrigt påminner om Herbergs argument. Se tidigare avsnitt.

Religiöst engagemang och medlemskap blir ett sätt att anpassa sig till det nya samhället, utan att samtidigt förlora sin känslomässiga koppling till ursprungslandet och dess kultur. Genom religionen kan man undvika assimilering och samtidigt skapa en tillhörighet i det nya landet genom religionens delvisa omformulering. Hur denna religiösa anpassning ska se ut är föremål för motsättningar och förhandlingar inom gruppen.

En viktig förklaring till religionens stora betydelse för många grupper av migranter, menar dessa författare, är institutionaliseringen av religionen, det vill säga framväxten av kyrkor, moskéer och tempel.¹³⁷ Dessa har blivit framträdande arenor för social, kulturell och religiös reproduktion. De reproducerar inte bara religiösa praktiker och för religiösa föreställningar vidare, utan de är också sociala arenor där människor möts och umgås. Cohen beskriver till exempel hur arbetskraftsmigranter från Indien i många länder först organiserades religiöst och därefter politiskt.¹³⁸ Spellman visar att detta gällde också för Iranska migranter till Storbritannien.¹³⁹ Religiösa organisationer är inte för dessa författare enbart platser där religionen står i fokus, utan de är öar av den egna kulturen i en främmande omgivning. Vid religiösa sammankomster kan migranter träffa andra i samma sociala och känslomässiga situation som dem själva. Där kan de tillfredsställa kulturella preferenser samt diskutera både livet i det nya landet och politiska händelser i ursprungslandet. Som Spellman visar så hjälper religiösa organisationer dessutom ofta migranter med praktiska frågor, t.ex. att informera om deras rättigheter och stödja dem i processen att få uppehållstillstånd, ge råd om bostäder och social service, eller i andra frågor som är betydelsefulla i en migrationssituation. Många migranter vänder sig därför till religiösa nätverk och institutioner för att hantera livsvillkoren efter migrationen.¹⁴⁰

Förutom kulturell reproduktion, praktiskt bistånd och tillhandahållandet av en social mötesplats kan religiösa texter och föreställningar underlätta för migranten att hantera existentiella problem som följer av migration och situationen i det nya landet. Religiösa texter formulerar erfarenheter av främlingskap, migration och exil. De flesta religioner har berättelser som, av det religiösa ledarskapet, kan lyftas fram i en migrationssituation. Dessa placerar in de egna erfarenheterna i ett kognitivt system av föreställningar och gör dem begripliga, meningsfulla, och hanterbara.¹⁴¹

För Cohen och Vertovec är det viktigt att erkänna religionens effektivitet i att skapa känslor av gemenskap och solidaritet. Religion för inte bara samman människor i tid och rum, utan dessutom har gemensamma ritualer och religiös undervisning stor potential att skapa band mellan människor. Eftersom religion till skillnad från andra system av föreställningar och ritualer har en särskild auktoritet som upplevs härstamma från den yttersta transcendentala ordningen, kan religion medföra att gruppbaseerade skillnader legitimeras i obestridliga termer. Kort sagt är religion inte bara en yttlig skillnadsmarkör mellan grupper. Religion kan framförallt göra gränser meningsfulla och betydelsefulla på ett mer grundläggande sätt än till

137 Cohen(1997); Vertovec(2000); Spellman(2006).

138 Cohen(1997)

139 Spellman(2006): 59-101.

140 Spellman(2006)

141 Cohen(1997); Spellman(2006)

exempel föreställningar om kultur och etnicitet. Cohen understryker exempelvis hur det har stor betydelse om religion förespråkar yttre kännetecken, så som särskilda klädkoder, specifika frisyrier, skägg etc. Sådana skillnader kan lätt bli sociala markörer som framhåller skillnad utåt men samtidigt skapar känslor av att höra samman inom gruppen.¹⁴²

Slutligen tar Spellman upp ett intressant ämne, nämligen iranier som konverterar till pingstkyrkan. Religionsbyte, menar hon, är vanligtvis inte ett alternativ som finns tillgängligt för individer, så tillvida inte individen desintegrerats från sociala nätverk och institutioner eller är en del av en masskonvertering i tider av hastig social förändring. Eftersom migration, i större eller mindre utsträckning, lösgör individen från de nätverk och institutioner som organiserade livet innan migrationen, så ökar möjligheterna till konvertering. Samtidigt innebär migration att den enskilde måste förändras för att hantera de nya livsvillkoren och omständigheterna. Pingströrelsen tillhandahåller i denna situation religiösa och socioreligiösa redskap för att hantera de omtumlande erfarenheterna av migration. Dessutom tillhandahåller pingstkyrkan en organisatorisk bas för människor som kämpar med sociala, ekonomiska och känslomässiga problem.¹⁴³

Sammanfattningsvis för Spellman, Vertovec och Cohen ett resonemang som påminner om den klassiska amerikanska modellen. I likhet med samtida amerikansk forskning betonar de dessutom att religiösa organisationer tillfredsställer instrumentella behov hos migranterna, i en utsatt situation. Därutöver behandlar författarna specifika religiösa mekanismer, speciellt religiösa föreställningar och berättelsers möjligheter att hantera existentiella behov. De understryker också religionens och religiösa ritualers särskilda effektivitet i att alstra förnimmelser av gemenskap och i att skapa band mellan människor, samt religionens förmåga att legitimera kulturella skillnader. Dessa författare diskuterar även samspelet mellan den religiösa gruppen och det omgivande samhället. Som religiös minoritet måste migranter både artikulera och formulera sitt trossystem och utifrån detta rättfärdiga beteenden och värderingar. Religiösa föreställningar formas också i dynamik med det nya landets samhälle och kultur, inte minst genom offentliga uttalanden, symboler och ställningstaganden. Därigenom finns även en möjlig politisk dimension, eftersom formandet av trosföreställningarna också innefattar positioneringar i det offentliga rummet. Vad som därigenom antyds är religiösa gruppers anspråk på erkännande som samhällsaktörer. Slutligen betonar författarna betydelsen av det religiösa samfundet som organisation.

142 Cohen(1997); Vertovec(2006)

143 Spellman(2006):147-205.

2.4. Svensk forskning om migration och religion

Svensk forskning om migration och religion utifrån ett sociologiskt perspektiv är inte omfattande. Viss forskning om specifika grupper behandlar religiösa trosföreställningar eller nämner betydelsen av religion, utan att genomföra analyser där religion utgör en faktor och utan att koppla samman religion med sociala processer. Även om det exempelvis skrivs om Islam och muslimska grupper så analyseras alltså inte religionen ur ett sociologiskt eller samhällsvetenskapligt perspektiv. Det är förstås viktigt att redogöra för hur människor lever, vad de tror på, hur de praktiserar religion eller inte gör det, vilka olika trosinriktningar som finns, vilka som är de centrala frågorna hos muslimer i Sverige, etc. Vad som saknas är en teoretisering av dessa empiriska redogörelser och en återkoppling till sociala processer, t.ex. stratifiering, segregering, inkludering, migrationsituationen eller nationalism.

2.4.1. Forskning om föreställningar om invandrare, Islam och muslimer

Ett område inom vilket religion behandlas i litteraturen är i samband med kategoriseringar, stereotypiseringar och fördomar om invandrare. I sådan litteratur fokuseras majoritetssamhällets föreställningar om invandrare, och då särskilt mediabilden. I detta sammanhang förekommer religion i bemärkelse av bilden av muslimer. Den sociala konsekvensen av religion, speciellt Islam, är alltså att människor stigmatiseras eller betraktas som en särskild typ av människor. Detta i sin tur kopplas implicit eller explicit till diskriminering och exkludering.

Generellt sett är invandraren framställd på ett negativt sätt i media. Om detta tycks det råda enighet.¹⁴⁴ Invandrare och invandring förekommer ofta i beskrivningar eller diskussioner om samhällsproblem, så som segregation, arbetslöshet, hedersvåld, kvinnoförtryck, etc. Det är också vanligt att beskrivningarna av invandring för tankarna till okontrollerade hot. Dessutom sammankopplas ofta invandrare med kriminalitet, ekonomiska bidrag, religiös extremism, eller andra icke önskvärda beteenden. Särskilt muslimer har fokuserats i studier som behandlar mediabilden av migranter. Håkan Hvitfelt genomförde 1998 en studie som granskade tv-inslag om Islam. Det framkommer där att muslimer och Islam framförallt förekommer i inslag som behandlar krig, våld och kvinnoförtryck.¹⁴⁵ Petterson och Hellström sammanfattar sina jämförelser mellan en svensk lokaltidning och tre europeiska lokaltidningar med att invandrare särskilt beskrivs som hot och belastningar, samt att de antingen är offer eller förövare. De noterade även att till ytan positiva framgångssagor om invandrare som lyckats hade sin plats mot bakgrund av en negativ bild av normalfallet.¹⁴⁶

144 Se till exempel Brune(2004a), Brune(2004b), Petterson och Hellström(2004), Hvitelt (1998), de los Reyes och Wingborg (2002), Bredström(2002), Löwander(1998).

145 Hvitelt (1998)

146 Petterson och Hellström(2004)

Minoo Alina diskuterar, inom ramen för en offentlig utredning, kön som en viktig komponent i skapandet av bilden av invandrare och muslimer. Muslimska män och invandrare i allmänhet framställs som patriarkala, gammaldags, eller som brottslingar som förtrycker och misshandlar kvinnor. Kvinnorna å andra sidan porträtteras ofta som hjälplösa offer för männens och religionens patriarkalism. Alina menar att det finns evolutionistiska underströmmar i föreställningar om invandrare och muslimer, där andra länder upplevs inte ha kommit lika långt i utvecklingen som det moderna Sverige. Därav framstår särskilt invandramän som representanter för det outvecklade och patriarkala i motsats till det moderna och fria.¹⁴⁷

Eliassi har studerat föreställningar om invandrare inom socialtjänsten.¹⁴⁸ Eftersom denna myndighet är att betrakta som ett slags grindvakt mellan välfärdsstaten och medborgarna har föreställningar inom socialtjänsten stora konsekvenser för enskilda individer. Hon beskriver en ”demoniseringsprocess” av muslimer som pågått länge men fått ny kraft efter den elfte september 2001. Muslimer, tillsammans med en del andra grupper, betraktas ofta genom föreställningen om kulturellt avstånd till Sverige och svensk kultur. Denna föreställning om grundläggande olikhet ligger till grund för diskriminerande praktiker inom socialtjänst och andra organisationer. Eliassi understryker dock att det inte nödvändigtvis är så att diskrimineringen sker medvetet, utan snarare är den ett resultat av underliggande sätt att kategorisera och tänka.

Kortfattat kan det sägas att det mesta som skrivs om föreställningar och mediabilder om invandrare och Islam, skrivs inom ramen för vad som kan kallas ett kognitivt perspektiv. Särskilt framträdande är postkolonial teori, där tankestrukturer och föreställningar kopplade till en imperialistisk världsordning har en framträdande plats.¹⁴⁹ Detta perspektiv går tillbaka till Edward Said, men har även utvecklats av Homi Bhabha, Franz Fanon, Gayatri Chakravorty Spivak, Charles Taylor, Stuart Hall, m.fl.¹⁵⁰ Centralt här är hur identiteter och föreställningar om den egna gruppen skapas genom ”andrefiering”, det vill säga genom att skapa tankekonstruktioner om det annorlunda, avvikande och kontrasterande. För att sådana konstruktioner skall ha genomslagskraft krävs ett maktmässigt, socialt och ekonomiskt övertag. Huvudpoängen är att det finns kollektiva föreställningar, tänkesätt och kategoriseringar som har sitt ursprung i västvärldens maktövertag och imperialism. Dessa har format och formar västerlänningars förhållningssätt till både andra delar av världen och till invandrare. De har även institutionaliserats och naturaliserats, vilket medför att ”andrefierande” och diskriminerande praktiker inte alltid är synliga eller medvetna. Inom detta perspektiv används ofta föreställningar om muslimer, Islam och muslimska länder som typexempel. Ett längre citat av Masoud Kamali får illustrera den teoretiska ram som ovanstående studier ska placeras in i:

”Främlingsandrasim måste förstås i termer av sociokognitiva strukturer (klassifikationer, föreställningar, stereotyper, fördomar, tro, etc), institutionella

147 Alinia(2006)

148 Eliassi(2006)

149 Översiktliga introduktioner kan återfinnas i Childs och Williams (1997), Moore-Gilbert (1997), Eriksson m.fl. (2005)

150 Taylor (1994), Fanon (1995), Said(1993), Bhabha (1994), Spivak(1999), Hall(1997)

ordningar och maktstrukturer, och interaktionsprocesser, i vilka ojämlikhet mellan grupper hänger samman med föreställningar om biologiska och kulturella egenskaper som tillskrivs de som definieras som annorlunda i fråga om «etnicitet», «kultur», «ras», eller nation. [...] Den sociokognitiva dimensionen syftar på gruppens gemensamma föreställningar och uppfattningar om «de andra» och innefattar åsikter, attityder, ideologier, normer och värden som utgör rasistiska stereotyper och fördomar och som ligger bakom rasistiska sociala praxis, samt diskurser. [...] Ett sociokognitivt synsätt försöker undersöka stereotyper och fördomar om invandrare eller minoriteter. Dessa är grunden för bedömningar och handlingar som diskriminerar «de andra»¹⁵¹.

2.4.2. Andra svenska studier om religion och migration

Förutom studier om föreställningar om migranter och muslimer finns det även några enskilda studier som på olika sätt diskuterar migration och religion. Charles Westin uppmärksammade religionens stora betydelse för de Uganda-asiater som han intervjuade på 80-talet. Religion, menar Westin, ”kodifierar på ett djupgående plan föreställningar om människan och världen” och tillhandahåller moral och perspektiv.¹⁵² Men det är också viktigt att religion handlar om ursprung, även i dess mest religiösa innebörd i form av en skapelseberättelse. Religion kan vara ”ett av de kännetecken som kan särskilja en etnisk grupp med betydelse både för den kollektiva och individuella identiteten”, även om religiös gemenskap inte per se uttömmar eller definierar etnicitet.¹⁵³ Den personliga religiösa övertygelsen är inte alltid den viktigaste aspekten, eftersom religion kan ses som en del av en gemensam kulturell tradition. Hur religiös tro och praktik påverkar grupperns integration i det svenska samhället går emellertid inte att besvara på något enkelt sätt, menar Westin. Det handlar om i vilken utsträckning religionen kan vägleda människor i det nya samhälle de migrerat till och hjälpa dem hantera de norm- och moralkonflikter som uppstår. Samtidigt handlar det om ”de sociala och moraliska resurser som en grupp ställer till sina medlemmars förfogande, skyddsnet, styrning och social kontroll”.¹⁵⁴ Dessutom är det av betydelse huruvida ”typiskt svenska företeelser inkorporeras och omvandlas i den egna trosuppfattningen”.¹⁵⁵ Framförallt underströk de intervjuade den religiösa gemenskapens betydelse under den första tiden i Sverige.

Westin är också intresserad av att se om det finns några skillnader mellan hur hinduer och muslimer förhåller sig till det svenska samhället. Även om det inte framträder någon helt entydig bild, tycker han sig ändå se ett visst mönster, där ”muslimerna uppvisade en annan mentalitet än hinduerna”.¹⁵⁶ Muslimerna var mer villiga att ”dra gränser mellan det egna och det svenska”, och hinduerna föreföll mer villiga att införliva det svenska. Westin har två hypoteser som kan förklara

151 Kamali(2005):42

152 Westin (1986):143.

153 *Ibid.*

154 *Ibid.*: 144

155 *Ibid.*

156 *Ibid.*:147.

skillnaderna. Den första är att muslimerna sedan lång tid tillbaka betraktats som en fara och som sinnebild för de otrogna. ”Turkskräcken sitter djupt rotad i de stereotypa föreställningarna”, skriver han.¹⁵⁷ Samtidigt är det sannolikt att motsvarande stereotyper om de kristna västerlänningarna finns bland muslimer. Det finns alltså kollektiva föreställningar som är präglade av den antagonism som definierade relationen mellan Islam och kristendom under något tusental år. Den andra hypotesen handlar om att hinduismen inte är en religion som kontrasterar sig mot andra religionen på samma sätt som Islam eller Kristendom. Därför finns det en viss öppenhet utåt där ”hinduerna alls inte är främmande för att utöva personlig andakt i svenska kyrkor”.¹⁵⁸

En annan sociolog som intresserat sig för religion och migration är Orlando Mella. Han har i boken ”Religion in the life of refugees and migrants” intervjuat katolska invandrare från Chile. Ambitionen är dock att mer generellt diskutera religion och migration. Studien analyserar ”religionens bidrag till social och ekonomisk anpassning i värdlandet”.¹⁵⁹ Mella finner stöd för religionens stora betydelse för migranterna. Religion, menar han uttrycker gemensamma föreställningar som ”representerar ett centralt band mellan individen och den sociala gruppen”.¹⁶⁰ Religion etablerar nya relationer och binder den enskilda till en grupp genom delade föreställningar. Där de sociala relationerna är diffusa och upplösta på grund av migration har religionen en möjlighet att etablera och befästa nya band och därmed skapa ordning i en social värld som upplevs som kaotisk. Dessutom finner Mella stöd för att religionen tillhandahåller mening i en migrationsituation där livet genomgår stora förändringar och brott med det tidigare livet. Inte minst sker detta genom att religion formulerar ”invandrarnas lidande och problem”, vilket medför en lindring och flykt på en psykologisk nivå.¹⁶¹ I en situation av hastig förändring destabiliseras även förståelsen av det egna jaget och det omgivande samhället, vilket leder till desorientering. Denna desorientering mildras av religionen, vilket medför att religion kan underlätta individens anpassning till de nya omständigheter som hon hamnat i genom migration. Religionen kan även ersätta eller revitalisera kultur, moraliska värden och trosföreställningar som migranterna upplever har gått förlorade. Överhuvudtaget menar Mella att religion är nära förbundet med kultur hos respondenterna, eftersom religionen betraktas som en del av hemlandets kulturella särart. Migranterna försöker återskapa ett mikrokosmos av ursprungslandet i det nya landet, en tillflyktsort som är i resonans med den primära socialisationens kulturella och religiösa beståndsdelar.

I boken ”Searching for the sacred” går Mella vidare i sin analys av religion och migration, i en jämförande studie av tre grupper. Dessa grupper är muslimer, katoliker och ortodoxa kristna. Utgångspunkten är att religionen underlättar migranternas anpassning i det nya landet, inte minst för att den psykologiskt mildrar effekterna av den avancerade kris som migration ofta utlöser hos individer. Men religion kan också

157 *Ibid.*

158 *Ibid.*

159 Mella(1994): 4.

160 *Ibid.*: 85.

161 *Ibid.*

”bidra till tendenser av etnisk isolering, det vill säga fungera som en barriär mellan den etniska gruppen och människorna i värdlandet”.¹⁶² Ofta bidrar religion till att en etnisk grupp integreras och utvecklar en gemensam kultur. Religion kan emellertid också bidra till en växande nationalism och fundamentalism, liksom till att nuet och det nya landet uppfattas negativt i relation till det förflutna och ursprungslandet. Religion kan å ena sidan hjälpa migranten att hantera existentiella kriser, lära känna det nya landet och anpassa sig till det, men å andra sidan kan religion bidra till att ”legitimera ett förkastande av värdlandet”.¹⁶³ I den utsträckning som migranter anpassar sig till Sverige, anpassar de sig dessutom till ett sekulärt samhälle där religiösa tänkesätt, praktiker och institutioner förlorat i social betydelse. Vad Mella beskriver är därmed två motsatta tendenser, som kan försvåra generaliseringar.

Mella menar att den muslimska gruppen inte uppvisar minskad religiositet när det gäller intresse för religion, besök i moské, deltagande i kollektiv bön, eller privat bön i hemmet. De har bibehållit samma nivå som i hemlandet eller uppvisar till viss del en ökad religiositet. Han drar därför slutsatsen att omständigheterna förknippade med exil och migration förefaller vara en faktor som leder till ökad religiositet för den muslimska gruppen. När det gäller de två andra grupperna i studien är resultaten något annorlunda. Dessa grupper verkar genomgå en sekularisering i Sverige, med ett minskat intresse för religion och ett lågt deltagande i bön och mässa. Till de faktorer som skiljer den muslimska gruppen från de andra nämner Mella att de är en stigmatiserad grupp som ofta upplevs hota integrationen av invandrare och flyktingar i Europa.

En ambitiös fallstudie med teoretiska ambitioner är Fuat Deniz avhandling om den assyriska / syrianska gruppen i Sverige.¹⁶⁴ Deniz tar avstamp i gruppens position som kristen minoritet under ett par tusen år. Traditionellt har religionen varit en central aspekt av gruppens självförståelse, och religiösa gränser i ursprungsländerna var av stor betydelse för individers och grupperns identiteter. Innan migrationen till Sverige var religionen en av de främsta faktorerna som upprätthöll etniska gränser, på ett sådant sätt att det var ”poänglöst och omöjligt att särskilja religion från etnisk identitet”.¹⁶⁵ Det finns en rad särskiljande praktiker som kan återkopplas till religion. Deniz nämner i detta sammanhang firande av högtider, begravningsriter, regler för giftermål, skilsmässor och dop, abstrakta begrepp som förståelse, tolerans, heder och hämnd, uppfattningar om relationen mellan föräldrar och barn, yngres relation till äldre, könsroller, gästfrihet, etc. Alla dessa företeelser medförde att skarpa linjer mellan olika grupper kunde upprätthållas. Deniz skriver att religionen var den centrala markören för skillnad, och att kollektiv tillhörighet definierades av religiös tillhörighet. Att en gräns är religiös tillför samtidigt ytterligare en dimension till uppdelningen eftersom ett övergivande eller ett överskridande av den etniska gränsen medför ett övergivande av Gud och den sanna läran, och därmed i förlängningen förlust av rätten till himmelriket.

162 Mella(1996): 2.

163 *Ibid.*:5.

164 Deniz(1999)

165 Deniz(1999): 200

Deniz främsta intresse är rörelsen från den ovan beskrivna etnoreligiösa identiteten till en etnonationell, i den assyriska / syrianska gruppen i Sverige. Även om transformationen kan spåras tillbaka till 1800-talet och framväxten av nationalismen och nationalstaten så är det först i Sverige som förändringen tar ett språng, det vill säga som den får större utbredning och förankring och utvecklas till en folkrörelse. Migrationen har lett till en omdefinition och förändring av assyriernas / syrianernas förståelse av sig själva och av relationerna till andra etniska grupper. Han vill visa hur konfliktfylld denna övergång är och har varit. Deniz menar att transformationen av etnisk identitet måste ses i relation till framväxten av ett profant ledarskap i gruppen, ett ledarskap som ville distansera sig från gammal kyrklig auktoritet. Den sekulära eliten var de första att förstå betydelsen av att modifiera och rekonstruera den etniska identiteten och organisera gruppen utifrån nya sociala och etniska principer. Ett av huvudmålen har varit att förändra den centrala roll som kristendomen spelat i den assyriska identiteten, och ersätta denna med den antika historien och kulturarvet. Detta projekt har emellertid ”medfört ett gigantiskt kollektivt och individuellt arbete med den etniska identiteten, etnohistorien och de gamla gränsupprätthållande praktikerna”.¹⁶⁶ Sammantaget visar Deniz på den betydelse religion kan ha när det gäller att upprätthålla och skapa gränser mellan människor. Han har också visat hur detta kan förändras i en migrationssituation när människor tvingas omdefiniera sig själva och sina perspektiv på omgivningen.

Medan Deniz intresserar sig för förändringar av religionens betydelse för att upprätthålla gränser mellan grupper, finns det två studier som fokuserar på hur migrationen och tiden i Sverige förändrar religiositeten inom specifika grupper i Sverige. Författarna till dessa studier är Eva Hamberg och Magdalena Nordin.

I ”Livsåskådningar, religion och värderingar i en invandrargrupp” studerar Eva Hamberg sverigeungrare. Utgångspunkten är att religion kan vara en central del av en grups kulturella eller etniska identitet, och av ”individens upplevelse av personlig kontinuitet över tiden och samhörighet med andra”.¹⁶⁷ Religionens identitetsskapande och identitetsbevarande konsekvenser varierar dock mellan grupper och individer.¹⁶⁸ Dessutom är det så att religionen kan ha en stor betydelse för de religiösa individerna i en grupp, även om gruppen som helhet inte kan betraktas som särskilt religiös. Hamberg kommer i sin studie fram till att sverigeungrarna blivit mer sekulariserade sedan de kom till Sverige och att de har ett religiöst engagemang någonstans mellan religiösa ungrare och sekulariserade svenskar.

Även om grundläggande livsåskådningar och religiositet enligt Hamberg normalt sett är förhållandevis stabila efter det att de bildats under de tidiga levnadsåren, så kan migration leda till genomgripande förändringar i individens sociala situation. Detta är förklaringen till att intervjupersonerna genomgått också en religiös förändring.¹⁶⁹ Generellt sett kan migration medföra att de sociala strukturer och sammanhang som upprätthåller individens föreställningar och religiösa engagemang upphör, särskilt om det nya landet har en mycket annorlunda kultur.

166 *Ibid.*:342-343

167 Hamberg(2000): 37.

168 *Ibid.*:38

169 *Ibid.*:67

Dessutom kan det sociala trycket att utöva en viss religion minska eller upphöra. Samtidigt kan religiös diskriminering vara en av anledningarna till migrationen, och då är ett ökat religiöst engagemang att vänta i det nya landet som en följd av ökad religiös frihet. Av avgörande betydelse är också huruvida människor migrerar tillsammans med många andra från samma land eller om de kommer i små antal. I det förstnämnda fallet kan det sociala trycket liksom strukturer som upprätthåller den religiösa tron återskapas i det nya landet. Slutligen menar Hamberg att religiösa skillnader mellan ursprungslandet och det nya landet är av stor betydelse eftersom stora skillnader medför att den egna religiositeten blir svår att upprätthålla.

Magdalena Nordins avhandling "Religiositet bland migranter. Sverigechilenaers förhållande till religion och samfund" behandlar religiositeten bland den grupp svenskar som invandrat från Chile. I avhandlingen identifieras särskilt tre konsekvenser av migrationen som har att göra med religiositeten. För det första förändras inställningen till religionen från att i ursprungslandet ha varit en självklar och oreflekterad aspekt av livet till något som individen aktivt måste ta ställning och förhålla sig till. För det andra får den religiösa tillhörigheten i Sverige en identitetsförstärkande funktion, det vill säga den representerar gemenskap, ett chilenskt ursprung, och en svunnen barndom. För det tredje blir nationella, kulturella och sociala band, snarare än språkliga eller teologiska aspekter, avgörande för om individer känner sig hemma i ett samfund. En annan faktor som påverkar religiositeten är att migrationssituationen leder till kontakt med nya människor och därmed också med människor som "inte bekräftar hennes uppfattning om världen".¹⁷⁰ Migration ökar alltså sannolikheten för relationer över gränserna mellan religiösa samfund. Detta kan leda till ökad medvetenhet, valfrihet och i slutändan till förändrad religiositet. Nordin beskriver också hur migration kan resultera i olika former av kriser för migranten. Samtidigt menar hon att det varken i litteraturen eller i hennes studie kan beläggas att t.ex. existentiella kriser nödvändigtvis leder till ökat religiöst engagemang eller förändringar i tro. Migration aktualiserar visserligen existentiella frågor men ofta uppfattas dessa inte som religiösa, inte ens av personer som är religiöst engagerade och aktiva. Hon skriver: «En migrationskris kan alltså innebära en religiös reaktion, men detta är dock inte något som man säkert kan förvänta sig ens för migranter för vilka religionen har central betydelse".¹⁷¹

Sammantaget menar Nordin att sverigechilenaerna har förändrat sin religiösa tro och praktik i Sverige inom en rad områden. Det går dock inte att säga att religionen generellt ökat i betydelse. Lika viktigt är att vissa kollektiva ceremonier anpassats till svenska förhållanden, eller har blivit mindre viktiga. Avslutningsvis problematiserar Nordins avhandling delvis uppfattningen att migration leder till ett minskat socialt tryck och därmed till en minskad betydelse av religion. Istället beskriver hon ett socialt tryck inom den sverigechilenska gruppen att inte delta i religiösa ceremonier och praktiker. Detta har att göra med att många av migranterna lämnade Chile av politiska skäl, och tillhörde en vänsterrörelse som i viss mån tog avstånd från religion.

170 *Ibid.*: 250

171 Nordin(2004):146)

2.4.3. Sammanfattning svensk forskning

Den svenska forskningen om migration och religion saknar generella teoretiska ramverk. Westin, Mellas, Deniz, Hambergs och Nordins fallstudier indikerar en rad olika och ofta motsägelsefulla kausala kopplingar mellan migration och religion, och det finns inget perspektiv inom vilka dessa studier kan sammanföras och diskuteras. Däremot särskiljer de sig från den litteratur som behandlar diskriminering och kategorisering av migranter utifrån deras religiösa tillhörighet. Den litteraturen behandlar ofta religion på ytan, i betydelsen att diskriminering eller stigmatisering i princip skulle kunna bero på något annat. Forskningen är ofta deskriptiv och försöker inte konstruera teoretiska modeller eller sammanhängande kausala kedjor. Westin, Mella, Deniz, Hamberg och Nordin analyserar istället migration som en händelse vilken de facto har effekter, eller religion som ett socialt fenomen som påverkar människors handlingar, tankar och identiteter. Därmed är studierna en utgångspunkt för mer omfattande analyser och resonemang, även om de sammantaget inte utgör en helhet.

3. Metod

Detta kapitel redogör för avhandlingens empiriska underlag, hur detta samlats in och vilka analysmetoder som tillämpats. Dessutom beskrivs de huvudsakliga metodologiska problem som uppstod under insamlandet av materialet och hur dessa problem löstes. Slutligen redovisas några grundläggande metodologiska överväganden och utgångspunkter.

3.1 Empiriskt underlag

Det empiriska materialet består av intervjuer, deltagande observationer, informella samtal, litteratur och statistik från statistiska centralbyrån.

Sammanlagt utfördes tjugofyra intervjuer med trettiotvå personer. Intervjuerna var av varierande längd där de två kortaste pågick trettio minuter och de två längsta pågick tre timmar och sju minuter respektive två timmar och femton minuter. Medelvärde för intervjuernas längd var sextionio minuter. Variationen i längd beror på att intervjupersonerna ibland hade begränsat med tid och då valdes en kortare intervju hellre än ingen intervju alls. Å andra sidan visade sig vissa intervjuer bli mycket långa, bland annat på grund av intressanta samtal och diskussioner. De kortare intervjuerna var i vissa fall lika informativa som de långa, inte minst eftersom intervjupersonerna med vetskap om den begränsade tiden kom väl förberedda. två intervjuer utfördes med tolk, tre intervjuer utfördes på engelska och övriga på svenska. Det sammantagna inspelade intervjumaterialet är tjugosju timmar och fyrtiofem minuter.

Både migranter och religiösa ledare intervjuades, i alla fall utom tre var de religiösa ledarna själva migranter. Av de intervjuade migranterna hade sex personer varit i Sverige tre år eller kortare tid.

Tretton personer hade varit i Sverige femton år eller längre. Det fanns alltså en rimlig spridning mellan de som var förhållandevis nyanlända, de som sedan länge varit svenska medborgare och de som befann sig däremellan. Av de intervjuade var åtta personer kvinnor och resten män. Övervikten av män förklaras av framförallt två faktorer. För det första upplevdes det i några fall som problematiskt att en kvinna träffade en man enskilt för en intervju, vilket resulterade i att fler män än kvinnor

stälde upp. Särskilt förekom detta bland nyanlända utomeuropeiska migranter. Det var också fler återbud eller fall där intervjupersoner inte infann sig på avtalad tid bland kvinnorna än männen. Den andra förklaringen till underrepresentationen av kvinnor är att det religiösa ledarskapet till största delen består av män. Migranterna hade ursprung i en rad olika länder. Det fanns migranter från Sydamerika, Afrika, Mellanöstern, Sydostasien, och Europa. Det fanns även olika typer av migranter representerade, det vill säga arbetskraftinvandrare, anhörighetsinvandrare och flyktingar.

I de flesta intervjuerna användes ingen formell intervjuguide. Detta var en avsiktlig strategi, som tillät att nya resonemang kunde prövas och utforskas i intervjusituationerna och därmed ett mer explorativt förhållningssätt. Det möjliggjorde också att mer information kunde utvinnas ur intervjuerna eftersom strategin tillät att frågor som besvarats på ett likartat sätt i ett antal intervjuer kunde strykas för att istället ge utrymme åt fördjupning och andra frågor. Med detta sagt fanns det frågor som återkom i de flesta intervjuerna, och mallar som användes i flera olika intervjuer. Varje intervju förbereddes också noggrant. Fokuseringsområden och vissa specifika frågor betänktes på förhand. Förberedelsen var alltid baserad på idéer, hypoteser och slutsatser från tidigare intervjuer och litteraturstudier. De i studien inledande intervjuerna skilde sig från de avslutande, genom att de var mer djuplodande i specifika frågor. Självklart påverkades också valet av frågor av ursprungsland, migrationstyp, och religiös tillhörighet. Att låta analyser och teoretiseringar påverka intervjuerna beskrivs av till exempel Layder som centralt om ambitionen är att integrera teori och empiri, eller att generera ny teori.¹⁷²

Förutom det inspelade materialet förekom många informella samtal. Dessa skiljer sig från intervjuerna genom att de inte spelades in och inte innehöll förberedda frågor. Dessa samtal var i normalfallet ungefär en timme långa. Sådana samtal utfördes med religiösa ledare, aktiva inom samfundet, personer som arbetar med integrationsfrågor på exempelvis Helsingborgs kommun, anställda inom Svenska För Invandrare (SFI), deltagare och arrangörer för integrationsprojekt och aktiva inom olika invandrarföreningar. Särskilt bör nämnas de tre längre taxiresor som resulterade i långa och informativa samtal med taxiförarna. I ett av fallen visade sig taxichauffören dessutom vara predikant. Totalt sett var dessa samtal mycket betydelsefulla som bakgrundinformation och som ett tillskott av en bredare kunskap om ämnet. Eftersom dessa samtal inte reglerades av frågor eller hämmades av det formella i en intervju, var de ofta mycket informativa.

Till materialet räknas också deltagande observationer. Med detta avses för det första deltagande i gudstjänster, varav två spelades in. Även deltagande i olika diskussionsforum arrangerade i Helsingborg, deltagande i ett möte i en paraplyorganisation för invandrarföreningar, samt deltagande vid ett tillfälle i ett genusprojekt inom ramen för SFI var betydelsefulla. Slutligen har jag i fyra år bott i en stigmatiserad stadsdel med hög andel invandrare. I det vardagliga livet gjordes många intressanta observationer som på olika sätt formade idéer och gav en fördjupad bakgrundkunskap om ämnet. Under det långa arbetet med avhandlingen var ofta

172 Layder(1998)

gränserna mellan rollen som forskare med ett syfte och privatperson oklara. Självklart går det inte göra en enkel distinktion mellan dessa roller. Otaliga diskussioner om uppdelningarna i Helsingborg med andra småbarnsföräldrar i föräldragrupper, öppen förskola och lekparkar under nio månaders pappaledighet är exempel på ovanstående sammanblandning av rollerna. Sådana privata samtal och diskussioner har antagligen bidragit lika mycket till avhandlingens teman och slutsatser som de genomförda intervjuerna. Passivt observerande av samtal i bussar, i affärer eller i kön på systembolaget är exempel där nya idéer har uppkommit, som senare prövats i intervjuer. En del ämnen utforskas med fördel i en sådan vardaglig miljö. Utbredda negativa föreställningar om invandrare och muslimer är exempel på ovanstående, eftersom personer i en intervjusituation ofta mildrar sina uttalanden.

I det empiriska materialet ingår också intern litteratur, skriven för medlemmar i samfunden, samt tidskrifter och informationsblad. Dessutom ingår en bok skriven av en av de intervjuade om erfarenheterna av migrationen, samt ett kontinuerligt läsande på internetsidor där till exempel unga muslimer diskuterar sin tro eller sin situation i Sverige. Även information om olika frikyrkor och deras integrationsarbete och övriga verksamhet har hämtats från nätet. På några ställen förekommer slutligen statistik, vilken hämtats från statistiska centralbyrån. Detta material har sedan behandlats med konventionella statistiska metoder.

Ämnen som religion, migration, förföljelse, krig, diskriminering, stigmatisering och fundamentalism kan potentiellt leda till att individers deltagande i intervjuer resulterar i negativa konsekvenser för dem, så till vida att saker som framkommit och sagts i intervjuerna kan återkopplas till dem som individer av en läsare av avhandlingen. Detta potentiella problem har hanterats på följande sätt. Samtliga intervjuade har informerats om att det som framkommer i intervjun kan ingå i ett skrivet dokument, men att ingen tryckt information kommer att vara av en sådan art att de intervjuade kan identifieras av läsaren. Av detta följer att inga frågor om namn eller vissa andra detaljer ställts med bandspelaren på. Vid transkriberingen av intervjuerna har specifika detaljer utelämnats och finns därmed inte i de utskrivna dokumenten. De citat som finns i avhandlingen är dessutom avsiktligt dunkla angående till exempel ursprungsland, tid i Sverige, och specifika biografiska erfarenheter. Detta försvårar möjligen läsbarheten, men är en förutsättning för att intervjupersonerna inte skall kunna identifieras. I några fall, potentiellt särskilt känsliga, har formen informellt samtal valts istället för intervju, varvid ingen inspelning skett. Vid tre tillfällen har bandspelarens stängts av under en intervju. Vid ett par tillfällen har en uppföljningsfråga om något som nämndes i intervjun ställts först efter att intervjun formellt varit avslutad. Det är förstås för en utomstående forskare svårt att avgöra vad som för intervjupersonen är känsligt. Det som styrker ett försiktigt förhållningssätt är de fall där en intervjuperson begärt att bandspelaren stängs av inför ett svar. Det har i efterhand varit obegripligt vad som personen i fråga upplevde som så känsligt att det inte fick hamna på band, vilket understryker problematiken i att göra sådana övervägande.

Till varje citat finns dock kön, ungefärlig ålder och ursprungsregion angivet. Ålder på de intervjuade har uppskattats enligt följande. Med ung avses person

under 40, med medelålders avses person mellan 40 och 60. Med äldre avses person över 60. När det gäller kön är de flesta män, även om kvinnor dominerar bland de intervjuade från Sydamerika, vilket diskuteras nedan. Följande ursprungsregioner förekommer: Mellanöstern, Nordafrika, Sydamerika, Centralamerika, Sydostasien, Sydasiern, Balkan och Centralafrika. Med Mellanöstern avses de länder där arabiska är det dominerande språket och Islam den dominerande religionen. Intervjupersoner kommer till exempel från Irak, Palestina och Syrien. Med Nordafrika avses de stater som ligger i norra Afrika och där Islam är den dominerande religionen. Med Centralafrika avses det stora område som sträcker sig från Sydafrika till Nordafrika. Intervjupersonerna kommer från Kongo, Senegal och Nigeria. Intervjupersoner från Europa kommer huvudsakligen från länder på Balkan, framförallt från före detta Jugoslavien. Intervjupersoner från Sydamerika kommer från Argentina, Columbia och Chile. Med Sydasiern avses Indien och Sri Lanka. Det förekommer även personer från Sydostasien och Centralamerika.

3.2. Intervjusituationen

Vid utformandet av intervjuer och den gradvisa förfiningen av tekniken användes William Foddys bok *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires*.¹⁷³ I den boken listas de vanligaste felkällorna vid intervjuer och de olika typer av frågor som forskning visat leder till felaktiga svar eller svar med låg informationshalt. Bland dessa nämns till exempel att ställa två frågor samtidigt, frågor som innehåller villkor av typen ”Har du köpt choklad de senaste två dagarna, inte idag inräknat”, frågor med instruktioner, abstrakta ord, ursäktande fraser, negationer, flera betydelsefulla ord, etc. Vid transkriberingar kontrollerades dessa punkter successivt. Medan de första intervjuerna i princip bröt mot samtliga punkter på Foddys lista, var de sista mycket mer i enlighet med hans rekommendationer. I intervjuerna användes också de flesta av de tekniker som Foddy rekommenderar för att få ärliga svar, särskilt om frågorna potentiellt kan uppfattas som hotande eller utlämnande.¹⁷⁴ Till exempel ombads intervjupersonerna ofta beskriva andras beteende snarare än sitt eget. Dessutom användes ett indirekt anslag där vissa ämnen inte berördes på ett explicit sätt, utan utformades så att respondenten hamnade i den typ av resonemang som var intressanta. Istället för att fråga om en persons identitet ställdes till exempel frågor om likheter och skillnader mellan Sverige och ursprungslandet. I de flesta fall resulterade detta i att intervjupersonen efter några meningar började prata om identitet. Potentiellt hotande, moraliskt laddade eller känslomässigt utlämnande frågor placerades i slutet av intervjun och berörde ofta det förflutna eller andras beteende. Under intervjuerna uppmanades ofta respondenterna beskriva beteenden, motivationer och tankesätt hos vänner, släktingar och bekanta. Varje intervjuperson betraktades som

173 Foddy(1993)

174 Foddy(1993): 2-9, 38-51, 112-125.

en kontaktyta gentemot ett större nätverk av relationer. Utgångspunkten var att varje enskild individ skulle delge mig sina erfarenheter och privata analysar av olika fenomen.

Intervjuerna var alltså ostrukturerade och avsiktligt informella och spontana. Det fanns flera skäl till detta. Dels är risken överhängande att strukturerade frågor ger tillrättalagda svar, eftersom strukturerade intervjuer inte är tillräckligt flexibla för att tillåta den som intervjuar att omformulera sig eller utmana givna svar på frågor. Dessutom var syftet med studien från början förhållandevis öppet genom att det på förhand inte var givet vad som kunde anses som viktiga ämnen. Mer öppna intervjuer tillät därför ett mer explorativt förhållningssätt till intervjupersonernas erfarenheter och berättelser. Det var också viktigt att låta intervjuerna samverka med litteraturläsning, så att nya infall kunde beaktas och nya områden kunde utforskas.¹⁷⁵ Slutligen fanns det psykosociala skäl till att hålla intervjuerna informella och spontana. Det var viktigt att, givet ämnets potentiellt känsliga natur, skapa en avslappnad stämning där den intervjuade inte kände sig stigmatiserad eller förhörd. Samtidigt fanns det ofta en på förhand etablerad struktur i den meningen att olika intresseområden var specificerade innan intervjuerna. Under själva intervjuerna skedde därför en viss styrning. Vissa intresseområden återkom dessutom i de flesta intervjuer, till exempel beslutet att migrera, själva migrationen, den första tiden i Sverige, och religionens betydelse för den intervjuade.

Successivt kontrollerades även frågor utifrån den typ av svar de gav, eftersom det visade sig att oväntade frågor tenderade att ge svar som var mycket informativa. Frågan om hur intervjupersonen kom i kontakt med det religiösa samfundet ledde till exempel till svar om känslomässiga konsekvenser av migrationen till den utsträckning att intervjupersonen ibland glömde bort själva frågan. Därför ställdes frågan i alla intervjuer. Som nämnts ovan var frågan om likheter och skillnader mellan Sverige och ursprungslandet mycket informativa eftersom svaren behandlade identitet men även utgjorde en indirekt redogörelse för anpassning eller beskrivningar av känslor av utanförskap. Att be intervjupersonerna besvara frågan om varför de trodde att det förekommer negativa föreställningar om dem som invandrare, resulterade inte bara i vardagsteorier om segregation utan också i långa resonemang om migrationens konsekvenser och livssituationen i Sverige. Tekniken som användes gick alltså ut på att leta upp de mest informativa svaren i tidigare intervjuer och sedan lyfta över den fråga som resulterade i svaret till kommande intervjuer. Med mest informativa svar avses självklart inte de svar som bäst underbyggde mina egna uppfattningar och teoretiska resonemang, utan helt enkelt de svar som resulterade i att intervjupersonen talade om ämnen av intresse för avhandlingen.

Även om tekniker beskrivna ovan är viktiga är det emellertid min starka övertygelse att en bra intervju uppstår genom psykologiska processer av tillit och ett föremedlande av både sympati och förståelse.¹⁷⁶ Därför använde jag mycket flitigt min egen biografi i intervjuerna. Jag la mig vinn om att dra paralleller till mitt eget liv både för att förmedla förståelse men också för att se om intervjupersonen

175 Fontana & Frey (1998)

176 Bourdieu(1999) har en liknande utgångspunkt.

kunde känna igen sig i mina erfarenheter. Jag eftersträvade aldrig att hålla mig känslomässigt oengagerad utan lät mig beröras av intervjupersonernas berättelser. En god intervju definieras, som Bourdieu uttrycker det, av att forskaren med hänvisning till de intervjuade "är kapabel att mentalt placera sig på deras plats" och att under intervjun i alla fall delvis "ta ställning för dem".¹⁷⁷ Både under och mellan intervjuer strävade jag till exempel efter att begripliggöra religiös tro utifrån intervjupersonernas övertygelser. Oundvikligt i detta ambition var ett i stunden relativistiskt förhållningssätt samt en rad ontologiska axiom, så som att inget skiljer den religiösa människans världsbild eller psykologiska konstitution från andras, att religiöst övertygade är lika rationella eller irrationella som andra, och att sociala villkor och omständigheter leder till perspektiv och handlingar. Det senare möjliggör transfaktiska analyser om hur jag själv skulle handla och reagera, givet vissa omständigheter och övertygelser, vilket stimulerade empati. Kortfattat var ambitionen ett inifrån-perspektiv under intervjuerna och ett utifrån-perspektiv mellan intervjuerna. Bourdieu sammanfattar en liknande strategi med att forskaren måste ha en "välkomnande disposition". Han skriver: "Den välkomnande dispositionen leder till att respondentens problem blir ens egna, kapaciteten att ta den personen och förstå dem precis som de är i sin distinktiva nödvändighet är en typ av intellektuell kärlek".¹⁷⁸ Förmedlandet av förståelse och engagemang var i flera fall framgångsrikt, även om vissa intervjuer aldrig lyckades överbygga kategoriseringarna av mig som etnisk svensk eller som en representant för det samhälle som förtrycker invandrare. Sådan stereotypisering resulterade i problem som behandlas längre fram i detta kapitel. Det var inte heller alltid som den intellektuella kärleken uppnåddes och kanske av detta skäl blev inte dessa intervjuer informativa.

Intervjuerna utfördes i olika miljöer. Eftersom forskning visat att en intervjus kontext kan ha betydelse för innehållet i svaren valdes avsiktligt flera olika kontexter för att överkomma detta potentiella problem.¹⁷⁹ En annan anledning till att intervjuerna utfördes i olika miljöer var ambitionen att låta intervjupersonen själv välja ett sammanhang där personen kände sig bekväm. Intervjuer utfördes på caféer, restauranger, moskéer, kyrkor, skolsalar, och i flera fall i personernas egna hem. Det gick i efterhand inte att se någon tydlig effekt av kontexten, det vill säga inga systematiska variationer efter intervjuernas typ av omgivning. Möjligen var det så att intervjuer utförda i ett religiöst samfunds lokaler resulterade i en mer öppen beskrivning av religion och tro.

177 Bourdieu (1999):613.

178 Bourdieu(1999):614.

179 Foddy(1993)

3.3. Urval

Flera olika strategier för att träffa potentiella intervjupersoner användes. För det första användes anställda inom kommunen och som arbetade med integrationsfrågor för att komma i kontakt med lämpliga personer. För det andra söktes individer genom invandrarföreningar, och genom en paraplyorganisation för invandrare. För det tredje kontaktades religiösa ledare inom en rad samfund via mail eller personligen. Dessa ledare lotsade sedan vidare till medlemmar. För det fjärde värvades intervjupersoner via personliga kontakter. Så kallat snöbollsurval användes, där intervjuade tipsade om andra tänkbara personer. För det femte söktes personer upp i samband med gudstjänster. Sammantaget intervjuades 14 personer som var aktiva inom kristna frikyrkor och 12 muslimer. Övriga var inte religiöst aktiva i något samfund.

Uppskattningsvis ledde mer än hälften av alla bokade intervjuer till återbud eller till att personen helt enkelt inte infann sig på avtalad tid. Det var betydligt fler kvinnor än män som avbokade eller uteblev. Anledningarna till svårigheterna att få intervjupersoner att ställa upp kan vara flera. Det är till exempel inte uppenbart vad en person kan få ut av en intervju, vilket antagligen gör det lätt att avboka. I ett stressigt vardagsliv är det lätt att glömma bort en tid som muntligt bestämts en vecka tidigare. Det fanns också en viss misstänksamhet gentemot mig som etnisk svensk, till exempel gällande om jag skulle kunna förstå och ge en rättvis bild av de intervjuade. Särskilt muslimer är dessutom vana vid att det skrivs mycket negativt om dem och därför försiktiga. I några fall var det problematiskt att jag som man skulle träffa en ensam kvinna. Ibland sammanfördes jag med personer ganska hastigt till exempel i samband med en gudstjänst, vilket kan ha medfört att individer sagt ja till intervju på grund av den korta betänketiden och sedan ändrat sig. Inledningsvis var forskningsstrategin explorativ, vilket resulterade i svårigheter att förklara annat än i mycket generella termer vad intervjuerna skulle handla om. Detta kan ha medfört att individer blev tveksamma, eftersom de inte riktigt kunde förutsäga vad intervjun skulle innebära och innehålla. I några fall presenterades jag för potentiella intervjupersoner av auktoriteter inom samfundet, vilket kan ha medfört att personer tackade ja för att de upplevde att de borde snarare än för att de ville. Slutligen är det rimligt att anta att ämnet är kontroversiellt vilket fick potentiella intervjupersoner att tveka och ändra sig. Till detta kommer förstås en rad olyckliga omständigheter, till exempel sjukdom, snökaos, missförstånd om tid och plats, eller tågförseningar.

Den strategi som visade sig vara effektivast för att rekrytera intervjupersoner var rekommendationer från religiösa ledare. Fördelen med att exempelvis en pastor introducerade mig, var att jag så att säga godkändes uppifrån vilket mildrade eventuell misstänksamhet. Nackdelen var, hypotetiskt, att religiösa ledare kan välja ut individer som de anser representera samfundet väl och som så att säga tror på rätt sätt. Några av de mest udda världsbilderna representerades dock av personer som religiösa ledare hjälpt till att förmedla kontakt med, så som den person som menade att Adam och Eva kom till jorden i rymdskepp från samma planet som Mohammed. Min uppfattning är dock att ledare både inom muslimska och kristna samfund uppfattade

syftet med avhandlingen som viktigt. Därför försökte de förmedla kontakter med olika typer av personer, och inte bara sådana de uppfattade representera samfundet och trosinriktningen väl. Trots att rekommendationer uppifrån var ett effektivt sätt att få tillgång till intervjupersoner så användes flera olika strategier. Anledningen till detta var oron över att det religiösa ledarskapet skulle försöka kontrollera bilden av det egna samfundet och därför styra mig bort från vissa individer. Men det är, som sagt, tveksamt om de verkligen försökte göra detta. En fördel med riktigt övertygade och engagerade religiösa personer är att de inte alltid själva inser vad som förefaller avvikande eller märkligt för en utomstående.

Urvalet skedde utifrån den beroende variabeln, det vill säga utifrån att jag explicit sökte individer som var religiöst engagerade, aktiva eller övertygade. Detta är också förklaringen till att den stora majoriteten av migranterna i det empiriska underlaget var religiöst engagerade och övertygade. Några individer valdes i senare skeenden ut som motvikt och kontrast, utifrån sitt avståndstagande till religion eller just för att de inte var troende. De religiösa samfunden valdes ut för att möjliggöra kontrastering gentemot varandra. Urvalet var alltså delvis teoretiskt styrt, vilket till exempel Layder ser som en ”absolut nödvändighet” för ett flexibelt och explorativt förhållningssätt.¹⁸⁰

3.4. Fallstudier

Det empiriska materialet har i analysfasen organiserats som tre fall. En fallstudie är en begränsning av det empiriska materialet utifrån specifika aspekter eller kriterier, i syfte att konstruera ett studieobjekt som kan studeras i detalj. Fallstudien analyserar det partikulära, specifika och unika för att utveckla kunskap om det generella. Detta innebär alltså att konstruktionen av ett fall reducerar studieobjektet och den kunskap det potential har att erbjuda, genom att förbise en rad aspekter, egenskaper och företeelser.¹⁸¹ Formellt definieras ett fall som en undergrupp till ett fenomen, företeelse eller tillstånd. Det innebär att det alltid måste finnas flera fall av det studerade fenomenet, företeelsen eller tillståndet för att det skall vara meningsfullt att använda begreppet. En fallstudie begränsar sig sålunda till att studera en eller flera, men inte alla, undergrupper, i avsikt att producera kunskap om den mer generella kategorin. Hur det specifika fallet konstrueras inom ramen för en studie är därför beroende av den generella kategorin till vilket fallet är en undergrupp. Ett fall kan sålunda vara alltifrån en enskild individ, som exempelvis Freuds fallstudier, till hela länder, som vid statsvetenskapliga jämförelser av nationer. Undergruppen som är ett fall måste dessutom vara en avgränsad enhet, vilket innebär att fallets minsta delar förenas av på förhand bestämda kriterier. Dessa kriterier kan vara enkla eller komplexa. Om invånarna i en stad utgör ett fall i en studie förenas exempelvis dess minsta enheter av att de bor eller tillbringar sina dagar inom ett specificerat geografiskt område. Om

180 Layder(1998):47

181 George & Bennet(2005):5; Stake(1998): 90-91

en religiös grupp utgör ett fall är kriterierna mer sammansatta genom att innebörden av flera kriterier måste specificeras, till exempel vad som krävs för att en individ skall anses tillhöra gruppen, vad som kännetecknar en grupp och vad som definierar religion. Ett fall definieras alltså som *en enhet vars minsta delar förenas av på förhand specificerade kriterier, och där denna enhet är en av flera undergrupper till ett mer generellt fenomen, företeelse eller tillstånd*. Även om de kriterier som konstituerar något som ett fall är beroende av syftet med studien så är det mer rättvisande att tala om fallstudier om, som Stake uttrycker det, ”studieobjektet är ett specifikt, unikt eller slutet system”.¹⁸²

En av de största fördelarna med fallstudier är deras potential att generera hypoteser och induktivt addera nya kausala faktorer till en teoretisk modell. En annan fördel är att de kan hantera en större mängd faktorer, eftersom de inte behöver en representativ mängd forskningsobjekt.¹⁸³ Möjligheterna att intuitivt spåra faktorer som inte lätt låter sig operationaliseras eller definieras på förhand är en annan styrka med fallstudier.¹⁸⁴ Det sistnämnda är till exempel fallet när helheten eller ett helt block av frågor i en intervju krävs för att utreda vad en person egentligen tänker och känner kring en specifik företeelse, eller med andra ord när svaret på en fråga, så att säga, döljer sig lite här och lite där.

Till nackdelarna med fallstudier hör att det begränsade antalet fall medför att en teoretisk modells giltighet inte kan generaliseras på något direkt sätt. Istället krävs att annan forskning kan upprepa resultaten och därigenom bekräfta giltigheten. Fallstudier kan även medföra svårigheter att uppskatta graden av betydelse för specifika faktorer, vilket försvårar jämförelser. Det största faran med fallstudier är emellertid att det kan vara svårt att särskilja slumpmässiga relationer och tillfälligheter från kausala relationer.¹⁸⁵ Därför bör analysen alltid vara mekanismbaserad. Dessutom kan andra tekniker, till exempel kausalkedjeanalys, begränsa risken för bias. Både kausalkedjeanalys och mekanismbaserad analys beskrivs senare i detta kapitel.

Studien består av två fall som utgörs av religiösa grupper i Helsingborg, nämligen kristna frikyrkor och en muslimsk grupp. Dessa fall har konstruerats utifrån kriterierna att individerna skall vara aktiva inom respektive samfund och/ eller troende. De binds internt samman av relationer mellan de intervjuade och delade erfarenheter av både migration och religion. De är kringskurna grupper i den meningen att de deltar i samma religiösa sammankomster och aktiviteter och känner varandra som medlemmar i samma samfund. De delar även vissa trosföreställningar, perspektiv och värderingar. Mellan de två fallen finns det däremot inga systematiska relationer och individerna i respektive grupp varken ingår i samma sociala nätverk, deltar i samma aktiviteter eller delar grundläggande trosföreställningar. Studieobjekten har sedan ytterligare reducerats genom att det bara är några aspekter av dessa individers vardag och erfarenheter som fokuseras, framförallt erfarenheter av migration och av att vara migrant i Helsingborg, religion, samt integration och segregation. Dessa aspekter uttömmes förstås på inget sätt den potentiella kunskapen om grupperna

182 Stake(1998): 88

183 George & Bennet(2005):19-22,45

184 George & Bennet(2005):5, 19-22

185 En utförlig diskussion om nackdelar med fallstudier finns i George & Bennet(2005):22-34

och de individer som ingår i dem. Delvis har dessutom skilda aspekter fokuserats i de två grupperna. Tonvikten ligger betydligt mer på religiösa föreställningar och kategoriseringar i de kristna frikyrkorna, och mer på stigmatisering och segregering i det muslimska fallet. Konkret innebär detta att delvis olika frågor har ställts i intervjuerna beroende på vilket fall individerna ingår i, även om vissa ämnen behandlats i båda fallen. Anledningen till att svenska frikyrkor konstruerats som ett fall, snarare än att varje kyrka har studerats för sig, beror för det första på likheten mellan dessa samfund och för det andra på att intervjuade individer tenderar att röra sig mellan dem. Både i teologi, religiös praktik och övriga aktiviteter har dessa frikyrkor betydligt mer gemensamt än vad som skiljer dem åt.

Studien innefattar även ett ytterligare fall som utgörs av migranter i Helsingborg. Detta fall är i betydligt mindre utsträckning ett eget system med interna relationer. Att migranter i Helsingborg konstrueras som ett fall beror på att migrationssituationen ser olika ut på olika platser. Helsingborg är ett extremfall och det är den huvudsakliga anledningen till att forskningen förlades till den orten. Extremfallet medför en möjlighet att studera sociala mekanismer där de är som tydligast och har den högsta kausala kraften.¹⁸⁶ Därigenom utgör migranter i Helsingborg ett särfall som bortom avhandlingen måste jämföras med andra platser.¹⁸⁷ Att betrakta Helsingborg som ett fall understryker kontextens betydelse för migrationens konsekvenser för individen. Det empiriska underlaget för detta fall inkluderar de två övriga fallen. Dessutom innehåller det ytterligare intervjuer. Slutligen underbyggs detta fall av observationer och deltagande observationer under flera års tid. Till dessa räknas deltagande i olika integrationsforum och kommunalt finansierade kulturprojekt, till exempel på stadsdelsbibliotek.

Fallet skapas också i analysfasen, genom att specifika frågor fokuseras i respektive fall. I det fall som utgörs av migranter i Helsingborg analyserades de frågor som ställdes i samtliga intervjuer om erfarenheter av migration och av att vara migrant i Helsingborg. Analysen av de två övriga fallen intresserade sig mindre för dessa frågor för att möjliggöra fördjupad analys av andra frågor.

Bruket av fallstudier visade sig mycket användbart i analysfasen. Det möjliggjorde att delar av det empiriska materialet kontrasterades och jämfördes med andra delar, vilket i sin tur gjorde det möjligt att kogni-logistiskt hantera över 30 timmar med inspelat material och många sidor anteckningar och observationer.¹⁸⁸ Genom att kluster med intervjuer analyserades utifrån intern likhet, kunde de olika fallen ställas mot varandra. Likheter mellan kristna samfund och det muslimska samfundet skapade till exempel en generell förståelse av religionens orsaker och konsekvenser. Samtidigt innebar skillnader mellan de två fallen angående kategoriseringar av det egna samfundets medlemmar eller utomstående, en generell kunskap om religionens betydelse för kategoriseringar och identitet. Det fanns också skillnader som hade stor betydelse för de olika fallen, till exempel gällande stigmatisering och diskriminering. De tendenser som var tydliga i fallet migranter i Helsingborg skapade en förståelse

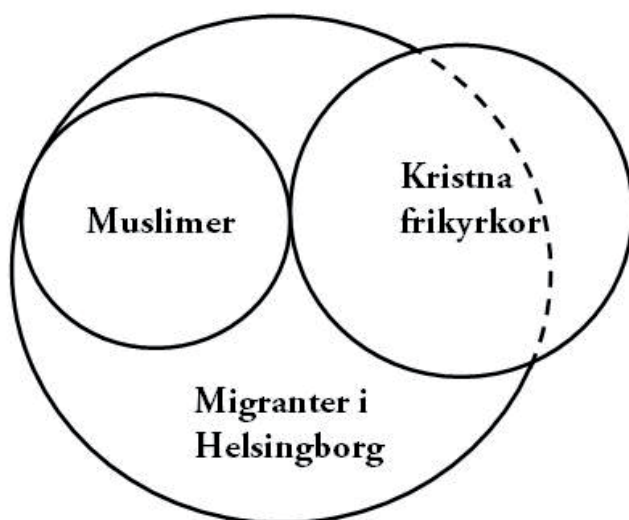
186 Sjöberg et al. (1991); Danermark et al. (2003)

187 På vilka sätt Helsingborg är ett extremfall redovisas i ett särskilt avsnitt i kapitel 4.

188 Layder(1998):52 menar att redan efter 20 timmar intervjuer uppstår allvarliga problem med att ”upprätthålla hanterbarheten av data”.

för migration, migrationsituation och kontext, samt migrationens generella effekter på individer, oavsett religion eller tro. En sådan förståelse kunde sedan utgöra en bas utifrån vilken religion analyserades.

Figur 3.1 visar att individerna som ingår i undersökningen är migranter, muslimer eller aktiva inom kristna frikyrkor. Även om samtliga individer som utgör fall två, muslimer, också är migranter, så är det inte så att alla intervjuade inom frikyrkorna, fall tre, är migranter. Det är inte heller så att individerna i fall två och tre tillsammans utgör fall ett, eftersom det finns intervjuade migranter som inte är aktiva inom någon av religionerna. Tillsammans är dessa tre fall konstruerade för att skapa kontraster. Dels kan kristna jämföras med muslimer, och dels kan religiöst aktiva jämföras med icke aktiva eller troende. Genom ett sådant förfarande kan religionens effekter och konsekvenser tydliggöras i relation till migranter och migration.



Figur 3.1. Fördelning av intervju personer.

Inga etniska svenskar, bortsett från frikyrkliga pastorer, intervjuades om deras inställning till religion och migration. Däremot levde jag under flera år i staden som undersökningen varit inriktad på. Under dessa år gjordes stora mängder observationer och många samtal fördes om dessa frågor med människor i vardagen. I detta syfte fanns ofta ett anteckningsblock nära till hands där observationer och samtal noterades mer eller mindre utförligt, ofta i kombination med kortare analyser. Jag deltog som sagt även i sammanhang där frågor om integration, migration och religion stod i fokus. Lokal media följdes och vissa lokalpolitiska motioner lästes för att ytterligare få en bild av staden, stadsdelen och invånarnas inställning till migranter.

3.5. Ontologiska utgångspunkter och sociala mekanismer

I avhandlingen avslutande kapitel diskuteras en del politiska åtgärder som baseras på undersökningens resultat. Det bör dock sägas att sådana rekommendationer inte varit ett syfte med avhandlingen. Även om social förändring och kamp för ett rättvisare samhälle kan vara viktigt är det inget som bör sammanblandas med forskningens övergripande syfte att förstå och förklara. Politiska åtgärder är något som forskare inte med självklarhet kan engagera sig i, eftersom politik och samhällsvetenskap följer helt olika logiker som inte i alla led är översättningsbara. I ambitionen att förstå och förklara ligger inte heller något självklart ställningstagande för eller emot något, även om förståelse och förklaring delvis implicerar att sätta sig in i individens sociala omständigheter och världsbilder. Drivkraften har varit sökandet efter kunskap om sociala processer och skeenden, inte lösandet av sociala problem. Men bakom en sådan strävan ligger flera ontologiska antaganden. Människans likhet är ett sådant. Avhandlingen utgår till exempel från att religiösa människor inte på avgörande sätt skiljer sig från andra. Det är inte att religiöst aktiva är mindre rationella, logiska, individualistiska eller mer världsfrånvända som gör att de tror och deltar i religiösa ritualer och aktiviteter. Därför kan dessa människors tankar, känslor och handlingar förklaras med samma redskap som alla andras. Samma sociala faktorer och mekanismer som påverkar religiös tro påverkar också andra föreställningar, till exempel ideologi eller vetenskap.¹⁸⁹ Det finns alltså *i princip* inget som skiljer tron på Gud från tron på exempelvis sociala strukturer, särskilt i vardagliga interaktionssituationer. Religiösa människor söker bekräftelse på sin tro, precis som sociologer emellanåt ägnar sig åt kognitiv gymnastik för att upprätthålla sina föreställningar.¹⁹⁰

Ovanstående ställningstagande utgår från en klassisk kunskaps sociologisk position, som erkänner att flera olika teorier eller förklaringsmodeller kan bekräftas av samma empiriska material. Olika eller till och med ömsesidigt uteslutande teorier kan vara anpassade till verkligheten, och därmed kan verkligheten bekräfta flera olika förklaringsmodeller.¹⁹¹ Religiösa system av föreställningar skiljer sig inte i det avseendet från andra kognitiva system och de är på motsvarande sätt, hur motsägelsefullt det än kan förefalla, anpassade till verkligheten. Dessutom är, både när det gäller vetenskap och religion, observationer delvis styrda av teoretiska/teologiska antaganden. Föreställningar och kategoriseringar organiserar och formar iakttagelserna, på sådana sätt att de senare bekräftar de förra.¹⁹² En sådan mekanik

189 Barnes(2008[1974]), Douglas(1982):260. Det s.k. Starka programmet menar att alla trossystem, även de som förefaller vara irrationella eller ovetenskapliga skall studeras på samma sätt som vetenskapliga kunskapsformer och vetenskaplig kunskapsproduktion. Se Barnes, Bloor, Henry(1996).

190 Sloman(2005):106-107 menar att kognitiva processer som syftar till att bevara och skydda de egna trosföreställningarna är en ofrånkomlig del av typiskt mänskligt tänkande. Bourdieu (2004):23 kallar det för "games of individual bad faith". Se även Lehrer(2010) för resonemang kring hur forskare och forskarsamhället producerar önskade resultat.

191 Barnes, Bloor, Henry(1996), Bloor(1999):94, Bloor(2005):73, Bourdieu(2004):18-21, Schwartz(2005):346, Barnes(2008)

192 Barnes(2005):162-163

förstärks ytterligare av människans begränsade kognitiva apparat, det vill säga hennes oförmåga att *in situ* hantera stora mängder information, resonera deduktivt, eller tänka utan redan etablerade kategorier.¹⁹³ Många religiöst övertygade människor får också sin tro bekräftad av sin erfarenhet, det vill säga av motsvarigheten till vetenskapens empiri.¹⁹⁴ Denna kunskapssociologiska hållning, vilken här också innefattar religion som kunskapssystem, resulterar i den riktiga slutsatsen att det är omöjligt att nå evig objektiv sanning. Kunskap är alltid felbar och det är därför viktigt att upprätthålla viss distans till kunskap. Bourdieu skriver till exempel om behovet av reflexivitet, som grundar sig i ovanstående resonemang.¹⁹⁵ Övertygelsen om kunskapens felbarhet förstärks ytterligare av att sanningskriterier anses vara sociala produkter.¹⁹⁶ Dessvärre dras detta resonemang ofta till sin spets där vad som återstår är allomfattande perspektiv eller paradigm bestående av själv-validifierande sanningar och en socialt överförd och bestämd perception av verkligheten. Kunskap kan därmed anta vilken av världen oberoende form som helst. Sådan relativism har två konsekvenser. För det första riskeras giltigheten i de egna förklaringarna att undergrävas. För det andra blir dimplomati mellan grupper en omöjlighet, eftersom det inte finns någon tredje position utifrån vilken inkommensurabla tänkesätt och sanningskriterier kan överbryggas. De ontologiska modellerna eller perspektiven medför att grupper aldrig fullt ut, eller ens tillräckligt, kan förstå varandra eftersom främlingar bedöms efter den egna gruppens kriterier och eftersom individen inte kan ställa sig utanför de egna kategoriseringarna och kunskapsformerna. Individer från olika grupper kommer alltså att tala förbi varandra, ofta utan att ens inse att så är fallet. Den andra gruppen och dess argument kommer att framstå, som Douglas uttrycker det, som barnsliga, irrationella eller falska. Relativismen är alltså en följd av att kunskap felaktigt frikopplats från verkligheten. I själva verket har kunskap, och kognition i allmänhet, *både* socialt bestämda, godtyckliga beståndsdelar *och* empiriska aspekter bestämda av kunskapsobjektens immanenta struktur.¹⁹⁷ Det finns en verklighet oberoende av kunskapen om den och det finns möjligheter att komma denna verklighet nära.

Även om människor i princip kan ha vilka föreställningar om världen som helst, givet att dessa kan bekräftas av erfarenhet, så betyder det inte att allt är lika trovärdigt eller giltigt utifrån en mer vetenskaplig hållning. Den religiösa människan skiljer sig inte från andra människor, men religion skiljer sig från samhällsvetenskap på ett motsvarande sätt som vardagliga förklaringsmodeller skiljer sig från vetenskapliga. Vetenskap skiljer sig från andra kunskapssystem genom den formella, detaljerade och kumulativa systematiseringen av erfarenheter, om vi med erfarenheter också menar empiriska studier och observationer. Därmed har Popper en poäng när han menar att vetenskapligheten ligger i metoden.¹⁹⁸ Den har i alla fall en potential att överskrida

193 För vanliga kognitiva felsteg se Sloman(2005), Elster(2007):67-162.

194 Som Archer(2004) betonar så är det rationellt att lita på sina erfarenheter, vilket skiljer sig från Barnes(1974) som menar att det är rationellt att kunna ge rättfärdigande argument för sin tro.

195 Bourdieu(2004):18-21

196 Mannheim(1931), Kuhn(1962), Douglas(1986), Mills(1940)

197 Elias(1971b), Elias(1971a).

198 Popper(1962)

den enskildes eller gruppens föreställning om sakernas natur. Den systematiska analysen har en rad verktyg till sitt förfogande, så som jämförelse, beräkning, logiska operationer, abduktion, kumulativ induktion över lång tid, statistik, och abstrakta och distanserade begrepp. Dessutom är det vetenskapliga samhället uppbyggt kring en avancerad argumentation som i grunden handlar om att hitta motsägelser hos de som uppfattas som motståndare. Detta har till följd att vetenskapliga modeller uppvisar en jämförelsevis hög grad av koherens.

För att sammanfatta så är religion en kunskapsform som likt vetenskap bygger på att den kan bekräftas av erfarenheterna av verkligheten. Av detta följer att religiösa människor inte skiljer sig från andra, exempelvis gällande rationalitet, logik eller självdistans. Kunskap är emellertid underbestämd av världen i kombination med att observationer är påverkade av ontologiska modeller. Därför är kunskap alltid felbar. Detta innebär *inte* en relativism där allt är lika trovärdigt och giltigt, eftersom kunskapen *också* är bestämd av objektens natur. Dessutom har samhällsvetenskapen en rad verktyg till sitt förfogande som möjliggör att vardagliga förklaringsmodeller kan överskridas och granskas systematiskt. Alla föreställningar och kunskapsformer är därför inte lika trovärdiga. Det finns en verklighet oberoende av vår kunskap om den och det är möjligt att kumulativt förbättra denna kunskap. Antingen är jorden rund eller platt, och antingen finns det något verkligt som representeras av Durkheims solidaritetsbegrepp eller så gör det inte det. Utgångspunkten måste vara att det är möjligt att ta reda på vilket som är korrekt, eller sluta med vetenskap helt och hållet.

En annan utgångspunkt är att variationer som studeras har sitt ursprung i skilda sociobiografier och skilda sociala omständigheter. En sådan utgångspunkt är delvis epistemologisk, det vill säga att till exempel genetisk variation sätts inom parantes för att möjliggöra studiet av det sociala. Detta betyder inte att alla människor har samma biologiska förutsättningar, eller att sociala processer påverkar alla människor på ett identiskt sätt. Inte ens ett sådant enkelt påstående som att en människa kommer dra sin hand till sig om den läggs på en het spisplatta, kommer ha någon fullständig giltighet eftersom det både finns fakirer och människor utan känsel. Det är ändå korrekt att argumentera för den generella tendensen.

Det är yttermera en ontologisk utgångspunkt att det finns sociala mekanismer och fenomen som enbart kan observeras genom sina konsekvenser. Makt till exempel är svårt att observera direkt, utan måste förstås från effektsidan. Uppfattningen om sociala mekanismer utgår ifrån att om vissa kriterier är uppfyllda så kommer de att få specifika konsekvenser, oavsett sammanhanget som dessa kriterier uppträder inom. Ett exempel är hur maktutövning har en tendens att frambringe motstånd oavsett maktens sammanhang eller form. Att sociala mekanismer ofta inte är direkt observerbara betyder inte på något sätt att de skulle vara mindre verkliga eller omöjliga att studera.

George och Bennet definierar kausala mekanismer som ”oberoende stabila faktorer som under specifika villkor kopplar orsaker till effekter”.¹⁹⁹ Resonemanget är analogt med Brantes definition av mekanism som «en orsak som har en (kausal)

199 George & Bennet(2005):8

relation som sin effekt».²⁰⁰ Det centrala för mekanismbaserad analys är att den inte nöjer sig med att länka samman orsaker med effekter utan att den också förklarar denna relation, det vill säga analyserar dess förutsättningar och villkoren för dess uppkomst.²⁰¹ Mekanismbaserad analys försöker alltså förklara varför två sociala företeelser har en specifik kausal relation, till skillnad från den forskning som stannar vid ett konstaterande att relationen finns. I en teori är mekanismen förklaringen till en kausal relation, samtidigt som förklaringen i sig själv är oberoende av och potentiellt överskrider det konkreta historiska skeendet. Det är emellertid viktigt att särskilja mekanismen som en substantiell entitet och artikuleringen av denna i en förklaringsmodell.

En aspekt av mekanismbegreppet är att en social mekanism är överförbar mellan olika sammanhang, och ibland mellan olika ontologiska nivåer.²⁰² En mekanism har alltså en självständighet, och kan specificeras utifrån sina inneboende egenskaper, kriterierna för dess uppkomst och den kausala relation som är dess resultat. I avhandlingen beskrivs till exempel hur kombinationen reifierat trossystem och anpassning av detta system till föränderliga sociala omständigheter resulterar i en specifik strategi för att hantera förändring utan att undergräva de reifierande sanningsanspråken. När villkoren är uppfyllda uppstår en tendens att använda denna strategi, oavsett vilken religion som det handlar om. Strategin går i korthet ut på att essensen skiljs från en vilseledande kulturell överbyggnad. Förändringen konstrueras sedan som ett återgång till sanningen. Det är inte bara så att detta kausala skeende är överförbart mellan olika religioner. Det är också överförbart till olika nivåer, eftersom en motsvarande motsättning som resulterade i strategin kan uppstå på individnivå när migranter skall anpassa sig till livet i Sverige utan att för den skull undergräva föreställningar om nationell särart eller identitet. Inom religionerna som studeras används samma strategi för att vägleda migranter genom anpassning till Sverige som för att anpassa religionen i sig till en föränderlig värld. Den sociala mekanismen har emellertid inte uteslutande med religion att göra. Den förekommer i andra sammanhang där villkoren är uppfyllda.

Mekanismbaserade analyser rör sig mellan olika ontologiska nivåer. En kausal relation kan oftast förklaras med mekanismer som finns på en mer specifik och detaljerad nivå. Därför kan mekanismer som utspelar sig i psykologin hos en individ, låt säga existentiell stress framkallad av relativisering av världsbild, ofta förklara kausala relationer på en högre nivå, till exempel migrantgruppers engagemang i religiösa samfund. En mekanismbaserad analys rör sig alltså från den nivå där det sociala fenomenet som skall förklaras befinner sig, till en lägre ontologisk nivå och sedan tillbaka upp igen. Det motsatta kan förstås också vara fallet. Sayer argumenterar för att en kausal mekanism ofta är lokaliserad på en högre nivå, där mikro-beteenden kan förklaras med makro-mekanismer, till exempel i det ekonomiska systemet.²⁰³

En kausal relation sker alltid inom en kontext, som är en högre ontologisk nivå, och är uppbyggd av komponenter som återfinns på en lägre ontologisk nivå.²⁰³ Även

200 Brante(2001):175.

201 Sayer(1992):107

202 Sloman(2005):19;

203 Sayer(1992):119

om den mellanliggande nivån är självständig och har mekanismer specifika för just den nivån, så är det nödvändigt att en analys av kausala relationer också inbegriper både kontext och komponenter. För att förstå skeenden på organisationsnivå måste dessa placeras in i en kontext, samtidigt som förklaringen inbegriper även socialpsykologiska mekanismer. Religiösa samfundets engagemang för migranter kan förklaras bland annat genom en (religiös) mekanism där trons riktighet bekräftas av samfundets skillnad gentemot det omgivande samhället. Engagemanget blir svårförklarat om det inte placeras in i en kontext, det vill säga hög grad av segregation. Samtidigt måste analysen innefatta socialpsykologiska mekanismer för att förklara varför engagemanget är effektivt och varför migranter söker sig till samfundet. Som Brante visar är det möjligt att identifiera både mekanismer som binder samman olika nivåer och mekanismer som genererar självständighet åt nivån som analyseras.²⁰⁴

3.6. Kausalkedjeanalys

Kausala mekanismer är en ontologisk utgångspunkt som också underbygger en specifik metod som varit central under arbetet med fallstudierna. Denna metod kommer här att kallas för kausalkedjeanalys. I sin essens är den vad George och Bennet kallar ”process-tracing”, det vill säga processpåring. Även om George och Bennet diskuterar metodens styrka för historisk forskning, är dess användningsområde större än så. Flera olika författare har beskrivit likartade metoder, till exempel Scriven. Han använder uttrycket ”kedja av kausala förklaringar”, vilket är bakgrunden till benämningen kausalkedjeanalys.²⁰⁵ George och Bennet definierar metoden på följande sätt: ”[Metoden] försöker identifiera den mellanliggande kausala processen – den kausala kedjan och kausala mekanismen – mellan en oberoende variabel (eller variabler) och utfallet i den beroende variabeln”.²⁰⁶ Medan flera andra metoder förutsätter att det finns en hypotesmodell på plats, för att sedan samla in information som avfärdar eller bekräftar den, så kan kausalkedjeanalys inledas med en mycket grov skiss som sedan under arbetets gång förfinas och utvecklas. Av detta följer att metoden är särskilt användbar för teoriutveckling ”inte bara för att den genererar många observationer inom ett fall, utan för att dessa observationer måste kopplas samman på specifika sätt för att vara en förklaring till fallet”.²⁰⁷ Analysmetoden lämpar sig genom sin hypotesgenererande potential också för integrering av teori och empiri, det vill säga för vad som längre fram beskrivs som adaptiv teori.²⁰⁸ Metoden är också

204 Brante(2001):184

205 Scriven citeras i George och Bennet(2005): 226. Där listas också en rad olika författare som beskriver en likartad metodologisk utgångspunkt.

206 George och Bennet(2005): 206

207 George och Bennet(2005): 207

208 Layder(1998); George och Bennet(2005):241.

användbar när det finns ett begränsat antal fall.²⁰⁹ Specifika teoretiska modeller kan utvecklas för det unika fallet och sedan jämföras med resterande fall för att skapa en modell som är giltig för samtliga fall. Detta kan liknas med att modellerna läggs i transparenta lager ovanpå varandra för att upptäcka var de skiljer sig åt. Om en mekanism eller en kausal kedja saknas i ett av fallen trots att utfallet är det samma, kan inte denna kedja eller mekanism ensamt vara en central del av förklaringen om inte en alternativ kedja eller mekanism förekommer. Följaktligen måste antingen modellen reduceras eller utvidgas. Om det handlar om att reducera den teoretiska modellen indikerar detta att ett av fallen inte förklarats, och analysen av fallet måste göras om. Saknas en länk i den kausala kedjan är förklaringen inte komplett, eftersom den viktigaste aspekten av metoden går ut på att kunna redovisa samtliga centrala led och mekanismer som ger ett visst resultat.

Metodens styrka ligger i att den ”tvingar forskaren att ta hänsyn till ekvifinalitet, det vill säga att överväga alternativa vägar genom vilka utfallet kunde ha inträffat”.²¹⁰ Kausalkedjeanalys handlar delvis om att kontrafaktiskt utmana en hypotetisk kausal relation. Faktum är att om två fenomen varierar tillsammans, låt oss kalla dem A och C, så betyder detta inte att A orsakar C. I själva verket kan det finnas olika grundrelationer som skulle kunna förklara observationen. Om vi tänker oss de tre företeelserna A, B och C, skulle samvariationen mellan A och C kunna förklaras av en rad olika kombinationer, som även visas i figur 3.2.²¹¹ A kan orsaka C; C kan orsaka A; A kan orsaka B och B orsakar C, där B kan ha flera orsaker; B kan orsaka både A och C, etc. Och om A och C inte varierar tillsammans skulle det även kunna innebära att en tredje företeelse B blockerar den kausala mekanismen som länkar samman A och C. Det är viktigt att komma ihåg att en kausal relation kräver vad Sloman kallar ett kontrafaktiskt beroende, det vill säga att det inte räcker att konstatera att en effekt E förändras när en orsak O förändras utan också att E inte skulle ha inträffat om inte O existerade. Detta gäller så till vida att det inte finns flera orsaker med samma effekt.²¹² I själva verket är det kontrafaktiska beroendet ofta av större betydelse än en faktisk korrelation. När vi har med människor eller sociala system att göra är det nämligen vanligt med kausala mekanismer som blockerar andra kausala mekanismer och därigenom förhindrar effekter att realiserar.²¹³

I själva verket finns det en rad typer av kausala relationer. Till exempel kan vi tala om direkta och indirekta kausala relationer, enskilda eller sammanverkande kausala faktorer, möjliggörande eller försvårande villkor eller kausala mekanismer som blockerar andra mekanismers effekter. Analysen handlar om att utreda dessa olika typer av relationer, genom identifierandet av mekanismer. En central kognitiv process i en sådan analys är vad Sloman kallar för ”grafisk kirurgi”.²¹⁴ Detta förfarande kan bestå i att kontrafaktiskt, eller i strid med de data som finns för handen, tänka

209 George och Bennet menar att metoden även är användbar när ett enskilt fall skall analyseras. Se sida 219.

210 George och Bennet(2005): 207

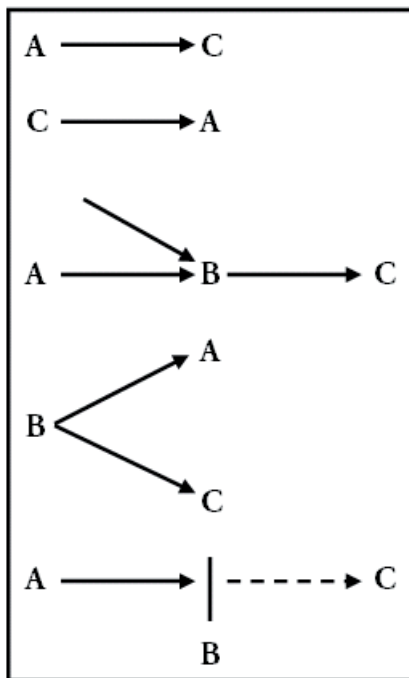
211 Sloman(2005):43-49.

212 *Ibid.*:24-27.

213 *Ibid.*: 31,37.

214 *Ibid.*:59.

bort en kausal relation eller föreställa sig en sådan där ingen sådan hittats. En sådan intervention, analog med experimentet, kan leda till nya infall eller ny kunskap om den ursprungliga kausala hypotesmodellen.²¹⁵ Kausalkedjeanalys handlar om att likt en detektiv röra sig fram och åter mellan data och hypoteser, mellan det observerbara och det dolda och mellan det faktiska och det kontrafaktiska.²¹⁶



Figur 3.2. Relationer mellan variabler.

3.7. Studieobjektet, kausalkedjeanalys, och adaptiv teori

Konkret har arbetet fortskridit genom att lista konsekvenser av och orsaker till två olika ”variabler”, eller för att uttrycka det annorlunda, genom att beskriva en hypotetisk kausal relations två tillstånd. Alla tänkbara konsekvenser av exempelvis migration, jämfördes med alla tänkbara orsaker till religiöst engagemang. När konsekvenserna av den föreliggande variabeln sammanfaller med orsakerna till den efterliggandes, är detta en potentiell kausal relation. Själva noden mellan orsak och verkan är ett mellanled till den undersökta relationen. Mellanledet är den sociala mekanismen, som bidrar till att besvara frågan om varför den kausala relationen förekommer. Ett

²¹⁵ *Ibid.*:59-61.

²¹⁶ George och Bennet(2005) använder flitigt detektiv-metaforen, t.ex. sida 218, 219.

exempel är att ensamhet är en vanlig konsekvens av migration, eftersom migranten lämnar stora delar av sitt sociala nätverk bakom sig. Men känslor av ensamhet är också en vanlig orsak till att människor tar kontakt med ett religiöst samfund, och religiösa samfund kan skapa relationer mellan människor. En social mekanism som förklarar varför migration kan vara kausalt kopplad till ökat religiöst engagemang är alltså ensamhet och begränsade sociala relationer, eller med andra ord människans behov av sådana sociala relationer. På ett motsvarande sätt fortskred analysen vidare längs en kedja av hypotetiska kausala relationer. Därmed framträdde successivt en teoretisk hypotesmodell. Mellan varje led på denna modell framträdde flera hypoteser om sociala mekanismer och kausala kedjor. Analysen var i detta skede parallellt både induktiv och deduktiv, eftersom somliga orsaker och konsekvenser hämtades från forskning och teorier om migration och religion medan andra kausala kopplingar uppstod som en följd av observerade tendenser i intervjuvar.

Hypotesmodellens alla mellanled granskades sedan i ett andra analytiskt skeende. Denna fas kan med fördel kallas spekulationsfasen, och karaktäriseras av spekulering om alternativa förklaringar och kring huruvida det saknas led i den kausala kedjan. Särskilt viktigt därvidlag är transfaktisk analys. Detta går ut på att förutsätta att hypotesen är felaktig. Sedan analyseras hur intervjupersoner skulle svara på olika frågor om hypotesen de facto inte är korrekt. Här konstruerades även intervjufrågor inför kommande intervjuer för att möjliggöra ett eventuellt förkastande av hypotesen. Även alternativa teoretiska förklaringar togs i beaktande i denna fas. Flera kausala kedjor ströks ur modellen på detta sätt. Till exempel fanns ursprungligen en mekanism som förklarade religiöst engagemang med den materiella utsattheten hos migranten efter migrationen. I litteraturen fanns stöd för att det kan föreligga ekonomiska skäl för att engagera sig i ett religiöst samfund. Granskning kunde emellertid inte bekräfta detta varpå relationen tog bort ur den huvudsakliga modellen. Det avvikande fallet hade också viss betydelse. Särskilt en intervju avvek från de övriga på flera centrala punkter, och intervjuvaren problematiserade vissa antaganden i modellen. Denna intervju fick mycket stor plats i analysen och är den enskilda intervju som lästes i sin helhet flest gånger. Intervjun gav näring åt spekulationsfasens granskning och en alternativ modell konstruerades utifrån individens avvikande svar, som sedan jämfördes med den huvudsakliga hypotesmodellen.

Förutom transfaktisk analys och avvikande fall utgjorde analys av extremfall ett oundvikligt verktyg i spårandet av kausala kedjor. Grundantagandet är att kausala mekanismer är mer framträdande och därmed lättare att observera under extrema förhållanden. I avhandlingen förekommer till exempel en redogörelse för en etnisk svensks konvertering till Islam. Vad som hände i anslutning till detta i fråga om bemötande från andra etniska svenskar och helsingborgare indikerade flera olika verk samma mekanismer, som i sin tur kunde utredas i kommande intervjuer och i analysen av redan utförda intervjuer. Ett annat extremfall är den migrant som flyttade till ett av Helsingborgs mer välbärgade bostadsområden och vad som hände i anslutning till detta.

En viktig teknik genom hela projektet har varit visuella modeller där kausala kedjor representeras av pilar mellan olika ”variabler”. Sådana modeller användes

mycket aktivt. De är effektiva eftersom de underlättar transfaktisk analys och tydliggör saknade länkar, genom att konkret rita pilar som "inte finns". Att ställa frågor av typen "Vad händer om jag vänder på den här pilen?" eller "Vad skulle det indikera om det fanns en pil mellan dessa två punkter?" är exempel på ett sådant arbetssätt. Det är detta som avses med grafisk kirurgi, som nämndes ovan.

I en tredje analytisk fas, testfasen, formade den teoretiska modellen intervjufrågorna, även om det fortfarande fanns frågor som ställdes i samtliga intervjuer. Specifika frågor konstruerades för att möjliggöra för oklara kausala relationer att bli mer tydliga. Intervjufrågor konstruerades för att kunna bekräfta eller förkasta vissa centrala led i hypotesmodellen. Viktigt var att, så att säga, prickskjuta de sociala mekanismerna. Två frågor var centrala i konstruktionen av mallarna för de sista intervjuerna, nämligen "Vilken typ av fråga skall ställas i intervjun för att frambringa ett svar som möjliggör en analys av den kausala relationen mellan A och B?" samt "Vilken typ av fråga skall ställas i intervjun för att intervjuväret eventuellt skall kunna avfärda relationen mellan A och B?". Testfasen är förstås inget egentligt test i statistisk mening, utan snarare ett test av hypotesmodellens giltighet för det begränsade urval individer som ingår i undersökningen. Syftet är att utforma en förklaringsmodell som uppfattar de centrala tendenserna i det empiriska materialet och att kontrollera överensstämmelsen mellan modellen och det empiriska materialet.

I korthet har olika konsekvenser av migration identifierats i det empiriska materialet. Därefter har analysen gått vidare genom att identifiera konsekvenser av dessa konsekvenser, och så vidare. En kausal kedja har alltså konstruerats där varje led är en nödvändighet. Analysen har rört sig fram och åter längs denna kedja. De kausala mekanismerna har identifierats och analyserats genom en kontinuerlig rörelse mellan teori och empiri, där ibland det ena och ibland det andra varit dominerande. Allteftersom hypotesmodellen framträtt har den också påverkat efterföljande intervjuer. I sin essens har därför metoden varit vad Layder benämner "adaptiv teori". Han skriver: "adaptiv teori fokuserar på konstruktionen av ny teori i kontexten av pågående forskning, genom användandet av beståndsdelar av tidigare teori [...] i förbindelse med teori som framträder från datainsamlande och analys. Det är utbytet och dialogen mellan tidigare teori (modeller, begrepp, begreppskluster) och framträdande teori som formar dynamiken hos adaptiv teori".²¹⁷ Angreppssättet har därför varit både induktivt och deduktivt, där slutprodukten är en "ofärdig och ofullständig" teoretisk modell.²¹⁸ Betydelsefullt är att denna metod tillåter att delar av existerande teoretiska konstruktioner nyttjas för syftet som ligger för handen. Till exempel har delar av amerikansk 50-tals sociologi kopplats samman med teoretiska begrepp av Bourdieu och med andra samtida teorier. Detta betyder inte att studien på något sätt bekräftar dessa teorier i sin helhet. Snarare har det blundats med båda ögonen inför delar av dessa teorier, till exempel den strukturfunktionalistiska utgångspunkten hos vissa klassiska amerikaner. Inställningen är att de i delar är riktiga också idag och att vissa begrepp är mycket användbara och klarsynta. Resten kan vara glömt och förlåtet. Sociologin måste lära sig att blicka framåt och inte uppehålla sig

217 Layder(1998): 27. Metoden beskrivs utförligt på sidorna 150-158, 173-178.

218 Layder(1998):174

vid att bråka om det som har varit. Därmed är det inte heller av avgörande betydelse om exempelvis begrepp missförstås, om det nu mot all förmodan skulle finnas någon neutral position utifrån vilken ett sådant missförstånd skulle kunna bedömas. Vad som är betydelsefullt är emellertid om begrepp och teori kan förklara skeenden i världen och producera ny kunskap.

3.8. Generalitet och giltighet

Det finns, givet avhandlingens metodologiska genomförande och ontologiska ställningstagande, flera frågeställningar som inte kan besvaras eller analyseras. Den första är frekvensen av religiositet hos migranter. Urvalsprocessen medför att religiösa individer i flera fall söks upp just för att de besitter en specifik egenskap, nämligen att de är religiöst aktiva och troende. Mer allmänt innebär detta att den *utsträckning* i vilken de teoretiska slutsatserna är giltiga inte går att klargöra, inom ramen för forskningsprojektet. Detta är på inga sätt det samma som att slutsatserna inte skulle ha giltighet för de specifika fallen, så som de konstruerats. Genom att fokusera på de kausala mekanismer som leder till att de undersökta individerna ökar sitt religiösa engagemang, är det möjligt att utföra teoretiska generaliseringar av de tendenser som är närvarande i det empiriska materialet. Generaliserbarheten, skriver George och Bennet, "är inte en enkel funktion av antalet eller spridningen av studerade fall. En forskare kan studera många fall som visar sig ha få gemensamma mönster [...]. Alternativt kan en forskare studera ett fåtal eller till och med ett enskilt fall som avtäcker en ny social mekanism som visar sig vara tillämpbar på en lång rad fall".²¹⁹ Det är också viktigt att komma ihåg att en teoretisk modell och varje generalisering är en förenkling. Teoretisering handlar om att förenkla och identifiera centrala faktorer, mekanismer och tendenser. Sloman uttrycker det på följande självklara sätt: "En representation kan inte spegla alla aspekter; om den gjorde det skulle det inte vara en representation utan då skulle den vara själva tinget".²²⁰

3.9. Etnisk matchning

Inom forskning om migrantgrupper och etnicitet i västvärlden har det under de senaste årtiondena förts en diskussion om möjligheterna för en utomstående forskare att förstå människor som tillhör en annan etnisk grupp än den egna. Det har från ena sidan hävdats att enbart de forskare som själva kommer från den grupp som studeras

219 George och Bennet(2005): 123-124. Diskuteras också på sida 244.

220 Sloman(2005):37.

kan tolka gruppmedlemmarnas erfarenheter och förstå deras livsomständigheter och perspektiv. När forskare från resursstarka grupper studerar dominerade och utsatta grupper menar dessutom vissa att de senares erfarenheter och världsbilder pressas in i den dominanta gruppens perspektiv, vilket underlättar förtryck. Bakom sådana påståenden ligger en övertygelse om ständigt närvarande faror med etnocentrism där forskarens etniska bakgrund starkt påverkar vad han eller hon ser, liksom tolkningarna och analyserna av observationer och intervjuer. Kunskapen som utvecklas ur sådana forskningsprojekt anses därför vara tvivelaktig och vinklad.²²¹ Ett annat problem som ofta nämns är ”effekten av intervjuarens ras”. Denna effekt består i att individer ger olika svar beroende på intervjuarens egen etniska tillhörighet.²²² Därför har det blivit allt vanligare med så kallad etnisk matchning, det vill säga forskning där forskaren tillhör samma etniska grupp som de individer som ingår i undersökningen.²²³ Till stöd för en sådan forskningspraktik finns en stor mängd litteratur som utgår från att en större etnisk eller kulturell likhet mellan forskare och respondenter å ena sidan ökar möjligheterna till korrekt information och å andra sidan minskar riskerna för exploatering av dominerade grupper.²²⁴ Därför anser dessa författare att forskare inte bör vara av en avvikande kulturell eller etnisk bakgrund i relation till den grupp som studeras.²²⁵ Etnisk matchning är emellertid problematiskt på flera olika sätt, och de senaste åren har detta uppmärksammats av flera författare.²²⁶ Ramji skriver till exempel: ”Det finns många risker och faror med att försöka matcha någon social eller politisk konstruktion. Matchning är långt ifrån lösningen för att överbrygga skillnaden mellan intervjuaren och forskningsdeltagarna. Faktum är att etnisk matchning skapar sina egna, mycket allvarliga politiska och metodologiska frågeställningar”.²²⁷ Etnisk matchning vilar dessutom på en tvivelaktig ontologisk grund som Gunaratnam kallar binärism. Etnisk matchning reifierar etniska kategorier och utgår från oöverkomliga skillnader mellan olika grupper.²²⁸

Etnisk matchning är en ohållbar metodologisk utgångspunkt av flera skäl. För det första är det inte klart varför det är just etniciteten som skall förena parterna i en intervjusituation, och inte låt säga kön, klass, utbildning eller religion. Att överbetona likhet utifrån etniska kategorier, kan lätt leda till att andra skillnader underbetonas och döljs.²²⁹ Det kan, för det andra, inte *a priori* antas att likhet per automatik leder till bättre förståelse. Mest lik är en individ sig själv, men det är långt ifrån alltid som den egna självförståelsen ger en korrekt bild av vem man är. Snarare är det så att det finns mycket som förblindas genom likhet, inte minst sådant som är oartikulerat, omedvetet, eller allt för självklart. Etnocentrism, förstått som oförmågan att tänka utanför de egna (etniska) ramarna, är något som kan ha inflytande över både etniskt gränsöverskridande intervjuer och de intervjuer där parterna förstår sig själva som

221 Stanfield(1998):333-358

222 Hoong(2007)

223 Hoong(2007); Gunartnam(2003):81-85;

224 Ramji(2008): 100, Ram 1996

225 T.ex. Papadopoulos och Lees (2002), Stanfield II, John, 1998; Rhodes (1994)

226 T.ex. Gunaratnam(2003); Ramji(2008); Alford och Young(2004)

227 Ramji(2008):101

228 Gunaratnam(2003):79-105

229 Ali (2006): 474); Gunaratnam(2003): 81-85;

tillhörande samma etniska grupp. Det är till och med så att etniskt matchade intervjuer kan leda till att den intervjuade förutsätter en gemensam förståelse och därmed inte uttrycker det självklara eller tillsynes banala.²³⁰

För det tredje utgår ofta etniskt matchade forskningsstrategier ifrån att det finns avgörande skillnader mellan människor från olika bakgrunder, som är svåra att överkomma i en intervjusituation. Detta är ett synnerligen allvarligt tillstånd, eftersom det i den mån det är ett faktum skulle omöjliggöra forskning över gränser. Om invandrare och infödda inte kan förstå varandra, om män inte förstår kvinnor, om välutbildade inte förstår utbildade, hamnar vi i en omöjlighet där i slutändan endast självbiografier finns att tillgå. Det är just därför samhällsvetenskapen och sociologin har utvecklat en rad verktyg, metodologiska och teoretiska, det vill säga för att skapa en generell kunskap som överskrider den enskilda individens och gruppens självförståelse.²³¹ Reed uttrycker något liknande: ”Vid en fullständig dekonstruktion av skillnad lämnas vi vid ett hav av ändlös skillnad, där det inte längre kan finnas ‹insiders› eller ‹outsiders› inom forskningen. Forskare måste därför antingen försöka bygga broar över skillnader eller ge upp socialvetenskaplig forskning helt och hållet. Forskare som argumenterar för möjligheten till forskning över gränser fokuserar på att bygga broar över den skillnaden”.²³²

För det fjärde riskerar en etniskt matchad intervju eller en intervju där likheterna antas vara stora mellan parterna att missa en viktig kunskapskälla, nämligen situationer där den intervjuade förklarar sin verklighet och artikulerar sin världsbild och självförståelse.²³³ Många intervjuer som utfördes inom ramen för denna avhandling genererade intressant information i de situationer där den intervjuade märkte eller trodde att jag inte förstod hans eller hennes svar på en fråga, när det, så att säga, fanns ett avstånd mellan oss. Något liknande finns närvarande i Gunaratnams forskarstrategi. Hon beskriver den som att ”leta upp och erkänna punkter av fränkoppling [...] och komma närmare andra genom att ta in, förklara och sätta i verket avståndet mellan oss”.²³⁴ I överensstämmelse med detta skriver Alford och Young att ”statusen som outsider måste få mer uppmärksamhet, eftersom den i vissa fall fungerar som en kausal faktor för att stimulera viktiga och avslöjande konversationer”.²³⁵ Närbesläktat med detta är att matchade intervjuer även missar de gränsöverskridande likheter som kan frambringe viktig kunskap om sociala mekanismer och om orsaker till sociala fenomen. Ett exempel på detta är en intervju som jag en gång genomförde med en individ som om man endast tittade till yttre kategorier var mycket olik mig själv. Hon var barn till invandrade föräldrar med muslimsk tro, medan jag varken tillhörde samma etnicitet, religion, eller kön. Det visade sig emellertid att vi delade erfarenheter av en social resa, byte av världsbild (konvertering, är kanske ett bättre uttryck), och erfarenheter av att få ett batteri av sociala kontrollmekanismer riktade mot oss. Dessa kunde artikuleras mellan oss, på ett sätt som medförde att det just

230 Bourdieu(1999)

231 Gunaratnam(2003)

232 Reed(2000): 5.2. Jmf Anderson (1993)

233 Gunaratnam(2003), Bourdieu(1999):615

234 Gunaratnam(2003):102

235 Alford och Yong(2004): 192

var i jämförelsen mellan våra tillsynes skilda berättelser som kunskap alstrades om vad det var för mekanismer som var verksamma. Slutligen har Gunaratnam rätt när hon skriver att forskare måste oroa sig över och problematisera (även) frånvaron av tydliga skillnader. Enligt henne är forskningen alltid rörig och att försöka reducera komplexiteten genom enkla metodologiska strategier, som t.ex. matchning, är fel väg att gå, eftersom det är i själva "röran" som den viktiga informationen finns.²³⁶

Etnisk matchning innebär alltså på inget sätt en garanti för en bättre kunskap eller förståelse. Utgångspunkten för både avhandlingens teoretiska resonemang och dess metodologiska ställningstagande är istället tvärtom att skillnader är nödvändiga för att skapa kunskap. En medveten artikulering kräver kontrast och kunskap kan bara uppstå i utrymmet mellan eller överlappningen av två olikheter. Är likheterna för stora kommer det därmed att vara svårt att formulera premisserna för det sociala livet, världsbilden och de verksamma mekanismerna. "Det finns gränser för vilka sociala kategorier som kan nås under optimala villkor av familjaritet", som Bourdieu uttrycker det.²³⁷ Han använder för övrigt begreppet doxa för att beteckna allt det som en grupp inte kan se hos sig själv, det vill säga för omedvetna kognitioner, preferenser och moraliska premisser. Forskaren måste emellertid självklart ha en tillräckligt stor bakgrundkunskap för att kunna placera in sig själv i respondenters perspektiv och livsomständigheter. Dessutom krävs en viss nivå av omedelbar förståelse för att tillit skall kunna uppstå mellan forskare och respondent. Detta, som nämndes ovan, är mycket betydelsefullt för att producera en användbar intervju eller ett informativt samtal. Därför är den ideala positionen i mellanrummet, det vill säga att forskaren inte är en total främling i sammanhanget men inte heller allt för delaktig i gruppen. Bourdieu beskriver denna mellanposition som "placerad mellan två ytterligheter som otvivelaktigt aldrig helt uppnås: total överlappning mellan forskare och respondenter, där inget kan sägas eftersom inget kan ifrågasättas och allt är självklart; och total divergens, där förståelse och tillit skulle bli omöjlig".²³⁸

Den här avhandlingen är sprungen ur en mellanposition, då jag är uppvuxen inom ett religiöst samfund, men samtidigt inte varit aktiv medlem eller troende på tjugo år. Eftersom det i mitt sociala nätverk finns aktiva medlemmar har jag förmodligen en större förmåga än gemene man att sätta mig in i respondenternas världsbild och perspektiv, oavsett religiös tillhörighet, samtidigt som jag inte på något sätt delar deras tro eller föreställningar. Jag kommer också från en social bakgrund långt från den medelklassstillvaro som följer av mitt oväntade akademiska tilltag. I större delen av mitt vuxna liv har jag levt i utsatta och stigmatiserade bostadsområden och mina vänner har tillhört utsatta grupper i samhället. Även när det gäller migration har jag kanske en större förståelse för dess socialpsykologiska konsekvenser än gemene man. Jag har aldrig varit migrant i dess egentliga mening, även om jag bott utomlands, och min flykt har varit social och inte geografisk. Mitt liv har dock varit rotlöst. Jag har flyttat över 20 gånger på 36 år och i flera längre perioder har jag inte befunnit mig i Sverige. Jag vet vad det innebär att bryta upp från allt och börja om

236 Gunaratnam(2003):104

237 Bourdieu(1999):611

238 Bourdieu(1999):612

eftersom jag har gjort det många gånger. Och det liv jag lever nu, den verklighet jag befinner mig i, är nästan inkommensurabelt olik den verklighet där jag växte upp. Migration transformerar förvisso individen till en främling också i de egna ögonen, men geografisk migration är inte den enda källan till främlingskap. Jag upplever mig fortfarande som en främling i den akademiskt utbildade medelklassen, trots att jag befunnit mig där ganska länge nu. Samtidigt hör jag inte riktigt hemma någon annanstans heller. För mig är dessa erfarenheter delvis analoga med respondenters erfarenheter av migration. Ordet "delvis" skall emellertid i detta sammanhang inte underskattas. Snarare är det så att "delvis" placerar mig i det mellanrum som varit epistemologiskt nödvändigt. Det är dock viktigt att se avhandlingen också mot bakgrund av denna biografiska redovisning, eftersom det markerar den subjektiva position utifrån vilken jag som sociolog objektifierar respondenterna.

För de som förespråkar etnisk matchning handlar det emellertid inte enbart om kunskap eller förståelse. Det är lika viktigt, om inte viktigare, att en forskare från en privilegierad grupp på olika sätt riskerar att bidra till en dominerad eller utsatt grupps underläge. Etnisk matchning antas utgöra en lösning eftersom forskaren inte kan förtrycka respondentgruppen med mindre än att han eller hon förtrycker sig själv. Det är emellertid naivt att utgå från att en forskare med samma etniska bakgrund som respondentgruppen per automatik skulle framföra någon typ av rättvis kunskap om gruppen ifråga. För det första skulle forskaren då behöva sätta sin akademiska objektifierande träning inom parantes. För det andra har forskaren en hög akademisk position som intervjupersoner i regel inte delar även om man härstammar från samma etniska grupp. För det tredje, som både Gramsci och Bourdieu visat, är det inte så enkelt som att grupper domineras eller exploateras som en direkt följd av enbart de dominerandes världsbild, utan snarare möjliggörs exploatering och dominans ofta av de föreställningar som både de dominerade och dominerande delar. För Bourdieu är social likhet ett skydd mot "hotet att få subjektivt tänkande reducerat till objektiva orsaker och att få val som erfars som fria förvandlade till objektiv determinism avslöjad av analys".²³⁹ Detta skall förstås läsas mot bakgrund av att Bourdieu menar att för stor överensstämmelse mellan forskares och respondenters livsomständigheter försvårar artikulerad förståelse. Att analysera de objektiva orsaker som ligger bakom de subjektiva valen är inte bara den här avhandlingens ambition. Därutöver är utgångspunkten att detta borde vara sociologins avsikt som vetenskaplig disciplin.

3.10. Insider/outsider-dynamik och andra problem

Föregående avsnitt handlade om premisserna för utvecklandet av kunskap över kategoriska gränser och om förståelsens gränser. Det skall på inget sätt uppfattas som att etnicitet var betydelselös i konkreta intervjusituationer och samtal. Snarare är det så att ett av de största metodologiska problemen under arbetet med avhandlingen

239 Bourdieu(1999):610

utgjordes av respondenters föreställningar om stora skillnader mellan mig som etnisk svensk och dem själva som invandrare. Särskilt i de första intervjuerna, men också i de senare, förekommer uttalanden av typen ”Jag förstår att ni svenskar tänker så här om oss” eller ”Du tror att vi invandrare alla är likadana”. Till en början kunde intervjuerna fastna i meningsutbyten där jag försökte försvara mig genom att argumentera mot sådana påståenden om vad jag tänkte och trodde om invandrare. Även om jag under arbetets gång betraktade dessa intervjuer som misslyckade började jag emellertid snart se dem som informativa. Genom dem kunde jag inte bara få en inblick i intervjupersonernas erfarenheter av etniska svenskars kategoriseringar av dem, utan dessutom en inblick i betydelsen av olika generella kognitiva mekanismer. Att se den egna gruppen som konstituerad av individer och variation och andra grupper som homogena, är ett exempel på en sådan mekanism. Ovanstående problematik reducerades kraftigt av att jag dels började delge intervjupersonerna mer av min egen biografi och dels av att jag tillät mig bli mer känslomässigt engagerad eller upprörd över till exempel beskrivningar av diskriminering och stigmatisering. Det senare kunde till och med i några fall resultera i att intervjupersoner började försvara etniska svenskar sätt att betrakta dem. Detta kunde till exempel ta formen av att diskriminering generaliserades till ett naturligt drag hos alla folk och grupper.

Insider/outsider-dynamiken hade förmodligen sin största konsekvens i ett tidigare skeende, nämligen vid sökandet efter potentiella respondenter. Konkret var det mycket svårt att övertala människor att ställa upp på en intervju. Under den mycket begränsade tid som jag hade på mig att försöka värva en respondent, var det sällan jag lyckades skapa tillräckligt med tillit för att vara framgångsrik. Det bör dock nämnas att oförmågan att ta till vara på inbjudningar som gavs av intervjupersoner, är avhandlingens största metodologiska misstag. Vid genomlysandet av intervjuer i efterhand, ofta efter en längre tid, upptäcktes vid ett flertal tillfällen att intervjupersoner erbjudit sig att förmedla kontakter eller bjudit in mig till religiösa sammankomster eller andra aktiviteter. Det förblir obegripligt hur detta kunde förbises under själva intervjun.

Över tid lärde jag mig att framställa mig själv på ett sådant sätt att jag inte föreföll vara en total outsider, om än inte en del av gruppen. Detta ledde till en invertering av problematiken, där jag i ett par intervjuer upptäckte att jag faktiskt betraktades som en del av gruppen. Intervjupersonerna utgick från att jag var troende och aktiv inom det religiösa samfundet. Följden av detta är en kvardröjande känsla av oärlighet. Efter denna erfarenhet blev jag tydligare med att markera min position som insatt och bekant med samfundet, men inte aktiv eller troende. Närbesläktat med detta var när en pastor värvade en intervjuperson åt mig med orden ”Jag går i god för honom, så att säga. Jag står bakom det här. Det är viktigt att prata om de här sakerna”. Även denna situation ingav känslor av oärlighet, eftersom pastorn inte verkade medveten om i vilken utsträckning jag avsåg att bortförklara individers subjektiva tro och ge sekulära förklaringar till religiösa övertygelser och erfarenheter.

Förutom epistemologiska frågeställningar om kunskapsproduktion över skillnader, etnisk matchning och insider/outsider-problematiken var det främst två andra områden som under arbetet betraktades som metodologiska svårigheter. Det

första av dessa var språkproblem när individer som varit kort tid i Sverige intervjuades. Detta löstes i några fall med tolk, där tolken utgjordes av en person som tidigare intervjuats. Sådana arrangemang bedömdes fungera bra. I ett fall satt en person med som ett slags bisittare som kunde gripa in när språket blev ett hinder och då antingen förklara min fråga eller klargöra svaret från respondenten. Det andra problemet utgjordes av hanteringen av intervjupersoners berättelser om trauman. I några fall fick jag ta del av mycket otäcka berättelser där rollen som forskare helt upplöstes. Särskilt i ett fall bad en intervjuperson mig om hjälp att lösa vissa psykologiska problem och i ett annat fall ville en person att jag skulle träffa hans svårt deprimerade fru för att försöka hjälpa henne. I det första fallet bidrog jag så gott jag kunde och i det andra fallet upphörde kontakten med personen och han svarade inte längre när jag ringde. Vad som upplevdes som ett problem i dessa fall var att jag inte ville att en intervjuperson skulle stå i någon form av tacksamhetsskuld till mig, eftersom jag var rädd för att de då i min roll som forskare skulle ge mig sådana svar de trodde att jag ville ha.

4. Tre fall av den kausala relationen mellan migration, religion och integration

Detta kapitel innehåller tre delvis överlappande studier eller fall. Det första fallet består av hela det empiriska underlaget, det vill säga samtliga intervjuade personer.²⁴⁰ Fall ett fokuserar på migrationen som erfarenhet och dess kausala relationer till religion, religiositet och religiöst samfund. Fall två består av intervjuer med muslimer eller migranter från länder där Islam är den dominerande religionen. Här fokuseras framförallt på konsekvenser av religion, religiositet och religiöst engagemang. Sådana konsekvenser är till exempel diskriminering och stigmatisering, segregering och integration, och religionens omdefinierande av kategoriska gränser mellan människor. Fall tre består av intervjuer med aktiva inom svenska frikyrkor, särskilt pingskyrkan. Denna studie fördjupar sig i en specifik religion för att skildra hur religiösa föreställningar kan ha genomgripande konsekvenser för hur aktivt troende definierar sig själva och den egna gruppen. Avsnittet visar hur religion och religiösa föreställningar kan ha integrerande eller segregerande effekter beroende på innehåll i trosföreställningar och organisation av samfundet. Tillsammans avser de tre avsnitten att belysa den kausala kedjan migration – religion – integration / segregation. Denna kausala kedja diskuteras i ett särskilt avsnitt. Dispositionen av kapitlet är teoretiskt styrd.

Kapitlet inleds emellertid med att studierna sätts in i en global, nationell och lokal kontext. Den lokala staden där intervjuer och observationer utförts har betydelse för resultaten och dessutom hänvisar intervjupersoner till den. Det är framförallt så att den segregerade staden med förhållandevis hög invandring inte bara medför att religiösa ledare är medvetna om uppdelningar i samhället utan också delvis försöker lösa detta problem. Dessutom kan medvetenhet om segregation leda till att religiösa

²⁴⁰ Detta material består av 32 formella intervjuer, ett flertal längre samtal med både aktiva och religiösa ledare, deltagande i gudstjänster, interkulturella verksamheter, besök i moskéer samt andra observationer under tre års tid. Observationerna skedde som boende i ett stigmatiserat område med hög andel utrikes födda.

samfund strävar efter att utforma en alternativ social sammanhålling präglad av möten över kategoriska gränser.

4.1. Migration och segregation i ett globalt, nationellt och lokalt perspektiv

Detta avsnitt syftar till att placera in den konkreta studien i ett vidare sammanhang. Först redogörs för migration i en global kontext. Därefter redogörs för och jämförs migrationen till Sverige och Helsingborg. Slutligen följer en analys av segregationen i staden och segregationens långa historia. Föreställningar om staden jämförs slutligen med det faktiska tillståndet i Helsingborg.

4.1.1. Den globala migrationen

Även om inte alla är beredda att hålla med Castles och Miller om att vi befinner oss i ”migrationens tidsålder”, så har migrationen globalt sett under slutet av 1900- och början av 2000-talet ändrat utseende och omfattning.²⁴¹ Förflyttningar av människor går inte längre från och till ett fåtal länder. Spridningen av både ursprungs- och ankomstländer fortsätter att öka och därmed har aldrig förr så stor del av världen varit påverkad av migration. Samtidigt sker en kvantitativ volymökning när det gäller migration. Fler människor än någonsin befinner sig i en migrationssituation. Detta gäller globalt sett men också för samtliga världsdelar och regioner. Det pågår också i relation till detta vad Castles och Miller kallar för en differentiering av migrationen.²⁴² Varje ankomstland har en större variation av invandrare än tidigare, både när det gäller ursprungsregion, ekonomisk och social bakgrund, religion samt kön. Detsamma gäller typen av migration, det vill säga länder tar nu samtidigt emot både flyktingar, arbetskraftsmigranter, anhörighetsmigranter, etc. Dessutom sker även vad Castles och Miller kallar en politisering av migrationen.²⁴³ Inhemsk politik, relationer mellan stater och regioner samt säkerhetspolitik blir i allt större utsträckning påverkade av migration.

Samtidigt är det ingen som säkert kan säga hur många migranter det finns globalt sett. Castles och Miller återger officiella källor som beräknar att mellan 150 och 185 miljoner människor levde utanför sitt födelseland i början av 2000-talet. Dessa siffror bygger på staters egna uppgifter om legal invandring. År 2001 var 15 miljoner människor flyktingar enligt Förenta Nationernas kriterier. Men i dessa beräkningar finns dock inte den illegala invandringen med och den är mycket svår att uppskatta.

241 Castles och Miller (2003).

242 *Ibid.*: 8

243 *Ibid.*: 9

Sannolikt är den dock mycket stor, vilket medför att tiotals millioner människor måste adderas till ovanstående uppskattningar.²⁴⁴ Sammantaget kan antalet migranter jämföras med de ca 59 millioner människor som migrerade från Europa under den stora migrationsvägen till Nordamerika, Sydamerika, Australien, Nya Zeeland och Sydafrika.²⁴⁵

4.1.2. Migrationen till Sverige

Som förklaring till segregation och diskriminering är det vanligt att den svenska homogeniteten tas upp. Detta gäller både bland journalister, forskare och bland människor i deras vardagsinteraktion. Argumentet går ut på att Sverige fram tills nyligen inte haft särskilt stor invandring och att svenskar därför inte på allvar ställts inför att hantera skillnader och kulturella olikheter. Det finns ett visst inslag av nationalism i detta resonemang, eftersom undertonen är att Sverige är ett speciellt land med en säregen kultur som varit förhållandevis skyddad från yttre influenser. Denna förklaring är en del av svenskars berättelse om sig själva. Det betyder emellertid inte på något sätt att den är riktig. Snarare har Charles Westin rätt när han istället kallar föreställningen om det etniskt och kulturellt homogena Sverige för en myt som strider mot historiska fakta.²⁴⁶ Istället är det så att under tre fjärdedelar av den tid då Sverige funnits som statsbildning så har det som nu är Finland varit inkluderat i Sverige. Under långa perioder innefattade riket dessutom baltiska och tyska områden, och majoriteten av befolkningen talade andra språk än svenska. Under Hansatiden talade faktiskt en majoritet i Sveriges tre största städer tyska.²⁴⁷ Det samiska folket framtogs stora landområden redan under vikingatiden, landområden som efter den svenska statsbildningen befunnit sig inom Sveriges gränser (så väl som utanför).²⁴⁸ Dessutom har judar och romer levt i Sverige under lång tid. En annan invändning mot föreställningen om det homogent svenska är att Sverige i jämförelse med många andra stater har en liten befolkning i relation till yta, vilket haft som konsekvens att de regionala skillnaderna och särarterna t.ex. gällande språk och traditioner varit mycket stora.²⁴⁹

Sammanfattningsvis har alltså Sverige historiskt sett varit ett förhållandevis mångkulturellt samhälle, för att använda ett modernt uttryckt. ”Föreställningen om en historisk, etnisk och kulturell homogenitet måste förstås som en sentida konstruktion vars syfte var och är att legitimera nationalstaters hegemoni”, som Charles Westin uttrycker det.²⁵⁰ Redan under vikingatiden fördes trälar med hem och under medeltiden invandrade tyska köpmän och belgiska valloner. För att förstå

244 Castles och Miller (2003): 4-6. Se också Cohen(1995). För en omfattande och komplex genomgång av migrationsmönster på 2000-talet se: International Organization for Migration (2000, 2003, 2005, 2008).

245 Castles och Miller (2003): 4.

246 Westin(2004): 215

247 Westin(2004):215, Svanberg och Tydén(2005)

248 Westin (2004) :215-220

249 *Ibid.*: 216

250 *Ibid.*

att detta ingalunda var marginella migrationsmönster kan nämnas att närmare 40 000 finska bönder flyttade till Värmland och Dalarna på 1600-talet.²⁵¹

Från 1800-talet senare hälft och fram till 1930-talet var det fler som lämnade Sverige än som flyttade hit. Under denna period emigrerade närmare 23 procent av Sveriges befolkning till Amerika, det vill säga ca. 1,2 millioner människor. På 30-talet upphörde dock emigrationen och ersattes istället med återinvandring och under andra världskriget med flyktningmigration från Europa till Sverige. Efterkrigstiden karaktäriserades av arbetskraftinvandring till Sverige från främst Norden och Europa. Denna typ av invandring upphörde i början av 70-talet till följd av ändrad lagstiftning och fackföreningsrörelsens krav på begränsning av den utomnordiska arbetskraftsinvandringen för att skydda arbetstillfällena för de egna medlemmarna. Därefter har det främst varit anhöriga till invandrare och flyktingar som migrerat till Sverige. I stort har dock migrationen följt det globala mönstret under slutet av 1900-talet och början av 2000-talet, där spridningen gällande ursprungsregioner ständigt ökat. Under denna period har den största delen invandrare kommit från länder utanför Europa (42 procent), medan endast 19 procent kommit från de övriga Nordiska länderna. Andelen flyktingar har också ökat, inte minst som en följd av en restriktiv inställning till arbetskraftsinvandring.²⁵²

Svensk invandrings- och flyktingpolitik har genomgått stora förändringar under efterkrigstiden.²⁵³ Den har både varit generös och begränsad; i vissa perioder har utomnordisk arbetskraftinvandring varit tillåten och uppmuntrats medan det under andra perioder enbart varit anhöriga till invandrare och flyktingar som tillåtits att stanna i Sverige. Vad som definierats som giltiga skäl för asyl har också varierat något, liksom tillämpningen av lagstiftningen. Detta medför att det i dagsläget finns en rad olika grupper av människor som beroende på när de kommit till Sverige hamnat i vitt skilda omständigheter. Det finns arbetskraftinvandrare från t.ex. Europa som befunnit sig i Sverige i 40 år. De hade arbete när de anlände och kom som en följd av avtal mellan stater i mer eller mindre organiserad form. Men det finns också flyktingar som befunnit sig kort tid i Sverige och där endast ett fåtal forna landsmän redan befunnit sig i Sverige. De finns alltså invandrare som kommit till etablerade sociala sammanhang och organisationer, medan andra kommit oplanerat och utan tillgång till nätverk.

Totalt sett är 13,8 procent av Sveriges befolkning födda i ett annat land. Stor-Stockholm och Stor-Malmö har en invandrad befolkningsandel på ca 20 procent, och Stor-Göteborg på ca 16 procent. Detta gör att landet utanför storstadsområdena har en invandrad befolkningsandel på ca. 10,6 procent. Den andel av befolkningen som har vad som brukar kallas utländsk bakgrund, det vill säga de individer som har invandrat samt de vars båda föräldrar invandrat, utgör ca 21 procent av

251 Lundh(2005):13

252 *Ibid.*:13-14, 19-22, 30-33

253 Redogörelser för den svenska invandrings- och integrationspolitiken kan återfinnas i: Rooth(1999):19-42, Lundh(2005), Södergran(2000). Svensk migrations- och integrationspolitik i en europeisk jämförelse, se Geddes (2003). Norström(2004) tar upp tillämpning av lagstiftning och praxis gällande asylansökningar. Dahlström(2004) och Dahlström(2003) diskuterar politisk retorik och praktik.

befolkningen. De stora ursprungsländerna när det gäller invandring till Sverige är Finland (14,5% av invandrarna), Irak (7,9%), Jugoslavien (5,9%), Polen (4,7%), Iran (4,6%), Bosnien-Hercegovina (4,5%), Danmark (3,7%), Tyskland (3,7%), Norge (3,6%), Turkiet (3,1%) och Chile (2,2%). Se även tabell 4.4. Individer från dessa elva ursprungsländer utgör över 58 procent av det totala antalet invandrare. Värt att notera är att ca 22 procent av invandrarna alltså kommer från andra nordiska länder och ytterligare 7 procent kommer från grannländer som Tyskland och Polen. De tio vanligaste ursprungsländerna utanför Europa är Irak, Iran, Turkiet, Chile, Libanon, Thailand, Somalia, Syrien, Kina, och USA. Individer från dessa länder utgör ca 27 procent av invandrarna.²⁵⁴

Ovanstående ger en tvärsnittsbild av den invandrade delen av befolkningen 2008. En hel del av dessa människor har förstås befunnit sig i landet och/ eller varit svenska medborgare under väldigt många år. Det är därför intressant att försöka ringa in hur mönstret ser ut för de som blivit svenska medborgare de senaste åren liksom från vilka länder människor som söker asyl kommer. När det gäller människor som beviljats svenskt medborgarskap mellan 2000 och 2008 så förändras bilden endast delvis. Se tabell 4.2. Länder som Irak, Finland, Iran, Jugoslavien och Bosnien befinner sig fortfarande högt upp. Det är dock många individer från Somalia, Serbien och Montenegro, Syrien, Ryssland och Kroatien som fått medborgarskap under 2000-talet. Däremot är det betydligt färre från Danmark, Tyskland, och Norge som blivit svenska medborgare, trots att dessa länder är väl representerade i befolkningen som helhet.²⁵⁵ När det gäller asylansökningar kommer dessa i stor utsträckning från individer som kommer från Jugoslavien och länder som tidigare utgjorde en del av Jugoslavien, samt Irak, Somalia, Ryssland och länder som tidigare var en del av Sovjetunionen, och Iran, Afghanistan och Eritrea.²⁵⁶ Se tabell 4.1.

Sammanfattningsvis går migrationen till Sverige framförallt från Jugoslavien och länder som tidigare var en del av Jugoslavien, från Irak, Iran, Somalia, liksom från Ryssland och andra länder som tidigare var en del av Sovjetunionen. Det finns samtidigt stora grupper som invandrat till Sverige från Finland och de övriga nordiska länderna, liksom från Polen och Tyskland. En stor del av de senare grupperna är arbetskraftinvandrare.

254 Samtliga uppgifter från Statistiska Centralbyrån, för december 2008.

255 Statistiska Centralbyrån

256 Statistiska Centralbyrån.

Tabell 4.1. Asylansökningar 2001-2008. Antal och procent.

| Ursprungsland | Totalt | Procent |
|---------------------------|--------|---------|
| 1. Irak | 51748 | 24,2 |
| 2. Serbien och Montenegro | 14031 | 6,6 |
| 3. Somalia | 13805 | 6,5 |
| 4. Jugoslavien | 8973 | 4,2 |
| 5. Bosnien-Hercegovina | 8826 | 4,1 |
| 6. Ryssland | 8520 | 4,0 |
| 7. Iran | 5346 | 2,5 |
| 8. Afghanistan | 5256 | 2,5 |
| 9. Azerbajdzjan | 4305 | 2,0 |
| 10. Eritrea | 4226 | 2,0 |
| 11. Vitryssland | 4003 | 1,9 |
| 12. Bulgarien | 3900 | 1,8 |
| 13. Syrien | 3874 | 1,8 |
| 14. Serbien | 3651 | 1,7 |
| 15. Turkiet | 3604 | 1,7 |
| Delsumma | 144068 | 67,5 |
| Totalt antal ansökningar | 213452 | 100 |

Tabell 4.2. Antal beviljade medborgarskap 2000-2008 efter ursprungsland.

| <i>Beviljade medborgarskap 2000-2008</i> | <i>Antal</i> | <i>Procent</i> |
|--|--------------|----------------|
| 1. Irak | 56973 | 17,0 |
| 2. Bosnien-Hercegovina | 33715 | 10,1 |
| 3. Finland | 20836 | 6,2 |
| 4. Iran | 16469 | 4,9 |
| 5. Turkiet | 16169 | 4,8 |
| 6. Somalia | 12456 | 3,7 |
| 7. Jugoslavien | 11585 | 3,5 |
| 8. Polen | 10330 | 3,1 |
| 9. Serbien och Montenegro | 8667 | 2,6 |
| 10. Syrien | 8309 | 2,5 |
| 11. Ryssland | 6908 | 2,1 |
| 12. Kroatien | 6708 | 2,0 |
| 13. Thailand | 6257 | 1,9 |
| 14. Kina | 6104 | 1,8 |
| 15. Chile | 5692 | 1,7 |
| Okänt eller statslös | 17679 | 5,3 |
| Summa land 1-15 + okänt | 244857 | 73,2 |
| Totalt alla länder | 334686 | 100,0 |

4.1.3. Migrationen till Helsingborg. Mönster och jämförelser

Antalet personer som är födda utanför Sveriges gränser och som bor i Helsingborg är ca 22650, och den totala befolkningen är ca 125000.²⁵⁷ Detta innebär att den invandrade befolkningen är 18,1%, vilket är något över riksvärdet på 13,4 %. Storleken på den invandrade delen av befolkningen i Helsingborg är alltså mer i överensstämmelse med storstadsregionerna Stockholm och Malmö än med övriga landet. Andelen av Helsingborgs invånare som antingen är födda i ett annat land eller som har båda föräldrarna födda i ett annat land är 23,6%. Motsvarande siffra för landet i sin helhet är 17,4%. Av invandrarna i Helsingborg är 47,9% födda utanför Europa. Det medför alltså att de flesta invandrarna är födda i Norden och Europa.²⁵⁸ Detta visas i tabell 4.3.

Tabell 4.3. Födelseregion och andel av utrikes födda i Helsingborg 2008.

| <i>Födelseland</i> | <i>Antal personer</i> | <i>Procent</i> |
|--------------------|-----------------------|----------------|
| Övriga Norden | 3680 | 16 % |
| Övriga Europa | 10858 | 36 % |
| Övriga Världen | 8110 | 48 % |
| Totalt | 22648 | 100 % |

Invandrarna i Helsingborg kommer från ca 150 länder. De åtta vanligaste ursprungsländerna för invandrare i Helsingborg finns alla med bland de tio vanligaste ursprungsländerna för landet i helhet, även om ordningen mellan dem varierar något. Se tabell 4.4. I Helsingborg är de fem vanligaste ursprungsländerna Jugoslavien, Danmark, Irak, Bosnien-Hercegovina och Polen, medan de vanligaste i landet är Finland, Irak, Jugoslavien, Polen och Iran. Av de 20 vanligaste länderna i Helsingborg finns 14 med som de vanligaste i landet. De länder som är de vanligaste ursprungsländerna i Helsingborg är alltså i stora drag de vanligaste också i landet i stort. Värt att kommentera är att Chile, Somalia och Syrien som alla är länder varifrån förhållandevis stora grupper invandrat till Sverige, inte finns bland de 20 vanligaste ursprungsländerna i Helsingborg. Ett annat undantag är att invandrare från Vietnam är den tionde största gruppen i Helsingborg, trots att den nationellt sett är liten. I Helsingborg är även invandrare från Libanon vanligare än i landet i övrigt. I Helsingborg utgör invandrare från de vanligaste ursprungsländerna dessutom en något större andel av den totala populationen av invandrare, jämfört med landet i stort. Över 65% av invandrarna i Helsingborg kommer från de vanligaste tio länderna och ca 80% från de vanligaste 20 länderna. För Sverige i sin helhet är motsvarande siffror ca 56% och 72%. Slutligen kan nämnas att andelen invandrare som kommer från de nordiska länderna är lägre i Helsingborg än i landet i övrigt, nämligen ca 16% jämfört med 22%.²⁵⁹

257 Siffror för januari 2008. Statistiska Centralbyrån och Statistikenheten Helsingborgs Stad

258 Statistiska Centralbyrån och Statistikenheten Helsingborgs Stad

259 Siffror för januari 2008. Statistiska Centralbyrån och Perspektiv Helsingborg nr 3, 2008.

Sammanfattningsvis har Helsingborg en invandrad befolkning som utgör ca 18%, vilket är ca 5 procentenheter högre än i övriga landet och mer i överensstämmelse med storstadsregionerna Malmö och Stockholm än andra städer i Helsingborgs storlek. Ca 24% av befolkningen har båda föräldrarna födda i ett annat land, vilket är ca 6 procentenheter högre än i övriga landet. Andelen invandrare från Norden är ca 17% vilket, trots närheten till Danmark, är 6 procentenheter lägre än i landet som helhet. När det gäller ursprungsländer skiljer sig inte Helsingborg generellt sett från övriga landet, med några undantag. De stora emigrationsländerna, förutom Danmark och Finland, är Jugoslavien, Irak, Bosnien-Hercegovina, Polen, Libanon, Tyskland, Iran och Vietnam. Det finns inga stora grupper från Somalia eller Chile, men å andra sidan är migrationen från Libanon och Vietnam proportionerligt sett större i Helsingborg än i Sverige som helhet. Invandrare från de 10 vanligaste emigrationsländerna utgör 65% av alla invandrare i staden. En minoritet (48%) av invandrarna kommer från länder som ligger utanför Europa.

Tabell 4.4. Populationer av immigranter i Helsingborg och Sverige.

| SVERIGE januari 2008 | | | HELSINGBORG Januari 2008 | | |
|------------------------------|---------------|--------------|-------------------------------|-------|-------|
| | Antal | Andel | | Antal | Andel |
| 1:Finland | 178179 | 14,5% | 1: Jugoslavien | 3204 | 14,1% |
| 2:Irak | 97513 | 7,9% | <i>2: Danmark</i> | 2432 | 10,7% |
| 3:Jugoslavien | 72939 | 5,9% | 5: Irak | 2013 | 8,9% |
| 4:Polen | 58180 | 4,7% | <i>3: Bosnien-Hercegovina</i> | 1560 | 6,9% |
| 5:Iran | 56516 | 4,6% | 4: Polen | 1471 | 6,5% |
| <i>6:Bosnien-Hercegovina</i> | 55713 | 4,5% | 6: Libanon | 1151 | 5,1% |
| <i>7:Danmark</i> | 45941 | 3,7% | 7: Finland | 821 | 3,6% |
| <i>8:Tyskland</i> | 45034 | 3,7% | <i>8: Tyskland</i> | 796 | 3,5% |
| <i>9:Norge</i> | 44590 | 3,6% | 9: Iran | 703 | 3,1% |
| <i>10:Turkiet</i> | 38158 | 3,1% | <i>10: Vietnam</i> | 575 | 2,5% |
| DELSUMMA | 692763 | 56,0% | | 14726 | 65,0% |

Tabell 4.4. Forts.

| | | | | | |
|----------------------|---------------|--------------|-----------------------------|-------|-------|
| <u>11: Chile</u> | 28019 | 2,2% | <u>11: Rumänien</u> | 506 | 2,2% |
| <u>12: Libanon</u> | 22967 | 1,8% | 12: Ungern | 390 | 1,7% |
| <u>13: Thailand</u> | 22926 | 1,8% | 14: Turkiet | 390 | 1,7% |
| <u>14: Somalia</u> | 21597 | 1,7% | 13: Norge | 361 | 1,6% |
| <u>15: Storbrit.</u> | 18486 | 1,5% | <u>16: Thailand</u> | 329 | 1,4% |
| <u>16: Syrien</u> | 18229 | 1,5% | <u>15: Storbrit.</u> | 324 | 1,4% |
| <u>17: Kina</u> | 16013 | 1,3% | 18: Kroatien | 275 | 1,2% |
| <u>18: USA</u> | 15309 | 1,2% | 19: Serbien o Montenegro | 242 | 1,1% |
| <u>19: Rumänien</u> | 15214 | 1,2% | 17: Tjecko- slovakien | 233 | 1,3% |
| <u>20: Indien</u> | 14415 | 1,2% | 19: Grekland | 220 | 1,0% |
| SUMMA | 885938 | 72,1% | | 17996 | 79,5% |

4.1.4. En social särskrivnings historiska rötter

Föregående avsnitt visar att Helsingborg är en stad med förhållandevis hög utomnordisk invandring. Detta avsnitt påbörjar en analys av segregationen i staden genom att inledningsvis beskriva en historisk uppdelning av staden, - en uppdelning som ännu idag präglar den. Särskilt har denna uppdelning stor betydelse för hur stadens invandrare segregeras i rummet från de svenskar som är födda i landet och som har föräldrar födda i landet. Den är också en viktig del av kontexten till avhandlingens studie. De personer som ingår i den här undersökningen bor nämligen i en stad präglad av en social särskrivning med, vågar jag påstå, få motsvarigheter i Sverige. Etnologen Elisabeth Högdahl skriver: "Helsingborg i praktiken är en stad utan mitt, något som ter sig ganska märkligt. De flesta städer har en gammal stadskärna som fungerar som ett centrum".²⁶⁰ Det märkliga är att staden har två centrum, Norrcity och Södercentrum, som skiljs åt av en enda gata, Trädgårdsgatan. Denna gata är en geografisk, fysisk, ekonomisk, social och mental gräns, - en social kategorisering som är en viktig del i stadsbornas lokala världsbild, men som också på avgörande sätt påverkar vardagslivet i staden. Gränsen mellan Söder och Norr är nämligen inte framförallt en geografisk gräns, utan en skiljelinje mellan människor och positioner i samhället. Den är också en gräns mellan invandrare och etniska svenskar, mellan de som är födda i Sverige och de som är födda i andra länder. Föreställningar om Söder är därmed intimt förknippade med föreställningar om invandrare, och de två dikotomierna "Söder/Norr" och "svensk/invandrare" befäster, befruktar och påverkar varandra. Norr/Söder dikotomins kognitiva innehåll har beskrivits av Högdahl: "På andra sidan Trädgårdsgatan – det är där de andra människorna finns, de som är annorlunda och lever annorlunda. En tudelning mellan det rika och det fattiga, det fina och det fula, det svenska och det osvenska – eller kanske det tråkigt traditionella

260 Högdahl(2007):100

och det kreativt kaotiska och rörliga”.²⁶¹ Vad som måste betonas är att denna dikotomi inte enbart är mental, utan har mer konkreta konsekvenser och orsaker. Den organiserar staden och skiljer människor åt i rummet, men den är också konstituerad av en sådan segregering. Det är i princip möjligt att hålla sig i antingen Norr eller Söder och ändå ha tillgång till all den handel och service som en stadsbo är intresserad av. Många butiker finns både i Södercentrum och i Norrcity. Undantagen är systembolaget och biografen som ligger på Söder och järnvägsstationen som ligger på norra sidan. Det kan också redan nu nämnas att de religiösa grupper och samfund som fokuseras i avhandlingen är lokaliserade på Söder.

Innan vi granskar uppdelningen mellan stadsdelarna mer konkret, och kopplingarna ”Söder/invandrare” och ”Norr/svensk” krävs att den delade och segregerade staden sätt in i ett historiskt sammanhang. Högdahl har gjort en utmärkt studie av ”Norr/Söder”-dikotominns historiska rötter och ursprung. Den historiska skildringen nedan följer därför i stort sett hennes beskrivning av hur gränsen, både mentalt och fysiskt eller geografiskt, har växt fram från 1600-talet och fram till idag.²⁶²

Under 1800-talet effektiviserades jordbruket och människor som tidigare bott på landsbygden sökte sig in till staden. Många av dessa bosatte sig i de södra delarna av Helsingborg. Mot slutet av 1800-talet förlades stora industrier till södra Helsingborg eftersom marken var platt, billig och oplanerad, till skillnad från ett redan bebyggt, dyrare och kuperat Norr. Industrialiseringen ledde till att människor flyttade från landsbygden till de södra delarna för att arbeta i industrierna. Eftersom stadsdelarna saknade stadsplan startade en till stora delar oreglerad och okontrollerad tillväxt av staden. Redan vid den här tiden började Söder framställas som ett problem. Vid sekelskiftet hade södra Helsingborg också växt på höjden, och trevåningshus hade ersatt tidigare bebyggelse. Det är också vid den här tiden som högre hus byggs på Trädgårdsgatan. I berättelser från denna tid framställs Söder som en smutsig och förfärlig plats. Fabriker på Söder hade öknamn som ”Skitfabriken” eller ”Guanohelvetet”. När 1800-talet närmar sig sitt slut är Helsingborg en delad stad. Fabriksarbetare och hantverkare bodde och arbetade i Söder medan borgerskapet och handelsmännen bodde i de norra eller centrala delarna av staden.²⁶³ Relationerna mellan stadsdelarna var därför samtidigt en relation mellan olika samhällsklasser. När arbetarna i slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet började bilda sammanslutningar och fackföreningar, blev gränslinjen mellan stadsdelarna också en skiljelinje mellan människor i manifest konflikt. Det är i samband med detta som Norr och Söder på allvar börjar ”laddas” med innebörder från båda håll. För det borgerliga Helsingborg var Söder en symbol för ett hot, konkretiserat i krav på högre löner, sociala förmåner och rösträtt. Söder var ett område där människor utmanade det borgerliga och välartade Helsingborg. För de som bodde i de södra delarna av staden, till stora delar inflyttade landsbygdsbor som jobbade i industrin, var stadsdelen en plats för både en kamp och ett hopp om en bättre framtid. Söder började vid den här tiden beskrivas som fattigt, fult och annorlunda.

261 Ibid.:7

262 Ibid.

263 Det som var den gamla stadskärnan, det vill säga staden dåtida centrum, ligger nu på den norra sidan på grund av hur staden växt i rummet och gränsen förskjutits.

Långt innan Helsingborg delades enligt ännu befintliga geografiska gränser i slutet på 1800-talet, hade köpmän bott i den norra delen av den gamla statskärnan och hantverkarna på den södra sidan. Detta föranleder Högdahl att hävda att "Söders framväxt egentligen kom att förstärka en tendens som redan fanns i staden".²⁶⁴ Efter 1800-talets mitt kom emellertid Norr att erövra mark söderut, det vill säga gränsen kom successivt att förskjutas så att hela den tidigare delade stadskärnan blev en del av Norr. Högdahl ställer sig därför tveksam till om "det någonsin funnits någon plats i Helsingborg som varit en 'klassmässigt neutral yta', medvetenheten om den egna tillhörigheten tycks ha varit oerhört stark och tydligt geografiskt förankrad".²⁶⁵ Det intressanta i detta sammanhang är att liknande föreställningar och beskrivningar om Söder verkar ha funnits i ett par hundra år. Söder framställdes redan på 1800-talet som smutsigt, kaotiskt, fattigt, fult, hotfullt, annorlunda och ibland exotiskt.

Under 1900-talet befästes uppdelningen mellan Norr och Söder. Norrut expanderade staden med exklusiva villor och bostadsområden. Redan då var uppdelningen också förankrad i Helsingborgares tankar om sig själva och sin stad. Under 40-talet uppstod en vilja att försöka höja Söders status, att modernisera stadsdelen för att göra den attraktiv för människor i andra delar av Helsingborg.²⁶⁶ Detta kom att realiseras i 60- och 70-talens blandning av folkhem och funktionalism. Ett omfattande förändringsarbete tog fart. Små hus och trånga gränder ersattes med stora moderna hus, affärer och varuhus, t.ex. Domus som var ett av Helsingborgs modernaste varuhus. Följden av detta blev emellertid inte, menar Högdahl, att man sökte sig från Norr till Söder, som var tanken, utan snarare att "det skapades ett tämligen segregerat konsumtionsmönster i staden där stora kedjor inte sällan etablerade sig på båda sidorna".²⁶⁷ Hursomhelst blev Söder en plats där det var billigt att bo och lätt att hitta bostad, vilket fick ytterligare konsekvenser för Helsingborg. Av den enkla anledningen att de hade svårt att hitta boende någon annanstans till överkomliga kostnader, började invandrare bosätta sig i de södra delarna av staden. Parallellt med detta började arbetarklassen successivt flytta därifrån. Under 1900-talets sista årtionden förändrades därför Söder allt mer till en plats karaktäriserad av invandring. Samtidigt blev ironiskt nog den bebyggelse som ersatt det gamla Söder i en ambition att förbättra levnadsstandarden och höja områdets status, kort sagt att modernisera, en symbol för en eftersatt och ful del av staden. Det var precis de hus som byggdes för att höja statusen på stadsdelen som idag ger Söder låg status.

4.1.5. Segregationen i siffror

Uppdelningen i Söder och Norr är en vital föreställning hos många Helsingborgare. I föregående avsnitt visades att denna tudelning går mycket långt tillbaka i tiden. I det allmänna medvetandet är staden en delad och segregerad stad. I vilken mån detta

²⁶⁴ Högdahl(2007): 52

²⁶⁵ *Ibid.*: 53

²⁶⁶ En retorik som i formuleringar och ambitioner påminner mycket om dagens diskussioner om att överbygga uppdelningen mellan Söder och Norr.

²⁶⁷ Högdahl(2007):64

svarar mot en faktisk uppdelning av stadens medborgare utifrån bakgrund, utbildning, inkomst och hälsa kan visas med officiell statistik.

Om vi börjar med att jämföra de mest centrala delarna, det vill säga det som brukar kallas Norrcity och Södercentrum, blir skillnaderna uppenbara. Medelinkomsten för förvärsarbetande i den norra delen är 26700 i månaden och 76% av befolkningen arbetar. I den södra delen är medelinkomsten 19000 i månaden och 54% arbetar. Det finns också stora skillnader i det genomsnittliga antalet sjukdagar per person och år, nämligen 31 dagar i Norr och 54 dagar i Söder. Slutligen finns det en tydlig gräns mellan stadsdelarna när det gäller andelen med utländsk bakgrund. I norra delen av centrum är 15% invandrare eller barn till invandrare och motsvarande siffra för den södra delen är 43%. Andelarna som faktiskt är födda i ett annat land är 11% respektive 33%.²⁶⁸ Siffrorna framgår av figur 4.5.

Om de båda områdena åt norr respektive söder utvidgas med intilliggande stadsdelar, blir skillnaderna än mer tydliga, vilket även visas i tabell 4.5. Medan det norra blocket (25012 människor) har en medelinkomst på över 26000 kronor i månaden och 78% av befolkningen i arbete, så har det södra blocket (15555 människor) en medelinkomst på under 19000 kronor i månaden och endast 57% i arbete.²⁶⁹ Sjukdagarna per år i det norra blocket är ca 33 och i det södra ca 50. I Norr har ca 14% utländsk bakgrund varav 11% är födda utanför Sverige; i Söder är andelen med utländsk bakgrund ca 46%, varav 35% är födda utanför Sverige.

Delar man upp invandrarna efter de regioner de kommer ifrån, visar det sig att Norr har en betydligt större andel av invandrare som kommer från Norden, än Söder, som framgår av tabell 4.6. Medan 26% av invandrarna i den norra delen av staden kommer från andra nordiska länder, så är det bara ca 10% av invandrarna i den södra delen som gör det. I Norr utgör invandrare från övriga världen utanför Norden endast 8% av befolkningen, medan motsvarande siffra för Söder är 32%.

Tabell 4.5. Andel invandrare, förvärsarbetande och inkomst.

| | <i>Norr</i> | <i>Norrcity</i> | <i>Söder</i> | <i>Södercentrum</i> |
|------------------------------|-------------|-----------------|--------------|---------------------|
| Antal invånare | 25012 | 3339 | 15555 | 3730 |
| Andel invandrare | 11,4% | 12,4% | 35,0% | 33,1% |
| Andel utländsk bakgrund | 14,3% | 15% | 45,8% | 43% |
| Andel förvärsarbetande | 77,9% | 76% | 57% | 54% |
| Medelinkomst per månad (tkr) | 26,1 | 26,7 | 18,79 | 19 |
| Sjukdagar i genomsnitt | 33,2 | 31 | 50,44 | 54 |

268 Statistik för januari 2008. SCB och Statistikenheten, Helsingborgs Stad.

269 Medelinkomsten är medelvärde av viktade genomsnittliga inkomster för stadsdelarna.

Tabell 4.6. Invandrare efter region.

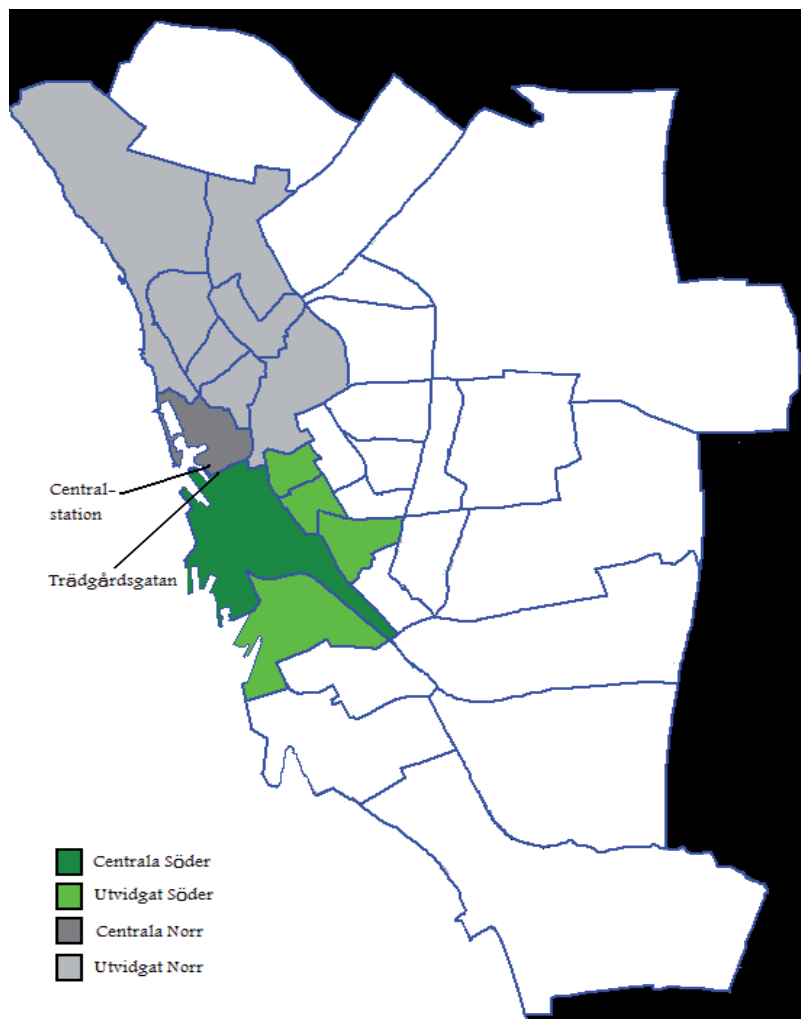
| | Norden | Övr. Europa | Övr. Världen | Summa |
|-----------------------------|--------|----------------|-----------------|--------|
| Andel av befolkning i Norr | 3,0 % | 4,9 % | 3,6 % | 11,5 % |
| Andel av invandrare i Norr | 26,3 % | 42,6 % | 31,1 % | 100 % |
| Andel av befolkning i Söder | 3,4 % | 16,9 % | 14,8 % | 35,1 % |
| Andel av invandrare i Söder | 9,6 % | 48,1 % | 42,3 % | 100 % |

Även utbildningsnivån skiljer sig dramatiskt åt mellan blocken. I den norra delen har över 45% en eftergymnasial utbildning, medan endast 28% i Söder har det.²⁷⁰ Detta skall jämföras med värdet för kommunen på 34%, och värdet för landet i sin helhet på 35%. I Norr har man alltså generellt sett betydligt högre utbildningsnivå än i både landet och kommunen, samtidigt som man i Söder har betydligt lägre utbildningsnivå.

Sammanfattningsvis är den centrala staden mycket segregerad och generellt sett har de människor som lever i de två delarna av staden ojämlig tillgång till resurser. På Söder är arbetslösheten högre samtidigt som de som förvärsarbetar genomsnittligt tjänar mycket mindre. Dessutom är sjukdagarna betydligt fler. Andelen som har utländsk bakgrund är mer än tre gånger så stor i de södra delarna som i de norra. Av de invandrare som bor i det norra blocket är dessutom mer än en fjärdedel födda i ett annat nordiskt land. Det betydelsefulla med denna statsbild är inte att staden är segregerad etniskt, ekonomiskt och socialt. I det avseendet skiljer sig inte Helsingborg från många andra städer. Det intressanta är istället att gränslinjen går rätt igenom de centrala delarna av staden. De resursstarka grupperna måste korsa gränsen varje gång de skall gå på bio, besöka badhuset, gå på systembolaget, eller arbeta på någon av de myndigheter eller verksamheter som är lokaliserade på Söder. Detta medför att stadsborna har en daglig medvetenhet om segregationen, vilket betyder att den är synlig och gör sig påmind i vardagen också för de resursstarka grupperna. Detta utskiljer också Helsingborg från många andra platser där invandrare och ekonomiskt svaga grupper bor i förorter en bit utanför staden dit de som bor i de centrala delarna inte har något ärende. Därför behöver människorna i dessa städer inte i samma utsträckning tänka på den spatiala isoleringen av etniska svenskar i innerstaden, eller koncentrationen av människor med bakgrund utanför Sverige i förorter. I Helsingborg är dessutom gränsen påtaglig på grund av stadens förhållandevis små avstånd. Det är en enda gata och en liten park som skiljer Norrcity från Södercentrum. Det tar inte ens två minuter att promenera över gränsen. Trots detta visar statistiken ovan alltså att de ekonomiska, sociala och etniska skillnaderna är stora. Stadsborna kan därmed inte undgå att lägga märke till detta. Med andra ord är medvetenheten

²⁷⁰ Här är det emellertid nödvändigt att kommentera att invandrare måste få utbildning från sina hemländer godkänd och styrkt för att hamna i statistiken. Många invandrare kommer dessutom från länder utan motsvarighet till ett svenskt utbildningssystem.

om segregationen mycket hög i staden, inte bara hos politiker och journalister utan också hos människor i allmänhet. Särskilt det religiösa ledarskapet har en sådan förhöjd medvetenhet om en tudelad stad.



Figur 4.1. Norr och Söder i centrala Helsingborg

4.1.6. Kategorisering och dikotomisering, – föreställningar om Söder och faktiska förhållanden

Det finns en vilja att prata om uppdelningen mellan Norr och Söder bland Helsingborgare, särskilt bland människor som bor på Söder. Det finns tydliga möns-

ter i föreställningarna om staden och dess invånare och hur man framställer sig själv och staden, det vill säga tendenser att tänka och tala på ett visst sätt.

Ett tydligt mönster är att de som bor på Söder markerar att de tycker om sin stadsdel, eller ursäktar att de bor där. Uttalanden i stil med ”Jag trivs faktiskt ganska bra på Söder” är ett exempel på detta. Immanent i den typen av utsagor, särskilt genom användandet av ord som ”faktiskt”, är att personen förutsätter att den som han eller hon talar med har en negativ uppfattning om stadsdelen. Det är också vanligt att de som bor på Söder framhåller fördelar med stadsdelen. Det är inte ovanligt att det framhålls att bostadsområdet är ”osvenskt”, i positiv bemärkelse. Vanliga adjektiv i detta sammanhang är att Söder är ”livligt”, ”levande”, och ”rörligt”. Invånarna på Söder, särskilt i de mest centrala delarna, talar också gärna om framtiden, det vill säga om sådant som kommer att ske i stadsdelen. Invånarna ser framemot en upprustning med nya grönområden, nytt köpcentrum och tillgänglighet till havet. De ser framemot en tid när Söder kommer vara attraktivt och modernt.

Det är också mycket vanligt att tala om det märkliga med uppdelningen i staden. Detta är en följd av att den segregerade staden är uppenbar för de flesta invånarna. Bland de som är inflyttade Helsingborgare är detta särskilt tydligt. Det är exempelvis vanligt att framhålla att det är obegripligt hur priserna på bostadsrätter kan variera så kraftigt som de gör mellan två kvarter som ligger på ett par minuters gångavstånd från varandra. Invånarna verkar ha svårt att se gränsen mellan Norr och Söder som naturlig, trots att den funnits där mycket länge. Ofta ses gränsen som en ekonomisk gräns mellan fattiga och rika.

De som bor på Norr framhåller gärna i mötet med de som bor på Söder att de inte har något emot stadsdelen, eller att de själva uppskattar att besöka den. Även detta förutsätter att en person utgår från att de som bor på Norr har en negativ bild av Söder. Personer från Norr kan till exempel berätta att de brukar handla i den billigare matbutiken som har, som det sägs, en ”invandrarprägel”, eller att de uppskattar torghandeln eller butiken som säljer nötter.

Det som dominerar uttalanden om Söder är emellertid negativa kategoriseringar om stadsdelen och dess invånare. Detta, bör sägas, är fallet både bland de som bor där och de som bor annorstädes. Söder framhålls som farligt, och ofta nämns den höga kriminaliteten. ”Uteliggarna” och missbrukarna är andra grupper som nämns i detta sammanhang. Förutom detta är föreställningarna om det nedgångna och smutsiga Söder vanliga. Det sägs också att Söder är fult, med betonghus och nedklottrade fasader. Det finns emellertid ingen föreställning som är så framträdande som den om att Söder är dominerat av invandrare. ”Invandrarna har tagit över” eller ”Nu är det nästan bara invandrare som bor här” är mycket vanliga beskrivningar av Söder.

Föreställningarna om Söder är ofta mycket förenklade. Det har skett en dikotomisering i den allmänna uppfattningen om uppdelningarna i staden. Det är mycket vanligt att stöta på uppfattningen att det bara bor ”invandrare” på Söder, vilket det förra avsnittet visar är felaktigt. I själva verket är fortfarande en majoritet av befolkningen född i Sverige och endast 35 procent är migranter. Även när det gäller personer vars föräldrar är födda i annat land än Sverige, så är de i minoritet på Söder. Det stämmer dock att människor i de södra delarna av staden är betydligt

mer resurssvaga än de i de norra delarna, och att de också är sjukare och i större utsträckning arbetslösa.

En vanligt förekommande uppfattning om de centrala delarna av Söder är att affärslivet är präglad av den höga andelen invandrare. Även här sker en förenkling. Uttalanden som "Det finns nästan inga svenska butiker kvar längre", eller "Det är bara invandrarbutiker på Söder" är inte ovanliga. I själva verket visar en kartläggning följande.²⁷¹

Det finns i Södercentrum 12 restauranger som säljer mat som uppfattas som icke-svensk, till exempel falafel, kebab, libanesisk mat eller halalkött. Det finns också 12 inrättningar som inte utskiljer sig från utbudet i de flesta städer i landet, till exempel hamburgerkedjor eller kvarterskrogar. När det gäller caféer finns det sex typiskt svenska (med latte, muffins, smörgåsar, etc.) som inte riktar sig specifikt till invandrare. Det finns två caféer som i sitt utbud skiljer sig från ovanstående och som dessutom har skyltar med andra språk än svenska. Det finns dessutom ett café för hemlösa och missbrukare och Tasty House. Det senare kan behöva kommenteras särskilt. Tasty House är en inrättning som framförallt säljer nötter, bakverk och godis, men som också har ett café. Företaget framhålls ofta av människor i Helsingborg som ett positivt exempel på mångfald. Dess affärsidé är en blandning av utländska matinfluenser och traditionellt "svenskt" godis. Av kundgenomströmningen att döma förefaller företaget vara mycket framgångsrikt. När det gäller tobaksaffärer och kiosker finns det två som utmärker sig genom t.ex. icke-svenska skyltar eller vattenpipor i skylten. Samtidigt finns det fyra som inte utmärker sig från motsvarigheter i andra städer eller i Norr, t.ex. 7eleven.

Det finns förstås också en rad butiker och serviceinrättningar i Södercentrum. 17 av dessa är stora nationella eller internationella kedjor av typen Lindex, Dressman, Åhlens eller Synsam. Dessutom finns 21 småbutiker som inte är kedjor men som ser ut som vanliga svenska butiker och som säljer t.ex. väskor, konst, blommor eller herrmode. Det finns som motvikt till dessa 38 butiker 19 som är vad i folkmun ofta benämns "invandrarbutiker". Dessa är små butiker som säljer livsmedel, godis, eller guld, och service i form av skräddare eller skomakare. De utmärks exempelvis av skyltar på annat språk än svenska, vattenpipor i skyltfönstret, varor utställda på gatan framför butiken. Det finns också på Söder inte mindre än 19 frisörer.

I de centrala delarna av Söder finns också några större butiker. Där finns en butik som säljer parabler, en som säljer persiska mattor, två möbelbutiker och tre större mataffärer. Centrala Helsingborgs största mataffär, Ica, ligger på Söder, liksom den näst största, Özzen. Den senare har specialiserat sig på låga priser och ett stort utbud av frukt och grönsaker. Även om butiken har det mesta som finns på Ica, så har Özzen dessutom ett utbud av matvaror från hela världen som inte finns representerade på Ica. Butiken har även en chark där man säljer halalkött. Det finns förutom dessa två matbutiker en större mataffär som mer specifikt riktar sig mot invandrargrupper, det

271 Denna kartläggning ägde rum sommaren 2008. En stad är förstås ständigt i förändring vilket gör att siffrorna med säkerhet har förändrats. Intrycket är dock att rörelsen går mot en mindre särpräglad, och mer mot en typisk svensk stad.

vill säga som erbjuder ett alternativt utbud till en svensk Ica- eller Konsumbutik. Det finns också två köttbutiker, som har skyltar både på svenska och andra språk.

Till ovanstående bör också tilläggas de 32 butiker och serviceinrättningar som är av typen man finner i alla stadskärnor i landet, t.ex. biografen, banker, gym, systembolag, apotek, videouthyrning, solarium, etc.

Om denna något långradiga kartläggning skall sammanfattas för att ge en samlad bild av de centrala delarna av Söder kan följande konstateras. Medan 94 av inrättningarna inte på något sätt skiljer detta centrum från andra städer i landet eller från Norrcity, så kan 45 anses göra det. De utskiljer sig genom tillhandahållandet av ett annat utbud, genom skyltar på andra språk, genom att varor står utanför på gatan, andra butiksnamn, etc. Detta innebär att knappt en tredjedel, 32%, av Södercentrums affärliv är av typen som kan anses ge stadsdelen en "invandrarprägel". Stadsdelen utmärker sig även genom den höga närvaron av egenföretagare, som de 19 frisörerna är ett exempel på. Något som inte nämndes ovan men som kan tänkas ge Söder en viss dyster glans är de myndigheter som är lokaliserade där, nämligen försäkringskassan, arbetsförmedlingen, migrationsverket, kronofogden, tingsrätten och skatteverket. Att dessa myndigheter tillsammans med systembolaget är lokaliserade i Söders hjärta bidrar säkert också till att missbrukare och hemlösa föredrar denna del av staden framför andra. Det finns emellertid inget som dominerar intrycket av Södercentrum så mycket som den jättelika svenska kyrkan på det stora torget i dess mitt.

Uppfattningen om dominansen av invandrarbutiker i Söder centrum är en förenkling. Fortfarande är stadsdelen till två tredjedelar som vilken svensk stadskärna som helst. Det finns sålunda två föreställningar om Söder som är mycket framträdande bland stadens invånare. Den första är att Söder domineras av invandrare och deras barn och den andra är att Söder är fattigt, eftersatt och farligt. Dessa två kategoriseringar tillsammans påverkar varandra, genom vad som kan kallas kategorisk smitta. När människor uttalar sig negativt om Söder, uttalar de sig i praktiken också negativt om invandrare, eftersom de anses vara de som bor där. Därför kan även negativa föreställningar om migranter och deras barn, komma till uttryck i tillsynes neutrala uttalanden om en stadsdel. Detta gäller även i media som kanske normalt sett försöker undvika negativa kategoriseringar om invandrare. Genom negativt laddade artiklar om Söder kan lokaltidningen påverka och formulera negativa föreställningar om invandrare.

4.2. Fallstudie ett. Migration och religion

Migration är för de flesta en omtumlande, smärtsam och omdanande erfarenhet. Att de flesta av intervjupersonerna menar att det är svårt eller till och med omöjligt för någon som inte varit med om det att förstå, är i sig en indikation på hur djuplodande erfarenheten av migration är. Så här svarar exempelvis en kvinna från Sydamerika på frågan om i vilken grad det går att förstå vad det innebär att migrera:

”Jag tror det är svårt. Jag tror det är svårt att förstå. För det är samma som att du ser stenen på ena sidan och jag ser den andra. Du har ingen aning om hur jag ser stenen och du är mitt emot så jag har ingen aning om hur du ser den. Och det är därför jag tycker det är svårt. Det är mycket svårt för den som inte har varit invandrare någon annanstans att förstå en invandrare. Men det finns människor som kan förstå och som gärna vill förstå och sätta sig i samma situation. Det finns. Men jag tror det är mycket svårt”.

Det är faktiskt till och med så att de flesta menar att de själva inte kunde föreställa sig före migrationen hur genomgripande denna erfarenhet skulle komma att bli för dem, hur den skulle komma att förändra så mycket i deras liv. Även om somliga på ett abstrakt plan insåg att migrationen skulle vara en tuff erfarenhet så blev de ändå överraskade eller till och med chockade när den väl utgjorde en realitet i deras liv. Valet av ord som ”chock”, ”mental jordbävning” eller ”kris” är talande i sig. Så här säger en intervjuperson:

”Migrationen var en fruktansvärd omställning som förändrade allting egentligen... allting. Jag menar... Det är svårt att förklara”. (Ung man från Mellanöstern)

Detta avsnitt i avhandlingen syftar till att utforska de generella tendenserna i materialet när det gäller erfarenheter av migration, för att i ett senare skede koppla samman dessa med religion. Avsnittet syftar till att försöka förstå det som flera av de intervjuade menar är mycket svårt eller omöjligt att förstå för en utomstående.

4.2.1. Migrationssituationen

Inledningsvis är det viktigt att komma ihåg Sayads argument om att en fullständig förståelse av migration måste börja långt före det att migranten anländer till det nya landet. Migrationen påbörjas med desintegration i landet som migranten lämnar, oavsett om detta är orsakat av krig, inbördeskrig, revolution, urbanisering, industrialisering, eller en mer lokal dysfunktion i familjen. Ett flertal av intervjuerna innehåller smärtsamma och ibland gastkramande berättelser om tiden innan migrationen, särskilt för de som flytt undan krig och tortyr. Betydelsen av migration överskrider dessutom den geografiska förflyttningen och den första tiden i det nya landet. Migranten hamnar i en situation påverkad eller till och med konstituerad av migrationen, en situation som kan vara i många år och decennium. Erfarenheter av diskriminering är ett exempel på en sådan process som kan påverka en migrant långt efter det att personen till exempel fått medborgarskap, lärt sig språket och fått ett arbete. Socialpsykologiska processer som formar människors identitet är ett annat exempel på hur migrationen till och med kan påverka efterkommande generationer. Av dessa anledningar är det bättre att tala om en migrationssituation än om migration, för att bättre tydliggöra tidsdimensionen. Migrationssituationen konstitueras i grunden av det mottagande samhället, både när det gäller lagar och myndigheter men kanske speciellt av föreställningar om invandrare och diskriminerande praktiker.

Att börja om

Migration innebär i de flesta fall att individen tvingas, som det ofta sägs, att börja om. Detta innebär för det första att sociala nätverk måste byggas upp på nytt, delvis eller fullständigt. Att lämna ett land är att lämna bekanta, vänner, släktingar och familjemedlemmar bakom sig. De fall av anhörighetsinvandring där familj och ibland dessutom släktingar redan finns mer eller mindre etablerade i landet är inga undantag. Trots allt är det även i dessa fall betydligt fler personer som lämnas bakom än som finns i det nya landet. Intervjupersoner beskriver därför ofta känslor av ensamhet eller isolering under den första tiden. Flera uttrycker att de inte ens efter mycket lång tid i Sverige lyckats återskapa ett kontaktnät. Någon ställer sig till och med frågande till om det överhuvudtaget är möjligt att återskapa en motsvarighet till det som lämnats. Så här säger några av de intervjuade, angående den första tiden i Sverige:

”När jag kom hit. [...] Då var det en fruktansvärd ensamhet. Och utan att kunna så mycket svenska. Och ja, det var jobbigt. Då var det mycket viktigt för mig att jag hade Gud i mitt liv”. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

”Man kan bli ganska isolerad tror jag. För man förväntar sig att det skall vara likadant. Och så sitter man ensam kanske, om man inte redan har någon kontakt när man kommer hit. Och då är det gärna andra landsmän som man har kontakt med, som har flyttat hit innan. (Ung kvinna från Sydasien)

”Speciellt om dom är nya när dom kommer hit [till samfundet]. Det är en krock! Fruktansvärd krock. Alltså vad gäller kultur och seder och allt alltså. Dom känner sig helt... Ja, ensamma. Många då... Vad gör då många? Isolerar sig helt enkelt. Isolerar sig”. (Äldre man från Balkan)

”Nej, jag känner mig inte ensam som offer. Men jag känner mig ensam på grund av att jag inte gör något. Och jag har inte något att göra. Det är inte ett normalt liv. Det är nånting nytt som jag inte är van vid. Men det är naturligt för alla människor som flyttar från ett land till ett annat. [...] Man känner sig lite förvirrad. Man behöver lite tid tills man vänjer sig. [...] Om du ska bo en lång tid så måste du söka kontakt med svenskar, även om man känner sig trygg med landsmännen. Jag håller med dig om att trygghet skapar man genom människor som kommer från hemlandet, men man måste ha kontakt med de andra”. (Medelålders man från Nordafrika)

”Jag har många minnen från min barndom. Umgås med familjen och kompisar och så. Det är nånting som man har lämnat och som är svårt att skaffa igen. Särskilt när det är så stor skillnad med kultur och språk och allting”. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

Att börja om beskrivs för det andra av intervjupersonerna som ett brott på den normala följden av skeenden i livet. För de flesta innebär migrationen att utbildning, erfarenhet från arbetslivet, och yrkesstatus inte fullt ut erkänns. Kort sagt avbryts karriären genom livet, med följden att migranten hamnar i en situation där den tidigare statusen inte längre är giltig. Den färdigutbildade ekonomen hamnar i industrin, högutbildade måste sätta sig i skolbänken igen, en hantverkare med tio års yrkeserfarenhet får inget jobb. Flera uttrycker en viss förståelse för att detta sker, medan andra upplever ifrågasättandet som en form av kränkning. De senare menar att de konstant möter ett tvivel på att de faktiskt är de som de utger sig för att vara. En kvinna från Bosnien beskriver till exempel en upplevelse av att behöva börja om

som en ”idiotförklaring”, eftersom personen efter nio år i grundskola i ett europeiskt land ändå måste läsa in exempelvis matte och kemi. Att börja om innebär för många konkret att de måste gå igenom sådant som de upplever att de redan klarat av. Flera menar att det är obegripligt att så stora formella krav ställs på att kunna visa vad man kan, snarare än att praktiskt få chansen att visa det. Det är dock viktigt att komma ihåg att några upplever en misstänksamhet från arbetskollegor och chefer även efter att de formellt fått exempelvis sin utbildningsnivå erkänd. Erfarenheterna och upplevelserna av allt detta varierar självklart med graden av utbildning, eftersom de som arbetat inom exempelvis industrin i ursprungslandet har större möjligheter att efter migrationen skaffa ett liknande arbete. Nedanstående citat får illustrera frustrationen hos många invandrare, när de behandlas ”som att du är analfabet”:

”Jag vet att det finns människor som kommer hit som är analfabeter och så. Det är en annan sak. Men när dom märker att det är någon som kan skriva, kan prata och kan läsa. Då måste dom förstå att den här personen är utbildad. Och inte bara utbildad inom själva grundskolan eller gymnasiet utan har utbildat sig lite till va. Men, nej, det accepterar dom inte. Dom vill ta dig som att du är en analfabet helt enkelt. Du kan ingenting och du skall lära dig här. Och det tycker jag är synd. [...] Dom vill ha erfarenhet. Hur ska jag kunna ha erfarenhet? Jag har erfarenhet från mitt hemland, men det tror dom inte. Jag säger jag kan visa dig, men nej. [...] Det konstiga är att dom tror att ett plus ett är nånting annat i El Salvador. Där är inte ett plus ett två. Det kan vara ett land som är mindre utvecklade än Sverige, men utbildningen tycker jag är bättre där borta. [...] Jag har sett svenskar som är skitdåliga på att skriva. Där borta fick man stryk om man skolkade eller gjorde nått. [...] Då hade man den tanken, man hade respekt för läraren. [...] Det kanske är fel sätt att lära sig på, men jag lärde mig skriva. [...] Men här att jag skulle läsa språk var okej. Jag kanske behövde lite djupare förståelse för språket, grammatiskt och så. Men att jag skall plugga matematik, fysik, kemi... Jag har redan läst det i skolan. Aldrig att jag gör det igen. Prova mig, sa jag. Ge mig en vecka att, vad heter det, gå igenom. Ge mig en vecka och komma ihåg. Jag skall visa dig att jag kan det. Det var då jag sa det: ett plus ett är två och det är samma där borta. Det är inget som skiljer sig. Men nej.” (Ung man från Centralamerika)

Intervjupersoner beskriver hur inget av det de gjort före migrationen räknas i Sverige och på den svenska arbetsmarknaden. Nedanstående citat av en medelålders man från Balkan är ett exempel:

”När man säger Ah invandrare det är bara städa. Men det är många gånger som vi har utbildning också där, bara att vi inte blir erkända här. Du måste börja från början. Spelar ingen roll om du sen är 35 eller 40 år och nästan har skaffat något där. Och kriget har gjort att jag kommer hit. Och du måste börja från början. På nått sätt. Det är inte rätt.”

Det är inte, som sagt, enbart det faktum att staten vägrar erkänna utbildningar utan lika mycket att arbetsgivare eller potentiella arbetsgivare inte erkänner erfarenheter från arbeten före migrationen. Nedanstående exempel är från en ung man från Centralamerika:

”Arbetsgivarna tror inte att mitt arbete innan jag kom hit är det. Det tror att jag har hittat på.”

Att börja om i ett nytt land kan omintetgöra den yrkesmässiga och sociala status som en person har. En ung man från Balkan berättar till exempel om hur han i sitt hemland var etablerad musiker:

”Jag var etablerad. Man visste vem jag var. Jag åkte mellan olika byarna. Men sedan när kriget kom och jag kunde inte åka tillbaka. Jag stannade i Sverige. Jag fick börja om från början. Jag var ingenting här. Inne här var jag en viss person, som hade gjort saker. Men här var jag ingenting. Det var, alltså... [Visar med händerna ett dramatiskt fall mot botten]. Jag fick börja om. Jag var en annan här. Ibland känner jag mig fortfarande som kringresande musiker, men här är jag inte det. Jag har fått börja om från början. Jag har blivit en annan människa i Sverige. Det är ett annat liv”.

Destabilisering av habitus, kulturkrock och att bli en främling

Preferenser för att handla, tänka och känna skapar en viss stabilitet i människors liv, även om dessa preferenser förändras över tid. Viktigast är de preferenser som utvecklats och konsoliderats under uppväxten. Migration medför att det inte är möjligt att handla utifrån vissa preferenser. Exempelvis smakar maten annorlunda och ursprungslandets dofter finns inte längre tillgängliga, vilket kan alstra djupa känslor av hemlängtan och nostalgi.

”Jag tror det finns så många som saknar sitt land och sin familj och så. Jag känner så många som... Jag saknar... men jag har kontakt hela tiden med dom”. (Äldre kvinna från Sydamerika)

”Självklart längtar jag efter Libyen men vad skall jag göra? Jag har inte så mycket alternativ att välja mellan. Det är självklart och naturligt att man längtar. Även om man bara flyttar från Stockholm till Skåne så längtar man till den plats där man har bott en gång i tiden. Så längtan finns. Det är en naturlig känsla hos människan. Därför är det viktigt att åka och hälsa på också, att åka tillbaka”. (Medelålders man från Nordafrika)

”Jag saknar vissa saker... mat, ljuden av... på natten. I Columbia äter vi sent och sitter länge och det är ljummet och ett sorl av röster. Och det luktar av mat. Sânt där, va. Det kan man sakna”. (Ung kvinna från Sydamerika)

Detta gäller även de personliga preferenserna gällande kläder och inredning, som får en annan betydelse i det nya landet. Plötsligt kan dessa bli symboler för avvikelse eller avståndstagande, även om det inte finns ett sådant uppsåt från individen. Även kroppsspråk, hållning, röstläge och sätt att föra sig i rummet är människor normalt sett omedvetna om. Denna del av habitus, viktig för att till exempel kommunicera tillhörighet och social position i samhället, blir i en migrationssituation många gånger inte längre funktionell eller giltig. Många intervjupersoner uttrycker en medvetenhet om hur deras kroppsspråk misstolkas och blir en symbol för något de inte uttrycker. Exempel på detta är flera personer uppväxta i mellanöstern, som upplever att de uppfattas som aggressiva, upprörda eller temperamentsfulla genom att röstläge och kroppsspråk skiljer sig åt från etniska svenskar. Ett par personer går till och med så långt att de menar att denna typ av kommunikationsförbistring är en av de främsta anledningarna till främlingsfientlighet och diskriminering.

Förutom dessa i kroppen förankrade mönster finns det även i varje social kontext ett myller av förgivettagna sätt att bete sig på. Många av dessa är människor i allmänhet omedvetna om, samtidigt som avvikelser från detta sociala regelverk kan skapa starka reaktioner. En person anger som ett exempel traditioner kring att stå i kö. En annan nämner oskrivna regler för var man sätter sig i en buss. Att komma från

en social kontext till en annan och handla spontant och självklart i den senare utifrån ett habitus som bildats i den förra, kan i vardagsinteraktionen skapa problem. Flera beskriver hur också detta medför att handlingar antar en betydelse som avviker från individens intentioner och avsikter. Så här säger en svensk kvinna som inom ramen för kommunen arbetat många år med migranter från hela världen:

”Nu är det ju så att det har varit problem med kommunikationen ibland, men ofta är det inte det utan det handlar om att personen inte kommer i tid eller personen förstår inte när det är fika, eller personen förstår inte hur man ska hantera kunder, eller personer förstår inte hur de ska komma in i arbetsgänget. Och det är för att ingen har talat om det för dom. För vi har en massa oskrivna regler i Sverige på arbetsplatser som vi är superdåliga på att tala om hur dom fungerar. För det är här precis som i andra länder att vi är lite okunniga om våra egna oskrivna regler. Många svenskar tycker att vi har inte så mycket kultur. Men vi har ju det, men det är lite svårt att ta på. Det är just det som är det svåra att ta sig in i”.

En intervjuperson konstaterar att det är just de små vardagliga brotten mot de oskrivna reglerna som är den egentliga orsaken bakom mycket ilska från etniska svenskar gentemot migranter:

”Det är inte dom stora problemen som är problemen utan de små sakerna som sker dagligen. Att man stör, att när en svensk står i kö så kan man inte gå förbi honom för då blir han förbannad. Svensson tycker inte om när man blockerar trottoaren och vi står där och snackar. Det är dom här sakerna vi måste tänka på. Vi måste tänka på varför det blir så där. Det blir agg som leder till hat och vi får inte låta det gå så långt. [...] Det är också viktigt att vi tar upp de här med nyanlända invandrare. Det är som juggarna, va. De har en enda stor dröm och det är att köpa en Mercedes. Det är ju upp till dom. [...] Men varför vara så vräng va. Om dom jobbar alltså... Om vi jobbar så är det ett helvete men om vi inte jobbar så är det ett helvete. Du kan ha fin tv och fin soffa som du kan visa dina kompisar. Men han skall visa sina kompisar att han har en Mercedes. Vad är det för fel på det?” (Medelålders man från Mellanöstern)

Ett habitus som inte längre är fullt funktionellt, med vilket avses att det spontana och förgivettagna sättet att handla på missförstås och inte längre är giltigt, resulterar i negativa reaktioner från människor i omgivningen, negativa konsekvenser för individen, känslor av att vara annorlunda och en främling och i slutändan i ett medvetandegörande av habitus och en mer eller mindre smärtsam, förändring. En intervjuperson säger att migrationen ”sätter allt ljus på dig själv”. Med detta avser hon att uttrycka hur migrationen kan få en individ att fokusera på sig själv och de egna värnorna och sätten att vara, handla, reagera och förhålla sig. Migrationssituationen kan så att säga belysa det som oftast ligger dolt i mörkret. Individen får, för att använda ett uttryck från Park och Stonequist, ”ett förhöjt medvetande” om sig själv och den egna kulturen. Hos flera är detta tydligt genom hur de medvetet talar om oskrivna regler och förväntningar på hur en människa ska bete sig i Sverige. Föregående citat är ett av flera exempel på detta. Att de flesta är mycket medvetna om skillnader mellan människor i deras hemländer och i Sverige är ett annat exempel.

Just tankar kring kultur, skillnad och likhet var något som återkom i de flesta intervjuer, liksom en medvetenhet om hur svårt det är att förändra preferenser eller att ”lära sig en kultur”, som någon uttryckte det. I nedanstående citat beskriver

en kvinna från Sydasien hur en människas kultur är något grundläggande och svårföränderligt:

”Kultur är det med traditioner, mat och allt praktiskt, hur man klär sig, hur man uppfostrar sina barn. Det är något som sitter djupt i en människa. Jag tror inte man kan ta bort kulturen ur en människa. De säger att vi ska integrera olika kulturer, så kan man inte göra det helt och hållet i alla fall. Det måste vara mer att man ger och tar. Att man hittar en kompromiss”. (Ung kvinna Sydasien)

De vanligaste skillnaderna som nämns är att svenskar uppfattas som avvaktande, inbundna, svåra att få kontakt med, rädda för sådant som är avvikande eller anorlunda, försiktiga och blyga, samt väldigt ordningsamma eller organiserade. Nedanstående citat från en äldre man från Sydostasien är ett exempel:

”Som jag sa till dig, så länge du möter människor... Människor här är som ketchup. Först kommer inget och sen kommer inget och sen kommer det mycket på en gång. [...] Jag tycker det är en bra beskrivning. Det måste du skriva. [...] Svenskarna väntar på att bli presenterade. De väntar lite grand”.

Det viktiga är emellertid inte vilka specifika skillnader som nämndes i intervjuerna, som förstås varierar med ursprungsland, klasstillhörighet och tidpunkt då personen kom till Sverige. Det som har betydelse är att migranterna beskriver en känsla av ett möte med något som är annorlunda, där de själva plötsligt förnimmer sig själva som främlingar. Nedanstående dialog är ett exempel på hur känsloladdat ett sådant möte med det annorlunda kan vara:

”D: Upplevde du också stora skillnader mellan hur människor var också?

I: Jaa! Och människor! Visst och kulturellt och allt och så. Jag upplevde det som att i Sverige lever folk bara för sig själva och sin familj och inte något annat. Och svårt att komma in i svenska samhället. Och det första som man fattar direkt det är att språk, att man inte... att man inte kan svenska och det är stor skillnad med spanska och svenska. Och då känner man sig helt utanför allting. En nolla till vänster som man brukar säga. Utan språk är man ingenting. Det är en fruktansvärd känsla. Som att det dumaste som finns är jag. Så va. Och sen man har ett hopp att man lära sig, att man kommer in i samhället. Det gör man men det är svårt, än idag tycker jag. Och sen man slutar aldrig att lära sig ett språk. Det är svårt, ja. Och... ja. Det är så mycket man kan säga när det gäller skillnaderna. Relation med familjen till och med. Om man bildar familj här, det blir inte som man hade tänkt. [...] Jag kommer från en stor familj. Vi är tio stycken i familjen. Tio syskon». (Medelålders kvinna från Sydamerika)

Även om, som sagt, det finns stora variationer i materialet angående vilken betydelse som tillskrivs skillnader mellan å ena sidan intervjupersonerna själva och ursprungslandet och å andra sidan Sverige och svenskarna, så omnämner alla utom en, på något sätt sig själva som främlingar, i alla fall den första tiden. Nedanstående person utgör detta undantag:

”Kultur. Jag känner inte att det är så stor skillnad på kultur. Så jag har inte haft svårt att anpassa mig. Det har jag inte haft. Vissa har haft det jättesvårt. Det vet jag. Men det är rätt så lätt alltså. Så det var inga problem. Även om det kanske är svårt att förstå för er. Det är verkligen så. Att det är verkligen så som jag säger. Så det är ju så”. (Ung man från Sydasien)

De individer som kom som arbetskraftinvandrare menar att de råkade ut för ett mer omvälvande möte med svensk kultur än de migranter som anländer idag. Anledningen till detta är att de för det första anlände innan det fanns organisationer och mötesplatser för personer från ett visst land eller en viss region, och för det andra att de hade anställning från den dag de anlände. Det senare medförde att de tvingades interagera med enbart svenskar från de första dagen i landet. Citatet nedan är från en äldre man från Sydamerika.

”Det var skillnad för oss som kom på 60- och 70-talet tror jag jämfört med idag. Det var tuffare på ett sätt. Man var mer utlämnad. Man hannade mitt i det svenska samhället och man var tvungen att förhålla sig till det, så att säga. Det fanns inte några invandrare tidigare och man var nästan exotisk. Eller man var exotiska på många sätt. Många närmade sig och tyckte det var spännande. Fast å andra sidan var det lättare att komma in i det svenska samhället på den tiden. Det var inte lika mycket fördomar och inte lika mycket problem kopplade till invandring. Men å andra sidan är det lättare nu eftersom man har mer kontakt med sitt hemland. Det finns internet, telefon och det är lätt att resa. Dessutom så finns det organisationer nu redan etablerade när man kommer, vilket inte fanns förut”.
(Äldre man från Sydamerika)

Det bör också nämnas, i en beskrivning av hur de intervjuade migranterna resonerar kring kultur, likheter och skillnader, att det inte var alla som var intresserade av att prata kring detta ämne. En person menade till exempel att resonemang om skillnad ofta medför att likheter förbises eller underbetonas:

”Det finns mycket grejer mellan mej och svenskar som jag kan säga. Så kanske tänker vi inte på samma sätt. Men varför skall vi inte hitta det som gör oss tillsammans? Varför skall vi leta efter det som splittrar oss?”(Medelålders man från Balkan)

Värme och kyla

Med detta sagt, finns det en generell metafor som återkommer i flera av intervjuerna i resonemang om kultur och skillnad, och som även anknyter till tidigare avsnitt om destabiliseringen av sociala nätverk. De intervjuade tenderar att kognitivt organisera jämförelser mellan å ena sidan Sverige och livet här och å andra sidan födelselandet och tiden där med hjälp av begreppen värme och kyla. Det vanligaste svaret på frågan om det inledande intrycket av Sverige är att det är kallt. Det vanligaste svaret på frågan om vad de saknar från ursprungslandet är värmen. För tydlighetens skull bör det sägas att de inte pratar om vädret. Det här är en persons intryck av Sverige:

”I have heard a lot about Sweden that it was a very nice and rich country. So I had a clear picture in my mind. But it was interesting to see when I came. The nature and... But the people was very cold, if I can say. The face was cold... Very buissy they not have time to speak to people or... They are very quick very buissy. I thought it's very... Everything in Sweden is in order. So it is was interesting to see. Yea. [...] It is very difficult to [come to know] other people. When you compare to other country and to Sweden, the swedish people and the immigrants moving is very slow, becuae contact between culture is very slow even though you see among the swedish people... It is very very difficult I think... not difficult but... so cold. If you know the people its ok but to meet a new person they are a little careful”.
(Ung man från Sydasien)

Lite senare i intervjun säger samma person följande:

”In my country it was not like that. People are very warm. Sri Lanka are very warm. People care about other people. The family and friends. They take care”.

Detta är alltså ett mönster som återkommer. Det har sin fortsättning i att personer som återvänt till landet de migrerat från, kommit fram till att landet förändrats på ett sådant sätt att det inte är lika varmt längre:

”Ja, det var trevligt. Att hälsa på familjen och så. Efter tio år var det lite skillnad än när jag lämnade. Ekonomiskt var det lite bättre. Men den sista gången jag var där var det ganska stor skillnad med allting. [...] Min kultur är inte samma, eller vad man säger. Så det... TV-program och allting är anorlunda. Folk dom använder en annan vokabulär. De uttrycker sig på ett annat sätt. Det är många fula ord som innan inte var acceptabelt, men på tv-programmen idag så säger dom vad dom vill. På nått sätt är det inte så positivt tycker jag. Mellan ungdomar också dom... dom bara... hela tiden kommer såna konstiga ord som låter... ja, det låter inte trevligt för mig. Det är många saker som jag kanske innan sa att åh i mitt land folk är så varma mot varandra och så. Det är inte så längre”.
(Medelålders kvinna från Sydamerika)

Beskrivningarna är alltså uppbyggda enligt följande: 1. Mitt hemland var varmt / människorna var varma. 2. Jag kom till Sverige och Sverige / svenskarna är kalla. 3. Nu när jag återvänder så har mitt hemland också blivit kallt / människorna har blivit kalla. Detta sätt att resonera är i princip det samma som i nedanstående exempel, det vill säga trots att inte värme och kyla används som metafor:

”Vi var såna faktiskt. Hjälpsamma, glada, skojiga. Så var vi, man. Nu är det inte så i El Salvador. Du kan inte hitta det längre”. (Ung man från Centralamerika)

”Jag är stolt att jag är utlänning på nått sätt. Jag är stolt över min familj där jag växte upp och min kultur på den tiden. Vi brydde oss om varandra så mycket. Vi hjälpte varandra. Jag är stolt att jag kan krama min kompis som behöver hjälp. Och jag kan lämna saker vid sidan om och lyssna. Jag vill inte vara jag först andra och tredje utan jag vill ge min hjälp till andra som behöver... tid. [...] Nu är det inte så längre. Allt har förändrats. Kanske har jag förändrats också”. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

När de intervjuade beskriver länder och människor med begreppen varm och kall uttrycker de hur socialt och känslomässigt förankrade de är i respektive land, kort sagt i vilken utsträckning de är främlingar i en viss miljö. Värme är ett mått på hur hemma en person känner sig. För många kommer det som en stor överraskning när de efter en längre tid återvänder till landet de en gång migrerade från och inser att de inte längre känner sig riktigt hemma där, eller för vissa, att landet har blivit kallt:

”Då tänkte jag att jag känner inte mig själv. Har jag vant mig så mycket vid detta liv i Sverige? Och det har jag! Faktiskt. Och många saker jag tänkte inte så innan. Faktiskt jag har ändrat mig. Men svensk ska jag aldrig bli. Näe! Fast jag är svensk medborgare men nej. Min identitet skall alltid vara chilensare. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

Vad återvändaren ofta inser är att han eller hon har blivit en besökare och en främling, parallellt med att en anpassning skett till livet i Sverige. För vissa medför detta

att de är främmande på båda platserna och för andra att de blivit mer hemma i Sverige. Plötsligt kan en person komma på sig själv med att längta hem till Sverige, efter alla år av saknad och av hemlängtan till ursprungslandet:

”Man är lite främmande hemma också när man åker till dom länderna. Jag har inte varit i Palestina nu sen senast 85. Jag har varit ofta innan men sen kriget kom har jag inte varit där. Och jag har ingen... När jag åker utanför Helsingborg så längtar jag hem till Helsingborg. Mitt hem är här egentligen, va. Det här med anknypningen, jag har det här. Därför tycker jag det ska vara naturligt för oss alla”.(Medelålders man från Mellanöstern)

En av de personer som citerades tidigare angående att hon tyckte att hennes hemland hade blivit kallt, säger i ett senare skede av intervjun följande:

”Jag känner mig som chilinare. Nu jag får ge mig för jag har alltid sagt att jag känner mig chilinare hundra procent. Men nu när jag var sist i Chile kände jag mig som utlänning i mitt eget land. Så jag har väl blivit lite grand svensk, tror jag. Det har påverkat mig det här sambället, att jag har vant mig vid ett lugnt liv här. Att jag har lärt mig”. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

Innebörden av metaforen värme/ kyla är av relevans för att förstå religionens betydelse för de intervjuade, vilken behandlas senare. Det är nämligen så att de religiöst aktiva ofta beskriver sitt religiösa samfund som varmt och människorna där som varma, samtidigt som Sverige och staden de bor i uppfattas som kalla. Satt i sitt sammanhang har detta alltså den djupare innebörden att det är i samfundet som man känner sig hemma. Det är faktiskt så att flera använder just ordet hem när de talar om religion. Religionen och det religiösa samfundet är en varm tillflyktsort där främlingen kan komma in från kylan, och i bästa fall till och med för ett ögonblick upphöra att vara främmande.

Språk, kläder och skillnader som syns

Ett återkommande tema i intervjuerna handlar om språket, det vill säga om svårigheterna att lära sig ett nytt språk, känslorna av utanförskap och främlingskap när man inte kan språket, diskussioner om de migranter som efter lång tid i landet ännu inte behärskar svenska, och om hur svårigheter med språket leder till svårigheter att få arbete eller svårigheter i vardagslivet. En av de intervjuade, uppenbarligen språkbegåvad, talade om en annan aspekt av språket som han upplevde hade avgörande betydelse för någon som migrerat:

”Att förlora sitt språk, att inte kunna prata sitt modersmål... Det är att förlora en del av sig själv. Exempel när man sitter med några på lunchen kanske. Om man sitter i en grupp och pratar och så plötsligt har man bara en sekund på sig att inflika en kommentar, ett särskilt... ett nyckelord eller ett skämt. Gör man inte det kan man inte markera att man tillhör gruppen. Och den här biten förlorar man när man inte talar sitt modersmål. Det är att förlora en del av sin personlighet. Jag blir annan människa. Man förlorar en bit av sin karaktär och kanske sin identitet. Det är jätteviktigt om man ska tillhöra en grupp att kunna uppfatta den här korta sekunden när man ska säga nått enstaka ord. Den kunskapen har man inte på ett främmande språk. Det är det jag menar att... Språket gör att det är svårt att tillhöra. Jag brukar alltid skämta mycket... Det handlar om att säga rätt sak vid rätt sekund för att andra ska se mig som en del av gruppen. Det där förlorar man. Utan språket förlorar

man en del av sig själv, man förlorar sin personlighet. Det som är jag, om du förstår. Men det är viktigt också för att kunna vara med i en grupp. Att bli en i gänget. Jag känner mig som en annan människa när jag umgås med svenskar till exempel. Jag blir mer tyst. Annars skämtar jag mycket. Språket är tycker jag så mycket mer än bara ord. Det är rytm också och att veta vad som är rätt att säga i just det tillfället". (Ung man från Balkan)

Det som identifierats av den citerade personen är något mycket viktigt, nämligen hur betydelsefulla alla subtila, för de mesta omedvetna, koder om förmedlas genom språket är. Att lära sig dessa som vuxen är mycket svårt. Dessutom, som även antyds i citatet, är det inte möjligt att på något enkelt sätt översätta dessa. Kort sagt riskerar migranten att skämta om fel saker vid fel tillfällen, humma när han borde vara tyst eller tvärtom, och dessutom inte behärska symboliskt laddade ord som markerar social tillhörighet. Det som gör detta särskilt svårt är att denna kunskap oftast ligger dold för människor och i det närmaste är omöjlig att lära ut. Det är en praktisk färdighet som det krävs en lång erfarenhet av språklig interaktion för att behärska. Av naturliga skäl kommer därmed ofta migranten till korta när det gäller den aspekten av språket, även om många medvetet försöker lära sig det som etniska svenskar fått med sig från barndomen.

Förutom ovanstående är en brytning eller en avvikande svenska i sig en markering för omgivningen att personen inte är född i Sverige. Detta antas sedan betyda något ytterligare, till exempel att personen är avvikande på olika sätt. Nedanstående citat är från en kvinna som jobbat många år på Svenska För Invandrare(SFI):

"Språket är ju en nyckel för att komma vidare. Men svenskar är ju väldigt dåliga på att släppa in. Vi är inte bra på att förklara oskrivna regler och på att släppa in. Vi är jätteduktiga på att kritisera folk när dom bryter utan att se bakom brytningen eller vad personen kan. Och detta gör många invandrare desillusionerade. Man kommer inte in. Jag diskuterar mycket med min sambo som är från Irak, så jag får ju mycket insikt där. I Irak skulle man aldrig hamna i den situationen som man hamnar i som invandrare i Sverige. Folk är nyfikna på ett annat sätt. Och man släpps in, även om man skulle upplevas som konstig. Vi är lite blyga på att ta kontakt. Och det blir värre när det är huvudduk eller avvikande klädsel, att nej hon kan nog inte svenska".

I citatet kopplar personen samman brytning med avvikande klädsel och indikerar att de blir markörer för att personen inte är född i landet. Intervjupersonen nedan har erfårit något liknande:

"Förutom språket så är det andra skillnader. Hur man klär sig är mycket annorlunda för en del. Ta araberna och andra muslimer där det syns på kläderna att dom kommer från ett annat land. Det viktiga är om man har haft kontakt med europisk kultur tidigare. Klädstil. För mig var det lättare. Jag hade en del kontakt med europisk kultur genom min pappa. Jag var bekant med hur man klär sig i Europa. Jämför man med dom som kommer från en helt annan kultur där man där man inte haft någon kontakt alls med europeiskt kultur före man kommer hit. Inte när det gäller språk, kläder, mat och så vidare. Det är mycket svårare". (Ung man från Sydasien)

I citatet ovan indikerar intervjupersonen att konsekvenserna blir annorlunda om det syns på utsidan att man kommer från ett annat land. I vilken utsträckning en person kan passa in stilmässigt förklaras med kontakt, det vill säga den utsträckning i vilken man haft tillfälle att lära sig de olika klädkoderna och stilarna. En djupare innebörd

av det som personen säger är att det som förefaller vara yta, till exempel kläder eller matpreferenser, i själva verket har stor betydelse för hur migranten bemöts av svenskar. Ser man annorlunda ut på ytan, antas man också vara annorlunda när det gäller exempelvis tänkesätt eller moral.

Kategoriseringar och diskriminering

Migrationssituationen, de sociala omständigheter som personer hamnar i på grund av migrationen, karaktäriseras även av negativt laddade föreställningar och diskriminering. De intervjupersoner som betraktar sig själva som muslimer eller som kommer från länder där Islam är den dominerande religionen har varit värst utsatta. Stigmatiseringen av dessa grupper behandlas mer utförligt i ett särskilt avsnitt. Det är, för att börja med kategoriseringarna, emellertid så att samtliga intervjuade beskriver hur de upplever att svenskar har negativa föreställningar om dem. Inte minst reagerar många på vad som för dem förefaller vara en grundläggande uppdelning mellan å ena sidan ”invandrare” och å andra sidan ”svenskar”.

”Hela tiden så att oavsett vem jag är... Invandrare, invandrare, invandrare... Det påminner mig om sån där apartheid, alltså inte så men... vita och svarta. I USA också på 60-talet. Vita och svarta. Precis samma här. Alltså det är... [suckar bögt]. Jag tror att vi... Våra politiker och dom här maktbavarna lägger märke till det men det är ingen som talar om dom här frågorna”. (Medelålders man från Mellanöstern)

”Det är det största problemet här i Sverige. Visst man blir svensk medborgare, men bara i passet egentligen. När ska jag ha lika värde som alla andra, att jag är svensk fast jag heter [Namn]. Det är det det handlar om. Vi måste försöka bearbeta det här med identitet. Alltså att man är inte invandrare utan man är svenskar som vi, va, fast dom är födda nån annanstans eller har föräldrar som är. Dom är svenskar”. (Medelålders man från Mellanöstern)

”Många säger att vi blir svenska medborgare men bara på pappret. Dom säger på pappret. Det är inte känslan. Många säger att de har svenskt medborgarskap”. (Ung man från Mellanöstern)

En annan man från Mellanöstern påpekar det märkliga i att statusen som invandrare följer med resten av livet:

”Jag tycker att har man kommit hit som invandrare... Hur länge ska man vara invandrare? Hur länge ska man vandra egentligen? Så jag menar att jag är en svensk palestinier. Det är jag stolt över också”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Men att vara invandrare är inte bara något som en människa fortsätter att vara livet ut. Det är även något som ärvs av kommande generationer oavsett om barnen är födda i Sverige eller inte. Så här återger en man ett samtal med sin svenskfödde son:

”Nu är du stor och sånt så du vet hur det funkar. Därför får du vara försiktig. Du är född här, men du är fortfarande invandrare, sa jag. Dom ser på dig som en sån. Bara för att du är svarthårig och sånt. Och han sa faen. Han pratar riktig skånska. [skratt]. Ni märker sånt ja. Han pratar som en infödd här och sånt. Men dom kan drabbas också. Det beror på”. (Ung man från Centralamerika)

En person går till och med så långt att han menar att särskiljandet och stigmatiseringen av invandrare är en del av det svenska folkets natur:

"I don't get offended when people say [negative things about immigrants]. No no. But I know other people who get offended. I work with a polish person and he get very upset. Ah he talk about it all the time. How can they say we are not working. But I understand. It is the nature of the people. So the nature of the people you can't take away. You can not take a way. I have to understand because there was a time of colony in my country and how our people where chasing, and talking about "Sudda". We call "Sudda", "Sudda" is the white man. How the white man came and took all things and grabbed everything. So I have some kind of picture of that". (Ung man från Sydasien)

De intervjuade upplever sig kategoriserade som invandrare. Men det är egentligen inte detta i sig som är det stora problemet, utan att deras invandrarstatus är associerad med en rad negativt laddade förställningar om invandrares karaktärsdrag.

«När man har kommit in i samhället. Jag kan inte kalla mig en Svensson, va. För det är jag inte, men på sättet som jag fungerar i samhället kanske jag är det. Jag gör som alla. Jag betalar skatt, betalar mina räkningar, ja, ett vanligt liv som andra har också. Varför ska dom inte se mig som en människa, eller åtminstone som en person, va. Dom ska se mig som en person som sköter sig på det viset. Inte som en som kommer från ett annat land. Han är kanske kriminell. Såna grejer. Jag förstår inte varför de ser så på en person som försöker sköta sig. Om dom skulle gjort så i början då förstår jag, men...». (Ung man från Centralamerika)

När det gäller innehållet i de negativa kategoriseringarna som de intervjuade upplever att svenskar har, så finns det ett tydligt mönster. De intervjuade kan sägas värja sig mot en bild av dem som kriminella, ovilliga att arbeta, ointresserade av att lära känna svenskar, socialbidragstagare av egen vilja, aggressiva och våldsamma. En av de vanligaste föreställningarna som invandrare upplever att svenskar har om dem, är att de har traditionella värderingar gällande genus och relationen mellan kvinnor och män. Nedanstående citat illustrerar en del av dessa föreställningar:

"Barnen kommer först. Det är många som inte förstår det faktiskt. Hur nån som kommer från ett mansdominerat land kan ha en sån relation till sina barn. Det kan dom inte förstå. När dom ser hur jag behandlar mina barn. Jag ser i deras ansikte att dom blir överraskade. Sen förstår jag inte varför. Sen kommer jag ihåg att fan jag är svarthårig. Och då kommer den tanken, va. Jo dom tänker att jag är en sån som "aah" "booh" "pang". Så tror dom jag är. Men en svensk kan inte veta vem jag är utan att dom lärt känna mig. Men vill han inte lära känna mig så kan han aldrig veta vem är jag. Så kanske han bara ser mina dåliga sidor men han ser inte vem jag egentligen är".

En retorik som används för att ventilerar negativa kategoriseringar om invandare är att det negativa omdömet inte gäller personen i egen person, utan "dom andra":

"Som sagt, människor som jag har mött här sedan jag började jobba är mycket hårda människor också. Men får du deras tillit så är du det bästa. För att dom tittar på mig och talar mycket illa om invandrare... Dom som inte jobbar dom som inte gör det, men det finns många svenska arbetslösa också. Men sen så ber jag dom att titta på mig. Och dom tittar på mig och säger du är svensk. Du är ingen invandrare. Så så är det! [skratt] Så jag är svensk så när jag pratar så ska jag säga 'dom andra'. Dom pratar inte om mig överhuvudtaget". (Ung man från Centralafrika)

Några av de intervjuade menar att invandrare och invandring som begrepp generellt sett är sammankopplade med problem av olika typer. De känner sig därmed utpekade av dessa eländesskildringar:

”För det mesta läser man bara om eländet, va. Jag vaknar tidigt och lyssnar på nyheterna, va. Och det är rån, det är våldtäkt, det är det och det och det. Så tar man tidningen med en kopp kaffe och det är samma sak där. Man fyller på bara, man fyller på med eländet, eländet, eländet. Men nån gång måste den tömmas. Tillsist blir man fed up och bara ser allting svart. Det måste vi göra vid dom här tillfällena för att få människor att förstå att det inte bara är elände bland invandrare. Det finns också goda saker, va. Ingen snackar om arbetskraftsinvandringen på 60-talet. Och har du tänkt att jag och andra har inte kostat svenskarna ett öre. Vi kom hit utbildade och in i produktionen direkt. Men jag har inte hört nånting om det”. (Medelålders man från Mellanöstern)

En person sammanfattar kort hur etniska svenskar ser på invandrare med orden: *”Du ses med misstänksamhet”*. I detta ingår också, upplever intervjupersonen, att myndigheter och andra svenskar utgår från att avsikterna inte är goda, oavsett vad invandraren gör:

«Det konstiga här i Sverige är... Till exempel i början när jag var, som sagt, jag var så där lite explosiv direkt, va. Då tyckte dom att han är en sån människa som man inte kan säga nått och så. Det var rätt, men... Men nu när jag har blivit lugnare. Jag har utvecklat språket ganska mycket. Jag har kommit in i det svenska samhället. Då tror dom att man är en lurig person, att man kan lura människor genom att man kan prata, genom att man har utvecklats. Det tyckte jag inte heller om. Det är ju inte därför jag lärde mig språket. Det är inte därför jag har blivit lugnare. Det är inte därför jag kan prata till människor och säga till dom: tror du inte den där är fel. Ställa frågor. Då tror dom här att man är en lurig person, att man kan manipulera människor. [...] Hur jag gör jag gör fel i det här landet, va. Skulle jag inte kunna svenska, skulle jag vara en sån som inte blir sedd och inte blir accepterad, har svårt för att... allt. Men kan jag språket, kan jag lagen, kan jag systemet då är jag inte bra heller, va. Fan, man säger, svartskallen han vet vad som gäller med försäkringar här va. Han vet att vi kan inte göra så. Då blir dom överraskad och bara för att jävlas gör dom inte det va. [...] Då tycker jag att dom är dumma huvudet. [...] Men jag vet att dom gör också så med svenskar som inte vet. För jag känner svenskar som säger: jag vet inte varför dom inte ger mig föräldraförsäkring. [...] Systemet lurar dom som inte förstår det. [...] Men det är inte rätt”. (Ung man från Centralamerika)

De intervjuade upplever oavsett bakgrund, ursprungsland eller tid i Sverige att det finns en rad negativa föreställningar om dem som människor. Tämmligen enstämmigt beskriver de också upplevelser av att vara diskriminerade på grund av att de inte är födda i Sverige. För vissa är det en sådan självklarhet att de nästan förefaller roade av frågan. Så här svarar en person på frågan om diskrimineringen är utbredd:

”Ja den finns. [skratt] VI vet, men man pratar inte öppet. Bara det finns. Det finns. Många gånger får du jobb om du känner nån. Man vet inte vad dom kan. Det är svårt bara”. (Medelålders man från Balkan)

I intervjuerna nämns olika former av diskriminering, exempelvis på krogen, i skolan, eller när man handlar i affärer. Den vanligaste formen av diskriminering som tas upp har emellertid med arbete att göra:

”Det finns segregation, det finns också mycket rasism, mycket diskriminering. Jag har upplevt mycket sådant, på arbetsplatsen. Mmmm. Till exempel man bara sparkade mig från aktivitetsstöd, bara för

att dom vill. Det är inte mitt fel att jag inte hittar jobb. Jag har min rättighet. Jag känner jag är människa. Jag känner också att dom ska respektera mig. [...] Jag tror det är diskriminering för att dom inte skulle våga göra det mot en svensk tjej till exempel. [...] Det är inte mitt fel att jag inte hittar jobb. Jag skickar många CV, hela tiden. Jag skickar så dom tror dom får nog. [...] Jag vet inte varför det finns, men det finns". (Äldre kvinna från Sydamerika)

"Det som också händer i arbetslivet med jobb och så. Det är lite svårare för att jag själv är utbildad ekonom. Men kommer man hit till Sverige, så har man ingen chans att få en intervju. Med namnet och så. Det vet man ju för man får aldrig något svar. Så man kände bara att man kommer vara arbetslös jättelänge. Så det var lika bra att pröva med något annat. [...] Men jag fick min chans. Alla de invandrare som får chans att arbeta, dom känner att dom får jobba lite extra för de måste bevisa att de kan detta. De känner att de inte bara måste jobba lika mycket som svenskar, utan lite mer för att bli uppskattade minsta lilla". (Ung man från Centralafrika)

"Och på marknaden det är ganska svårt, du vet. Det är inte lätt för en svensk att hitta jobb nu. Mycket svårare för en invandrare. Många invandrare säger 'måste jag byta namn? För när jag ringer och de hör mitt namn så är de inte intresserade'.» (Ung man från Balkan)

Något som återkommer i intervjuerna är hur namnet till potentiella arbetsgivare signalerar att de inte är födda i landet och att de därför inte ens får en chans att komma på anställningsintervju. Flera beskriver hur de grubblar över om det vore bättre att byta namn eller berättar om bekanta som har gjort det:

"Det är fortfarande så att dom som bär ett efternamn som inte är svenskt eller inte liknar ett svenskt, dom får inte jobb. Jag har bara en bror, min lillebror och han heter inte [Namn] i efternamn. När han bytte namn så blev det inga problem. Och han är svensk akademiker. Förstår du. Min son bytte efternamn också. Då fick han massor med jobb. Alltså det här är... Vi betalar massor med pengar för integration, men sen tar vi inte emot dom. Varför skall dom integrera sig då? Vilken nytta? Vad har dom? [...] Och jag tycker inte om, när jag hör min bror att han ringer till någon och säger hans efternamn... alltså han har svenskt efternamn. Och jag undrar vad han känner i sitt hjärta när han...". (Äldre man från Balkan)

Men det är inte bara i processen att söka ett arbete som migranterna upplever sig diskriminerade, utan lika mycket på arbetsplatsen, när de har ett arbete:

«LAS-lagen vet jag inte varför den finns. Det är ju ingen som följer den. [...] Och som invandrare måste man vara en riktig riktig rövslickare för att kunna stanna i ett sånt jobb. Man måste tåla mycket. Man måste stå ut med att dom skäller på dig för saker som du har inte gjort. Dom skäller på dig för saker som gick sönder och säger att det var du fast du vet att det var inte du, utan det var någon annan, va. Och det vet dom också men dom skiter i det. [...] Jo, det är jobbigt. I början var jag... vad ska man kalla det... Jag accepterade det faktiskt tills jag blev trött på det. Det var inte fel, för egentligen har jag rätt att bli behandlad som en vanlig man som jobbar och inte som någon som kommer från ett annat land så vi kan göra som vi vill. Jag insåg att jag har rätt till det så varför skall jag inte säga ifrån. Och när jag började säga ifrån då blev dom missnöjda. Då märkte jag direkt att nu har jag fel fot här, va, oavsett att jag gör mitt jobb, va. Det spelar ingen roll. Det spelar ingen roll». (Ung man från Centralamerika)

Diskriminering och negativa föreställningar om dem som invandrare har ibland ganska djupgående konsekvenser för intervjupersoner. Vissa beskriver hur de upplever

sig degraderade som människor och avpersonifierade. Så här svarar tre personer på hur diskriminering påverkar dem:

"Du känner dig mindre värd. Jag har jobbat många år både inom privata sektorn och inom städbranschen som arbetsledare och sånt. [...] Jag har jobbat mycket med städning som arbetsledare. [...] Man måste börja där nere". (Ung man från Balkan)

"[...] Jag är ingen robot jag är en människa". (Medelålders kvinna från Sydamerika)

"Fan, jag som har försökt göra mig förstådd här, har förändrat mig i attityd, i bemötande, skötelse och allt det. Och så tas jag som en sån [pappa som slår sina barn]. Jag tas som en sån. Och det gillar jag inte. För att.... Jag vet inte. Jag gillar det inte. Jag vill dom ska veta vem är jag. Varför jag är jag". (Ung man från Centralamerika)

Ett par intervjupersoner går vidare i sina analyser och menar att erfarenheterna kan förändra en migrants hela bild av sig själv. Så här säger en av dem:

"Och så plötsligt påminns man... Dom påminner honom att du är en blatte, du är en utlänning va. Och tillsist tar han till sig den där rollen. Ja visst fan, jag är en invandrare för helvete. Då går han till discot och där får han inte komma in. Du är invandrare. Då går han nån annanstans. Du får inte komma in du är blatte. I skolan det är samma, va. Och han vill så gärna, han vill så gärna, va. Han vill va precis som andra. Men så blir det stopp hela tiden". (Medelålders man från Mellanöstern)

Förutom att en migrant eller barnen till föräldrar som inte födda i Sverige bemöts annorlunda än andra svenskar på grund av föreställningarna och kategoriseringarna av dem, så är det också så att enskilda individers handlingar generaliseras till att gälla för hela grupper:

"Det gäller också att vara uppmärksam på hur man uppfattas. Om man som invandrare skräpar ner så säger alla att ja det är dom där invandrarna som skräpar ner. Man är en representant för något. Man är bara sig själva, men man kommer att ses som en representant... framförallt kommer man ses som en representant för ett land. Om det inte går bra på en arbetsplats så kommer dom kanske inte vilja ha någon från det landet igen på arbetsplatsen. Då vill dom inte ha någon från Albanien eller från Irak igen. Man är ett representant för sitt land. Om man som arab kommer försent hela tiden så kommer man säga att man inte vill ha någon från arabvärlden för de kommer försent hela tiden. Eller dom ringer aldrig när dom är sjuka. Det blir en grej av det som är så där lite småt diskriminerande eller rasistisk eller så". (Ung kvinna från Balkan)

Segregering

För de intervjuade är uppdelningen av befolkningen i antingen svensk eller invandrare inte enbart en mental konstruktion, utan har i högsta grad sin motsvarighet i en uppdelning i rummet. De intervjuade upplever Sverige i allmänhet och särskilt staden de bor i som mycket segregerad. Invandrare och deras barn bor i de södra delarna, medan etniska svenskar lever sina liv i de norra delarna:

"Och Helsingborg, jag skulle kunna säga Landskrona och Malmö också, är väldigt uppdelade städer. Vi har ju alla frisörer här [på Söder] och på Norr ska man bara bo om man är riktig svensk. Det har alltid varit lite finare på Norr. [...] Det är segregerade städer. Det är mycket gängbråk". (Ung kvinna från Centralafrika)

De flesta kopplar emellertid inte samman detta med vare sig diskriminering eller de negativa föreställningar som finns om personer födda utanför Norden och Europa. Snarare ser de segregationen som framförallt en klassindelning. De säger att rika bor på Norr och fattiga på Söder. Nedanstående person menar att det finns motsättningar och konflikter på Söder eftersom människor där upplever att de konkurrerar om samma resurser:

”Men det är väldigt segregerat så människor kan inte mötas. På Norr finns det inga motsättningar för där finns det inga invandrare. Det med invandrare handlar om sociala problem. Den vanlige svenske är vad jag kallar Svenssons, det vill säga vanliga arbetare. Dom är mest rädda för invandrare, att de ska bli av med jobbet till en invandrare till exempel. Och det är synd för det är egentligen svaga grupper som står mot varandra. Jag vet inte vad det är för fenomen egentligen. Om det är just det att de tar mitt jobb eller vad det är. Jag tror inte dom här som bor på andra hållet [Norr] har problem med detta va. För som har sitt. Dom har bra lön och har det socialt bra ställt också. Men mest dom här områdena som har sociala problem där svaga grupper står emot varandra. [...] Och invandrare också. Man placerade några invandrare på Norr och dom kom till mig och klagade. O nej det var tråkigt. Nej vi vill ha liv och rörelse [...] Det var någon som sa till mig att han kan inte andas [på Norr]”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Citatet indikerar även en vanlig uppfattning bland de intervjuade, nämligen att segregationen beror på att både migranter och etniska svenskar väljer att bo nära människor de upplever som lika sig själva:

”Jag tror att en anledning som jag tror är genomgående på många ställen, det är att man söker sig till den folkgrupp som man tillhör. På Söder och på Västergård bor det mycket muslimer och man känner sig trygg i sin egen folkgrupp. Och dom söker sig aktivt dit för det är redan släktingar och vänner som bor där. Då känns det trevligt att ha ett socialt nätverk där. Jag tror det är en stor anledning och inte det att vi förvisar dom dit. Jag tror också att det är ett eget val. Alltså jag tror det är genomgående på andra ställen också. [...] Jag tror det att man söker sig”. (Ung kvinna från Sydasien)

På frågan om vad segregering beror på svarar en intervjuperson som talat mycket om diskriminering och stigmatisering följande:

”Jag tror inte det fungerar för många invandrare vill alltid bara umgås med sina egna folk. Fast de bott många år här vill de bara umgås med.... Det finns olika... Men man umgås, trivs bättre med sitt eget folk. Och sen... jag tror det beror på människan och.... Jag tror ett sätt att integrera sig är att, det är det bästa, att man skall kämpa för att klara sig själv. För att då man måste jobba. Och när man jobbar så kommer du in i en miljö där det alltid är möjligt att prata. Då tränar du svenska. När du kan klara dig med svenska... Som du kan klara dig själv. Du måste till banken, till läkare och allt. Då man känner sig lite mer självständig. Då blir man mer säker på sig själv också”. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

En del är än mer uttalande i denna uppfattning:

”Helst skulle man ha mer visdom, men det är lätt att säga. Jag vet att det inte är lätt för dom också, myndigheterna alltså. Men sen är det så att ingen av myndigheterna som vill integrera invandrare pratar med oss. Från en annan sida att dom får det lite belyst problemet, ja. Eftersom vi kanske kan hjälpa mycket bättre än så kallade experter som är experter, jag vet inte på vilket sätt. Jag förstår inte alls. Om dom inte vet hur dom tänker, hur invandrare tänker, hur kan han vara expert? Han tror bara att om vi öppnar en klubb där, eller hit och dit... Det hjälper inte till integrationen. Det hjälper

inte alls. Därför att dom vill inte blanda sig med svenskarna. Det är problemet. Vissa grupper, ja. Och sen att ändra det här, alltså vad gäller jobbet. Det här är mycket viktigt. Det är ännu viktigare. Eftersom många invandrare VILL jobba. Det finns såna som vill inte. Finns många... jag har hört också många som säger: varför ska jag jobba?". (Äldre man från Balkan)

Andra försöker tona ned segregationen:

"Jag är inte rädd för att folk skall bo för sig själva. Låt dom bo för sig själv. Men låt samhället betrakta dom som svenskar. Men så länge vi inte vill acceptera dom som fullvärdiga medborgare så skapar vi problem". (Medelålders man från Mellanöstern)

Det finns alltså två saker som de intervjuade vill framhålla angående segregation. Det första är att uppdelningen i sig beror på att människor med gemensam nationell bakgrund söker sig till varandra, inklusive etniska svenskar. Det andra är att uppdelningen i grunden är ekonomisk. Migranter och deras barn bor inte i de norra delarna eftersom de är en ekonomiskt svag kategori av människor. Flera menar att det egentliga problemet är att migranter och deras barn inte har samma tillgång till arbete och därmed inte till ekonomiska resurser. Denna bild kompliceras emellertid av det fåtal personer som faktiskt flyttat över gränsen. Dessa personers erfarenheter måste betraktas som extremfall som kan ge en djupare insikt i segregationens mekanismer.

Särskilt en man beskriver hur han, som alla andra, utgick från att gränsen i staden var en ekonomisk gräns och inte en etnisk. Personen berättar hur han blev framgångsrik och tyckte sig ha råd att köpa en stor lägenhet på Norr. När han väl flyttat dit blev han överraskad av motståndet mot honom. Han beskriver hur han betraktades med misstänksamhet och hur grannar och andra undvek honom, inte hälsade på honom eller bjöd honom på gårdsfester. Flera år senare måste han hela tiden besvara frågor om varför han inte bor på Söder. Kort sagt känner han sig inte välkommen trots att han ekonomiskt sett passar in i det område han bor i. Personen beskriver en osäkerhet om var gränserna går i Sverige och hur denna osäkerhet kan vara mycket stressande. Mannen går till och med så långt att han jämför med USA på 50-talet och menar att det systemet är att föredra framför otydligheten i Sverige:

"Dom vet inte gränserna. Jag tror det är bättre att du har en gräns. Då vet du, jaha jag skall inte göra detta och jag kan göra detta. Jag tror det är bättre. Idag om du bor på en... Idag det är klass. [...] Det är klart att det är pengar också som styr en hel del, va. Även om det är människor i grunden så är det pengar som hjälper till. Jamen titta bara här i Helsingborg". (Äldre man från Sydostasien)

Vad personen menar är att vad som förefaller vara klass eller tillgång till ekonomiska resurser, i själva verket är något annat som är mycket mer svåridentifierat och diffust. Att försöka förhålla sig till något oidentifierbart, att "hålla sig på rätt sida om gränsen" när denna gräns är svårfångad, är mycket påfrestande. Därav analogin med USA, där den formella segregationen faktiskt gjorde det lättare att leva, menar han. I Helsingborg och Sverige finns det föreställningar om att allt handlar om arbete och ekonomi, när det i själva verket handlar om etnicitet, ras och nationalism.

Även om de flesta menar att migranterna själva är en del av orsakerna till segregationen, är det några som menar att detta i sin tur speglar att olika grupper

inte känner sig välkomna i varken Helsingborg eller Sverige, och marginaliserade i samhället:

”Generellt har jag upplevt det och hört det. Det är det här att det är ett tufft samhälle. Man kan bara ta muslimerna. Man kanske går ut och möter sånt och sedan håller sig man undan. Dom känner sig inte välkomna. Det kan man ju själv förstå. Jag har ju själv invandrat till ett land”. (Ung kvinna från Centralafrika)

Oavsett vad de intervjuade anser att segregationen beror på, så menar de allra flesta att den är ett problem och någonting som måste motverkas. De känner också att det är de själva som ska integreras i det svenska samhället, eller ”integrera sig”, som flera uttrycker det. De tenderar också att beskriva sig själva som villiga och andra grupper som mindre villiga till detta. Det är ändå anmärkningsvärt hur etniska svenskar lämnas utanför diskussionen om segregation, givet de tidigare beskrivna erfarenheterna av diskriminering, fördomar och nedvärderande föreställningar om migranterna hos etniska svenskar och i media. Istället ekar de vanliga uppfattningarna att invandrarna skall anpassa sig till Sverige. Till en förvånande utsträckning verkar de intervjuade ha anpassat sig till en allmän föreställningsvärld där de själva anses utgöra problemets kärna. Fenomenet är något som det finns anledning att återkomma till i efterföljande kapitel.

4.2.2. Religion

Religion har en stor betydelse för de intervjuade. Det är emellertid viktigt att komma ihåg att de flesta individerna valts ut just på grund av att de är religiöst engagerade och aktiva. För dessa individer bidrar religionen och det religiösa samfundet till att mildra och hantera konsekvenserna av migrationen. Det är både religiösa föreställningar och ritualer i sig, men i synnerhet det religiösa samfundet som har en stor betydelse. Religiösa föreställningar och ritualer har störst betydelse för enskilda individer när de befinner sig i någon form av kris eller förändring. Av detta följer att religiösa organisationer och samfund befinner sig i tillväxt när ett samhälle genomgår större förändringar eller kriser. Migration medför en omvälvande förändring i de flesta migranternas liv, vilket medför att religion potentiellt kan leda till ett ökande religiöst engagemang. Det finns dock inget förutbestämt i detta. Det finns många sätt att hantera följderna av migration på, varav religion är ett.

Några av de intervjuade har bytt religiös tillhörighet sedan de kom till Sverige. De beskriver en period av sökande och ett prövande av olika religioner.

”Jag är katolik, men jag har mycket egen filosofi. Jag gick på en sån där religiös skola. [skrattar] Jag har min egen filosofi. Jag kommer till exempel hit till pingstkyrkan, men jag följer min egen filosofi. [...] Jag besöker olika kyrkor. Det spelar ingen roll för mig. Jag respekterar deras tro och religion [...] Jag har så mycket intresse. Jag tycker om att lära mig allt. Jag läser bibeln och psykologi och parapsykologi. Jag har upplevt så mycket i mitt liv. Så mycket glädje, eller man kan säga sorg också. Mmmm. Så är livet”. (Äldre kvinna från Sydamerika)

”Inom religionen har jag varit på flera olika. Jag har varit på Jehovas Vittne. Jag har varit i pingstkyrkan. Jag har varit i en svensk kyrka. Katolska kyrkan. Metodiska. Vad heter dom här... du vet det är många kändisar som är med... Dom tror egentligen inte på Gud utan på nånting mer än så... att det kan finnas liv på flera planeter och så. [Scientologerna?] JA, scientologerna. Jag kallar dem metodologiska för den metod dom har för sin tro, så att säga. Men jag tror att det finns sånna som kallas metodiska också. Sånna har jag varit med och med dom har jag sett bibeln. Vi har läst och sen diskuterar vi och så har jag sett hur dom tolkar, va. [...] Jag kan inte tro hundra procent på det. [...] Vi bodde inte för 2000 år sedan så att vi visste att det var så. [...] Alla frågar mig, åh, du är katolik. Då direkt känner jag att ja egentligen jag är katolik. För jag kommer från ett katoliskt land. Men i tron och devotion är jag inte. Är jag inte. För jag går inte varje dag till kyrkan. [...] Jag följer det på mitt sätt.” (Ung man från Centralamerika)

Ingen av de intervjuade pastorerna kände dock till någon som konverterat från Kristendom till Islam, även om de kunde ge flera exempel på individer som bytt mellan olika kristna inriktningar. Bland de intervjuade muslimerna hade de flesta delvis bytt inriktning i Sverige, till en framväxande och gränsöverskridande europeisk version av Islam.

Flertalet av de intervjuade uppger att de blivit mer engagerade i religion efter migrationen. Det verkar alltså finnas en öppenhet för nya religiösa influenser, kombinerat med en ökad religiositet. En pastor som arbetat många år med migranter i en svensk frikyrka, och som dessutom själv bott tjugo år utomlands, sammanfattar sina reflektioner kring detta på följande sätt:

”Ja, jag tror att själva migrationsprocessen... den kan verka i två riktningar. Dels så avtar det sociala trycket från hemlandet, oftast. Och man kan bli öppen för nya intryck. Eller vad som också händer i migrationsprocessen är att det blir en slags inflation av tradition. Att man upplever i det nya landet en så stor otrygghet att man söker en förstärkning av den egna identiteten, både kulturellt och religiöst och så där. Och då blir man inte mer öppen. Men jag undrar om ändå inte det vanliga är att när man kommit ut de här första stadierna, att man är mer öppen för förändring både kulturellt och religiöst.” (Medelålders man från Sverige, tidigare bosatt i Asien)

En förklaring till att det religiösa engagemanget och intresset ökar parallellt med en öppenhet för att byta tillhörighet, är att migrationen för vissa skapar ett behov som olika religioner kan tillfredställa:

”Nån stans har jag en känsla av... och det intrycket får man också när man pratar med sjukhuspräster och pastorer... alltså att när det handlar om de här skeendena i livet när man är väldigt utlämnad och inte har stora marginaler... I det läget handlar det inte om formen så mycket. Det handlar det inte om, utan det är innehållet. Det är mötet med en person som kan förmedla hopp eller tro, eller vad det är, in i den människans liv. Medan däremot där man så att säga har stora marginaler och man har möjlighet att välja då för att man skall kunna känna sig komfortabel tillsammans med andra och så... det är då man väljer formen... så här ska det va... svenska gudstjänsten ska vi ha.” (Medelålders man från Sverige, Pastor)

En pastor som arbetat lång tid med integration inom ett samfund upplever att migranter ofta är ”theologically minded”. För det första innebär det att personer som migrerar till Sverige kommer från länder där religion är en större självklarhet. Därmed har många redan från början en positiv inställning till religion. För det andra innebär det att migrationen i sig kan vara en teologiserande erfarenhet. Detta

avsnitt ämnar att ge en förklaring till denna teologisering, utifrån de intervjuades berättelser om religion, religiöst samfund och religiös praktik.

Det är framförallt i tre sammanhang som de intervjuade talar om religion. Det första handlar om den religiösa praktiken, till exempel böner eller om upplevelser av att religiösa berättelser och föreställningar är ett stöd och ger lindring i vardagen. Det andra handlar om religionen som social plattform, där personerna lär känna människor och skapar varaktiga relationer. Det tredje är religionen som en del av livet i hemlandet eller barndomen. Dessa tre områden är emellertid till stor del överlappande.

Religiös praktik och andlighet

När intervjupersoner berättar om svårigheter och problem kopplade till migrationserfarenheten, till exempel fattigdom, migration och flykt, asylprocessen, ensamhet, isolering, hemlängtan, sysslolöshet eller känslor av att vara ovälkomna främlingar, är det vanligt att de inflikar att de upplevde att tro, bön, eller läsandet av religiösa texter gav en trygghet i vardagen. Detta skedde vanligen redan innan personen hade någon egentlig kontakt med något religiöst samfund eller när personen, som vissa beskriver, besökte olika religiösa institutioner. I flera intervjuer indikeras att grubblerier och existentiella funderingar gärna antog en religiös form, eller skedde i dialog med någon Gud. De beskriver det som en dialog eftersom de upplevde att Gud svarade genom tecken eller en inre röst:

”Och jag kände att jag fick svar. [D: Hur då?] Jag vet inte. Det var en inre röst som... Du känner att det är Gud eller så som talar till dig. Men ibland ser en något som plötsligt blir tydligt, efter bön menar jag. Att man har bett om... att hjälp mig med det här och så blir det plötsligt tydligt”. (Ung kvinna från Sydasien)

Några intervjupersoner talar också gärna om människovärde och om hur alla är lika inför Gud. Även om det bara är två personer som kopplar samman detta med erfarenheter av stigmatisering och diskriminering är det ändå rimligt att anta att sådana religiösa föreställningar och resonemang blir särskilt viktiga för människor som är utsatta för ett negativt bemötande från etniska svenskar. Erfarenheter av diskriminering, som beskrivs i ett tidigare avsnitt, får många att känna sig kränkta, mindre värda och avpersonifierade. Under sådana omständigheter verkar religiösa förställningar och ritualer kunna återupprätta en känsla av egenvärde.

Den religiösa praktiken beskrivs också som ”en fast punkt”, vilket ska förstås som att formaliserade ritualer, till exempel gudstjänst eller bön i moskén, kan en stabiliserande effekt. I citatet som följer menar personen att religionen kan vara en fast punkt inom en person som överförs mellan olika kontexter och kommunicerar att personen är den samma. Därmed kan religiös tro jämföras med identitet. I citatet menar dessutom personen att religion kan vara en stabiliserande faktor på ett mer konkret sätt, genom att den blir en del av strukturen på vardagen:

”När allting förändras, när allting sätts på sin spets, finns det nånting som är fast? Är det så att jag kan ha en tillit? Som jag ser det... egentligen handlar det om identitet och tillit. Det är ju de här

grundbultarna i våra liv, alldeles oavsett om vi bor kvar på samma ort eller flyttar oss över halva världen. [...] Tillit, alltså tron för mig handlar om tillit. Det är ju inte bara [...] ett slags beaktelse utan det är tillit till Gud och till livet och till människan. Det spelar ju en oerhörd roll det här. Den har ju också som i gudstjänstsammanhang... den har med rytmen att göra, rytmen i mitt liv så att säga. Är det bara jobb eller finns det nånting som bryter vä? (Medelålders kvinna från Sydamerika)

En annan person är mer kort och koncis när han försöker beskriva något likande, som i citatet ovan:

”Det är precis samma problem som alla. Det finns inga undantag. När du kommer till ett främmande land, vad har du? Du har dig själv, du har din tro”. (Äldre man från Sydostasien)

En intervjuperson beskriver att deltagande i religiösa sammankomster och ritualer ingav en känsla av ordning, av att *”allt var som det skulle”*, vilket upplevdes som särskilt viktigt de första två åren i Sverige. Även att regelbundet läsa religiösa texter hade denna effekt. Personen uppger dessutom att hon läste mycket för att *”få dagarna att gå”* i en tid då sysslolösheten upplevdes som ett lika stort problem som ensamheten.

Habitus, hemlandet och religionen som social mötesplats

De intervjuade talar om religionen som ett hem. En annan vanlig metafor är att samfundet är deras familj. Genomgående beskrivs det religiösa samfundet och människorna där som varma. Som tidigare beskrivits så konceptualiserar flera av de intervjuade olika skillnader och likheter mellan länder utifrån dikotomin varmt-kallt. Enligt denna logik var ursprungslandet varmt och Sverige kallt. Dessutom hade även ursprungslandet vid återbesök upplevts som kallt eller mindre varmt än tidigare. Värme antogs här vara ett begreppsliggörande av varaktiga och nära sociala relationer och känslomässig förankring i gruppen. Att de intervjuade vid upprepade tillfällen beskriver sitt religiösa samfund som varmt och andra medlemmar som varma, är ett tecken på att personen där ingår i ett nätverk av meningsfulla sociala relationer. Till vad som upplevs som ett segregerat och kallt samhälle där det är svårt att få kontakt med människor står det religiösa samfundet som en varm kontrast. I det religiösa samfundet bryr sig människor om varandra, lyssnar och engagerar sig. Till skillnad från samhället i övrigt upplevs också människor där se och respektera den enskilda individen. Att de intervjuade, oavsett religiös tillhörighet, begreppsliggör det religiösa samfundet utifrån metaforerna värme, familj och hem, stryker under betydelsen av religionens sammanförande och solidaritetsskapande potential eller effekter. Det är visserligen så att även de människor i samfunden som inte är födda utomlands använder dessa metaforer. Men innebörden för någon som brutit upp från den bekanta sociala miljön, migrerat och mer eller mindre blivit en främling, i alla fall för en tid, är extra betydelsefull. Det finns också en annan aspekt av metaforerna hem och familj, vilken är specifik för migranter. Religionen förknippas i flera fall med ursprungslandet eller till och med barndomen. Två saker är särskilt viktiga. För det första, i den mån religionen är den samma efter migrationen som i ursprungslandet så påminner själva de religiösa ritualerna och lärorna om en svunnen tid långt borta.

För det andra går det inte överdriva betydelsen av att det religiösa samfundet blir en mötesplats för människor med samma modersmål eller födelseland. Detta är förstås fallet framförallt för de religiösa samfund som riktar sig till en specifik etnisk grupp, men även inom samfund dominerade av etniska svenskar finns det nationella eller språkliga subgrupper. Det religiösa samfundet blir därmed, bland mycket annat, en plats där kulturella preferenser kan tillfredsställas och praktiseras. Samtidigt är förstås inte religionen den samma i Sverige som i hemlandet. En hel del skiljer sig åt, vilket också framkommer i intervjuerna. Det finns emellertid samtidigt tillräckligt som är det samma för att kompensera för hemlängtan och erfarenheter av att befinna sig på en främmande plats. Dessa båda punkter i kombination är förklaringen till att en person, citerad mer utförligt längre fram, menar att han ”mötte Sverige” genom kyrkan och att det religiösa samfundet blev ”vägen in i Sverige”.

Med allt detta sagt är det kanske ändå något annat som betyder allra mest för migranter som befinner sig i en utsatt situation, i sociala omständigheter de inte själva kunnat föreställa sig när beslutet togs att fly eller migrera. I det religiösa samfundet, oavsett vilket, finns det alltid någon människa som bryr sig och lyssnar:

”[M]ånga gånger en stor hjälp också... det räcker att du bara pratar med någon och lyssnar på hans problem. Det är nån som tyr om dig, nån som förstår mig. Och nånting som är viktigt också är det. Och du vet idag... ensamhet är ett stort problem, speciellt i stora städer. Det är också nånting sånt. Jag hittar min plats. Jag hittar nån som bryr sig. Jag hittar där jag är välkommen. På nått sätt man kan säga kärlek eller värme eller nånting. Och det är det som vi försöker göra inom kyrkan. Vi är representerade som gud har kallat oss... ska vi ta hand om varandra. Och det är viktigt. Och det vi försöker både med invandrare och med alla som har... både med problem och... eller enkla människor eller... för att dörren skall bli öppen.... Här är er plats”. (Ung man från Balkan)

I religionen kan främlingen finna sin plats. Den religiösa övertygelsen kan mycket väl komma först i ett senare skede. Uttrycket ”att finna sin plats” belyser även ett annat faktum. Det religiösa samfundet för människor samman och förenar dem i religiösa ritualer, vilket är en utmärkt grogrund för att bygga relationer och sociala nätverk. Enbart det att samma människor samlas vid gemensamma tidpunkter för att göra samma saker kan potentiellt leda till att nya bekantskaper och relationer börjar växa fram. Religionens hjärta är det sociala, säger en pastor. Inte bara Durkheim utan de flesta religionssociologer torde hålla med honom.

Exempel

Religionen har, som beskrivits ovan, betydelse på flera olika sätt för de intervjuade migranter som är religiöst engagerade eller aktiva. En persons berättelse illustrerar detta på ett särskilt tydligt sätt. Nedan följer en serie citat från samma person, för att få en större inblick i relationen mellan migration och religion. Personen är en ung man från Balkan. I födelselandet hade han inte varit särskilt religiöst aktiv:

”Jag var inte särskilt intresserad av religion hemma i [Landet]. Jag gick inte i kyrkan eller så. Det kändes mera viktigt när jag kom till Sverige. Det blev viktigt här”.

Han berättar hur han först kom i kontakt med det religiösa samfund han nu är medlem i och aktiv inom, bland annat som musiker:

”Det var när jag flyttade till Malmö. Jag kände ingen. Bara en släkting där jag fick bo. Jag kunde inte språket och det var ganska ensamt. En gång gick jag tre hela dagar utan att säga nått enda ord till en annan människa. Jag hade bara mig själv egentligen. Detta var ett problem för mig för jag brukade... Jag är väldigt social. Det var ganska omskakande. [...] Och så fick jag kontakt med [Kyrkan]. Jag hörde att dom fanns i Malmö. När jag kom dit så kom jag in i en etablerad organisation. Där var folk som hade kommit som arbetskraftinvandrare och som var etablerade i Sverige, som hade etablerat sig här, som hade organiserat sig.”

När han väl hade kontakt med samfundet var det inledningsvis långt ifrån en rent religiös drivkraft som fick honom att återkomma:

«Men jag kände mig hemma där. Där finns människor som pratade med mig på [modersmålet]. Jag kunde börja träffa människor igen och det var verkligen hemma för mig. Det var mycket som jag kände igen där från min by. Det var jätteskönt att kunna prata med människor igen. Jag vet inte om du känner till [kyrkan] men det är mycket att äta. Nu är det påsk och då samlas vi. [...] Det är musiken som finns också. Sånger och musik, och jag vet inte vad det är. Det är hemma, det är mitt riktiga hem. Så kan jag känna. Hur det ser ut också, du vet det är precis på samma sätt när man går i kyrkan här eller där”.

Med tiden blev också religionen i sig viktig och han engagerade sig mer i verksamheten. Det var som aktiv i samfundet som han först ”mötte Sverige”. Han säger följande:

”[Kyrkan] blev alltså vägen in i Sverige. Jag mötte Sverige genom [Kyrkan] och människorna där. Många hade varit länge i Sverige och kunde också förklara. Som kunde berätta om hur det är med allt. Det var som en familj på nått sätt”.

Religionen var så intimt förknippad med födelselandet att han reagerade när människor från andra länder visade sig gå på gudstjänster:

”Så började det dyka upp greker och ryssar och till sist dök det upp en från Nordafrika. Och jag tänkte: vad är det här nu då? Det kändes konstigt på nått sätt. Vad gör dom här dom är ju ryssar eller polacker. Men sedan har jag tänkt på det att det är lite som Sverige. Man är hemma men det kommer hela tiden nya influenser. Nu tycker jag det är bra. Jag har vant mig. [Kyrkan] har blivit en riktig mötesplats”.

Dessa citat från samma person sammanfattar de generella tendenserna i materialet. För det första har den religiösa institutionen varit en social plattform där individer kan träffa landsmän och tala modersmålet. För det andra har religion varit ett rum där individen kan praktisera hemlandets kultur, till exempel avseende mat, musik eller specifika ritualer. Den religiösa övertygelsen är något som verkar öka successivt eller ”upptäckas” när personen redan blivit engagerad i samfundet. Detta framgår särskilt tydligt i nedanstående citat:

”När jag kom hit jag hittade ingen kyrka. Jag kunde inte språket och jag ville ha nått ställe som jag kunde förstå, nån spanskagrupp och så. Det fanns, men det visste jag inte, i det ställe där jag kom.

Sen när jag hittat så började jag komma dit. Och jag hade jättetrevligt. [...] Det var det enda ställe där jag kunde vara och njuta, höra Gud och kunde be till Gud. Jag kunde känna mig närmare och uppleva det att: så viktig Gud var i mitt liv! Att jag inte hade förstätt så bra. Det skulle hända något sänt för att jag skulle förstå det att Gud är viktig i människans liv. Så blev det. [...] När jag kom hit. [...] Då var det en fruktansvärd ensamhet. Och utan att kunna svenska mycket. Och ja det var jobbigt. Då var det mycket viktigt för mig att jag hade Gud i mitt liv. Det var då som jag upplevde faktiskt Guds kärlek väldigt nära. [...] Jag läste bibeln. Jag hade alltid bibeln med mig. Men mer jag ber till Gud. Men jag var till den spanska... Det var en liten grupp spanska... Men när jag går dit jag mådde jättebra. Jag var så glad när jag hittade stället. Och jag trüdes bra men denna gruppen. Och då träffade jag mera spanskatalande där och då började lite min ensamhet försvinna så". (Medelålders kvinna från Sydamerika)

I ovanstående citat är behovet av att å ena sidan tala spanska, träffa landsmän och övervinna ensamhet sammanblandat med att å andra sidan upptäcka Gud och religionen. Det sociala behovet går hand i hand med religiös tro, och det förefaller vara tron som följer av engagemanget i den religiösa gruppen, i alla fall initialt. Kanske är detta som tydligast hos den person som svarar följande på frågan varför han bestämt sig för att börja engagera sig i ett religiöst samfunds verksamhet:

"[J]ag har haft en ganska jobbig tid. Men sen bestämde jag mig att kanske kan jag gå, och så träffar jag nya människor och börjar göra mitt liv igen". (Ung man från Mellanöstern)

Det som talar emot

Det finns ingen inneboende nödvändighet i relationen mellan migration och religiöst engagemang. Flera andra sociala företeelser kan svara mot samma behov eller lösa samma problem. Dessutom kan i vissa fall individer på egen hand komma till rätta med konsekvenserna av migration. Ett par av de intervjuade beskriver till exempel hur engagemanget för integration i staden eller vad de kallar "interkulturellt arbete" lett till att en liten grupp skapats i kommunen där man förenas av ett gemensamt intresse för kultur och kulturella uttryck eller skillnader. En person berättar om ett politiskt engagemang som på flera sätt påminner om religionens sociala aspekter.

Men åtminstone tre intervjupersoner passar inte in i de generella beskrivningarna i detta kapitel. Så här säger en av dem om sitt religiösa engagemang:

"Jag brukade gå till kyrkan och jag brukade gå ner på knä och så, men det var ingen som såg mig utan han. Men jag har blivit av med den där vanan, kan man kalla det. Egentligen är det en vana. Det är nånting som är inkultat i dig. Du har sett andra gör så, din familj gör så. Men jag har inte blivit så. Jag har kanske blivit den lilla djävulen i familjen. Det brukar man säga där borta. Alltid det finns en liten djävul i varje familj. [...] När jag kom hit jag ville gå i kyrkan och så, men när jag började se att det var annorlunda. Den där religiösa känslan var inte samma, utan det var mer kallt. Det var mer enskilt. Det var inte gemensamt. Såna små grejer började jag se. Då började jag ta avstånd och ta avstånd och ta avstånd. Och till slut gick jag inte till kyrkan, va. [...] Så började jag gå ifrån den där vanan, om man säger så". (Ung man från Centralamerika)

En person uppger att skälet till migrationen var att han levde i en "religiös diktatur som förtrycker och förföljer människor". Han säger:

”Religion är något som jag håller mig borta från. Jag har kommit hit för att slippa sånt där. I Iran vågade ingen ta avstånd. Det är det bästa med Sverige att här jag inte behöver. Det finns en frihet här. Religion har skapat många krig och många har dödat”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Slutligen är det ytterligare en person som uppger att det religiösa engagemanget och tron faktiskt har minskat i Sverige:

”Religion har jag inte haft så mycket här i Sverige faktiskt, utan det är mer nu som jag har gått lite mer och träffat folk i kyrkan och så. Innan det var sällan. Det var mer här hemma i tankarna bara. Det var inte att jag skall följa så och så. Det har jag inte gjort alls här”. (Ung man från Mellanöstern)

Senare i intervjun framkommer det att personen inte ”känner sig hemma” i något religiöst samfund i Sverige. Bland de intervjuade, som visserligen huvudsakligen valts ut just för att de är religiöst aktiva, är emellertid denne man ett undantag.

4.2.3. Sammanfattning

Migration har haft en rad konsekvenser för de intervjuade migranterna. Självklart finns det variationer angående hur allvarliga dessa konsekvenser upplevs och erfars. Det finns få individer som upplever samtliga konsekvenser som beskrivs i det här kapitlet, även om de flesta upplever många av dem i någon grad. Med detta sagt finns det ett tydligt generellt mönster i vad som framkommer i det empiriska materialet. Migration har förändrat de intervjuades liv på sätt som de rimligen inte kunde föreställa sig före flykten eller migrationen till Sverige.

Migration destabiliserar sociala nätverk. Migrationen innebär en förlust av varaktiga och självklara relationer, även i de fall där individen har en del släkt och vänner redan på plats i Sverige. Övåntat många talar till och med om ensamhet och isolering, särskilt under de första åren i landet. Denna destabilisering av sociala nätverk är inte bara en förlust av kontaktyta, det vill säga av människor som kan vara ett stöd eller bidra med information och hjälp med arbete och bostad. Mer än så är destabiliseringen av sociala nätverk en destabilisering som har socialpsykologiska återverkningar. Människor förstår sig själva och formas i grunden av de relationer de ingår i. När de flesta relationer förändras eller avbryts mer eller mindre plötsligt, undermineras självförståelsen tillsammans med individens plats i ett nät av relationer. Flera beskriver hur det tog lång tid att komma underfund med ”vem man är” i det nya landet, med vilket både avses den egna identiteten och den sociala position man har. Situationen kan även ibland upplevas positivt. Migranter beskriver hur de kände sig fria från närståendes förväntningar, vilket medförde att de kunde vara mer öppna för nya intryck.

Migrationen leder till att individen många gånger måste börja om från början, i betydelsen att livets karriär, i vid mening, avbryts. Plötsligt måste en person trots lång yrkeserfarenhet återgå till skolbänken eller läsa om en utbildning. I många fall kan migranten inte tillgodoräkna sig utbildning eller erfarenhet från tiden före han eller hon kom till Sverige. Migranten tvingas därför arbeta med något helt annat i

det nya landet. Intervjupersoner beskriver hur den naturliga följden av skeenden i livet avbryts. Plötsligt måste de på nytt lära känna människor, börja klättra på bostadsstegen, välja yrke, gå i skolan, börja spara pengar, och så vidare.

Migration destabiliserar habitus, det vill säga de förgivettagna och omedvetna sätten att tänka, handla, känna och vara på. Plötsligt kan inte heller olika preferenser fullt ut tillfredställas eller så blir de symboler för avvikelse. Det senare kan vara fallet när det gäller sådant som förefaller vara ytliga fenomen, så som klädprefereferenser, kroppshållning, röstläge, eller frisyr. Detta leder även till kommunikationsförbistringar och missförstånd, där migranten av omgivningen antas uttrycka något som inte är avsikten. Det finns också en rad självklara och ofta omedvetna handlingsregler som en nykomling inte rimligen kan känna till. Att inte följa dem resulterar i negativa sanktioner från etniska svenskar. En intervjuperson säger att det inte är de stora problemen som är de viktiga. Istället menar han att det är vardagens alla små problem, missförstånd och regelbrott som leder till stora motsättningar och känslor av utanförskap. En annan konsekvens av att preferenser inte fullt ut kan tillfredställas i det nya landet är känslor av saknad, nostalgi och hemlängtan. De intervjuade beskriver hur de saknar mat, ljud, musik och mycket annat från födelselandet. Särskilt viktigt är detta förstås de första åren i Sverige.

Sammantaget leder destabiliseringen av habitus till känslor och erfarenheter av att vara en främling och annorlunda. I förlängningen leder detta även till förändring, vilket styrks av att de intervjuade som levt länge i Sverige upplever något motsvarande när de är på återbesök i födelselandet. Det leder även många gånger till ett medvetandegörande av habitus. Migration, i alla fall delvis, både medvetandegör förgivettagna föreställningar och tänkesätt och destabiliserar tänkandets strukturer, det vill säga de kognitiva schemata och kategoriseringar som i regel är omedvetna och självklara. En följd av detta är vad som kan kallas relativisering. Genom migrationen blir migranten medveten om skillnader mellan människors sätt att vara, tänka, reagera och handla. En person beskriver en känsla av att ”allt flyter”, ett par år efter migrationen till Sverige. Med detta avser personen uttrycka en upplevelse av förlust av kunskapen om ett riktigt eller felaktigt sätt att tänka och handla på.

Destabiliseringen och relativiseringen varierar mellan individer. En viktig faktor här är i vilken utsträckning individen faktiskt tvingas till att interagera med etniska svenskar. I de fall där individen söker sig till, exempelvis, ett religiöst samfund som domineras av människor från ett specifikt land eller en specifik region avtar dessa effekter avsevärt. Här finns det också en skillnad mellan de migranter som anländer som arbetskraftsinvandrare för flera årtionden sedan, och de som anländer idag. Den förra gruppen kom till ett Sverige där det fanns få organisationer att söka sig till, medan den senare gruppen förhållandevis lätt kunde hitta landsmän och exempelvis religiösa samfund. Det är dock viktigt att komma ihåg att även de religiösa samfund som är dominerade av migranter ofta är mångkulturella. Dessa samfund är dessutom på olika sätt redan är försvenskade. En grekisk-ortodox kyrka eller ett muslimskt samfund är aldrig det samma som dess motsvarigheter i migrantens ursprungsland.

En annan konsekvens av migration är att den person som migrerat inte längre kan förstå det språk som majoriteten av befolkningen talar. Många beskriver det

som en mycket omvälvande känsla att inte kunna göra sig förstådd i eller förstå sin omgivning, eller att betraktas som mindre intelligent. Att lära sig ett språk som vuxen är förstås mycket svårt, och endast de mycket begåvade få eller drivna kan fullt ut lyckas med detta projekt. Än svårare är att behärska alla subtila och vanligen omedvetna koder som förmedlas genom språket och som till exempel markerar tillhörighet till en grupp. Ett recept på lösningen av de problem som detta skapar i det nya landet är att söka sig till landsmän eller andra som har samma modersmål. Detta mildrar effekterna och förskjuter problemen till situationer där individen måste ha kontakt med exempelvis myndigheter eller potentiella arbetsgivare.

Migration har också konsekvensen att individen hamnar i sociala omständigheter karaktäriserade av å ena sidan negativa föreställningar om dem som migranter och å andra sidan diskriminering. De intervjuade beskriver att de i möten med etniska svenskar och i media betraktas med misstänksamhet. De värjer sig mot en bild av dem som kriminella, ovilliga att arbeta, ointresserade av att lära känna svenskar, socialbidragstagare av egen vilja, aggressiva och våldsamma. De uppfattas även som avvikande när det gäller synen på genus och relationen mellan män och kvinnor. Männerna upplever sig stigmatiserade som traditionella förtryckare och kvinnorna som deras offer. Lika entydigt som de intervjuade upplever sig utpekade och stigmatiserade, lika entydigt uppger de att de varit utsatta för diskriminering i olika former. Diskrimineringen har särskilt upplevts i kontakt med potentiella arbetsgivare och arbetsförmedling, men också på krogen, i skolan, i affärer, och på restauranger. Upplevelser av negativa kategoriseringar och föreställningar om dem som invandrare tillsammans med erfarenheter av diskriminering får flera av de intervjuade att känna sig mindre värda, degraderade, avpersonifierade, marginaliserade och exkluderade från den nationella gemenskapen. Några beskriver också hur detta kan påverka en människa så att han eller hon aktivt tar avstånd från samhället och etniska svenskar. Det kan också leda till att individer upplever att de inte är möjligt att få en rättvis behandling eller ett arbete, och därmed slutar att försöka eller anstränga sig.

De intervjuade beskriver den största skillnaden mellan deras respektive ursprungsländer och Sverige som att det förra är varmt medan det senare är kallt. Beskrivningen kan betraktas som ett mått på i vilken mån migranten har signifikanta relationer i Sverige och kan känna sig hemma här. Det finns emellertid ett sammanhang som beskrivs som varmt också i Sverige, nämligen det religiösa samfundet. Religion, oavsett vilken, har för många av de intervjuade blivit ett socialt sammanhang där de känner sig hemma, vilket indikeras av att flera beskriver samfundets medlemmar som en andra familj.

Religion tycks kunna tillföra de intervjuade mycket som migrationen och migrationssituationen berövat dem. Därför upplever de flesta att religion har fått en större betydelse i deras liv, sedan de migrerat till Sverige. De har blivit mer religiöst engagerade, samtidigt som det finns en öppenhet för nya religiösa influenser. Flera av de intervjuade har bytt religiös inriktning i Sverige, även om de på ytan verkar tillhöra samma religion, till exempel Islam.

För det första är det den sociala aspekten av religion som har störst betydelse för de intervjuade. De beskriver hur det religiösa samfundet är en social mötesplats där

de kan inleda och bygga upp varaktiga relationer. Religion kan alltså bidra till att nya sociala nätverk skapas. Därmed kan individen också erfara sig ha en plats i ett socialt sammanhang. Ensamhet är ett starkt incitament för att söka sig till ett religiöst sammanhang. Genom det religiösa samfundet har också migranterna kommit i kontakt med landsmän, vilket medför att de kunnat omge sig med människor som talar deras modersmål och delar erfarenheter av till exempel krig och flykt. Flera migranter uppger sociala skäl till att de sökte sig till ett religiöst samfund, och att de först därefter insåg eller upptäckte religionens eller Guds betydelse för dem. Det är av stor betydelse att religion kan ge individen en plats i den sociala gruppen, särskilt för den som lämnat de flesta av sina relationer bakom sig.

För det andra utgör religion för många en koppling till ursprungslandet, till tiden före migrationen och till barndomen. Religiösa ritualer, religiös lära, musik, och karaktären på det fysiska kyrkorummet är exempel på sådant som skapar en länk till det förflutna och som möjliggör att preferenser kan tillfredsställas, i en situation där habitus destabiliserats genom migration. Hur man ber eller hur en gudstjänst är organiserad är annat som nämns i detta sammanhang. I vissa fall räcker det med vissa religiösa nyckelord, för att ge upphov till känslor av igenkänning och trygghet. Även om det finns mycket som är annorlunda i Sverige så finns tillräckligt som påminner om religionsutövningen i ursprungslandet. Det som påminner kan i viss mån kompensera för hemlängtan och erfarenheter av att befinna sig på en främmande plats.

För det tredje upplevs den religiösa praktiken som en fast punkt i en tillvaro, genom att den strukturerar veckan utifrån religiösa sammankomster och genom att den kommunicerar till individen att inget har förändrats på djupet. När det gäller sådant som verkligen betyder något, det vill säga sådant som har med det rätta, det goda och det eviga att göra, så har inget förändrats. Religion har därigenom många gånger en stabiliserande funktion, i en tid när vissa upplever vad de beskriver som förvirring, det vill säga när föreställningarna om dem själva utmanas.

För det fjärde så har religiösa föreställningar och religiös praktik, till exempel bön eller läsandet av religiösa texter, utgjort ett sätt att hantera svårigheter och problem kopplade till migrationserfarenheten. Individens inre dialog och existentiella grubblerier har för flera antagit en religiös form, och beskrivs som en dialog med Gud. Religiös praktik och tro har, uppger många, hjälpt dem hantera sådant som migration och flykt, asylprocess, ensamhet, hemlängtan, sysslöshet eller känslor av att vara ovälkomna främlingar. Religion tycks också för de intervjuade kunna lindra konsekvenserna av negativa föreställningar och diskriminerade handlingar. Dessa erfarenheter får, som sagt, många att känna sig kränkta, mindre värda och avpersonifierade. I sådana omständigheter verkar religiösa föreställningar och ritualer kunna återupprätta en känsla av egenvärde.

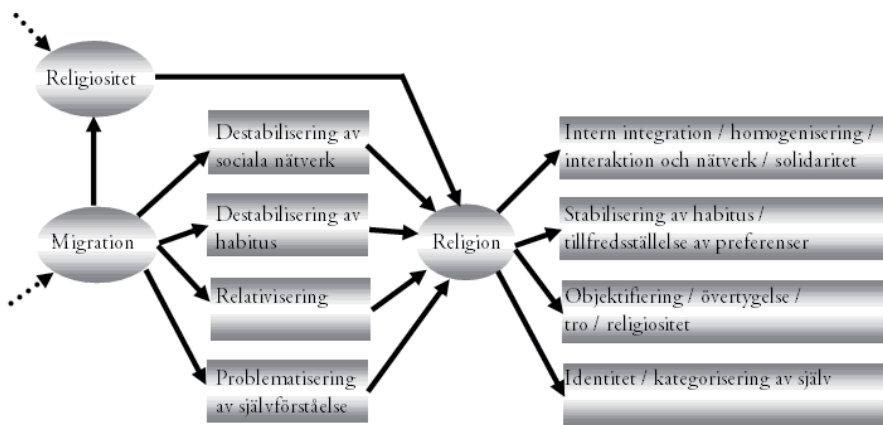
För det femte kan religion innebära ett sätt att hantera det utmanande och många gånger relativiserande mötet med det som upplevs som annorlunda i det nya landet. Att intervjupersoner använder uttryck som chock eller ”mental jordbävning” för att beskriva den första tiden i Sverige illustrerar väl upplevelserna av kontraster och skillnader. Långt ifrån alla beskriver förstås sådana dramatiska erfarenheter,

utan berättar snarare om en positiv fascination, nyfikenhet eller överraskning. Men i någon form har migrationen för de allra flesta medfört en insikt om ett annorlunda sätt att vara, tänka eller organisera ett samhälle. Denna relativisering kan delvis kompenseras för genom religionens objektifierande av verkligheten. Medan föreställningar om exempelvis etnicitet utgår från att det finns skilda men likvärdiga sätt att vara människa på, så gör religion tillägget att det visserligen finns olika sätt att vara människa på men att vi har hittat det rätta och goda sättet. Religion gör ofta anspråk på att vara det enda giltiga alternativet, i en värld med många möjligheter.

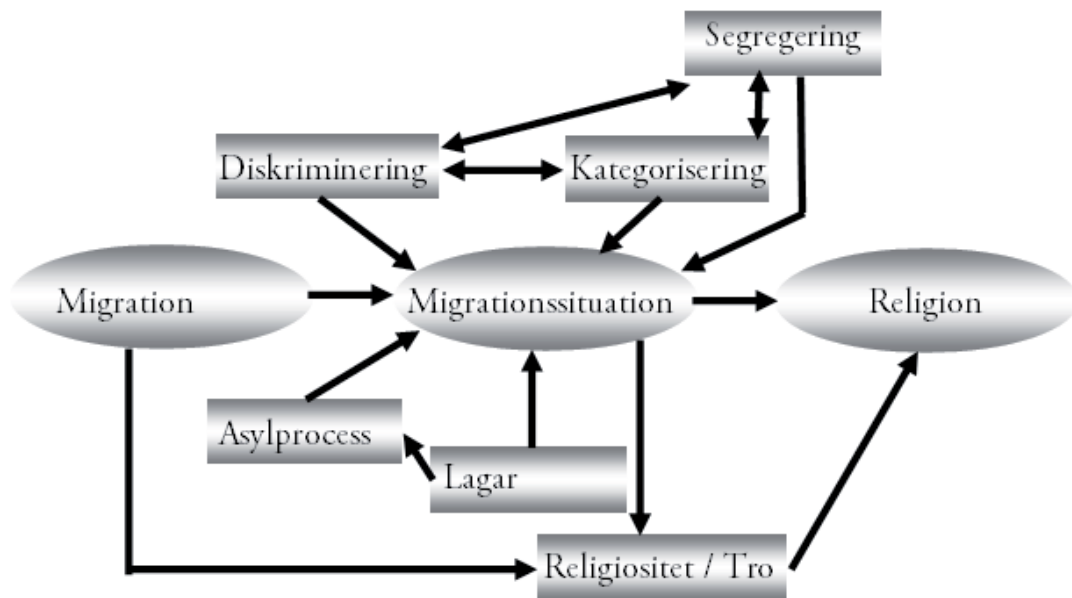
För det sjätte kan religion lindra konsekvenserna av stigmatisering och diskriminering. De intervjuade talar om sitt religiösa samfund som ett varmt undantag i en kall social omgivning, karaktäriserad av segregation, nedvärderande och generaliserande föreställningar om dem som invandrare, diskriminering, eller utanförskap. Medan det upplevs som svårt att skapa varaktiga och meningsfulla relationer med etniska svenskar, så menar många sig bli respekterade och sedda som individer i det religiösa samfundet. Religionens solidaritetsskapande potential och konsekvenser indikeras av att de intervjuade talar om samfundet med hjälp av metaforerna värme, familj och hem.

Sammanfattningsvis kan följande orsaker identifieras till religionens stora betydelse för många av de intervjuade. Religion utgör en möjlighet att kompensera för underminerade eller försvunna sociala nätverk. Religion medför också en objektifierande världsbild då allting upplevs vara relativt och flyktigt. Genom religionen kan individen kompensera för de nedbrytande effekterna av diskriminering och nedvärderande kategoriseringar och föreställningar. Slutligen innebär religionen en möjlighet att delvis kompensera för ett destabiliserat habitus, genom att vara en länk till tiden före migrationen och genom att migranter kan möta personer med samma nationella bakgrund. Samtidigt är det viktigt att komma ihåg att det religiösa samfundet, mer eller mindre, ändå skiljer sig från ursprungslandet. Det religiösa engagemanget är därför många gånger en möjlighet att anpassa sig till nya sociala och kulturella omständigheter, i en hanterbar takt. Modellen i figur 4.2. sammanfattar ovanstående resonemang på ett mer formaliserat sätt.

Denna modell ska inte förstås som en beskrivning av determinerande processer. Effekterna av migration varierar mellan individer, även om det finns en generell tendens i det empiriska underlaget för undersökningen. Religion är dessutom långt ifrån det enda botemedlet. Slutligen är det inte enbart migrationen i sig själv som skapar konsekvenser för migranten. Modellen ovan är förenklad genom att en rad faktorer som skapar sociala omständigheter för migranterna har uteslutits. Relationen mellan migration och migrationsituationen kan istället förstås som i figur 4.3, där det framgår att mottagandet i Sverige påverkar migrationsituationen



Figur 4.2. Migration och religion.



Figur 4.3. Migrationssituationen.

4.3. Fallstudie två: muslimer

Ett antal intervjuer har utförts med mer eller mindre aktiva muslimer angående religionens betydelse för dem i Sverige.²⁷² Flera av dessa muslimer är påverkade av idéer om Euroislam, eller har ett förhållningssätt till Islam, religion, kultur och integration som påminner om Euroislam.

Så här beskriver en intervjuperson sin uppfattning om Euroislam:

”Euroislam koncentrerar sig inte på konflikter utan tvärt om på gemensamma faktorer, vad det är som är gemensamt för kristna och muslimer. [...] Till en viss del handlar det om att skilja Islam från kulturella traditioner. Men man kan gå ännu djupare. Islam historiskt sätt har funnits i många länder. Islam har en lång erfarenhet med relationer med andra kulturer, med inre konflikter, med andra länder. Alltså det finns en lång historik. Vi vill tala för en Islam som inte är så expansiv, utan mildare, lättare. Ligt Islam. Ja. Lätt. Islam ligt. För muslimer som invandrade som blev här i Sverige eller Europa som medborgare. Och dom som konverterat till Islam också. Vi vill skapa en bild av Islam som är lätt Islam. Islam ligt. [skratt]. Den lätta versionen av Islam alltså. [skratt]. Det finns alla tusentals förgreningar och konflikter och vad som hör till. Nej grundpelarna, att följa dom och resten, varför ska man rota i det? Varför rota i eld, man bränner bara händerna”. (Ung man från Mellanöstern)

Euroislam ska alltså inte förstås som en särskild teologisk inriktning, utan framställs av sina anhängare snarare som ett förhållningssätt till religionen oavsett den specifika inriktningen. Centralt är att, för det första, försöka särskilja kultur och religion eller, för att formulera det annorlunda, hitta religionens kärna och dess mest centrala trosföreställningar och förhållningsregler, till skillnad från ett förhandlingsbart yttre. Detta yttre utgörs av sådant som visserligen av olika grupper uppfattas som Islam, men som i själva verket består av kulturella traditioner som felaktigt införlivats som religiösa doktriner. I och med att detta yttre och kulturbundna inte är det egentliga Islam, kan en person både anpassa detta till nya kulturella omständigheter och ändå förbli en god muslim. Av detta följer, för det andra, att Euroislam konkret sett handlar om att hitta ett sätt att vara muslim på som är förenligt med och anpassat till olika kulturer i Europa. Genom att förespråka förändring när det gäller sådant som inte är teologiskt väsentligt och samtidigt finna sätt att följa de mest centrala föreskrifterna i de religiösa skrifterna, strävar anhängarna, för det tredje, efter att göra det religiösa utöandet av religionen till en privat angelägenhet. För det fjärde förespråkas dialog och öppenhet, både inom muslimska samfund, mellan samfund och mellan muslimer och icke-muslimer. Utgångspunkten är å ena sidan att Islam på flera sätt är missförstått i Västvärlden och att muslimer å andra sidan missförstår majoritetsbefolkningarna i Europa. Därför krävs interaktion över kategoriska gränser för att bryta segregeringande spiraler, där olika grupper allt mer lever åtskilda och på ett sådant sätt att negativa och felaktiga föreställningar om varandra kan frambringas och upprätthållas. För det femte betonas en rekyleffekt där muslimer genom att inte kunna utöva sin religion, inte ens i den lätta versionen, tar avstånd från samhället de lever i. Följden av en tillåtande inställning till Islam är inte gödningen av motsättningar

272 Det empiriska underlaget består av 12 intervjuade personer, informella samtal med aktiva medlemmar och religiösa ledare, besök i 2 moskéer samt andra observationer.

inom europeiska samhällen där religiös radikalism tillåts breda ut sig, utan tvärtom en religion mer anpassad till sekulariserade samhällen. Att känna sig välkommen och accepterad i det nya landet är en förutsättning för att anpassa sig. En imam beskriver detta i nedanstående citat:

”Det är en viktig sak här är att många muslimer tror att kan man inte kan utföra sina... eller behålla sin religion, va, så ska man lämna det landet man bor i. Det är jätteviktigt. Det finns många muslimer som inte är riktigt troende. [...] Dom praktiserar inte dom islamiska värdena, va. Men dom har ändå detta stämplat i huvudet. Eftersom det här landet inte... eftersom jag inte kan utföra mina religiösa förpliktelser här... så ska jag emigrera härifrån. Jag kan inte känna mig hemma. Men det är fel. [...] Det som berör dig i den här diskussionen är att många muslimer har flytt undan sina hemländer på grund av religiösa tillhörigheter. Och när dom väl har kommit hit och tror att dom inte kan utföra sina religiösa förpliktelser, be och uppfostran och på det sättet, så tror dom att dom är tvungna att flytta härifrån till nån annanstans. [...] Då känner vissa muslimska familjer att de har plikten att utvandra igen, för att dom kan inte utföra sina religiösa förpliktelser i det landet dom befinner sig i. [...] Den här... om man inte hittar en lösning till den så blir det en inre konflikt också. [...] Receptet för att lyckas med att integrera muslimerna är att låta dom känna sig fria i att utföra sina religiösa förpliktelser. Det är alltså receptet då. Det här det kan vara viktigare från den personen, för vissa personer, än arbete, än språket, än de ekonomiska faktorerna. Att känna en inre ro. Och det gör att man kan släppa sina rötter. Då kan man liksom förgrena sig med andra i miljön, alltså. Alltså att känna sig välkommen”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Det finns även ett förhållningssätt till religion som påminner om en inverterad form av ovanstående resonemang om särskiljandet av religion och kultur. Förhållningssättet bygger på en inställning till Islam där religionen ses som en del av personen kultur, även om personen inte är särskilt religiös eller till och med tar avstånd från religion som världsbild betraktat. Att inte äta griskött, fira muslimska helgdagar, eller till och med bära slöja, frikopplas från religiösa trosföreställningar och jämförs med svenska eller västerländska kulturella traditioner, t.ex. att äta sill, bada i bikini, eller fira påsk. Särskilt en intervjuperson upplever det som problematiskt att just denna typ av kulturella preferenser i det nya landet betraktas som uttryck för något annat än det är, det vill säga att det ses som tecken för ett väsenskielt sätt att tänka eller handla på. Även denna person, i likhet med anhängare av Euroislam, stryker under betydelsen av att kunna leva ut sin kultur för att känna sig accepterad i det nya landet och för att kunna ”rota sig”. En intervjuperson går till och med så långt som att mena att människor som upplever att de som grupp ”håller på att försvinna”, det vill säga förlora sina kulturella traditioner, riskerar att radikaliseras till den grad att man funderar på att ”börja binda såna dynamiter kring midjan”. Det bör dock nämnas att han inte ser detta som ett reellt alternativ. Snarare vill han understryka det potentiellt farliga i att människor upplever sig utsatta och icke accepterade. De personer som ser religion som kultur, snarare än som en personlig övertygelse, delar Euroislams förhållningssätt till integration, där möjligheten att vara kulturellt säregen leder till att människor blir mer orienterade mot sitt nya land, snarare än tvärtom.

4.3.1. Dialog och öppenhet

Dialog och öppenhet är något som de intervjuade återkommer till. Ett par av dem menar att det finns en stor svårighet med att tala öppet i Sverige. En etnisk svensk kan, å ena sidan, inte kritisera enskilda muslimer och inte heller delar av Islam som kultur utan att anklagas för att vara eller ses som rasist eller islamofob. Nedanstående citat illustrerar denna hållning:

”Ni får kalla mig vad ni vill. Kalla mig arabjävvel eller jävla muslim. Du får kalla mig vad du vill och jag måste svara på det. Svenskarna säger att vi vågar inte säga nånting för då blir vi kallade rasister. Men använd inte det ordet för det handlar inte om rasism eller främlingsfientlighet utan det handlar om att du skall säga till mig. Och jag tycker om att du skall säga till mig så du får tömma det av dig. Och sen så diskuterar vi varför. Och sen blir det inget problem egentligen.” (Medelålders man från Mellanöstern)

Medan å ena sidan svenskar inte vågar eller vill kritisera muslimer, så kan å andra sidan inte muslimer kritisera sådant som de upplever som problematiskt med svensk kultur, svenskt samhälle eller svenskar utan att anklagas för att vara och ses som ett hot, en fara och fundamentalister. Detta leder till att, som någon uttryckte det, människor ”sitter och kokar”.

”Men Euroislam är inte för det. Vi vill ha det öppet. Säg till. Då försvinner konflikten, förstår du. Så enkelt är det. Ett litet samtal. [...] Det är annat än de där tysta grupperna... Det blir spänningar och aha vi är inte välkomna här. [...] Man kan undvika många problem bara genom att kunna sitta och prata, att lägga upp det på bordet och tala om det.” (Ung man från Mellanöstern)

Det är just den tystnaden och ”de där tysta grupperna” som leder till konflikter, mot-sättningar och aggressioner mellan grupper av människor, menar flera av de intervjuade. Särskilt är det så bland muslimer, som kan uppleva sig ”tystade av terroriststämpeln”. Trots allt borde de ha rätt att som svenska medborgare kritisera landet de är medborgare i, som de lever sina liv i och som deras barn är födda i och ska växa upp i, precis som alla andra svenska medborgare. Människor som upplever att de inte har den rätten riskerar att känna sig som exkluderade från den nationella gemenskapen:

”Det är det största problemet här i Sverige. Visst man blir svensk medborgare, men bara i passet egentligen. När ska jag ha lika värde som alla andra, att jag är svensk fast jag heter [Namn]. Det är det det handlar om.” (Medelålders man från Mellanöstern)

Sådana upplevelser gynnar bara ”mörka krafter”, som en av de intervjuade uttrycker sig. Med detta menar han både religiös radikalism och högerextremism.

Vad det i slutändan handlar om är ett perspektivskifte där alla accepterar att det finns både gott och ont i alla grupper, samhällen och ”kulturer”. Samtidigt uttrycker åtminstone en av de intervjuade också en viss tveksamhet till om det ens är möjligt att undvika att tänka i generella termer:

”Egentligen i varje folkgrupp så finns det de som är bra och de som är inte bra. Det är bara så. Så man skall inte, som sagt, dra alla över en kam. Det ska man inte. Men det är ju tufft. Det är tufft. Jag vet inte alltså om vi kan”. (Ung kvinna från Balkan)

Men från de intervjuades sida fanns det en uppenbar vilja att diskutera både muslimer, Islam och svensk kultur och svenskers inställningar. En imam inledde till exempel sin intervju med att efterlysa information om muslimer och brott:

”Är det så att muslimer i Sverige är överrepresenterade när det gäller våldtäkter eller andra brott till exempel? Är det så vill jag veta det så att vi kan göra något åt det. Diskutera det. Är det inte så så får vi bemöta de fördomarna. Kan du hjälpa mig att hitta sådan statistik? Jag är intresserad av sådan statistik”. (Medelålders man från Mellanöstern)

4.3.2. Kategorisering och stigma

Det finns framförallt två erfarenheter som de intervjuade muslimerna har gemensamt gällande religion och migration, nämligen upplevelser av å ena sidan negativa kategoriseringar från infödda svenskar och media och å andra sidan diskriminering. När det gäller de intervjuades redogörelser för svenskers föreställningar om dem som muslimer och invandrare så kretsade de flesta intervjuer kring denna fråga. Flera intervjuer utgjorde långa försvarstal, där personerna räknade upp allt som dom inte var. Dessa försvar var ofta uppbyggda enligt följande: Du / Ni tror att vi är A (lata, hustrumisshandlare, ovilliga att arbeta, fundamentalister, odemokratiska, etc). Vissa intervjuer innehåller redogörelser för vad personen inte är, som är flera tiotal minuter långa. Detta avsnitt utgår från att sådana dementier är av betydelse, närmare bestämt att de är försvar mot kategoriseringar som dessa individer stöter på i sin vardag. Genom att vända på dementierna är det därmed möjligt att skapa en beskrivning av de kategoriseringar som personerna upplever att majoritetssamhället, de etniska svenskarna, har om dem och deras religion.

Även om de flesta intervjupersonerna generaliserar grovt när de beskriver vad svenskar tycker och tänker om dem som muslimer, är det ändå i sammanhanget av underordnad betydelse huruvida etniska svenskar de facto kategoriserar dem på detta sätt. Föreställningar om svenskar har konsekvenser för muslimerna oavsett dess verklighetsgrund. Det är emellertid så att de flesta intervjuade kan redogöra för konkreta situationer och händelser där de upplever att de stött på de uppfattningar som de menar är vanliga i mötet med etniska svenskar. Speciellt utpekas tv och tidningar som de forum där de ofta stöter på negativa föreställningar om muslimer.

Den vanligaste dementin handlar om fundamentalism och terrorism:

”Så fort du säger Islam så är Bin Laden med i rummet. Det kommer från media. [...] Men Islam betyder peace. Peace with you. Vilken annan religion säger så? Peace with you! Om du tror på monkey så respekterar de dig. Om du tror på vad som helst så accepterar de dig. Men om du är muslim, nej! Islam är inte Osama Bin Laden! Det är politik. Varje dag dör människor. [...] Man använder religion för politiska syften. Det är fel. Koranen förbjuder att döda barn och civila. Islam förbjuder. Jag är

arab, okej. Islam betyder peace. Vi brukar titta på tv3 hemma, för dom visar mycket film. Så kommer araber, alalalalalah!?. (Ung man från Nordafrika)

Nedanstående citat är från en kvinna som flera gånger återkommer till hur svårt och jobbigt det är att hela tiden behöva poängtera att hon inte är fundamentalist eller terrorist:

”Man är så trött på det. Det känns som att det är alldeles för mycket nu. Att det är mer och mer överallt och... jag förstår inte varför. Det värsta är... dom som gör det nu [dvs. terrorister]. Att jag skall hamna i samma grupp som dom. Det känns tungt. Jag är inte sån. Men jag vet att alla ser mig sån. Det är jättejobbigt faktiskt. Att gå ut med det och bevisa... vi är inte uppfostrade så... vi gör inte det... det är faktiskt svårt. Samtidigt förstår jag svenska samhället. Att dom... alltså att ni tänker på det viset som ni gör. Det förstår jag. Men ändå är det tungt för oss. Det är det”. (Ung kvinna från Balkan)

Även följande citat indikerar en erfarenhet av att vara sammankopplad med terrorism som muslim:

”Jag är inte som Bin Laden. Vi är inte alla extremister och fundamentalister. Visst finns dom, men det är en liten grupp. Kan du förklara för mig hur någon kan sätta sig i ett flygplan och flyga in i en skyskrapa? Jag kan inte förstå det. Hur kan man göra det? Alla är inte så”. (Ung man från Mellanöstern)

En annan dementi som förekommer i de flesta intervjuerna har med könsroller och genus att göra. De intervjuade männen betonar att de inte slår sina kvinnor, låser in sina döttrar eller på andra sätt förtrycker kvinnor. Kvinnor berättar att de inte är förtryckta eller slagna. Flera värjer sig mot en bild av muslimer där männen inte engagerar sig för sina barn, utan snarare framställs som bestraffare som hårdhänt upprätthåller en moralisk ordning som gynnar dem själva. *”Vi är precis som ni. Vi älskar våra barn och ligger sömlösa ibland. Jag vill att de ska ha det bra. Det är ingen skillnad”*, som en man från Nordafrika uttrycker det.

En annan generell förekommande dementi har med brott att göra. De intervjuade betonar att inte alla invandrare och inte heller alla muslimer är brottslingar, även om det förstås finns brottslingar som är invandrare eller muslimer. En annan bild som de intervjuade tar upp är den som utgår från att invandrare och särskilt muslimer inte vill arbeta, utan hellre går på socialbidrag. *”Jag vill arbeta”* är ett mantra som återkommer i intervju efter intervju. Några beskriver också *”att arbeta hårt”* som en karaktärsdrag hos människor som kommer från deras ursprungsland. Bidragsberoende ses av de flesta som inte har arbete som ett misslyckande. Flera säger att problemet inte är att de inte vill arbeta utan att de inte får något jobb. En person nämner hur han sökt hundratals jobb. En kvinna med cancer berättar hur hon försökt undvika att bli sjukskriven till 100 procent, eftersom hon känner att hon måste bidra till det samhälle som givit henne en fristad från det krig hon flydde från.

De intervjuade betonar också hur de är individer, och att de tillhör grupper som skiljer sig från andra. Argumentationen är uppbyggd enligt följande: Du / Ni svenskar tror att invandrare / muslimer är lika, men vi är olika och kan inte grupperas ihop med alla andra invandrare eller alla andra muslimer. Att detta sätt att resonera

i sin tur generaliserar hur svenskar är, visar på hur svårt det är att undvika svepande generaliseringar och dikotomiseringar. De intervjuade upplever emellertid att de inte bara betraktas som ett kollektiv utan att de också antas vara mer påverkade av den egna gruppen, det vill säga mindre individualistiska än svenskar. Själva vill de emellertid bli betraktade som individer.

Den sammantagna bilden som de intervjuade muslimerna försvarar sig mot är en rad negativa kategoriseringar av dem som just muslimer och invandrare. De upplever att de ses med misstänksamhet och att de betraktas som samhällsfarliga. Inte enbart upplever de att de ses som potentiella terrorister och brottslingar, utan dessutom som parasiter som hellre går på bidrag än arbetar. Ett viktigt område där de antas skilja sig från svenskar har med könsroller och jämlikhet att göra. Detta är särskilt betydelsefullt eftersom jämlikhet mellan könen är en del av en svensk självbild, det vill säga en del av föreställningarna om vilka svenskar är till skillnad från andra nationaliteter. Att bli utpekade som hustrumisshandlare och representanter för ett ojämnt förhållande mellan könen innebär att de utpekas som ett hot mot det svenska. En intervjuperson sammanfattar föreställningarna om muslimer i Sverige på följande sätt:

”Jag tror också det finns på grund av den kultur som [...] missvisar muslimer. Jag tror kanske också det finns i svensk kultur rädsla för muslimer. Dom som förtrycker kvinnor, som misshandlar barn, som är lata, dom som inte vill arbeta, dom som bara vill gifta sig och få barn, odemokratiska människor, dom muslimer som är terrorister, som... Det finns också”. (Medelålders man från Mellanöstern)

De negativa kategoriseringarna av de intervjuade personerna på grundval av deras religion har följden att de upplever sig ständigt vara i en försvarsställning där de måste förklara sig. Detta kan i mötet med etniska svenskar vara ansträngande eller till och med smärtsamt. Nedanstående citat är ett exempel på detta:

”Men det är som dom säger att man skall inte dra alla över en kam. Men tyvärr är det i de flesta fall så. Ja, jag vet. Det ju inte enkelt för nån av oss alltså. Det är det inte. Så jag vet inte hur det kommer att bli. Vad skall man göra för att bevisa att det inte är så. Vad kan man göra? Man ställer sig den frågan väldigt ofta. Men det är inte... alltså jag var trött på det att gå från ett ställe till det andra... på jobbet, på behandlingar och alltid så kommer den frågan eftersom jag är ifrån Bosnien. Vad är du för nått? Och så säger jag att jag är muslim... jaha... och så sitter jag och förklarar. Jag är inte sån och... du vet... det vanliga. Så nu de sista gångerna jag gjorde det här på jobbet så sa jag att det här är sista gången jag gör det. Jag är så trött på det. Jag vill inte göra det mer. Försöka förklara det. Alltså det får ni lära med tiden... alltså jag är en vanlig människa. Så det... det är tufft”. (Ung kvinna från Balkan)

Ibland är det även så att föreställningar om skillnader mellan muslimer och svenskar upprätthålls genom välvilliga och positiva kommentarer som i slutändan ändå utgår från att det finns avgörande skillnader mellan människor. Genom att muslimer få höra positiva uttalanden om dem själva som inte etniska svenskar får framgår det att de bedöms annorlunda på grund av sin religiösa tillhörighet:

”Men det... det... är jobbigt när man påpekar det... alltid. [Att hon är precis som andra svenskar] Och vi är jätteglada för henne och... men man ska prata om det... hon är muslim. Men ni ser nu att hon är som oss och... Egentligen skall det inte vara så. Man skall bara behöva göra sitt jobb om man

är duktig på det man än gör. Man skall bara smälta in. Man skall inte påpeka till exempel att det är ingen skillnad mellan dig och mig. Man skall uppskatta mig som människa. Som sin arbetskompis eller sin anställda eller vad man än är. Men inte tänka på det att jag skall berätta för alla du är bra även om du är muslim. Men jag vet inte om det kommer bli nån ändring på det. Det kommer ta tid eller... Det är vad man tänker på". (Ung kvinna från Balkan)

4.3.3. Strategier för att handskas med kategoriseringar

De intervjuade använder sig av två olika sätt att handskas med kategoriseringar. Dessutom beskriver de ett tredje sätt, som andra muslimer de känner använder sig av. Strategierna är försvar, anpassning till kategoriseringarna genom att delvis acceptera dem som riktiga, eller avståndstagande från det svenska samhället.

Den första strategin handlar om att försvara sig, det vill säga av att försöka förändra föreställningarna om muslimer. En vanlig utgångspunkt är att föreställningar handlar om fördomar, orsakade av brister i kommunikation mellan muslimer och etniska svenskar.

"Det är viktigt arbete att försöka bygga de här broarna. [...] Förklara för folk så de kan förstå och säga aha det är därför ni gör så. Jag pratade med en pensionär som frågade varför vi är så aggressiva. Vi är inte aggressiva utan det är vårt sätt när vi talar till varandra. Vi är högljudda och så använder vi händerna men det är normalt samtal. [...] Det är vårt sätt alltså. Vi talar så. Vi uttrycker våra känslor med hela kroppen. Och invandrare säger till mig: titta dom älskar inte sina barn för dom kramar dom aldrig när dom blivit stora. Till och med jag blir störd nu när folk pussas på bussen. Jag tycker som svenskar att man behöver inte vara så intim. Man får höra invandrare också att svenskar är så kalla och dom kan inte uppfostrat sina barn. Ungarna sitter och skriker och dom pratar bara med dom i normal ton. Ja men tror du det blir bättre om du smäller till dom?". (Medelålders man från Mellanöstern)

Även nedanstående citat är från en person som är övertygad om att negativa relationer mellan muslimer och svenskar beror på okunskap, som rimligen måste bekämpas med saklig information och upplysning. Han menar att fördomar är förklaringen till att svenskar ser muslimer och invandrare som en belastning trots att Sverige som nation tjänar på migrationen:

"Men enligt min erfarenhet alltså... Jag har bott här i Sverige i, vad kan det vara nu, femton år. Allt det här, alltså som du säger, Bin Laden och araber och svenskar och invandrare och allt det här... Jag tycker det handlar om ett ord som kan beskriva allt, allt du berättar. Och det jag pratar om är okunskap om varandra. Vi har inte kunskap om varandra alltså. Visst vi har kommit till det här landet och man har inte haft så många invandrare under många år. Vi är relativt nya. Vad kan det vara? Tjugo trettio år sen invandringen, riktiga invandringen, började till Sverige. [...] Vi betraktas som en belastning för samhället. Vi betraktas som belastning för det svenska samhället. Och jag tycker det är en fördom. För att vi är inte belastning, alltså. Visst finns det folk som är... Alltså jag vill inte peka ut någon och säga att det är dåligt och det är bra och sänt, men... Hade man forskat lite mer i det som du gör nu så kommer det att visa andra siffror". (Ung man från Mellanöstern)

Den andra strategin är att anpassa sig till kategoriseringarna genom att i alla fall delvis acceptera dem. Det kan förefalla förvånande vilka negativa föreställningar som vissa av de intervjuade har om andra invandrargrupper eller till och med om individer från den egna gruppen.²⁷³ Utgångspunkten är att det ligger något i föreställningarna om muslimer men att de felaktigt generaliseras till att gälla alla. Det är faktiskt så att det vanligaste svaret på frågan om var den negativa bilden av muslimer kommer ifrån, är att en liten grupp muslimer ger gruppen som helhet ett dåligt rykte.

”Det är så här. Det finns folk som inte är angelägna om att få jobb. Det anses för tråkigt. Man har inte tid. Och dom gör det svårt för oss andra. Det vet jag. Och du och jag ser på samma sätt... alltså på dom människorna... på samma sätt som ni gör... det gör jag. För att så skall det inte gå till, för det första. Det är inte rätt. Och för det andra. Jag kommer bli behandlad på samma sätt som den människan och det är inte rätt heller. Så det är det jag kopplar ihop. Men samtidigt som jag förstår att vi är ändå utlänningar allihopa. Och det är jättesvårt för er att se skillnad på det. Vilka som är såna och inte såna». (Ung kvinna från Balkan)

”Vi vet att det finns massa aggressiva... det finns, hur ska jag säga... det finns de som inte vill jobba, de som bara ska ta åt sig. Det är en liten grupp, inte terrorister men som... de som betar sig illa och Islam handlar inte om det. Men dom finns och förstör för alla”. (Ung man från Nordafrika)

”Ärligt talat finns det människor som inte vill bidra till samhället. För mig som muslim kan jag inte förstå det. Många vill inte... de är förvirrade kanske. De är de som ger oss ett dåligt rykte faktiskt. De som tar ut all ilska hemma, eller bara sitter och dricker te och pratar illa om svenskarna”. (Medelålders kvinna från Mellanöstern)

”Ska jag vara ärlig så har Sverige tagit emot invandrare och nu är det för många. Man kan inte... Det finns inte plats för alla. Och så har vi dom som gör det svårt för oss andra. Man har gjort politik av Islam och det gillar jag inte. Men så det går inte dra alla över en kam. Det var inte samma när jag kom”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Inte i någon av intervjuerna förekommer det en reflektion över att det även finns grupper av etniska svenskar, allt ifrån religiösa fanatiker till motorcykelgäng, som bryter mot samhällets normer och lagar men utan att detta återförs till svenskar som grupp.

Den tredje strategin är att vända sig bort och ta avstånd ifrån ett samhälle som ses som förtryckande. Även om ingen av de intervjuade ser denna strategi som ett alternativ för dem själva, så framkommer beskrivningar av andra som de träffar eller känner till, som tar avstånd från det svenska samhället. Så här sammanfattar en av de intervjuade vad han iakttagit hos vissa andra muslimer:

«Det finns två sorters utanförskap. Dels finns det ett utanförskap som systemet har skapat. Genom att passivisera dom och genom att inte ge dom jobb. Vårt system va. Och det andra numera, som kanske

273 Förvånande eftersom svaga grupper kan förväntas ha förståelse för andra gruppers livsomständigheter. Det är emellertid inte förvånande utifrån teoretiska utgångspunkter, t.ex. Tilly eller Bourdieu. Tilly menar att människor anpassar sig till och accepterar rådande kategoriseringar för att effektivt kunna förhålla sig till och handla i den sociala världen. För Bourdieu är en av många anledningar till att de dominerande eliterna kan bibehålla sitt övertag att svaga grupper ofta motverkar varandra. Anpassning till rådande kategoriseringar möjliggör dessutom för Bourdieu ett osynliggörande av dominans och förtryck.

är farligast, är när de själva skapar det. Att jag vill inte ha med samhället att göra. Man tappar förtroendet för samhället. Jag vill leva min kultur i ett annat land. Det är det som är farligt just för ungdomarna. När föräldrarna mer eller mindre stänger dörrarna till samhället. Jag har aldrig sett så mycket hucklor egentligen, alltså schalar, som finns i det svenska samhället. Det finns inte hos oss. Det betyder att man betonar sin identitet. Man vill betona utanförskap. Och det tycker jag är farligt om vi låter det gå så långt». (Medelålders man från Mellanöstern)

Förutom psykologiska och sociala mekanismer som får människor och grupper att segregera eller isolera sig, som indikeras i ovanstående citat, så finns det även, som imamen i ett tidigare avsnitt beskrev, en religiös dimension av denna problematik, där troende upplever att de inte kan rota sig i ett land där de inte kan utöva sin religion fritt. För den som ändå inte ska stanna finns det få skäl att engagera sig i samhället eller skapa gränsöverskridande sociala relationer. Ett par intervjupersoner menar att uppfattningen om att de inte går att rota sig i Sverige är sammankopplad med den svårfångade känslan av att inte känna sig välkommen och hemma. De menar att personer som inte upplever att de är accepterade i Sverige förr eller senare kommer att vända sig bort från samhället och in mot den egna gruppen. Med uttrycket ”att vända sig bort från samhället” menar de till exempel att sluta försöka lära sig språket, enbart konsumera nyheter och underhållning från de egna landet eller på det egna språket, upphöra med ansträngningar för att få ett jobb och generellt sett undvika kontakt med svenskar. Ett sådant avståndstagande verkar, enligt de intervjuade, även vara förknippat med negativa föreställningar om Sverige och svenskar.

4.3.4. Media

Nästan uteslutande menar de intervjuade att mediabilden av muslimer är negativ och att detta är en viktig orsak till att svenskar i allmänhet är negativt inställda till muslimer och invandrare:

”Du har massmedia mot dig. Massmedia spelar en viktig roll, när det gäller integration alltså. Vi hade ett fall här i Helsingborg. Vi jobbar mycket för integration. Och så plötsligt var det ett fall för ett antal år sedan, två tre kanske, där en tidning skrev ”en muslimsk pappa misshandlade sin dotter”. Den muslimska pappan spottade på sin dotter. Man kunde följa hela rubriken förstår du. Jag ska strypa dig och jag ska döda sig hade pappan sagt. Den muslimska pappan till sin dotter. Jag menar, sånt... Om en vanlig Svensson hade gjort det, vad hade man skrivit då? 42-åringen, till exempel eller 50-åringen, eller vad det nu var, förstår du. Men där står det den muslimska pappan. Den termen förstår du. Den gjorde så pass mycket att... Du vet vi har öppet hus och folk kommer hit. Både allmänhet och skolor, politiker och vi går ut... [...] Vi jobbar för det, va. Och är ute på skolor och så. Sen kommer en journalist, som själv är invandrare och skriver ”den muslimska pappan”. [...] Vi muslimer tar det åt oss, va. Den muslimska pappan... Det är liksom en negativ bild av muslimer. Och den som läser kanske är granne med en muslim och tänker oj kanske han gör så med sin dotter eller sina barn och sånt. Du vet, massmedian påverkar mycket. [...] Det gäller att säga ifrån. Men det finns många som sitter här och kokar, förstår du”. (Medelålders man från Mellanöstern)

På frågan om varför det förekommer fördomar gentemot muslimer svarar en person som följer:

”Det står liksom... i TV och om man lyssnar på radio och sånt. Det är det som folket tar till sig, och det är det som folket lyssnar på”. (Ung man från Mellanöstern)

Även nedanstående menar att tv, radio, tidningar och böcker ger en missvisande bild av muslimer:

”Det kanske tar tid. Det folk tar åt sig är det dom läser mest i massmedia, det dom läser i böcker. Det har till och med gått så pass långt att böcker skriver för mycket negativt. [...] Att man accepterar varandra, utan det negativa som kommer från massmedian och utifrån alltså. Om någon gör något dåligt i Afghanistan till exempel, förstår du, varför ska det drabba en nysvensk?” (Medelålders man från Mellanöstern)

”Så fort du säger Islam så är Bin Laden med i rummet. Det kommer från media» (Ung man från Nordafrika)

4.3.5. Diskriminering

Givet de intervjuades upplevelser och erfarenheter av nedsättande och kränkande föreställningar om dem, särskilt i media, är det inte förvånande att många även känner sig diskriminerade, särskilt på arbetsmarknaden. Även personer som själva inte vill beskriva sig själva som diskriminerade ger i själva verket exempel på konkreta händelser som för en utomstående framstår som diskriminering.

”Jag har haft... alltså jag träffade igår mina kompisar mina grannar som vi umgås med dagligen. Han hade träffat en arbetsförmedlare. Så han berättade för honom att... jag bara blir trött på all praktik jag har haft... enkla jobb han utför. Det känns jättejobbigt för honom... han har gått jättemånga månader och jobbat två månader här och tre månader här. Men aldrig någon anställning. Så sa han alltså: Finns det möjlighet att jag böjar på någon större fabrik, som senare ger möjlighet till anställning. Så sa arbetsförmedlaren till honom: tyvärr om dom ringer till dig eller om dom ringer till mig och säger: jag har folk som jag kan presentera för dig. Så säger dom: var kommer dom ifrån? Det är första frågan. Och säger man landet så säger dom: har du någon annan. I första hand. Sen blir det ingen anställning av det tyvärr”. (Ung kvinna från Balkan)

En annan kvinna berättar att hon var tvungen att förklara för en arbetskollega varför en invandrare som hade sökt en tjänst fortsatte att ringa och ställa frågor om hur det gick med hennes ansökan, långt efter det att hon fått förklarar för sig att det inte hjälpte att ”ringa och tjata”:

”Du måste ha en sak klar för dig. När vi lämnar in en ansökan och sen ringer. Du måste förstå att vi måste kämpa extra mycket. Och vi måste tyvärr tråkiga och jobbiga för det är den enda utvägen. Det måste vi och vi känner, ringer vi inte... ser dom namnet så är ansökan slängd åt sidan. Men ringer jag och säger att det är viktigt för mig och visar hur intresserad jag är av jobbet då kanske, kanske... det vet man aldrig. Så det är därför vi är så jobbiga som vi är. Så då började hon skratta. Okej nu förstår jag. [Skrattar]. Det skall väl gå att förklara för varje människa att det är så. Det är jobbigt. Det är jättejobbigt». (Ung kvinna från Balkan)

Förutom arbete är utbildning ett område där migranter känner att de särbehandlas och då särskilt i processen att få tillgodoräkna sig utbildning från hemlandet. Detta

gäller dels svårigheter att få grundutbildning godkänd så att man på lika villkor kan söka högskoleutbildning i Sverige, och dels att få högre utbildning godkänd. Nedanstående person fick inte arbeta med det han var utbildad till, utan tvingades i princip läsa om hela utbildningen:

”Det var en väldigt lång process att få tillgodoräkna mig utbildningen. Jag fick läsa svenska och engelska och min magistertes. Sen krävde de min avhandling. Sedan kom ett krav att jag måste göra 50 poäng. Sedan skickade de till Lund och då sa dom att det var deras bedömning. Här i Lund gör vi vår egen bedömning. Så nu tar det fyra år istället. Men nu har jag börjat med min praktik”. (Ung man från Mellanmöstern)

En kvinna berättar hur hon hade svårt att få arbete eftersom hennes kemiutbildning inte accepterades i Sverige eftersom den inte var avslutad, trots att hon bara hade lite mer än en termin kvar att läsa. Detta blev till en stor fråga som även handlade om att hon kände att myndigheter utgick från att hon och personer från hennes hemland inte hade något ”i hjärnan” utan ”bara på ryggen”. Fjorton år senare gör det fortfarande ont att tänka på detta, säger hon: ”Det känns fortfarande jobbigt. Jättejobbigt faktiskt. Jag har förträngt det under massa år”. (Medelålders kvinna från Mellanöstern)

Medan diskriminering på arbetsmarknaden av de intervjuade uppfattas som en konsekvens av svenskar och myndigheters negativa föreställningar om invandrare i allmänhet och muslimer i synnerhet, så uppfattas diskriminering när det gäller utbildning som en ”institutionell diskriminering”. Det senare innebär att de i och för sig bedöms efter ett gemensamt regelverk, men att regelverket missgynnar muslimer och invandrare. Någon påpekar även att detta har att göra med negativa föreställningar om ursprungslandet, vilket hänger samman med bilden av Islam, muslimer och ”muslimska länder”. Muslimska länder, det vill säga länder där Islam är den dominerande religionen, uppfattas av svenskar och svenska myndigheter som förmoderna och, för att citera en av de intervjuade, ”efterblivna”.

En tredje form av diskriminering som de intervjuade tar upp har mer specifikt med religion att göra. Flera uppger att många muslimer känner sig diskriminerade för att de inte tillåts utöva sin religion fritt och fullt ut. Här nämner de sådant som muslimska helgdagar och bönetider, att vissa yrken är stängda för muslimer på grund av att arbetet kräver att man befattar sig med fläskkött eller har specifika renlighetsregler. Ingen av de intervjuade ser emellertid detta som ett problem som berör dem personligen. Snarare är det så att de förespråkar en inställning till religion som handlar om att Islam inom vissa gränser skall anpassas till det samhälle som dess utövare lever i:

”Då betyder det ett tecken på att han är bosatt här och han tillför samhället nått och han tjänar på det också. [...] Att religionen inte hindrar honom att utföra dessa... militärtjänst i det landet eller att vara polis eller att vara kock, till exempel. Kock jobbar med griskött till exempel. Det finns ju vissa skolor som säger ah nej, det är tabu, förstår du. Men den Euroislamen som vi pratar om, och som han [en imam han refererar till] förespråkar och som vi förespråkar, är att nej är du i det landet, du skall känna dig hemma att det enda som fattas är att du är blåögd och blond. [skratt] Att kunna acceptera dom normer som finns och samtidigt kunna behålla din religion. Religionen motarbetar inte din integration. [Slår pekfingeret i bordet för varje ord]. Men det finns vissa som tar det som tar det som en förklaring, men det är en bortförklaring, förstår du. Jaha dom kanske inte vill integreras. Eller

det finns vissa skolor som till och med stödjer dessa personer, va. Men den Euroislam vi pratar om.... Islam är inget hinder för att vara en rättrogen medborgare i det samhället som du befinner dig i, var som helst i världen, under förutsättning att du har frihet att utöva din religion". (Medelålders man från Mellanästern)

Det finns förstås, vilket personen i ovanstående citat påpekar, de som inte håller med. Det finns också vissa muslimer från vissa ursprungsländer som grundligt försöker följa en rad religiösa regler som i praktiken innebär svårigheter för dem i Sverige. Att som kvinna inte vilja skaka hand med män, att dölja stora delar av kroppen under kläder, att inte vilja befatta sig med fläskkött eller felaktigt slaktat kött i allmänhet, är religiösa regler som utestänger personen från arbete inom vården och restaurangbranschen, till exempel. De som är mer strikta i sitt förhållande till olika muslimska skolors regler är dock mycket få. För de flesta, inklusive dem som är aktiva och försöker leva enligt Koranen och profeten Mohammeds exempel, är det få regler som har konsekvenser för deras liv som samhällsmedborgare. Flertalet klädkoder skulle egentligen gå att följa på de flesta arbetsplatser och skolor. Det är i detta sammanhang muslimer kan känna sig diskriminerade, när de t.ex. inte får ett arbete därför att de väljer att klä sig i slöja. En kvinna berättade exempelvis att hon kunde få arbete på en stor svensk klädkedja men då var tvungen att följa företagets klädkod. Denna innefattade förstås inte slöja. Hon menade därför att företagets generella regler medförde att hon diskriminerades som muslim, trots att reglerna gällde för alla. Det finns ingen uppenbar anledning till varför en kvinna i slöja inte kan sälja kläder och därför blir det bestående intrycket hos personen att hon inte fick jobbet för att hon är en muslimsk kvinna. I praktiken är detta en riktig slutsats.

Denna diskussion skiljer sig delvis från diskussionen om klädregler inom t.ex. vården eller äldreomsorgen. Dessa är nämligen lagligt reglerade med ett specifikt syfte att begränsa smittspridning på sjukhus. Eftersom anställda måste kunna tvätta sig upp till armbågarna, blir det i praktiken omöjligt med en klädsel som täcker hela underarmarna. Trots att reglerna har ett generellt vårdinriktat syfte, kan de lätt uppfattas som diskriminerande på samma sätt som i det tidigare exemplet med klädförsäljning. En person som arbetar med att bland annat förmedla praktikplatser har sett detta många gånger:

"Det är ju också ett problem att man talar inte med invandrare på ett ärligt sätt... eller ärligt ska jag inte säga men... Till exempel är det många som har slöja och kappas, alltså sån där muslimsk kappas där man inte vill visa armarna. Det är många av dom som anser sig diskriminerade och det har jag full förståelse för. Men det handlar ju också om att ingen har satt sig ner och talat med dom om vad det finns för hygieniska regler inom vården till exempel, eller inom matindustrin. Så känner de sig diskriminerade för att arbetsgivaren har sett att du inte kan tvätta dig upp till hit och du kan inte jobba med skinka och du kan inte ha arbetskläderna som man har på många kaféer eller restauranger för du vill ha den där kappan utanpå. Ingen talar om för en viss grupp av elever att det finns vissa krav och arbetsklädselkrav. Så många personer upplever jag... Slöjan eller huvudduk kanske man ska säga är något som är ganska problematiskt i vissa fall, men det är inte lika problematiskt som kappan. För det är höga krav nu inom vården också på städ att man ska kunna tvätta sig till armbågarna och ha arbetskläder. Och jag förstår båda sidor, jag förstår både invandraren och arbetsgivaren. Och på arbetsförmedlingen säger man det inte rakt ut för man kanske inte vill pådyvla nån nånting". (Svensk kvinna som arbetar med migranter)

Det finns emellertid en fara här att myndighetspersoner utgår från att olika klädesplagg innebär ett problem på vissa arbetsplatser, och att de därför styr sökande muslimer bort från sådana arbeten. En intervjuperson beskriver till exempel hur en bekant till honom avråddes från att söka jobb på ett apotek eftersom hon brukar klä sig i slöja:

”Men jag känner en kvinna som inte får jobb för hon har sjal. Man säger till henne att det ingen idé och man vill inte anställa henne för hon har sjal. Hon vill jobba på apoteket. Och vad skall hon säga till sina barn? Men jag sa nej och tog med henne till ett apotek och hon fick jobb”. (Ung man från Mellanöstern)

I det här fallet var det alltså arbetsförmedlaren som utgick från att sjalen var ett problem, vilket visade sig vara felaktigt. I intervjuerna framkommer några liknande exempel där olika nyckelpersoner övertalar personer att inte till exempel söka ett visst jobb, eller en bostad i ett visst område, eftersom de ”försöker vara ärliga” mot de sökande. I själva verket pekar dessa exempel mot en diskriminering som sker redan före mötet med arbets- eller bostadsmarknaden. Det intressanta är att legitimiteten för denna styrning är att det förekommer diskriminering mot muslimer. Konsekvensen av detta blir att en del muslimer aldrig söker vissa jobb eller bostäder, vilket i sin tur medför att arbetsgivare eller bostadsföretag inte behöver diskriminera i lika stor utsträckning.

Rätten att bära sjal är det ämne som oftast tas upp i intervjuerna i anslutning till frågor om diskriminering utifrån religion. Sjalen belyser också beröringspunkten mellan kategorisering och diskriminering. Det finns inte överraskande olika sätt att definiera praktiken att bära slöja. Så här säger en av de intervjuade:

”Till exempel om en kvinna tror att hon inte har den där friheten att kunna bära slöjan till exempel, då känner hon sig förtryckt. Nej diskriminerad, inte förtryckt. Då känner sig vissa muslimska familjer att ha plikten att utvandra igen, för att dom kan inte utföra sina religiösa förpliktelser i det landet dom befinner sig i. [...] Om man bär en slöja, förstår du, ska man inte känna ‘ah kolla hon är förtryckt’. Det är hon som själv väljer. Alltså man mistänker att hon är förtryckt men i själva verket är det hon som vill ha den. Och när man tvingar henne att ta av sig slöjan så har man inte gett henne frihet utan man har tagit ifrån henne sin frihet. För att hennes frihet är att... det är ett exempel förstår du... hennes frihet är att kunna utföra sin religion som hon vill förstår du. Och då är slöjan ett exempel bara. Alltså från vilken sida ser man på frihet, hur uppfattar man det. Definitionen som man hade från början. Det är väldigt viktigt. Hur definierar man alltså de olika begreppen”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Slöjan har blivit en symbol för kvinnoförtryck och därmed, givet att jämlikhet är en viktig del av svensk nationalism, också för det icke-svenska.²⁷⁴ Mer än annat har slöjan kommit att symbolisera en ovilja att assimilera sig och bli svensk eller, från bärarens synvinkel, att markera den muslimska religiösa tillhörigheten. På internetforumet ”www.svenskmuslim.se” där en imam svarar på frågor om tillämpningen av reglerna inom Islam, kan man läsa följande delsvar angående skägg:

274 Därmed inte sagt att den är uttryck för kvinnoförtryck i större utsträckning än diverse västerländska klädesplagg. Det är förstås lätt att argumentera för att höga klackar eller bikinibyxor är kläder som markerar en viss föreställning om kvinnan.

”Skägget betyder mycket för muslimska mäns identitet. När andra ser att du är muslim, blir du själv påmind om vem du är och vad du gör här på jorden. Skägget, precis som slöjan, sänder signaler till oss och till människor i vår omgivning. Om man skalar av alla religiösa symboler finns det risk för att ens inre också blir vagt och vacklande. Identiteten är viktig och därför har vi ålagt att framhäva den genom yttre tecken [...] för att göra det tydligt att vi är muslimer.”²⁷⁵

Imamen har identifierat en viktig funktion som slöjan (och skägget) har. Men eftersom Islam symboliserar det icke-svenska, symboliserar alltså även slöjan ett avståndstagande från Sverige, trots att detta nödvändigtvis inte avses av bäraren. Men även andra muslimer menar att praktiken att bära slöja ibland faktiskt handlar just om att markera ett utanförskap och ett avståndstagande:

”Jag har aldrig sett så mycket hucklor egentligen, alltså sjalar, som finns i det svenska samhället. Det finns inte hos oss. Det betyder att man betonar sin identitet. Man vill betona utanförskap. Och det tycker jag är farligt om vi låter det gå så långt”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Det bör slutligen sägas att eftersom de flesta av de intervjuade inte ser någon motsättning mellan att vara svensk och att vara muslim, ser de inte heller slöjan som ett avståndstagande från Sverige. De ser den snarare som en religiös och mänsklig rättighet och som en del av viss muslimsk tradition. När de nekas arbete på grund av en vilja att bära sjal känner de sig därmed med rätta diskriminerade.

4.3.6. Diskriminering som inte syns

De intervjuade talade mycket om diskriminering och exemplifierade genom beskrivningar av konkreta situationer. Men det förekommer också diskriminering som inte framstår som sådan för individer som utsätts för den. Detta kan vara förklaringen till att ett par intervjupersoner beskrev ett slags diffus känsla av att inte bli rättvist behandlade, även om de inte kunde identifiera exakt på vilket sätt. Att inte benämna saker vid dess rätta namn är en betydelsefull teknik som å ena sidan döljer negativa föreställningar och å andra sidan legitimerar diskriminering. Ett uppenbart exempel på detta är arbetsgivare som inte uppger de verkliga skälen till varför muslimer inte får anställning eller praktikplats. En person som arbetar just med att hjälpa invandrare ut på arbetsmarknaden har gjort följande observation:

”[D]et är väldigt lättvindigt att skylla på svenskan. För många är det inte det som är problemet egentligen, utan det är en massa andra grejer. Men det är ju från myndighetshåll också och det tar ju personerna in och säger: ja men jag måste lära mig svenska. Men du pratar ju flytande. Det behöver du väl inte för att kunna jobba. Det är ju inget alls problem att förstå dig. [...] Att säga att det är problem med språket är en legitim anledning för många arbetsgivare. Detta gör att invandrare får ofta höra att du har problem med språket, även om anledningarna är helt andra. Det är okej att skylla på språket, men inte på att du har slöja”. (Svensk kvinna som arbetar med migranter)

En annan person beskriver hur hennes språkkunskaper hindrade henne från att få ett städjobb, inte för att hon behövde kunna svenska för att städa utan för att hon be-

hövde ”kunna smälta in i arbetsgruppen” och ”ta instruktioner”. Hon såg emellertid själv inte detta som diskriminering. Huruvida det fanns andra bakomliggande skäl till att hon nekades arbete än språkbrister är förstås mycket svårt att avgöra. Exemplet betonar svårigheterna med att identifiera diskriminering och negativa föreställningar om grupper av människor, i sociala omständigheter där det dels är olagligt och kulturellt oacceptabelt att diskriminera och dels finns legitimeringar och strategier tillgängliga som möjliggör exkludering av människor utifrån tillsynes rättvisa och berättigade skäl.

4.3.7. Bilden av Västvärlden

Det bör i en diskussionen om stigmatisering, kategorisering och diskriminering även nämnas att det förstås inte bara är så att svenskar kategoriserar muslimer. Även det motsatta är fallet. Några av de intervjuade beskriver till exempel att de muslimer som, delvis på grund av negativa erfarenheter, väljer att ta avstånd från det svenska samhället eller ”vända sig bort från samhället” ofta har ett batteri av negativa föreställningar om Sverige, Västvärlden och svenskar. En imam som intervjuades menade till och med att olika muslimska grupper har en kultur som underbygger ett avståndstagande från Sverige och Västvärlden. Dessa kulturella föreställningar medför att vissa muslimer inte ser möjligheterna eller toleransen i Väst. Han säger följande:

”Jag tänker att muslimerna måste integreras i svenskt samhälle. Annars blir det mycket problem, för muslimerna och för Sverige. Men jag försöker att tala om möjligheterna, men också hinderna. Det största hinder för integrationen är den skillnaden mellan två kulturer. Muslimerna har en speciell kultur. Dom tänker alltid på att Västvärlden har, mot Islam mot muslimer... Dom har erövrat islamskt land eller krig... Det finns också kolonialism. Därför det finns en förebild som inte är så bra [hos] muslimer av Västvärlden, av kultur här i Västvärlden. [...] Dom har misstroende. Dom har kanske också.... Dom är rädda för Västvärlden. Dom tänker ibland att Västvärlden vill förtrycka dom, att de ska smälta i samhället här. Så ibland dom har ett utseende här i Sverige att isolera sig från samhället. Och den isolering skapar mycket problem för muslimerna och också för världen också. Du vet muslimerna som bor i Frankrike och i Tyskland, Holland, Storbritannien. Du vet jag tänker speciellt på dom i Frankrike. Det finns de som [...] bor i slum i Paris och i andra stora städer i Frankrike och det finns våld och det finns allting. Jag tror att bakgrunden till den problematik är kulturen. Och det var ett stort hinder att integreras i samhället, att komma in i samhället. Men det finns också möjligheter också. [...] Det finns också tolerans i Sverige”.

Det behövs nästan inte sägas att olika mer eller mindre radikala grupper framställer Islam som ett hot mot det svenska. Men det finns även, som indikeras av imamen i ovanstående citat, en rädsla bland vissa religiöst engagerade muslimer. Sverige och Västvärlden ses som ett hot mot de sanna värdena och mot möjligheterna att föra ett moraliskt leverne. Här skiljer de sig emellertid inte från kristen radikalism, som också upplever att Västvärlden har hamnat fel, bortom det acceptabla. Det som avviker är möjligen en uppfattning att man i förlängningen av religiösa skäl bör lämna landet man lever i, som diskuterades tidigare, eller ”bygga ett land i landet” som en intervjuperson formulerar det.

4.3.8. Muslimerna som särfall

Även om de flesta intervjuade migranter berättar om både negativa föreställningar om och kategoriseringar av dem som invandrare och även om de flesta menar att det förekommer diskriminering på arbetsmarknaden, så är det viktigt att betona att muslimerna skiljer sig från övriga intervjuade. De beskriver samma fenomen som övriga intervjuade migranter, men de gör det i långt större utsträckning och med större emfas. Resonemang om föreställningar och diskriminering dominerar de flesta intervjuerna, tillsammans med långa försvarstal om hur de inte är. Erfarenheterna verkar inte bara vara mer frekventa i den muslimska gruppen av intervjuade, utan dessutom är exemplen och beskrivningarna mycket mer uttryckliga. Att tillhöra en stigmatiserad kategori av människor påverkar de intervjuade muslimerna på djupet. Medan vissa andra migranter kan tala om diskriminering och föreställningar på ett distanserat och nästan abstrakt sätt, märks det tydligt att muslimerna är mer känslomässigt engagerade i frågan. En rimlig förklaring är att de är mer utsatta.

För att förstå digniteten i föreställningar om muslimer är erfarenheterna hos en kvinna som konverterat till Islam ett talande exempel på ett generellt problem. Kvinnan konverterade och gifte sig med en måttligt aktiv muslim som bott och arbetat flera år i Sverige. I denna process försökte hennes familj först övertala henne att inte gifta sig med mannen, bland annat genom att ge henne boken ”Inte utan min dotter”. När hon väl gift sig bröt hennes familj med henne och kvinnans pappa har ännu inte sett sitt tvååriga barnbarn trots att de bor i samma bostadsområde. När kvinnan gått med slöja i centrum, har det flera gånger hänt att särskilt unga kvinnor spottat på henne och ropat grovt kränkande skymford. Vid ett par tillfällen har hon misshandlats och tvingats uppsöka sjukhus. Hennes gamla vänner har i stort sett slutat umgås med henne. Hon mår förstås mycket dåligt och är rädd att lämna hemmet. Trots att hennes man vid ett flertal gånger försökt övertala henne att inte vara klädd i slöja eftersom det enligt honom inte är en viktig del av muslimsk religiös praktik, så har hon fortsatt ha den på sig i offentliga rum.

Det är antagligen så att denna kvinna är särskilt utsatt just eftersom hon inte är invandrare utan född i Sverige av svenska föräldrar. Ett sådant explicit uttryck för förakt som spott, våld och uttryckliga förolämpningar förekommer visserligen gentemot muslimer, men då vanligen från medlemmar i mer extrema grupper. Poängen är att eftersom kvinnan är svensk kan dessa kränkningar tillåtas blomma ut, utan att förövaren därmed kan anklagas för rasism. Men viktigast av allt är att kvinnan genom konvertering överskrider en viktig kategorisk gräns, mellan å ena sidan fri, modern och självständig svensk kvinna och å andra sidan förtryckt, osjälvständig och dominerad muslimsk kvinna. Föraktet mot henne ska därmed ses som handlingar ämnade att återskapa kategorisk ordning. Samtidigt avslöjar berättelsen, som ofta är fallet med extremfall, en syn på muslimer som ligger dold under ytan.

4.3.9. Ursprung, kultur och identitet

Det finns begrepp och resonemang som återkommer i intervjuer och samtal med muslimer, i betydligt större utsträckning än med andra invandrare. Identitet, Islam som kultur, och betydelsen av att bibehålla sitt ”muslimska ursprung” är de viktigaste av dessa. Nedanstående avsnitt behandlar dessa begrepp, utifrån de intervjuades perspektiv. Först krävs dock en beskrivning av muslimerna som migranter och själva migrationen.

Migration och trauma

Den största andelen migranter som ser sig själva som muslimer eller som kommer från länder där Islam är den dominerande religionen har kommit sent till Sverige. Utan undantag har de intervjuade kommit till Sverige som flyktingar, exempelvis från länder som Irak, Iran, Bosnien, eller Palestina. Det som fått dessa människor att bryta upp från sina födelseländer är krig, misär, förtryck och tortyr. Flera har traumatiska erfarenheter och stora psykologiska och kroppsliga ärr att visa upp. I nedanstående citat försöker en person förklara hur det är att befinna sig i krig:

”Det går inte beskriva hur det är när det börjar hetta till. Jag har tänkt på det senare vid flera tillfällen. Hur gick det till? Hur kunde jag överleva? När du vänder dig om och ser att det finns inget kvar. Av allt det som var grönt är det bara röra. Och du ser tusentals hål av skott. Och man klarade sig igenom det där, inte en gång utan flera gånger”. (Ung man från Balkan)

Ett par av de intervjuade berättar hur de fortfarande, femton år efter flykten till Sverige kan ha svårt att sova:

”Jag vaknar på nätter än idag, men den obeskrivliga känslan.... Tills man smälter ihop, smälter... Varenda minut kan vara din sista. Och efter det att man accepterat det så blir det mycket lättare. Inte att man inte bryr sig men.... Det blir som en switch i huvudet. Det som händer det händer. Vad kan jag göra? Det andra är den ständiga jakten på mat. [...] Man trollade fram. För ett kilo socker betalade vi 300 svenska kronor. Eller 500 kronor för ett kilo smör. [...] Men hur lyckades man med det? Jag vet inte hur vi lyckades. Det blir en egen ekonomi på något sätt. Man hittade saker i övergivna hus. Och så småningom fick vi paket från FN och från släktingar. Vi hade stor nytta av det”. (Medelålders man från Balkan)

Det värsta med både krig och tortyr, menar en person, är inte dessa händelser i sig utan känslan av att ha förlorat sin mänsklighet både i sina egna och andras ögon:

”Man blir degraderad till en lägre människa på så kort tid. Det räcker med tre år”. (Ung man från Mellanöstern)

Det är heller inte alltid som intervjupersoner klarar av eller vill prata om vad som hänt före migrationen till Sverige. En man visar till exempel upp ett ärr som är tre decimeter långt, med ögonen fyllda av tårar. Det går emellertid inte få honom att berätta annat om hur denna skada uppstod, än att han har blivit torterad.

För vissa har religion varit en anledning till att de lämnat landet de föddes i. De har levit i ett land med strikta religiösa lagar och förföljts på olika sätt för en avvikande syn på religion eller på grund av en icke-accepterad religiös tillhörighet eller tro. Eftersom religion och politik kan vara mycket intrasslade i varandra, är det vanligt att politisk förföljelse legitimerats med religiösa doktriner.

Sammantaget, för de flesta intervjupersoner, har händelser som inträffat före de kom till Sverige utlöst existentiella grubblerier och djupa kriser. Att få asyl i Sverige har utan undantag upplevts som en lättnad och som i vissa fall att man fått livet åter. Därför uttrycker intervjupersonerna tacksamhet gentemot Sverige, det svenska politiska systemet och svenskar. Personen citerad nedan menar att det ibland glöms bort att det finns många muslimer i Sverige som har positiva erfarenheter. Han menar också att dessa erfarenheter lugnar dem som före de kom till Sverige var oroliga för Västvärlden och hur de skulle behandlas. De är detta han menar med att de börjar ”tänka på rätt sätt”:

”[D]et finns också möjligheter också. Här finns [...] lag, organisationer... Det finns också en kultur som vill skydda alla dom som är utsatta och svaga. Det finns också en möjlighet i att svenska samhället alltid tänker på medborgarskap. Alla är jämställda och man känner sig fri och man känner sig... att det finns ingen diskriminering i lagen. Det kanske finns i samhället men i lagen, i myndigheterna. Så det är stor i myndigheterna att muslim blir lite lugn och tänker lite [...] på rätt sätt. Det finns också tolerans i Sverige”. (Medelålders man från Mellanöstern)

För en del innebär känslan av att Sverige räddat deras liv eller gjort det möjligt att ”ge barnen en framtid” som ett par personer uttrycker det, att de är kluvna till att kritisera och klaga på Sverige och svenskar. Många försöker balansera mellan att å ena sidan framhäva det positiva och samtidigt försöka påvisa hur de känner sig utsatta som muslimer i Sverige:

”Där är alltid plus och minus som man skall överväga. Det är jättemycket positivt och en del negativt men det får vi handskas med. Det är bara så. För det... jag skall inte sitta och tala bara illa om samhället. Det finns positiva saker också som händer i mitt liv”. (Ung kvinna från Balkan)

De flesta intervjupersoner uttrycker trots allt en tacksamhet gentemot Sverige, och menar att de antingen skulle vara döda eller leva ett markant sämre liv om de inte hade kommit hit. Precis som påpekas i intervjuer är det viktigt att detta framkommer, så att inte alla diskussioner om muslimer och migranter kommer att handla om problem eller till och med muslimer som utsatta offer. De intervjuade själva ser nämligen inte på sig själva och sina erfarenheter i Sverige enbart på det sättet.

Sociala omständigheter och revitaliseringen av religion

Den första tiden efter själva migrationen är det många som beskriver hur de slussas mellan olika kurser och försörjer sig på bidrag, trots att de menar att de själva inget annat vill än att arbeta. Bland de intervjuade som anlät nyligen till Sverige märks en särskilt stark ambition att så fort som möjligt komma ut på arbetsmarknaden för att

”kunna bidra till samhället”. Så här säger ett par personer som haft uppehållstillstånd i bara några månader:

”Jag kom inte till Sverige för att ha semester. Jag är inte här till nånting förbättras och jag skall återvända igen, utan jag skall vara här. Jag måste göra något för mina barns framtid. Efter att jag har fått uppehållstillstånd så känner jag mig ansvarig att etablera mig bra i det här landet. Jag fick ett jättebra bemötande från svenskarna och regering som gav mig uppehållstillstånd. Och jag är tacksam för det och jag måste göra något för att ge tillbaka”. (Medelålders man från Nordafrika)

”Jag vill leva här så jag försöker. Så jag skall klara SFI snart och jag ska skaffa jobb. Om jag hittar jobb jag kan hjälpa min fru. Men det går snabbt för mig. Jag känner många här i skolan som gått i skolan i tre fyra år och dom går fortfarande i skolan. Kanske inom ett år jag hittar ett jobb”. (Ung man från Mellanöstern)

Men trots att de beskriver hur de tidigt var mycket ivriga att komma ut på arbetsmarknaden, så hamnar de efter en tid ofta i sysslolöshet eller i aktiviteter som upplevs som meningslösa. I detta skiljer sig inte muslimerna från andra intervjuade migranter.²⁷⁶ Muslimer upplever emellertid att det är svårare för dem än för andra invandrare. De menar att detta många gånger kan skapa en djupgående känsla av att ”svenskarna inte vill ha mig här, man är inte välkommen”. När det dessutom tillkommer erfarenheter av diskriminering och av negativa föreställningar om dem som muslimer eller migranter från ett land där Islam är den dominerande religionen, förstärks dessa känslor ytterligare. I en migrationssituation som karaktäriseras av diskriminering och negativt laddade kategoriseringar och stereotypiseringar beskriver några av de intervjuade hur de observerat att detta kan leda till ett religiöst engagemang. Religionen och det religiösa samfundet verkar fungera som ett slags skydd eller buffert mot vad som upplevs som en många gånger fientlig omgivning.

I nedanstående citat argumenterar en intervjuperson för att just migrationssituationen, det vill säga de sociala omständigheter som migranten befinner sig i, leder till att man kan bli mer religiöst engagerad eller till och med radikaliserad. Han gör detta genom att ge ett exempel på en man som ”blir mer och mer muslim, mer och mer arab”, ju längre tid som går:

”Det är som att vi ger Alvedon till människor istället för att vi går till orsakerna till människors problem. Hur ska vi kunna bearbeta och förstå varför [A] betar sig på det sättet som han gör. Ge dom bidrag. Ge dom det och det så blir det bra. Men det blir inte bra. Men problemen löser inte sig själva. Vi måste gå till djupet. Det är det det handlar om i samhället. Vi måste förstå varför en irakier som har varit arbetslös i fem år. Han har familj. Han håller på att, tror han, tappa sina barn för barnen svarar honom på svenska hela tiden. Dom följer inte... Han blir mer och mer muslim, mer och mer arab. Och han ser sina barn betar sig annorlunda mot honom. Och då blir han mer och mer aggressiv egentligen. Och det går ut över både barnen och familjen. Eller hur? Och så säger vi åh dom där araberna dom är hemska, eller muslimer. Men han är en vanlig individ som hade kunnat heta Kalle eller Lasse eller Daniel med för den delen, va. Om den personen hade hamnat i den situationen hade han betett sig exakt på samma sätt, va. Vi måste bearbeta dom här sakerna och se varför. Vi tar hit män-

²⁷⁶ Det finns dock en skillnad mellan migranter som anlant de senaste årtiondena och arbetskraftsinvandrare som beskriver hur de mycket snabbt kom ut på arbetsmarknaden. De flesta av de intervjuade har kommit som flyktingar.

niskor. Vi pacificerar dom i så många år. Och plötsligt så skäller vi på dom. Dom vill inte ett djävla dugg. Dom är lata. Alltså det är ingen logik i det, va. Det här systemet på gott och ont. Det är både bra och mindre bra. Människor kommer hit med kraft, och vill ge något till samhället. Men nej nej. Du skall det, du skall det, du skall det. Och det kan gå två, fyra... Det är folk som gått i tio år från kurs till kurs till kurs. Precis som att förnedra och att knycka en människa. Att du är oduglig. En Jugoslav som jag känner har lämnat 560 ansökningar till jobb. Nej, nej, nej, nej. Det är knappt han har varit inkallad till intervju, va. Människan är stark. Men tänk att en människa... [...]. Du är oduglig och då ger du fan i att ansöka. Jag kan inget. Dom vill inte ha mig. Men hur många är lika starka som han? Många blir knäckta. Oavsett om du är svensk eller invandrare så blir många knäckta av det. [...] Tillsist blir det en regel. Dom vill inte ha mig alltså.” (Medelålders man från Mellanöstern)

Flera av de intervjuade betonar hur de sociala omständigheterna i Sverige efter migrationen har en rad negativa konsekvenser för individen och samhället. Omständigheterna innefattar diskriminering, stigmatisering, svårigheter på arbetsmarknaden och framförallt en känslor av att inte vara välkomna eller önskade. Samtidigt uppfattar de att det inte är orsakerna som politiker och allmänhet försöker komma till rätta med eller som de oroar eller förargar sig över. Istället fokuserar man på konsekvenserna, det vill säga individen ställs till svars för de omständigheter han eller hon inte har något inflytande över.

”Vad är resultatet av att inte integreras i samhället? Det är alltså problem för samhället. I första hand för vederbörande, för den individen alltså. Det är han som drabbas i första hand. Och samhället. Han får psykiska problem, arbetslöshet, segregation, ghetto. Det är dessa konflikter som vi försöker motarbeta nu och det vi måste undvika. Vi måste undvika såna situationer. Så alltså att acceptera personens om man är. Och personen å andra sidan också försöker acceptera.” (Medelålders man från Mellanöstern)

”Men när man skall tala med politiker och så, så är det detta som gäller. Vi har konflikter, vi har ett ghetto, vi har arbetslöshet, vi har brott och vi har misär och vi har konflikter som vi behöver motarbeta eller förebygga. Hur skall vi komma till detta här? Ja börja i roten. Vad är det som inte stämmer? Det finns vissa som inte känner sig hemma. Det finns vissa som lider av arbetslöshet... alltså arbete! Ja, det är porten till integration. Är man utanför systemet, så blir man ännu mer segregerad.” (Medelålders man från Mellanöstern)

Oavsett problemens orsaker framkommer i intervjuerna en förståelse för att religion kan vara en del av lösningen för den enskilda individen. Trots allt medför religion inte bara en social plattform där individens känsla av människovärde kan konstitueras. Den sociala tillhörigheten som ett religiöst samfund kan erbjuda medför för många en känsla av att vara välkommen och accepterad, vilket måste ses i ljuset av förnimmelser av det motsatta när det gäller den nationella gemenskapen.

Det bör dock nämnas att de intervjuade inte har en sådan förklaring till sitt eget religiösa engagemang, utan förklarar rent allmänt hur det kommer sig att vissa muslimer radikaliserar i Sverige. Själva tillhör de utan undantag en kategori muslimer som arbetar för en mer anpassad Islam. De flesta av dem upplever sig på ett sätt vara mer sekulariserade muslimer i Sverige än var de var tidigare. Därmed inte sagt att religion, den religiösa tillhörigheten och identiteten fått minskad betydelse, vilket det finns anledning att återkomma till längre fram.

Islam som ursprung och bakgrund

Islam som ursprung, det vill säga att ha en ”muslimsk bakgrund” är något som uttrycks ofta. En intervjuperson säger t.ex. ”Jag är född muslim men inte särskilt aktiv”. Bland ungdomar på t.ex. olika nätforum förekommer till och med uttrycket ”infödd muslim” emellanåt. Hur vissa muslimer talar om sin religiösa tillhörighet påminner mycket om hur det annars är vanligt att tala om etnicitet, nationalitet och nationellt ursprung, eller kulturell bakgrund. En del är väldigt explicita med denna koppling. En person svarade följande på frågan om vad etnicitet egentligen är:

”Etnicitet har att göra med religion egentligen, att man har en annan religion”. (Medelålders man från Balkan)

Det är dock vanligare att ett sådant synsätt indikeras genom bisatser och antydningar, som i exemplet med att vara ”infödd muslim”. I intervjuerna sker det dessutom ofta glidningar mellan innebörden av begrepp som nation, etnicitet och religion. Nedanstående citat är särskilt illustrerande:

”Du sa något innan om att man känner sig mera nationalistisk utomlands. Och vi hade besök från Lund och dom som läser islamologi och då frågade en: känner ni er som muslimer här i Sverige mer islamistiska när ni kommer hit. Jag sa lite grand som i ett exempel... Om du går till Eritrea eller nått annat land, förstår du, och du har varit där ett tag. Och sen ser du köttbullar. [skratt]. Så tycker du plötsligt mycket om dom, va. Då är det wow köttbullar. Men det betyder inte att du äter köttbullar för jämnan va. Men alltså du ser dom som nått nationalistiskt. Tillhörande, ja, tillhörande”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Det finns minst två saker att lägga märke till i detta uttalande. För det första exemplifierar personen en ökad betydelse av religionen med ett exempel som har med nation och etnicitet att göra. För det andra menar han att religiösa attribut, likt köttbullar, kan få en större betydelse när personen har migrerat, trots att det kanske inte var en central del av livet innan migrationen. Det intressanta här, vilket framkommer i en längre diskussion om detta med den intervjuade, är att religion är nära sammankopplat med livet innan migrationen, med uppväxten och med ursprungslandet. Det är först i absens av det som var självklart tidigare, t.ex. deltagandet i religiösa ritualer, ljudet av böneutropare, eller smaken av vissa maträtter, som personen blir medveten om sitt ”ursprung”. Den intervjuade, och andra med honom, beskriver hur Islam därför blir viktigare efter migrationen för att religionen kan kompensera för frånvaro eller saknad av en förfluten plats eller förfluten tid. Detta är också förklaringen till att en person kan säga att *”min identitet som muslim har blivit viktigare i Sverige även om jag blivit mycket mer sekulariserad”*.

I ovanstående citat avlutar intervjupersonen med att indikera att religionen har betydelse som social och kulturell tillhörighet, och därmed inte bara handlar om tro eller religiösa föreställningar. Men mer än så använder intervjupersoner ibland religiös tillhörighet för att förklara skillnader och likheter mellan människor. Även detta är något som ofta framkommer i bisatser. En person argumenterade starkt för hur viktigt det var att sluta förutsätta att *”vi muslimer är annorlunda”*, bara för

att några minuter senare ge följande utlåtande om en annan person från ett annat ursprungsland än han själv:

”I och med att vi har samma religion och så, så har vi kanske lite samma mentalitet”. (Medelålders man från Mellanöstern)

För intervjupersonerna var religiöst ursprung det som låg närmast till hand när exempelvis likheter och skillnader mellan grupper av människor diskuterades. Inte i något fall sa exempelvis någon att två personer tänkte lika för att båda var födda i, låt säga, Iran. Det förekom heller inte att de olika inriktningarna av Islam nämndes i detta sammanhang, utan det var de mer övergripande kategorierna ”muslim” och ”Islam” som verkade vara dominerande. Detta skiljer den muslimska gruppen från andra intervjuade migranter. De senare använde ofta nation eller etnicitet som förklaring till likheter och skillnader, och endast i tredje hand religiös tillhörighet. Dessutom var det vanligare hos dessa med olika kombinationer av typen ”protestantisk chilenaar”, eller ”kristen serb”.

Förståelsen av Islam som kulturell bakgrund eller etnicitet, tillskillnad från enbart en religiös tro, religiösa föreställningar eller religiös moral, etc. är också förklaringen till att vissa individer menar att Islam har en större betydelse för dem i Sverige än i hemlandet, trots att de i mindre utsträckning följer religiösa levnadsregler. Vad de menar är att de har ett behov av att besöka religiösa institutioner och delta i religiösa ritualer för att dessa praktiker är en del av vilka de är som människor och en del av deras kulturella bakgrund.

Men oavsett behovet av Islam som förklaring till likheter utifrån delat ursprung, och oavsett det sociopsykologiska behovet av att kunna ta del av ursprungslandets religion i det nya landet, eller behovet av att fylla saknaden efter dofter, smaker och andra preferenser som är en del av en individs habitus, så har muslimen i Sverige egentligen inte haft något val. Religionen har fått en betydelse i det nya landet, även om individen inte satt sin fot i en moské sedan han eller hon kom hit. Kategoriseringen av individer som muslimer, eller som individer med ursprung i ”muslimska länder”, genom media och i möten med potentiella arbetsgivare eller etniska svenskar i allmänhet, har de haft lite inflytande över. De har, vare sig de vill eller inte, kategoriserats som muslimer, vilket i sin tur haft konsekvenser för många genom stigmatisering och diskriminering. Inte minst i det avseendet har religion fått en stor betydelse för många migranter till Sverige. En man drar paralleller mellan kategoriseringen i Sverige och vad som hände i och med kriget i före detta Jugoslavien.

«Vi, min generation, vi är kommunister. Vi hade såna röda mössor och sjöng varje första maj. Och man är ju hjärnvättad och mycket av det sitter kvar. Inte bara jag... Jag har aldrig varit... Det har inte intresserat mig fram till 91. Inte en procent var religion. Barnen döptes inte. Ingenting. Religionen när jag växte upp var att vi hade högtider, men det var allas högtider. Samtidigt kunde jag bli skjuten för att jag var muslim».

Vad individen ovan menar är att religion fick en betydelse för honom eftersom han kunde bli skjuten för att han var muslim, trots att han inte var det minsta religiös aktiv eller troende. Det samma menar han förekommer i Sverige där man kan nekas

arbete för att man har ett muslimskt namn, även om man inte är troende. Detta har för honom medfört att han inte bara funderar mer över religion utan dessutom att han börjat se sig som muslim, eller mer specifikt som att han har ”*en muslimsk bakgrund och kultur*”. Därmed indikerar han att han anpassat sig till en yttre definition av honom som ”muslim”, till den grad att han börjat betrakta sig själv på det sättet.

Ovanstående kan även vara en del av förklaringen till att de intervjuade genomgående talar om ”Islam” och ”muslimer”, snarare än om de olika inriktningarna eller nationella variationerna. En annan delförklaring är att det religiösa ledarskapet i olika religiösa organisationer aktivt underbetonar intern variation. Nedanstående är ett utdrag ur ett samtal med en vd för en av Sveriges största muslimska organisationer:

D: Men det måste ju finnas en hel del olika sätt att se på Islam inom samfundet?

I: Nej, vi ser inte så mycket av det här.

D: Men uppstår det inte lätt konflikter mellan olika inriktningar om hur exempelvis Koranen...?

I: Nej här är vi är alla muslimer. Det finns inte några stora konflikter.

D: Men när det gäller alla olika nationer som går i samma moské, finns det inte olikheter där?

I: Det är personer från hela världen som kommer hit och där har vi verkligen lyckats. Vi förenas alla av att vi är muslimer. Vi är alla muslimer och kommer från en sådan bakgrund”.

Denna ordväxling kan eventuellt illustrera en ansträngning att visa upp ett enat yttre för en utomstående forskare. Troligare är dock att detta är ett försök att etablera en gemensam identitet hos muslimer, en föreställning om likhet, i sin tur grundad i föreställningen om en gemensam religiös och kulturell bakgrund. Religion och religiösa institutioner kan vara mycket effektiva i att skapa och rekonstruera sådana självbilder.

Även de intervjuade som talar om en ”Islam light” försöker omforma Islam på ett sådant sätt att religionens kulturella överbyggnad skalas av. Därmed kan man identifiera det som förenar muslimerna. Detta är tydligt i nedanstående citat, upprepat från tidigare:

Det finns alla tusentals förgreningar och konflikter och vad som hör till. Nej grundpelarna att följa dom och resten, varför ska man rota i det. Varför rota i eld, man bränner bara händerna”. (Ung man från Mellanöstern)

Identitet och ursprung

I intervjuer och samtal med muslimer förekommer termen ”identitet” väldigt ofta. Med detta avses föreställningar om ”vem man är”, det vill säga vad som skiljer individer från andra individer eller den egna gruppen från andra grupper och vice versa. Identitet handlar också om vilka människor en person förnimmer att han eller hon på något sätt ”hör ihop med”. Detta kan handla om en svårformulerad känsla, som ofta är grundad i föreställningen om ett gemensamt förflutet och eventuellt även en

delad framtid. ”Vem man är”, som är en vanlig beskrivning av vad identitet handlar om, består också av de känslor, tankar och handlingar som en individ har, erfar och utför när personen upplever att han eller hon ”är sig själv”. Att ”vara sig själv” betyder att individen handlar, tänker och känner på ett oreflekterat och spontant sätt. Slutligen använder de intervjuade även ibland begreppet ”identitet” för att beskriva olika handlingar som kommunicerar grupptillhörighet till omgivningen, det vill säga olika typer av manifestationer av att tillhöra en specifik grupp av människor, till exempel att bära slöja.

Flera av de intervjuade menar att identitet är viktigt, eftersom identiteten består av hur en individ ser på sig själv. Det får därmed konsekvenser, menar vissa, huruvida en person ser sig som till exempel invandrare eller svensk, som muslim eller sekulariserad. Det verkar dock vara så att intervjupersoner tänker mer på sig själva som muslimer i Sverige än vad de gjort tidigare. ”*Min identitet som muslim har ökat i Sverige*”, säger en person. ”*Jag tänker mer på mig själv som muslim här*”, säger en annan. Detta beror inte bara på att de kommit underfund med vilka de egentligen är efter migrationen, utan lika mycket speglar den muslimska identiteten att de i Sverige blivit betraktade och bemötta som muslimer. Underförstått är också att de i Sverige blivit medvetna om vad som förenar dem med andra muslimer eller på vilka sätt de skiljer sig från andra svenskar. Men i intervjuerna framträder också motsägelser gällande detta. Samtidigt som flera av de intervjuade upprepade gånger understryker att de inte är fundamentalt olika andra svenskar och att det är viktigt att svenskar slutar betrakta dem som annorlunda, så säger de att identiteten som muslim har stor betydelse för dem. Denna identitet baseras även på föreställningar om ett delad muslimskt ursprung och känslor av att höra samman med andra muslimer. Flera intervjupersoner är därmed kluvna eller motsägelsefulla när de diskuterar identitet. Å ena sidan hävdar de att de inte skiljer sig från andra svenskar, men å andra sidan hör de på ett svårformulerat sätt samman med andra muslimer med vilka de delar en ”muslimsk bakgrund”. I det följande citatet beskriver personen först hur det i princip är gällande vissa kulturella preferenser som hon skiljer sig från andra svenskar, och därefter hur ”vem man är” är ett problem för hennes barn:

«Alltså jag tror. Det gör jag. Men jag är inte... man kan inte kalla mig för riktigt sån troende. Jag går inte och ber. Jag vet vad jag är. Mina barn vet vad dom är. Ja ofta stöter jag på frågan: vad tycker du är skillnaden mellan mig och dig. Så är det att vi inte finar samma helgdagar och så äter vi inte griskött. Det är det hela. Det är det hela. Inget annat. [...Lite senare i intervjun...] Det med att du pratar om identitet. Den blir bara svårare och svårare för varje generation. Jag vet fortfarande. Jag säger nu att jag kommer från Bosnien. Vad skall dom säga? Det är jättesvårt. Dom ställer mig sådana frågor. Egentligen är det inte så svårt. Du kan säga mina föräldrar är från Bosnien. Men vad är jag då? Vad ska man säga? Svensk-Bosnier? Jag vet inte. Det är jättesvårt. Man kan ju inte säga att du är bosnier. Hon är ju inte född där... eller dom. Så det där är en identitetsfråga som kommer upp».

(Ung kvinna från Balkan)

Det framstår här som om identitet är något så ytligt som vilket epitet en person ska ha, eller vad en person ska kalla sig. Denna osäkerhet kan dock ha mycket djupgående konsekvenser för en persons psykologi, som följande citat illustrerar:

”Jag har snackat med många ungdomar. Dom har, vad ska jag säga, identitetsförvirring, va. Och det är det jävligaste, för det kan påverka hela ens liv egentligen. Och det här att ungdomarna skall bemästra två världar. Föräldrarna som säger du är så och du är så och skall göra så. Och att han har växt upp i det svenska samhället och gått i den svenska skolan och försöker i alla fall att... Han är svensk. Han är född här”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Den här personen indikerar att identitet ytterst konstitueras av handlingar, det vill säga att ”vem man är” definierar vilken grupps normer som ska efterlevas, och vilken typ av människa en person är. Vilken etikett en person sätter på sig själv är endast ytan på ett mer grundläggande socialpsykologiskt fenomen, som är grundat i föreställningar om vilka man hör samman med och på vilket sätt. När de intervjuade talar om skillnader mellan muslimer och svenskar så framhålls nästan uteslutande kulturella praktiker och preferenser, t.ex. att inte äta griskött, fira Ramadan, att bära klädesplagg som slöja, eller att inte dricka alkohol. De vänder sig emot att sådana ytliga skillnader uppfattas av svenskar som tecken på en mer grundläggande skillnad i sätt att tänka och handla, eller till och med som att de har en avvikande moral. Sådana generaliseringar försöker de försvara sig emot. Samtidigt finns det gott om bisatser som ändå antyder att man ser sig som lik andra muslimer även på andra sätt. Ett exempel är ett tidigare nämnt citat där en intervjuperson säger att han tror att två muslimer har ”samma mentalitet”. Den logiska följderna är att dessa personer trots allt upplever att de är olika andra svenskar och andra migranter. Det förekommer därför en ambivalens som antagligen är en följd av att man vill behålla sin religiösa och kulturella särart, samtidigt som man inte vill diskrimineras eller stigmatiseras för denna. De intervjuade förstår att skillnadstänkandet underbygger och legitimerar det senare, och försvarar sig mot detta, samtidigt som de försvarar sig mot de krav på att assimileras och ge upp sin särart som de upplever från andra svenskar och då särskilt i media. Det finns en immanent och ännu olöst inkongruens i detta förhållningssätt. Detta förhållningssätt är intressant nog också vad som karaktäriserar den svenska modellen när det gäller integration av invandrare. Integrationspolitiken innebär att olika grupper skall ha rätt att behålla sin grupp-specifika olikhet, samtidigt som det ställs krav på att anpassa sig till Sverige. Denna anpassning uppfattas av muslimer och andra invandrare ofta som krav på att assimilera sig, det vill säga på att bli svenska i kulturell mening. ”Vi förstår inte på vilket sätt vi skall integrera oss”, säger en person medan en annan påtalar följande:

”Att integrera ett samhälle egentligen.... Alltså integration alltså är precis som ett äktenskap att det ska vara två stycken om det egentligen. Om jag försöker integrera mig själv då kommer jag ingen stans. Det måste vara ömsesidigt”. (Medelålders man från Mellanöstern)

Ovanstående citat indikerar en upplevelse av att det är invandraren och muslimen som ska anpassa sig till Sverige och svenskarna. Många muslimer försöker därför balansera mellan å ena sidan viljan och upplevelsen av att vara olika och å andra sidan viljan att undvika stigmatisering och diskriminering. Samtidigt är de medvetna om att stigmatisering och diskriminering konstitueras och legitimeras av föreställningar om att de är grundläggande olika andra svenskar. De flesta av de intervjuade befinner sig i mitten av ett kontinuum, där den ena änden utgörs av radikaliserings och mani-

festering av särart, med krav på rätten att vara olika. Den andra änden utgörs av ett mer eller mindre uppgivet accepterande av assimilationskrav. Nedanstående persons inställning är ett exempel på det senare:

”Det kommer hända till slut att muslimer från mitt hemland kommer försvinna. Om 10, 15, 20 eller 30 år. Men det är ju det sista beviset att man kan leva tillsammans, och det är ju tyvärr något som inte accepteras. I Europa har du rena städer överallt. Du hade två kristna religioner på Irland och dom har skjutit på varandra i 30, 40 år. Utan anledning egentligen. [...] Och det är ändå samma religion, men dom pratar inte med varandra. Och i Spanien från 1500 och 1600-talen har dom fördrivit alla judar och muslimer fram till idag. Det är bara så. Vad ska vi göra åt detta? Och hur ska man förhindra det? Det kan jag inte svara på. Men det kommer att bli så. Tyvärr. Alltså inte försvinna helt och hållet [...] Det blir en liten enklav som ska vara turistattraktion, men inte mer. Det är nånting vi måste acceptera”. (Medelålders man från Balkan)

Uppgivenheten och bitterheten i rösten på personen citerad ovan är kanske överflödig att nämna. Precis som med den person som i ett tidigare avsnitt konstaterade: *”Hur jag gör, jag gör fel i det här landet, va”*.

4.3.10. Sammanfattning

Intervjuerna med muslimer tydliggör att de upplever att svenskar de möter har en rad negativa föreställningar om dem som människor, på grund av att de är muslimer. Särskilt viktigt i det avseendet är att uppfattas som avvikande inom områden som är delar av svensk nationalism, t.ex. jämlikhet mellan könen eller demokrati. Därmed uppfattas de ibland som ett hot mot svenskheten. De upplever sig också vara diskriminerade på arbetsmarknaden och kan ge konkreta exempel på detta. Muslimerna som intervjuats upplever även att de ibland utsätts för religiös diskriminering, där de inte tillåts utöva sin religion fritt. De menar att skillnader mellan dem och andra svenskar som egentligen inte borde ha betydelse, t.ex. avseende kläder, skägg, eller religiöst sanktionerade matpreferenser, ses som tecken på mer grundläggande skillnader i moral eller tänkesätt.

För att hantera denna situation finns det tre olika strategier, nämligen att försvara sig, anpassa sig eller att undvika kontakt med både svenskar och det svenska samhället. De intervjuade beskriver hur de observerat det tredje alternativet hos personer i sin omgivning, även om detta inte var en strategi de använde sig av själva. Detta alternativ kunde också för vissa innebära en religiös radikaliserings eller åtminstone en ökad betydelse av den religiösa institutionen. För egen del försöker de försvara sig. I själva verket utgjorde en betydande del av intervjuerna försvar mot hur etniska svenskar ser på de intervjuade och hur muslimer framställs i tidningar, böcker, radio och tv. Samtidigt har vissa delvis anpassat sig till dessa negativt laddade kategoriseringar, genom att de accepterar dem som riktiga för vissa grupper, om än inte för sig själva.

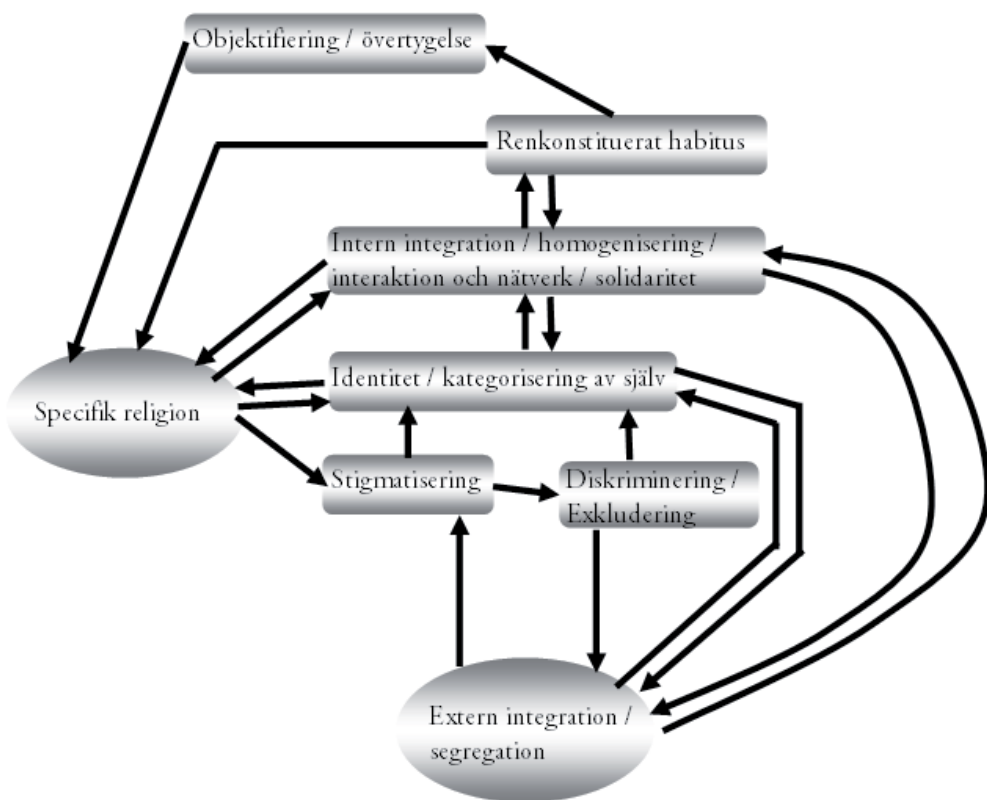
Stigmatisering och diskriminering är företeelser som bidrar till att konstituera de sociala omständigheter som många muslimer lever i. Att det sedan tar lång tid att komma ut på arbetsmarknaden, en tid som människor allt för ofta tillbringar med olika aktiviteter som de upplever som meningslösa, ökar ytterligare på upplevelser

av att inte vara välkomna i Sverige och av att inte vara inkluderade i samhället. Detta trots att de intervjuade utan undantag upplever en stor tacksamhet gentemot Sverige och svenskarna för att de givits en fristad från krig, tortyr och förföljelse. Omständigheterna är också konstituerade av den svenska praktiken gällande asyl, språkundervisning och hur svenska myndigheter förhåller sig till utbildning från ursprungsländerna. Tillsammans är dessa omständigheter orsaker till att en del människor genomgår en religiös radikaliseringsprocess, helt enkelt ger upp ansträngningarna att få arbete eller hamnar i kriminalitet. Det är emellertid inte den sociala situationen som politiker eller svenskar i allmänhet ser som orsak, menar vissa av de intervjuade. Istället pekas Islam och muslimerna själva ut som orsaker till problemen. I själva verket är det omständigheterna som medför att en del muslimer inte känner sig trygga nog att rota sig, det vill säga att mentalt ställa in sig på att stanna i landet och bidra till dess utveckling, menar vissa.

De muslimer som intervjuats har dock inte genomgått en religiös radikaliseringsprocess i Sverige, utan verkar istället för att omforma Islam så att religionen blir mer anpassad till svenska förhållanden, det vill säga svensk kultur, tradition och svenska lagar. Detta sker genom att försöka identifiera kärnan i religionen och särskilja den från vad de betraktar som ett slags kulturell överbyggnad utan egentlig religiös betydelse. Den Islam de ser som framtiden är en svensk eller i alla fall västerländsk version av religionen. Migranter som söker sig till och engagerar sig i denna, kommer därmed att få en hel del svenskhet på köpet men utan att för den skull behöva kompromissa med sin tro och sin identitet som muslim.

Även om de intervjuade inte upplever att de i större utsträckning följer religiösa regler och doktriner sedan de kom till Sverige, så har Islam ändå fått en ökad betydelse på andra sätt. För det första har deras bild av sig själva som muslimer förstärkts, inte minst som ett resultat av att de betraktas och bemöts som muslimer i Sverige, vilket har konkreta konsekvenser för dem i deras liv. För det andra har betydelsen av Islam ökat genom att religionen förstås och upplevs som ett kulturellt arv och ett ursprung. Religionen är inte bara tro och religiös praktik, utan i minst lika stor utsträckning förknippad med uppväxten, ursprungslandet och känslan av att höra samman med andra muslimer genom en delad bakgrund. I intervjuerna framkommer en syn på Islam som snarare liknar hur det är vanligt att se på nation eller etnicitet, trots att muslimerna kommer från många olika länder och världsdelar. Det är i frånvaron av kulturen från sina hemländer, och i saknaden efter denna, som de blivit medvetna om det muslimska kulturarvet, och därmed också av religionens betydelse för vilka de är som människor. Mer generellt visar detta på hur religion kan konstruera, omforma eller återskapa föreställningar och kategoriseringar om den egna gruppen eller den socioreligiösa tillhörigheten, det vill säga, föreställningar om vad som förenar eller skiljer grupper av människor åt och om vilka som är inkluderade eller exkluderade i förhållande till den sociala gemenskapen. De intervjuade förstår sig själva som "muslimer", en mycket generell och omfattande kategori, och denna föreställning har etablerats och förstärkts efter migrationen till Sverige. Föreställningarna och identiteten som muslim är både ett resultat av kategorisering och diskriminering i Sverige, men också av en medveten

ambition från religiösa ledare att förena muslimerna i Sverige. Detta åstadkoms, i alla fall för de som betecknar sig som anhängare av Euroislam, genom att nationella skillnader och skillnader mellan olika inriktningar avskrivs som kulturella uttryck i motsats till Islams egentliga och icke förhandlingsbara kärna. Därför kan den enskilde tillåtas att förändras och anpassa sig, samtidigt som detta inte upplevs som hotande, även om det kan vara psykologiskt påfrestande. Förändringen och anpassningen till Sverige kan istället upplevas som ett religiöst sanktionerat projekt som för individen närmare Islams verkliga kärna. Det behövs kanske inte sägas att denna form verkar starkt integrerande för de muslimer som är aktiva inom den religiösa organisationen, och som de facto kommer från en rad olika länder och religiösa traditioner. Över tid leder detta även, via interaktion, till en homogenisering inom gruppen, eller med andra ord till utvecklandet av ett socioreligiöst habitus. Hela sammanfattningen illustreras grafiskt i figur 4.4.



Figur 4.4. Konsekvenser av religion.

4.4. Fallstudie tre. Kristna frikyrkor

Det kommande avsnittet behandlar de frikyrkliga församlingarnas intresse för människor som migrerat till Sverige och de religiösa skälen till detta intresse.²⁷⁷ Därefter behandlas konsekvenserna av detta, för integrationen av olika grupper inom församlingarna. Även olika lösningar när det gäller integration av medlemmar som är födda i olika länder diskuteras. Resonemanget förs slutligen upp på en mer generell nivå.

4.4.1 Frikyrkornas intresse för ”invandraren”, kristet ”invandrarbete” och mission på hemmaplan

Trots att frikyrkor i landet har problem med stigande medelåldrar och svårigheter att rekrytera medlemmar från de egna leden, det vill säga de egna medlemmarnas barn, så märker många frikyrkliga församlingar av en medlemsmässig tillväxt bland invandragrupper. Det är förstås lätt hänt att förklara denna tillväxt med invandrades höga religiositet, eller med att migrationen i sig skapar ett behov av religion eller ett religiöst samfund. Det finns emellertid också en annan sida som måste beaktas, nämligen frikyrkornas intresse för invandrare. På många platser finns det församlingar som vänder sig till invandrare eller till och med aktivt söker upp dem. Detta sker förstås i varierande grad beroende på den specifika kyrkan, men det finns även tendenser som överskrider både de specifika församlingarna och de specifika inriktningarna. Det är faktiskt så att frikyrkorna har flera starka skäl till att vända sig till invandrare och försöka rekrytera dem. Vissa av dessa skäl har med trosföreställningar att göra, medan andra handlar om frikyrkornas självbild eller med kyrkan som organisation.

Att engagera sig för de svaga i samhället

För det första så finns det en explicit ambition att engagera sig för människor som på något sätt är förtryckta, avskydda eller svaga. Detta engagemang för de svaga i samhället är något som inom de olika frikyrkorna går lång tid tillbaka, och kan exemplifieras med missbrukarvård, aktiviteter på fängelser och andra anstalter, eller verksamhet riktad till hemlösa. Aktiva förklarar ofta detta engagemang med att Jesus ”på sin tid” engagerade sig för prostituerade, spetälska och andra stigmatiserade grupper. Närliggande till detta är att berättelsen om den barmhärtige samariten är en

277 Avsnittet baseras på sex intervjuer med pastorer, både föreståndare och två som jobbar specifikt med integrationsfrågor och invandrare. Som bakgrund finns även flera informella samtal med pastorer och personer inom ledarskapet i olika församlingar, i Helsingborg, Skåne och övriga Sverige. Hälften av de intervjuade pastorerna är själva invandrare eller har levt många år i annat land än Sverige. I bakgrunden finns också intervjuer och samtal med aktiva medlemmar inom församlingarna. Till det empiriska materialet räknas också deltagande i gudstjänster. Framförallt två gudstjänster hade teman som specifikt berörde ämnet, nämligen tro och integration samt att tjäna samhället och den lokala omgivningen. Slutligen ingår studier av kristen litteratur som behandlar frågor om invandring, mission och integration, utgivna och skrivna för en svensk frikyrklig läsarkrets. Dessa är Sjöberg (2007) samt Demetriades och Egfors (1988).

central text i frikyrkan. En god kristen tar hand om främlingen och ger honom vård, mat och husrum. Att engagera sig för invandrare kan ses som en barmhärtighetshandling som stärker den enskildes identitet som god kristen, det vill säga uppfattningen om att en god kristen engagerar sig för utsatta grupper är utbredd inom frikyrkorna. Så här svarar en pastor bland annat på en fråga om segregation:

”Jag tycker det är Jesus som hjälper mig att höja min blick, att vara sinnesförhöjande i mitt sätt att se på andra människor. Det låter väl fromt kanske men det menar jag... det är faktiskt. Jag tycker att ett kristet utövande och en kristen bekännelse den blir ganska tom om den inte innefattar kärlekens yttringar i att behandla mina medmänniskor. Annars har jag tappat poängen. [...] För ett år sedan här hade vi ju... det välde in kan man nästan säga... i alla fall var det 60-70... många av dem hemlösa och väldigt aktiva i missbruk som kom lördag efter lördag och vi gav dem mat. [...] Det har det ju faktiskt gjort de senaste åren. Kommit en hel del människor från en trasig bakgrund... kommer in i kyrkan... Men att dom har blivit välkomnade och mottagna och... [...] det tycker jag är så vackert. [...] Här kommer det en hemlös in, ingen känner igen honom, men ett par lovar samma dag som han kommer trasig och hemlös, lovar att han skall få bo hos dom”. (Äldre svenskfödd pastor, man)

På en fråga om varför engagemanget för invandragrupper är så viktigt inom kyrkan blir svaret:

”Dels då naturligtvis den bibliska basen då, som är jättetydlig. Jesus om nån var ju väldigt tydlig med att bryta sådana här cirklar. Han går ju upp till vad man nu nästan skulle kunna kalla för hamasgruppen i Samarien. Samarier och judar har ungefär samma fiendskap. Men Jesus bryter och, som det står: han måste gå den vägen. Och det tror jag var kärlekens måste. Han gick till publikaner som var totalt föraktade och udda, och till prostituerade. Jag menar, är det nån som bröt dåtidens konventioner och vågade integration så är det ju Jesus”. (Äldre svenskfödd pastor, man)

Det är anmärkningsvärt hur ofta samtal om invandrare inom kyrkan, både med medlemmar och ledarskap, hamnade i diskussioner om hemlösa och missbrukare, om Jesus engagemang för prostituerade och spetälska, eller om betydelsen av kärlek till medmänniskor som en central del av det kristna budskapet.

Evangelisation, den förändrade missionstanken, och s.k. invandrararbete

En central del av den religiösa praktiken och teologin inom både Pingstkyrkan och Babtiströrelsen, men även inom andra frikyrkliga samfund, är evangelisationen, det vill säga ambitionen att omvända människor till den kristna tron. Detta grundar sig i ett ofta citerat bibelcitat där Jesus ger sina efterföljare ett tydligt budskap: ”Mig har givits all makt i himmelen och på jorden. Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar...”, eller ”Gå ut i hela världen och predika evangelium för allt skapat”. (Matteus: 28:18-19, Markus 16:15). Eller som en pastor uttrycker det:

”Jag menar att som församling så har vi primärt ett uppdrag och det är att förmedla evangelium till vår omvärld, kan man säga. [...] [Lite senare i intervjun] Jag kan tänka mig att... vår verksamhet är ju väldigt mycket inriktad på dom som inte är troende. Alltså vi är ju inte introverta, i bästa fall i alla fall, utan vi värnar hela tiden om att försöka nå ut och kommunicera med dom som är utanför. Och det gör väl att det också finns en öppenhet. [...] Men det finns en större öppenhet mot det som är anorlunda. Och det kan vara den teologiska inriktningen möjligen... [...] Det var nån som predikade över den texten [berättelsen om den förlorade sonen] här och nämnde då bland annat att när den

förlorade sonen var på väg tillbaka så gick fadern honom till mötes. [...] Och han strök under detta att faderns fokus är alltid på dom som ännu inte kommit hem. Och det är liksom lite det. Fokus i vårt arbete är inte att gulla med dom som finns här... det introverta... Utan vi försöker ha fokus på dom som inte kommit hem, så att säga. [...] Och det är klart om det lyckas genomsyra en församling, så blir det ju den väldigt öppen mot det som finns runtomkring... gärna ser människor komma. [...]. Så hela verksamheten är inriktad på det och det tror jag är viktigt". (Äldre svenskfödd pastor, man)

Detta sätt att resonera inom församlingarna har lett till en omfattande mission. Det har varit och är fortfarande vanligt att en församling försörjer en missionär någonstans i tredje världen. Missionärerna i sin tur tillhör ofta den informella eller formella eliten inom sina respektive församlingar. De senaste årtiondena har emellertid synen på missionsuppdraget förändrats. En faktor som möjligen kan förklara detta skifte är att många församlingar har ett minskat ekonomiskt utrymme för att försörja missionärer. Dessutom har den traditionella missionären i allt större grad transformerats till mer av en biståndsarbetare på grund av ekonomiskt stöd från exempelvis statliga biståndsorgan. Detta innebär att församlingsmedlemmar och ledare upplevt att det centrala uppdraget att "omvända alla folk" inte längre beaktas. Oavsett förklaringen till det, så har missionstanken förändrats på ett sådant sätt att mission på hemmaplan har blivit allt viktigare. Nedanstående citat är tydliga exempel på detta:

"Lite är det ju att världen har kommit till oss genom all invandring genom alla kulturer och det blir en blandning i en plats. Istället för att åka till Afrika för att nå den kulturen så har vi allt här nästan, mer eller mindre". (Ung svenskfödd pastor, man)

"Innan var det så, innan folk började flytta hit och dit, och så vidare och massa invandrare. Då skickade vi massa missionärer till Afrika och överallt. Nu har vi dom här. Det är mycket billigare nu, faktiskt. [Skrattar] Ja men det är så! Jag tycker man skall satsa mycket mer här [slår pekfingeret i bordet] faktiskt. Och försöka att inskola dom där borta. [dvs. i Afrika]. Det finns redan där. Hemma har dom många som tar hand om allt, kanske deras pastorer. Så lämna dom nu. Kanske kan vi hjälpa dom om dom behöver hjälp, men vad gäller personal alltså..." (Äldre pastor från Balkan, man)

"Jag menar att som församling så har vi primärt ett uppdrag och det är att förmedla evangelium till vår omvärld, kan man säga. Och inte minst den absolut närmaste omvärlden och det blir då vår stad. För att vara trovärdig i det arbetet så måste vi också ha, tycker jag, både språk och kulturer representerade här". (Äldre svenskfödd pastor, man)

Genom att å ena sidan missionstanken, idén om att omvända alla folk till den kristna tron, är en central del av föreställningsvärlden och å andra sidan genom att invandringen ses som att "alla folk" kommer till Sverige, är det befogat att särskilt rikta sig till dessa nya grupper av människor som migrerat, och därmed utöva "mission på hemmaplan". Invandraren kan dessutom ibland ses som en port till den omvända personens nätverk i dennes hemland. Genom att omvända invandrare kan man nå andra delar av världen. Det är bland annat dessa föreställningar som medför att pastorer talar om att det också är en fråga om trovärdighet för hela verksamheten, huruvida det finns invandrare i församlingen. Det är helt enkelt ett tecken på att man fullföljer det som uppfattas som kyrkans mest centrala uppdrag.

Kulturellt kapital hos missionärer

Mission har tidigare handlat om att omvända ”den andre”, det vill säga främlingen långt borta. Genom att inrikta sig på invandrare kan detta förhållningssätt bibehållas, även om ”den andre”, den svåråtkomliga främlingen nu finns på hemmaplan. Detta medför att det inom olika församlingar finns en ackumulerad kompetens gällande kulturer, möten med människor som uppfattas som annorlunda, språk, länder och regioner, etc. Frikyrkorna kan alltså dra nytta av de ”experter” som finns inom församlingarna, och som levt längre perioder i andra länder, i sin ambition att omvända invandrade svenskar. Så här svarar en pastor som själv jobbat som missionär på den direkta frågan, huruvida missionärerna bidrar med kulturell kompetens till verksamheten:

”Ja det tror jag. Skillnaden är att flera i församlingen har bott utomlands och inte bara flyktigt besökt. Många ungdomar som reser runt i världen är ju väldigt beresta i många kulturer och ganska bejakande och så där, men har ofta inte tillägnat sig särskilt mycket kulturell kompetens. Och man märker att när man sen kommer hit här och kommer in i sin vardag, då blir det väldigt mycket beskyddande av den egna identiteten i förhållande till andra. Ibland tar man spjörn också mot andra för att hitta sin egen identitet. Jag tror att det kan vara skillnaden”. (Medelålders svenskfödd pastor, man)

En annan pastor tar självmant upp frågan om missionärens nytta på hemmaplan:

”Det är många missionärer som kan jobba här, eftersom dom har erfarenheter. Om någon som var missionär i Afrika... [...] Dom kan användas här! Att predika och hjälpa till med dom som kommer från Afrika. Vi har några från Afrika som kommer. Sen är det alltid bra att det finns folk som kan olika språk hos oss, ja. Så om dom får lyssnar på deras språk, en tolk alltså”. (Äldre pastor från Balkan, man)

Internationellt fokus

Många svenska frikyrkor har haft ett stort engagemang i fattiga länder. Detta går förstas tillbaka till en tid då det var vanligt med regelrätta missionärer som sändes ut för att ”förkunna” och omvända människor i avlägsna delar av världen. Idag är, som sagt, missions-tanken förändrad och påminner oftast mer om vanligt biståndsarbete. Betydelsefullt är dock att det länge har funnits ett engagemang från svenska frikyrkor i Afrika, Asien, Sydamerika och Östeuropa. Församlingar har fått kontinuerliga uppföljningar av arbetet i oroshärdar och fattiga områden i världen, liksom besök både av hemvändande missionärer och representanter för lokalbefolkningar som ”vitnat” om sin omvändelse. Allt detta har medfört att aktiva medlemmar inom kyrkorna haft och har viss kunskap om olika regioner och länder. Detta har antagligen medfört en mer positiv inställning till invandrare från dessa områden. Nedanstående citat bekräftar detta:

”Pingstkyrkan är som andra kyrkor mycket internationellt inriktade. [...] Så man är van vid att följa arbetet internationellt i många olika länder och inte oftast i länder som ligger oss nära kulturellt, geografiskt och religiöst, utan länder som ligger långt bort, så att säga. Och nu när flyktingen kommer hit så är det i allmänhet från den typen av länder. Så här har vi ju då vietnameser, båtflyktingar från Vietnam, vi har många vietnameser i församlingen. Vi har iranier i församlingen. Andra grupper

också... svarta och andra grupper också från olika länder som har kommit hit till Sverige. Jag tror att det kan vara förklaringen till att det finns nån slags öppenhet och... att man bejakar även olikheter".
(Medelålders svenskfödd pastor, man)

I detta sammanhang bör också nämnas att de flesta kyrkor har ett litet bord nära entrén med olika informationsblad och annat skrivet material. Nästan utan undantag finns det där information om biståndsarbete, missionärer, eller om fattiga och krigshärjade länder och regioner. I Pingstkyrkor hittar man till exempel vanligen PMUs tidskrift, det vill säga ett skrivet material från pingströrelsens bistånds- och missionsorganisation. Men det kan även finnas insamlingsbössor och planscher med barn från något afrikanskt eller asiatiskt land. Det bör också sägas att detta internationella fokus direkt bör återkopplas till religiösa föreställningar om mission och teologiska uppfattningar om vad som karaktäriserar en god kristen.

Att vara en förebild i samhället

Inom de svenska frikyrkorna betonas ofta vikten av att evangelisera genom att vara en förebild och ett föredöme. Det handlar alltså om att genom sina handlingar visa den kristna tron i praktiken, och på det sättet övertyga omgivningen om dess riktighet. Även församlingen skall vara en förebild och därigenom sprida budskapet. Det finns flera bibeltexter som åberopas för att underbygga denna inställning, till exempel Matteus 5:16 där det står: "På samma sätt skall ert ljus lysa inför människorna, så att de ser era goda gärningar och prisa er Fader som är i himmelen". Både medlemmar och ledarskap använder det omgivande samhället som kontrast till den egna församlingen. Detta blir särskilt framträdande när det gäller vad som kan kallas samhällsproblem, det vill säga, gällande sådant som ofta diskuteras i media och inom politiken. När det gäller integration försöker med andra ord församlingarna vara ett föredöme. Därmed blir det också viktigt att lyckas bättre med integration än i samhället i övrigt. Även om en sådan ambition kan förefalla vara riktad mot församlingens omgivning så är den snarare riktad internt mot den sociala gemenskapen. Med andra ord försöker man övertyga sig själva i minst lika stor utsträckning som man övertygar andra utanför församlingen. En viktig del i strävan efter att vara en förebild i samhället är att medlemmarna förväntas vara ordentliga på olika sätt, det vill säga inte ha en avvikande klädsel, frisyr, manér, etc. En pastor berättar exempelvis hur man förklarade för en person som anlade en punkfrisyr att denna inte var "den mest lämpliga" vid offentliga möten. På samma sätt vill man framhålla att den egna verksamheten är ordentlig och korrekt gällande sådant som uppfattas som brister i det omgivande samhället, till exempel integration eller hur invandrare behandlas. Därför upplevs det också ibland som märkligt att inte det omgivande samhället inresserar sig för församlingarnas integrationsarbete och verksamhet. Detta illustreras av nedanstående längre citat från en pastor som själv migrerat till Sverige:

"Vi är en tillgång till myndigheterna, till staten, ja. Dom behandlar oss som att vi är fiender, ärligt talat. Det är det som är sorgligt. Kristenhet i Sverige kan hjälpa till mycket till integration, om någon kan. Mycket mer än Mona Sahlin eller Reinfeldt. Och vi behöver dom, det är klart. Men dom kan se resultaten av en kristen församling som är verksam på olika områden. Det skulle hjälpa dom, men

dom vill inte. Dom vägrar. Så det är någon som kanske måste påminna dom som... till exempel som du. Helt neutralt eller hur skall jag säga det. Att det är en resurs. Vi är en resurs. Därför att vi gör det med kärlek, kärlek till Gud och kärlek till människan. [...] Därför vill jag understryka att vi är en stor resurs för myndigheterna. Med oss tillsammans skulle dom kunna göra mycket mer. Men vi kan inte ta initiativ. Bollen är på deras sida, ja. Och dom är så hårdnackade och vi fortsätter, så varsågod. Ni kan ge alla pengar ni har där, hela budgeten, ja. Men det blir inte samma resultat som ni önskade. Varför kommer dom inte, deras representanter och besöker nån församling som åskådare, inget annat. Dom behöver inte prata med pastorn, ingenting. Varför kommer dom inte för att titta och se att det står en svart och bredvid är det en rumän, och en svensk där och en finne där och från Ukraina, Ryssland, Belarus och så vidare. Att se i praktiken hur integration ser ut, ja. Som sagt, vi kan inte ta initiativ. Om vi, om vi gör det... Håll er borta, vi har läst på universitetet hur man gör det. Ha ha ha. [Hänskratt]. [...] I praktiken ser det helt annorlunda ut. Det handlar om människor de går inte på någon skena som nån har stakat fram. Och sen, varje människa är en individ". (Äldre pastor från Balkan, man)

Föreställningar om den goda sociala gemenskapen

Det bibelcitat som utan tvekan förekommer flest gånger i intervjuer och samtal är från Galatebrevet 3:28. Det lyder: "Här är inte jude eller grek, slav eller fri, man och kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus". En liknande bibeltext nämns också, från Kolosserbrevet 3:11, som lyder: "Här är det inte längre fråga om grek eller jude, omskuren eller oomskuren, barbar eller skyt, slav eller fri, utan Kristus är allt och i alla". Både den sociala gemenskapen i sig och föreställningen om den goda gemenskapen är mycket centrala inom både Pingst- och Baptistkyrkan. Nedanstående citat är ett svar på en direkt fråga om betydelsen av gemenskap:

"Jag tror att det kan uttryckas som... Runar Eldebo, vet du vem det är? [...] Han sa så här: Man säger inom vissa rörelser, vissa sammanhang, navet eller centrum i den kristna tron det är alltså gudstjänsten. Kring det kretsar allt annat. Det är gudstjänsten. Men sa han: Det är inte så. Det ska inte vara så. Navet i den kristna tron det är gemenskapen. Och den är alltså inte bara mellan elva och ett, när vi hälsar på varandra. Utan det är att dela varandras vardag. Det var vardag hemma i hus och dom bröt brödet som... Så centrum är gemenskapen. Och det tror jag i viss mån att pingströrelsen har fångat upp. Att det inte bara är en Söndags-grej, utan det ska besjåla oss. [...] Och det ser jag nog också att, inte minst bland dom nykristna här, alltså det är ju... om vi inte är på jobbet utan är lediga... vi möts, vi gör nånting, vi ställer upp för varandra. Även det fungerar, alltså inte från... toppstyrt eller nått sånt där... det fungerar spontant". (Äldre svenskfödd pastor, man)

Även nedanstående citat är från en person som understryker gemenskapen:

"Och den sociala faktorn tror jag inte man får underskatta när det gäller... Och sedan att man kommer till tro genom den är ju väldigt positivt. Det visar att gemenskapen i såna fall är något som är hållbart och bra. Det märker vi i alla fall här i vår församling. Det börjar ofta med ganska mycket socialt... att komma hit och träffa folk och är med... och sedan kanske det leder till en tro". (Ung, svenskfödd pastor, man)

Sammantaget karaktäriseras en god gemenskap av jämlikhet och värme. I den sociala gemenskapen skall det inte spela någon roll vilken bakgrund du har eller vilken social position du befinner dig i. I en kristen församling skall man ställa upp för varandra, bry sig om andras problem och dela deras vardag. Från flera håll framhålls vikten av

att alla är, som det heter, ”ett i Kristus” eller att man tillhör samma ”Guds familj”. Det är den kristna identiteten som framhålls som den centrala, som den identitet som överskrider alla andra interna skillnader och olikheter. De första församlingarna, som de beskrivs i Bibeln, är ett ideal som har en mycket stor konsekvens för praktiker och tänkesätt inom församlingarna, till exempel gällande hur man bemöter varandra eller tänker kring olikheter mellan människor. Det framhålls också från flera håll att de första församlingarna var mångkulturella. Ett jämlikhetsideal framgår tydligt i vad personerna nedan säger:

”Jag menar, är det nån som bröt dåtidens konventioner och vågade integration så är det ju Jesus. Och även i den första församlingen ser man ju tydliga spår av att... först var ju judarna väldigt reserverade mot andra nationaliteter... men hur Gud lär exempelvis Petrus att inte förakta nån och betrakta nån för oren. Och så börjar han berätta om sin tro för andra människor och dela gemenskapen... som var förbjudet, det var förbjudet att äta exempelvis med en hedning för judarna. Och Petrus blir lärd av Gud att inte betrakta någon som oren, som det faktiskt står. Eller Antiokias som är en spännande församling som ju egentligen var den första som öppnade upp riktigt för andra nationaliteter. De fick ju först kritik från Jerusalem för vad de håller på med. Men så sände de en man dit som undersökte, Barnabas, men han kom ju tillbaka med beskedet att det här är ju jättegott det som händer. Och ser man i det ledarteamet så verkar det så långt jag förstår vara en oerbörd blandning av folk. Då har du en som Simon som kallas Niger... och det kan du ju kolla upp men så har jag läst mig till på teologiska böcker att Niger är egentligen ett annat ord för den svarte. [...] Så det var en färgad man. Det var en som var uppifrån Herodes, en av hans tjänares folk. Så en högt uppsatt. Sen är det Paulus som är nytillkommen och man, i andra platser är lite skraj för, han har varit farisé. [...] Men där är i han välkommen och med i det här sällskapet. Jag tycker det är en härlig kombination det teamet som jobbar alltså. Så det är ju naturligtvis... sen har du alla de här fina bibelorden. ”Här inte jude eller grek” [...]. Och det är ju de här bibelorden som man vilar på. Att det här är idealtillståndet. En fullständig gemenskap”. (Äldre svesnkfödd pastor, man)

”Det är stor betydelse därför att... Bibeln säger ”vi är inte grek vi är inte...” vi är samma... spelar ingen roll om vi är fattig eller rik eller var jag kommer från. Inom kyrkan, enligt bibeln, är vi samma guds barn. Och detta får... om jag är bättre om jag kan mer... kan jag vara tacksam, men jag kan också hjälpa dig om jag kan. På nått sätt skall du också bli bättre eller... integrerad... Jag måste säga varje människa har nån gåva. Jag måste bitta rätt person och sätta på rätt plats för att göra bra grejer... Jag kan inte göra allt. Bara du kan göra en del som jag kan inte göra. Alla kan göra... och tillsammans om vi har ett mål med kyrkan... Jobba socialt som vi gör varje lördag här med folk som har problem med alkohol, med narkotika och så. [...] Det är ett mål som ska hjälpa människor. Det är bara inte ska bli kristen eller... Det är viktigt att sitta vid hans fötter... att han ska ha bra och när han har det bra han skall också hjälpa andra. Det är mitt mål”. (Medelålders pastor från Balkan, man)

Invandraren som förebild

Det är bland medlemmar och den religiösa eliten vanligt att stöta på uppfattningar om att det är i andra länder långt borta som kristendomen expanderar. Församlingar i Afrika, Sydamerika och Asien med tiotusentals medlemmar ses som bevis för ”väckelse”, det vill säga att ”Gud verkar” och många blir omvända. Därför förekommer det att invandrare närmast betraktas som ”bättre” kristna, och situationen i deras hemländer som, religiöst sett, en avundsvärd kontrast till ett avkristnat Sverige. Även i samtal om invandrades religiositet, framhålls invandrare som en positiv kontrast

till sekulariserade svenskar. Det anses lättare många gånger att ta kontakt med människor födda utanför Sverige eftersom de inte är lika skeptiska till religion, och man finner en ”andlighet” hos dessa grupper som saknas i Sverige. Därför kan kristna svenskar uppleva att de har mycket gemensamt med människor födda i andra länder, även om de bekänner sig till andra religioner än kristendomen. Nedanstående är exempel på beskrivningar av en positiv bild av invandrare liksom av en upplevelse av en gemensam ”resonansbotten”, som en person uttrycker det, mellan sig själva och invandrare.

”Sverige sägs ju vara det mest sekulariserade landet i världen. Och det är ju för mig skrämmande... att vi leder ligan. Men det ser man ju när man kommer från andra länder, exempelvis från katolska länder. Där jag tycker katoliker tagit sin tro på mycket större allvar än vad i protestanter har gjort”. (Äldre svenskfödd pastor, man)

”Deras största tillväxt där är ju invandrare... muslimer som flytt från förtryck och... Dom jobbar ju väldigt inriktat på dom här grupperna. [...] Jag tror också att andlighet är väldigt naturligt. Tror på Gud det gör alla. Även om det är en barnatro va. Kommer du från Afrika där det är en enorm väckelse... fast du kanske inte heller är troende så är du öppen för spiritualitet på ett annat sätt än vi svenskar... det är mer än privatsak för oss. Där är det någon man talar om, där är det något man berättar om för alla... något naturligt”. (Ung svenskfödd pastor, man)

”Alltså de [afrikanerna] har ett annat tänk som berikar oss i församlingen och sätter liksom fingret på våra ömma punkter. Vi har lätt att bli lite bekväma. Där finns en annan tåga, tycker jag mig ha märkt i dom här sammanhangen. Alltså som är utmanande. [...] Det har berikat mig och berikat vår församling”. (Äldre svenskfödd pastor, man)

Speciellt märks en uppfattning om migranter som förebilder hos den pastor som själv levtt många år i ett land där Islam är den dominerande religionen:

”Vi är så totalsekulariserade, så vi står normalt sett i samhället fullständigt främmande inför detta med religionen. Så var det ju inte när jag växte upp och inte för generationer tidigare heller. Men nu... fullständigt främmande så människor blir så osäkra när andra talar om en religiös övertygelse... då blir det liksom ett hot. Så muslimer som säger att jag är troende... det blir nån slags talibanstämpel nästan. Ja man blir rädd. Man kan inte identifiera sig med det. Hur kan man... hur kan man vara troende. Liksom avkristningen har ju gått så långt så att man har tappat det perspektivet på tillvaron. Och när då människor kommer hit för vilka religionen spelar en väldigt viktig roll... [...] Religionen spelar ju en väldigt viktig roll i många länder för att hålla ihop samhället. I Sverige har man ju systematiskt tagit bort det och ersatt det med nån slags... nått annat... folkhemmet eller vad som helst. Men många människor som kommer hit är ju då väldigt tydliga i sin religiösa identitet, oavsett om de är kristna eller muslimer eller vad det nu kan vara för nånting. Och där spelar ju... [...] Så kommer man till ett sekulariserat samhälle där inte det räknas överhuvudtaget. Jag tror att en av svårigheterna med integration det är att här bryts värdegrunderna så väldigt. Jag har ju jobbat en del... jag har haft mycket kontakt med [muslimer] [...] Dom tycker det är lättare att kommunicera med en troende kristen än med en svensk vilken som helst. För där finns liksom ingen resonansbotten. Där finns ingen... referensramarna stämmer inte. [...] Nä, så det finns naturliga kopplingar... referensramarna stämmer något sänär. Inte om man talar om fundamentalism, då bryter vi referensramarna men... men liksom huvudfäran i religionen. Därför tror jag att religionen spelar en... därför blir det lättare i en församling. Det underlättar när vi talas vid”. (Äldre svenskfödd pastor, man)

Kyrkan som organisation

Samfundens försök att nå människor som invandrat till Sverige har till vissa delar med kyrkan som organisation att göra, det vill säga med de enskilda församlingarnas överlevnadspotential. Sviktande medlemstal har medfört försämrad ekonomi men också att många församlingar på mindre orter upplever sig hotade. De fruktar att de på längre sikt kommer tvingas lägga ned verksamheten eller slå sig samman med andra samfund. Många församlingar har blivit medvetna om manfallet först de senaste årtiondena, då de åldrande församlingarna börjat minska på naturlig väg. Det är framförallt med återväxten bland unga som kyrkorna har haft problem, det vill säga att barn till aktiva föräldrar väljer att lämna församlingen eller blir passiva medlemmar. I denna situation har det, för det första, blivit mer angeläget för kyrkorna att försöka värva medlemmar från nya grupper i samhället. Det har, för det andra, dessutom upplevts som lättare att nå invandrare än sekulariserade svenskar, inte minst de invandrare som kommer från länder där religionen är en naturlig del av vardagen. För det tredje, som redan nämnts, har kyrkors sviktande ekonomi bidragit till att det skett en förändring gällande hur samfunden ser på mission. Av dessa mer instrumentella anledningar har invandrarna blivit en målgrupp för många församlingar.

Berättelser om förvisning, flykt, migration och främlingskap

Ovan nämndes den långa traditionen som finns inom svenska frikyrkor när det gäller mission och biståndsarbete. Det är rimligt att anta att detta internationella fokus, oavsett om det för medlemmar handlar om berättelser från hemvändande missionärer eller insamlingar via kollekt till olika oroshärdar eller fattiga länder, påverkat medlemmarna på olika plan. En annan sådan svåridentifierad tradition inom frikyrkorna har att göra med de religiösa texter som ligger till grund för teologin. Dessa får sig medlemmar till livs både genom predikningar och genom egen läsning i bibeln. I texterna finns det många berättelser om landsflykt, migration och främlingskap. Det finns förmaningar om hur främlingar skall bemötas, till exempel. Redan från tidig ålder har medlemmar som vuxit upp inom en församling vid upprepade tillfällen läst och hört om Moses flykt från Egypten, Jesus främlingskap, de omkringresande apostlarna, och så vidare. Eftersom dessa texter hos troende används i den vardagliga religiösa reflektionen som metaforer eller riktlinjer, är det rimligt att anta att de haft ett inflytande på både tänkesätt och på hur man förhåller sig till andra människor. Konsekvenserna av att vara flykting, främling eller migrant är något som en medlem inom en frikyrka vanligen har kommit i kontakt med genom den religiösa socialisationen i form av söndagsskola, predikningar och bibelstudier. Det är förstås svårt att peka på specifika och konkreta kausala effekter av detta. Trots det är det viktigt att vara medveten om denna tradition, i analyser av svenska frikyrkors engagemang och intresse för frågor som rör migration och integration.

Börje Egfors som skrivit om Kristendom och invandring för en intern läskrets skriver att ”djupast sett borde det vara den kristne som är bäst förberedd att förstå invandraren, flyktingen, främlingen”.²⁷⁸ Anledningen till detta är just de berättelser

278 Egfors(1988):30

om främlingskap och flyktingskap som är centrala i alla fall inom frikyrkorna. Han skriver:

”Genom hela Bibeln löper sedan detta tema: flyktingskap, främlingskap, ut- och invandring. Abraham flydde till Egypten undan hungersnöden hemma. Lot flydde undan katastrofen över Sodom. Isak flydde också på grund av hungersnöd till Gerar. Jakob var rädd för sin bror och flydde till Haran. Mose flydde från Egypten till Midjans land. Som flykting träffade han också sin blivande fru där. Och namnet de gav sin förstfödda blir också en definition av vad en flykting eller främling är, Gersom, som betyder 'jag är en främling i ett land som inte är mitt' (1 Mos 12:10-20; 19:12-29; 26:1 ff; 27:43; 2 Mos 2:15,21). [...] När sedan Jesus träder fram så börjar hans jordiska liv med att inte ens hans egna tar emot honom. Han blir flyktingbarn i Egypten och fortsätter som vuxen med att ta de utstötta parti i sitt eget samhälle. [...] Självt sammanfattar Jesus sina erfarenheter med orden: 'Jag var husvill (1917), Jag var främling (Hedegårds övers), Jag var hemlös och ni tog hand om mig / och ni tog inte hand om mig (NT -81)'. (Matt 25: 35, 43)”²⁷⁹

Föreställningen om kristendomen som ett personligt omdaningsprojekt

I en tidsskrift vid entréebordet till en av kyrkorna fanns en krönika som beskriver kristendomen som en personlig ”make over”, med en ögonblinkning till olika ”gör-om-mig-program” på TV. Faktum är att detta är en inställning som inte bara är vanlig utan dessutom har betydelse för inställningen till och bemötandet av invandrare. Så här står det i krönikan:

*”Att erkänna sitt behov av att förändras och vidga sina perspektiv kräver nyfikenhet, mod och vilja. Att säga ja till Gud innebär början till en livslång make-over-process, både som individ och som församling. Du och jag deltar i ett enda stort förändringsprojekt där målet är att synliggöra Guds-riket – här och nu. [...] Och vår nyfikenhet och förändringsvilja är en god början till växt och utveckling”.*²⁸⁰

Det finns ett kluster av föreställningar som är sammanvävda med varandra. Den kristna tron är personlig, det vill säga ett aktivt och enskilt val av individen. Men den är också personlig i betydelsen att tron handlar om den specifika individens innersta tankar och känslor. Detta hör samman med att den kristna tron är en inre förändringsprocess, där den troende ska sträva efter kontinuerlig förändring och förbättring av sig själv. Ytliga ställningstaganden och preferenser är inte viktiga, utan det är äktheten i tron och moralen, liksom handlingar i överensstämmelse med dessa som har betydelse. Den religiösa omvändelsen, frälsningen kallad, karakteriseras just av att den förändrar individen på djupet, så att han lever, tänker och känner mer i överensstämmelse med den kristna tron. Förändringen behöver inte vara enkel eller smärtfri, men den omgivande församlingen skall stötta en sådan förändring och uppmuntra individen att våga förändra sig ytterligare. Förändringen kan av individen förnimmas inte som en förlust av en del av sig själv, utan som ett steg mot ett sannare och mer kristet leverne. Förlusten skall därmed förstås som en vinst. Den kristna frikyrkan har en uppsättning föreställningar och praktiker för att hjälpa individer att hantera en omvändelse, vilket är en viktig förklaring till framgången för kristen missbrukarvård och, för den delen, mission. Men den kristne är, vilket är innebörden av citatet

279 *Ibid.*:23-24

280 Hirvonen, Kati (2008)

ovan, inte färdig i och med omvändelsen. Förändringsprocessen pågår livet ut. Det är viktigt att ständigt sträva efter att bli en bättre kristen och därmed en bättre människa.

Den här typen av föreställningar är verkningsfulla eftersom de ger en individ känslomässiga och mentala redskap för att hantera förändring. Detta har betydelse exempelvis för den person med ursprung utanför Sverige som försöker anpassa sig till det svenska samhället.²⁸¹ Särskilt så eftersom de kristna värden och beteenden som förespråkas inom en svensk frikyrka, just är svenska. Religionen blir så att säga en kapsäck full med svenskhet. Samtidigt behöver inte individen uppleva en förlust eller ett hot, eftersom anpassningen handlar om att bli en bättre kristen. Här behövs ett exempel. En man beskriver i ett samtal att han erfor en "kulturkrock" när han kom till Sverige med sin fru och lille son. Han upplevde det som märkligt att det inte var accepterat att ge barn en örfil när de betedde sig illa. Nu, säger han, har han emellertid förstått att så handlar inte en god kristen. Han avslutar med att just beskriva det som en pågående förändring där han "kämpar med gamla värderingar".

En följd av ovanstående inställning till förändring i kombination med att religionen inte ställer några krav på yttre ting, så som kläder eller matvanor, är att det som skulle kunna uppfattas som kulturell särart definieras som oväsentligt. Därför kan det tolereras av den kristna församlingen. På djupet kan det emellertid också innebära att det är förändringsbart och oviktigt, vilket lika väl kan uppfattas som en legitimering av anpassning eller assimilering. Det är dock inte fullt ut sant att kristendomen i de svenska frikyrkorna är helt befriade från regler kring mat och kläder. Det dricks till exempel inte alkohol. Dessutom skall den kristne ha "ett städat yttre i offentliga rum" som en pastor uttryckte det i en predikan. Ett städat yttre för en nyanländ etiopier är förstås inte det samma som för en svensk helsingborgare från medelklassen. Därmed finns det ett milt tryck att anpassa sig, samtidigt som det finns en potentiell tolerans i detta. Nedan följer ett längre utdrag från en predikan, som väl illustrerar resonemanget. Predikningen har tema kultur och integration:²⁸²

"Det underbara och det unika med den kristna tron det är att den är inte bunden till en viss kultur, utan den kristna tron är kulturöverskridande. Andra religioner är det inte på samma sätt. Exempelvis Islam. Deras heliga bok kan inte översättas till något annat språk och fortsätta vara en helig bok, utan det måste vara arabiska. Hur många kan arabiska? Nå då kan ni inte läsa den heliga boken. Och lika när det gäller yttre saker så är det bundet till den kulturen. En människa som har Islam måste bära slöjan, även om hon bor i Sverige, där knappt någon annan bär slöja. Den är kulturbunden. Men den

281 Det är också ett sätt att hantera förändring av trosföreställningar inom religionen. Vid en predikan framställdes avståndstagandet från homosexuella inom pingstkyrkan som att man "fokuserar på lite fel saker". Att ta avstånd från homosexualitet men inte döma homosexuella människor är mer i enlighet med bibelns lära. Den troende uppmanas att förändra sitt synsätt från det "gamla" felaktiga till ett nytt mer riktigt. Denna moraliska förändring skall därför uppfattas som ett steg mot en sannare och mer giltig Kristendom, som på något sätt har "upptäckts", snarare än som en anpassning till samhällsklimatet och diskursen kopplat till en viss tidsepok.

282 Den vanliga kontrasteringen mellan kristna och muslimer inom den svenska frikyrkan är ett ämne som det inte finns utrymme att diskutera inom ramen för den här avhandlingen. Kort sagt är det för den egna trosuppfattningens trovärdighet absolut nödvändigt att ge skäl till varför, liksom att "bevisa", att andra religioner är förfelade och osanna. Många muslimer skulle självklart inte känna igen sig i beskrivningen ovan, särskilt inte då många aktiva muslimer just försöker anpassa sin personliga religiösa övertygelse till svenska förhållanden.

kristna tron den är den inte bara kan, utan den ska enligt bibeln översättas till alla språk, tillämpas i alla kulturer. Och Johannes evangeliet är ett tydligt exempel på det. [...] När han skriver så skriver han inte till judar utan till oss som inte är judar, till greker. [...] Han översätter till hur han skall tala med greker på grekers vis. [...] Då översätter Johannes till grekernas språk. [...] Han talar till bönder på bönders vis och till de lärde på latin. Eller som Paulus. Paulus säger så här: för att vinna judar har jag för dem varit som en jude [...] allt har jag varit för alla för att åtminstone rädda några. Han anpassar alltså sig själv och sitt budskap till dem som han vill nå med det glada budskapet. Kristen tro, jag säger det igen, kristen tro måste alltså ändra formerna till varje tid, till varje kultur. Däremot inte innehållet, det har stått sig i tusentals år. Då kastar jag ut en mycket viktig fråga som vi alla kan fundera över: vad är kristen tros form och vad är innehåll? Innehållet är nämligen inte förhandlingsbart. [...] Vad är formerna som kan skiftas? [...] Formerna kan vara olika musikstil, eller drama eller dans, beroende på vem man vill nå. [...] Förstår ni, det här jätte viktigt, att vi inte låter formerna bli heliga. [...] Så vill vi vara i den här kyrkan. Vi vill nå olika generationer och olika kulturer. Och därför tack och lov för R som är med oss idag. Välkommen hem R, från Kongo. Det är så välsignat. Ibland har hon sjungit här och dansat till Guds ära. Och vi har känt, ja!, vi är en mångkulturell församling och vi trivs tillsammans. Visst gör vi det? [Skratt]. Har jag sagt det tydligt nog? [...] Formerna vill vi anpassa så att de når olika kulturer och olika generationer och olika människor”.

Om man kommer som invandrare till ett land där ingen bär slöja, skall man alltså anpassa sig till rådande klädstil. Här finns en uppmaning till att assimilera sig till den rådande kulturen. Samtidigt finns en tolerans och en uppskattning för kulturell olikhet. Detta dubbeleggade svärd är onekligen effektivt för att förena människor. Anpassning och tolerans i samma hugg. Det är fel att inte anpassa sig, men lika fel att inte acceptera skillnader.

Gemenskap och integration som bevis för den rätta tron

Människor med en religiös övertygelse skiljer sig inte från andra, i det att de försöker få sin tro bekräftad, eller kanske till och med bevisad. Detta är förstås möjligt på grund av vad som kan kallas en religiös logik, där omständigheter och skeenden tolkas som tecken på den egna trons riktighet. I detta ligger att förståelsen konstrueras på ett sådant sätt att den bevisar den religiösa tron och föreställningsvärlden. Det är slående hur händelser som för en utomstående förefaller vara slumpartade eller sådana som händer människor oavsett religiös övertygelse eller tillhörighet, tas som bevis för att den egna övertygelsen är sann. Berättelser kan vara av typen: Jag hade ett problem (1), jag bad till Gud att hjälpa mig (2), problemet löstes och jag fick hjälp (3); alltså finns Gud och hör bön. Dessutom är det onekligen så att om religionen definierar verkligheten så kommer verkligheten att bekräfta religionen. Ett exempel på detta är att slump definieras bort, vilket medför att vad som kan förefalla vara tillfälligheter istället ses som uttryck för en bakomliggande plan eller mening. Hemskheter som en person råkar ut för kan istället ses som att tron prövas, och att man därigenom är särskilt utvald. Med detta sagt: att söka bevis och tecken på den egna religionens sanning är en viktig del av vardagen för många religiöst aktiva och engagerade. Detta tänkesätt är inte nytt. En viktig del av Webers analys av religion och kapitalism handlar just om hur kalvinisterna försökte bevisa att de var utvalda genom att ackumulera ekonomiskt kapital. Det skulle, så att säga, märkas direkt och på ytan att de var av den rätta tron. Något liknande förekommer inom svenska

frikyrkor. Här är det emellertid inte längre ekonomisk framgång som ses som uttryck för den egna religionens överlägsenhet. Istället är det kontrasten till det omgivande samhället när det gäller den sociala gemenskapen, engagemanget för de svaga och utsatta, samt förmågan att lösa olika samhällsproblem som bevisar "hållbarheten" i tron. Väckelse, det vill säga tillväxt genom rekryterandet av nya medlemmar utanför de egna leden, ses ofta också som ett tecken på att "Herren verkar". Inom alla dessa områden är invandraren central. Den goda sociala gemenskapen där människor från olika bakgrunder möts och förenas inom den egna församlingen och tar hand om varandra blir en motsvarighet till kalvinisternas ekonomiska framgångar. Till saken hör att det i längden krävs betydligt mer "kognitivt arbete" för att upprätthålla föreställningen om en sådan gemenskap i en kyrka där medlemmarna upplevs vara från en homogen etnisk grupp. Det är också lättare att uppleva att den egna församlingen är "välsignad" och att den vandrar på rätt väg, religiöst sett, om församlingen samtidigt växer. Att rekrytera och integrera invandrare har därmed för många församlingar en mycket betydelsefull plats i verksamheten och är viktigt för medlemmarnas uppfattning om att de följer den sanna läran. Detta kan också förklara varför flera pastorer använder vad som kan tyckas vara förhållandevis starka uttryck när de talar om integration och invandrare. Att integration handlar om "hela verksamhetens trovärdighet" är ett sådant exempel. Att kalla integrationsarbetet för "en mycket stor hjärtefråga" är ett annat. På en fråga om varför segregationen inte förefaller vara lika stor inom kyrkan som i samhället i övrigt svarar en pastor som följer:

"Om jag säger så här. Jag personligen ser det som ett kristustecken. Det är på något sätt att vi fått tag på Kristus som han verkligen är. [...] Jag tycker det är Jesus som hjälper mig att höja min blick, att vara sinnesförhöjande i mitt sätt att se på andra människor. Det låter väl fromt kanske, men det menar jag. Det är faktiskt". (Äldre svenskfödd pastor, man)

Även följande visar hur viktigt det är att det skall synas att man tillhör den rätta tron:

"Man måste visa det budskap du tror på i praktiken, vilket är gärningar... goda gärningar och kärlek. Och genom det föds en trovärdighet för det du säger". (Ung svenskfödd pastor, man)

I nedanstående citat märks mellan raderna hur viktig föreställningen om den egna församlingen är:

"Och det är fantastiskt med... Det är precis det som är så attraktivt med i vår församling [...]. Vi är från så många olika länder där och vi trivs och det är verkligen kärlek som råder. En som kommer första gången säger: det här [Slår näven i bordet] har jag saknat. Här vill jag vara, ja. [...] På sista tiden det är det flera kvinnor från Ukraina, Ryssland, Belarus, och så vidare, som kommer. Och sen är det också många spansktalande och det är rumäner, ungrare, och svarta kan du se också och... Ingen skillnad kan du se. Vi gör inga skillnader. Så ska det vara! Vi bidrar till integrering på det sättet". (Äldre pastor från Balkan, man)

Trovärdighet är ett ord som ofta återkommer i intervjuer och samtal. Att integration inom församlingen är en viktig fråga märks tydligt, liksom att kontrastera integrationen inom kyrkan med den som sker i det övriga samhällets olika sfärer:

”Jag menar att som församling så har vi primärt ett uppdrag och det är att förmedla evangelium till vår omvärld, kan man säga. Och inte minst den absolut närmaste omvärlden och det blir då vår stad. För att vara trovärdig i det arbetet så måste vi också ha, tycker jag, både språk och kulturer representerade här. Så vi har en idé om att de olika etniska grupperingar vi har, att dom bör stödjas i sin kulturella identitet för att undvika de assimilationsanspåk som finns i övrigt i samhället rätt mycket. Utan dom skall kunna utveckla och uppmuntras att utveckla både sin kulturella identitet och språk, och så vidare. Dels är det viktigt för att kunna dom egna med evangelium, så att dom blir effektiva i det utåtriktade arbetet. Men det andra benet den här verkligheten står på är att dom ska integreras i församlingen. [...] Så integrationsprocessen i församlingen är jätteviktig. Här finns det ju ändå välvilliga svenskar, alltså majoritetskulturen, som inte är fientligt inställda normalt. Har fördomar och så: ja, det finns. Men inte som är fientligt inställda. Därför tycker jag att man kan se, eftersom jag arbetat med det här i så många år [...] att integrationsprocessen går snabbare i församlingen än utanför församlingen”. (Medelålders svenskfödd pastor, man)

4.4.2. Integration inom samfunden – konkreta lösningar

Precis som olika liberala demokratier i Västvärlden inte hanterar kulturell skillnad på samma sätt, så hanterar inte olika sociala samhörigheter inom stater skillnad likadant. Det finns variationer inom en samhälle. En arbetsplats, en skola, en fotbollsförening och en kyrka kan skilja sig markant åt, inte bara gällande olika föreställningar om skillnad utan också angående praktiker och beteenden för att bemöta olikheter. De frikyrkor som analyseras här har med andra ord en särskild uppsättning föreställningar och praktiker som i slutändan genererar ett specifikt förhållningssätt till kulturella skillnader och ursprung. Kognitiva scheman, den del av gruppens specifika habitus som består av system av kategoriseringar, existerar inte bara i människors huvuden, utan påverkar praktiker och förhållningssätt. Dessa är också externaliserade i institutioner med högst konkret påtaglighet. Föregående avsnitt har visat att människor som invandrat är betydelsefulla i frikyrkornas specifika religiösa föreställningsvärld. Integration, som i detta sammanhang skall förstås som relationer som överstiger både etniska och andra sociala gränser och gruppindelningar, är viktigt inte minst för att den goda sociala gemenskapen betraktas som ett tecken på religionens riktighet och styrka, särskilt i kontrast till uppfattningar om ett omgivande kallt och segregerat samhälle. Dessutom har rekryteringen av invandrare i många församlingar blivit viktigt för att säkerställa återväxt och tillväxt inom kyrkan som organisation. Allt har medfört praktiker och förhållningssätt, men också en institutionell struktur, för att bemöta människor som invandrat och för att hantera kulturella skillnader. Delvis har dessa praktiker och strukturer existerat redan innan församlingar började intressera sig för invandrare, exempelvis i arbetet med att nå missbrukare och hemlösa, eller på andra platser genom missionsarbete. Det finns även inom många församlingar en kompetens att hantera nya grupper, till exempel i form av språkkunskaper och kunskaper om olika regioner och länder. Följande avsnitt behandlar hur de nya grupperna bemöts, men även den institutionella strukturen för att nå ut till, rekrytera och hantera invandrare. Kort sagt följer en redogörelse för hur man inom församlingarna arbetar konkret för att integrera människor med ursprung i andra länder än Sverige.

Bemötandet av nykomlingar

Frikyrkorna har vad som kan kallas en trevlighetskultur. När det kommer nya besökare till kyrkan kommer människor fram och presenterar sig, hälsar och frågar om personen är där för första gången. Besökare hälsas välkomna och bemöts med intresse och värme. Om det serveras kaffe efter gudstjänsten bjuds personen in att delta. Detta välkomnande sker oavsett vilken kategori av människor som besökaren tillhör, och har alltså inte specifikt med inställningen till invandrare att göra. Det har förstås betydelse att en människa, oavsett om den är ny i staden eller i landet, utan större svårigheter kan gå in i kyrkolokalen och direkt hamna i konversation med en medlem som intresserar sig för denne eller kallpratar. Att kontakten tas av en medlem gör att ansträngningen för att bli bekant med någon är liten. Om besökaren återvänder finns det då dessutom åtminstone ett bekant ansikte att vända sig till. Så här beskriver en pastor i en baptistkyrka hur han bemöter nya människor som kommer till kyrkan:

”Sen har vi kaffe till exempel. Sätter sig någon vid samma bord med mig. Och jag har alltid gjort så och gör fortfarande... Är du här för första gången? Ja, det är första gången! Ja men vad roligt. Du skall veta att du är alltid välkommen hit. Det värmer, här. [Tar sig för hjärtat]. Det kan vara en invandrare eller en svensk. Och sen märker jag när de kommer andra gången och tredje och så vidare”.
(Äldre pastor från Balkan, man)

Ett sådant välkomnande underlättar naturligtvis mötet mellan människor. Det utgör också en möjlighet för den som behöver komma i kontakt med människor och bygga upp ett socialt nätverk. Inom församlingarna ses trevlighetskulturen som en möjlighet att nå människor med det kristna budskapet. Detta är, som nämndes ovan, en viktig del av den religiösa föreställningsvärlden. Nedan beskriver en pastor hur en välkomnande miljö får en ytterligare dimension för invandrare eftersom de genom kyrkan kan träffa personer med ett liknande nationellt ursprung:

«Man är ju van att leva i sitt land... man har familjen. Du har... man bor i en by... du känner... alltså man lever sitt liv tillsammans. Så kommer du hit och du är själv. Vad gör du? Söker upp naturligtvis de som har en gemensam nämnare med dig. Då går du till moskén eller föreningen eller vad det nu är. Det tror jag också kan spela in en aning, med tanke på att... alltså en svensk som kommer till... som flyttar till London eller Paris eller vad det nu är... söker ofta upp... eller jag har i alla fall vänner som gjort det som inte tillhör kyrkan... söker ju upp en klubb som ofta svenskar går till. Det enda gemensamma är att dom är svenskar och inget annat gemensamt till att börja med. Men det räcker till att börja med för att få ett nätverk. [D: ... och svenska kyrkan är det ju många som går till också...] Ja precis, för att det är en mötesplats. Kommer du dessutom från ett väldigt troende land... ett arabland där tro och samhälle är lika med ett... ja kommer du hit så är tron den naturliga kopplingen. Så jag tänker att vår kyrka här också ska vara en social plats där man inte bara talar om typ tron på Jesus... det är ju mycket värt... det är ju det vi grundar allting på självlklart... men att man... Vi utgår från... vi låter människor ställa frågor då... vi utgår inte från att man måste prata om ett gudsinnehåll, utan det kan istället lika gärna vara... alltså lite av en social aspekt. Och jag tror att det är en del av Kristendom. Tillgänglighet och så. Det måste vara på deras villkor lite grand. Samtidigt som vi är väldigt tydliga med vad vi tycker och tänker”. (Ung svenskfödd pastor, man)

Det är synnerligen betydelsefullt att det finns en generell uppfattning inom församlingar att människor skall bemötas likvärdigt, att alla är lika välkomna och att det

gemensamma inom den kristna församlingen överskrider olikheter på ytan. Att en integrerad församling där människor från olika sociala, kulturella och ekonomiska bakgrunder utgör ett teologiskt underbyggt ideal är betydelsefullt, särskilt i sammanhanget av en rådande trevlighetskultur. Det har nämligen följden att etniska svenskar tar kontakt med invandrare, både inom församlingen och de som kommer som besökare. Detta skiljer måhända frikyrkliga församlingar från många andra arenor i samhället. Både trevlighetskulturen och det integrerade idealet är något som uppmuntras och kanske till och med uppmanas till från det religiösa ledarskapet, exempelvis i gudstjänster och i olika sociala sammanhang kopplade till kyrkan.

Aktiviteter riktade till invandrare

För att få kontakt med människor utanför den egna medlemsgruppen, är det vanligt att församlingar har olika typer av lågröskelverksamheter. Dessa har ett begränsat religiöst innehåll, men äger ändå rum inom kyrkans lokaler. I dessa verksamheter ställs inga krav på att besökaren skall vara troende. Dessutom rensas språket från samfundsspecifika uttryck, som kan verka distanserande för dem som inte är bekanta med dem. Flera personer som intervjuats har kommit i kontakt med församlingarna genom sådana lågröskelverksamheter. Ett exempel är spanskggruppen i kyrkan. Denna verksamhet består av annonserade samlingar riktade till människor med bakgrund i Sydamerika. Själva kärnan i samlngen består av att man träffas, pratar spanska med varandra och fikar. Det religiösa innehållet är minimalt och består främst av att man sjunger kristna sånger på spanska, sånger som deltagarna känner till från tiden innan de kom till Sverige. Deltagarna kan dels vara kristna men med en annan inriktning, till exempel katoliker. Dels kan de ha tillhört någon frikyrka i sitt hemland, med varierande aktivitetsgrad. Det är emellertid minst lika vanligt att de inte har annat än en generell tro på gud, någon avvikande religiös tillhörighet eller inte är troende alls. Den främsta drivkraften för deltagarna är att träffa andra människor från samma region som dem själva, prata sitt modersmål och att få höra musik från sina ursprungsländer. I grunden är dessa träffar en social sammankomst, där kyrkan egentligen bara är en mötesplats. Det finns dock alltid deltagare som är medlemmar i församlingen som kan besvara frågor eller eventuellt leda en kort bön.

Grupper inom gruppen

När en församling väl har fått medlemmar födda i ett visst land eller region, och från en viss språkgrupp kan detta resultera i en informell rekryteringscirkel. För det första kan en besökare få kontakt med andra människor med samma bakgrund via kyrkans officiella verksamhet. Detta är särskilt viktigt för personer som inte behärskar svenska. För det andra träffas ofta mindre grupper utanför församlingens ordinarie verksamhet, till exempel i varandras hem. En nykomling kan därmed förhållandevis snabbt få ett kontaktnät som består av en grupp människor som talar samma språk eller kommer från samma land eller region. Denna typ av informella rekryteringscirkel resulterar i att vissa grupper får extra stor representation inom en specifik församling. Det blir på så vis också känt att exempelvis koreaner går till en frikyrka

medan sydamerikaner går till en annan. Genom kännedom om sådana grupperingar får människor som invandrat till Sverige även kunskap om var de kan komma i kontakt med landsmän.

Organisationen av skillnader

När väl människor kommit i kontakt med en församling och blivit engagerade, uppstår en rad frågeställningar om hur människor med olika bakgrunder skall förhålla sig till varandra. Det finns olika sätt att organisera sådana möten mellan grupper. Vad detta avsnitt handlar om är i slutändan hur frikyrkornas föreställningsvärld resulterar i en konkret organisation av skillnader eller upplevda skillnader. Detta har förstås även konsekvenser för medlemmars identiteter, det vill säga deras förståelse av sig själva i relation till andra individer och grupper.

Centralt i kyrkornas verksamhet är förstås gudstjänsterna. Dessa är tillfällen där ritualer förenar människor och där det religiösa ledarskapet förmedlar den rätta tron, den rätta moralen och det rätta sättet att tolka religiösa texter. Gudstjänsterna är också den främsta gemensamma mötesplatsen inom en församling där både relationer och föreställningar om en gemenskap alstras och manifesteras. Grupper införlivas eller åtskiljs genom dessa gudstjänster, på skilda sätt. Det finns tre modeller som används för att hantera olikheter och föreställningar om olikheter.

I den första modellen har en specifik grupp, där människor förenas av språk, region, nation och/ eller kultur en egen gudstjänst en dag i veckan i kyrkans lokaler. Även om gruppen formellt tillhör den större församlingen så är kopplingarna till den främst att man delar lokaler eller att gudstjänstlokalen ägs av den större svenska församlingen. Med viss regelbundenhet träffas dessutom det religiösa ledarskapet i migrantgruppen ledarskapet i den svenska församlingen, för att diskutera religiösa och praktiska frågeställningar. Från den svenska sidan kräver man viss konformitet gällande föreställningar och moraliska uppfattningar även om man tolererar stora avvikelser i form, exempelvis gällande gudstjänstens utförande och innehåll. I den här modellen uppmuntras ibland medlemmar att besöka den svenska gudstjänsten, men kontakten mellan den lilla gruppen och den övriga majoritetskyrkan är minimal. Gudstjänsten hålls på annat språk än svenska, och ibland förekommer även att gudstjänsten tolkas till ytterligare ett språk. Det finns en variation gällande vad som utgör den gemensamma nämnaren i gruppen som bildar denna typ av kyrka i kyrkan. Det kan handla om en nationell grupp och ett specifikt språk. Ibland förenas flera språk genom att medlemmarna kommer från samma geografiska område, exempelvis balkan, eller genom ett gemensamt kulturellt arv, exempelvis det romska. En variant av den första modellen är invandrarkyrkan där det finns en särskild gudstjänst för "invandrare", oavsett från vilket land dessa människor kommer ursprungligen. Vanligen hålls då gudstjänsten på engelska och tolkas sedan eventuellt till andra språk.

Den segregerade kyrkan i kyrkan kan för medlemmar dämpa en del socialpsykologiska effekter av migration, genom att vara en liten bit av det gamla landet i det nya. Där spelas bekant musik och talas modersmålet. Gudstjänsten är

dessutom till sin form och sitt innehåll mer lik den i hemlandet än församlingens stora gemensamma och svenskspråkiga gudstjänst. Medlemmar kan delvis upprätthålla en identitet eller självförståelse som starkt är knuten till ursprungslandet. Samtidigt finns det beskrivningar av hur denna identitet och förståelse problematiseras hos migranternas barn och barnbarn. För många migranter förskjuts därmed vissa destabiliserande erfarenheter till kommande generationer. Därmed inte sagt att denna problematisering inte sker hos andra migranternas barn och barnbarn eller att anpassning inte sker överhuvudtaget hos medlemmar i den segregerade kyrkan. Trots allt är varken kyrkan, de religiösa förställningarna eller värderingarna identiska i ursprungslandet och i Sverige. Men de innehåller tillräckligt många element som samljuder med en tidig socialisation för att mildra en problematisering av det egna jaget.

En pastor för en segregerad grupp inom en större kyrka förklarar varför en sådan lösning har valts för vissa grupper inom församlingen:

”Jag sa till dig att alla invandrare tillhör den stora svenska församlingen, men med rätten, det krävde jag också, att ha gudstjänster på våra respektive språk, eftersom det finns många som är gamla som kan inte språket, som aldrig kunnat.[...] Och sen, varför skall vi inte ha speciell gudstjänst för dom? Dom är medlemmar också i den stora församlingen. Dom kommer och säger ja det är fint med musiken och... men dom förstår ingenting. Det är ingen idé att dom sitter där. Så fortfarande håller vi alltså gudstjänst. [...] Alltså jag uppmantrar alla att integreras, att komma när dom kan till kyrkan, men vi måste acceptera det att det finns en hel del som kan inte språket”. (Äldre pastor från Balkan, man)

Omtanke om dem som inte kan språket, verkar emellertid långt ifrån vara det enda skälet till att vissa grupper har en egen gudstjänst på sitt respektive språk. Några minuter senare fortsätter pastorn:

”Många är rädda att dom skall förlora sin identitet och det är ett problem för integration. Hel integration. [...] Alltid får jag samma svar. Att dom är rädda att barnen skall tala bara svenska hemma och i kyrkan och så vidare. Dom är så många [...] att dom talar sitt hemspråk perfekt och svenska också. Dom går på dagis och i skolan. Men dom är mycket måna att dom skall lära sig sitt språk. Och jag tror att det är rätt också. Därför att många morföräldrar och farfäder och mormor och så där, lever fortfarande där. Och sen kommer dom på besök och barnen kan inte prata med dom, med mormor eller med farmor. Då blir dom ledsna, dom säger ni har inte lärt era barn... Vi vill prata med våra barnbarn. Det momentet är jätteviktigt faktiskt. Så man måste förstå också det”. (Äldre pastor från Balkan, man)

Förutom att inte kunna förstå gudstjänster och en rädsla för att barnen skall förlora föräldrarnas modersmål, finns det andra skäl som för pastorn verkar vara än viktigare:

”Det går inte bara så. Dom är rädda, föräldrar och... på grund av deras föräldrar och så vidare, för att dom skall... Dom vill uppfostra sina barn också att det finns en tradition. När deras föräldrar levde och att dom vet lite om det landet och så vidare. Och det kanske många svenskar inte förstår. Det är olika du vet. Hos nån går det mycket fortare. Det finns familjer som har mycket svårare att... är trögare här på det området. Och det som dom är rädda för är att dom blir assimilerade alltså. Inte integrerade men assimilerade. [...] Olika nationaliteter som kom hit reagerar på olika sätt. [...] Så jag frågar mig ibland... Det är synd på alla de pengar man pumpar in i integration med inga resultat. Så hur mycket måste man tolerera här? Det är en fråga. Vad ska man göra med dom då? Man löser inte det problemet, integrationsproblemet med att vi skall bygga nånting där för ungdomar eller...

Dom kan komma... okej... dom kan komma, som skall prata sitt språk fortfarande och dom skall ha kompisar bara från deras land och... Jag vet vad som händer hos oss på Rosengård. Det finns många såna... i Stockholm till exempel. Så jag vet inte. Vad är integration? Vad innebär det? Dom kan inte förklara. Invandrare vet inte vad det betyder. Vad vill svenskarna att dom skall vara? Och jag vet inte om jag vet det. [...] Assimilation ja... Det är dom rädda för. Då försvinner vårt språk, vår kultur och allt det där. Det vill dom inte. Då tror dom att då är det bättre att jag är lite försiktig här än att jag bara sväljer och sen vad ska hända med min mage? Och sen om man vill integrera invandrare då skall man göra lättare för dom att få jobb. Här är problem". (Äldre pastor från Balkan, man)

Slutligen menar pastorn att vilken kategori av invandrare som kommer från ett visst land, det vill säga klassbakgrunden på de som migrerat, har betydelse för anpassningen till Sverige:

"Det beror lite grand på social status, vet du. Här, våra invandrare som är här i kyrkan som är kristna [...] är mycket enkla människor. Dom är analfabeter till och med. Eller bara arbetare. Det är mycket svårt att integrera dom, mycket svårare vill säga. Det är inte omöjligt men mycket svårare och tar längre tid. Men dom som har skola, läste nått och så vidare, har bra jobb och så vidare, tjänstemän och så vidare... inga problem. Det går mycket snabbare. Man behöver inte säga något ens. Dom känner att det är en komplettering, faktiskt". (Äldre pastor från Balkan, man)

Det som indikeras i dessa citat är att valet att ha separata gudstjänster för den nationella gruppen inte primärt handlar om språket. Det handlar om att religion för dessa grupper är en viktig del av deras identitet, det vill säga av deras förståelse av vilka de är och av gruppens historia. Ytterst handlar det om en rädsla att assimileras. En sådan rädsla indikeras av pastorn i citaten ovan. Han menar att denna rädsla varierar mellan olika nationella grupper, beroende på deras historia och beroende på vilken kategori av människor som kommer från ett visst land, det vill säga gruppens klasstruktur.

I den andra modellen hålls en svenskspråkig gudstjänst en gång i veckan där även människor som migrerat förväntas delta. Däremellan träffas mindre grupper under veckan i varandras hem, för bibelstudier, bön, eller dylikt. På dessa mindre träffar talas förstås andra språk än svenska. I vissa större församlingar tolkas ibland den svenska gudstjänsten till olika språk, via ett mikrofon-hörlurssystem. Denna modell möjliggör för människor att både ha en svenskspråkig arena där möten sker med infödda svenskar och en arena där modersmålet talas och där kulturell särart kan manifesteras, utformas och omformas. Den stora gemensamma gudstjänsten, där alla medlemmar förväntas delta, är viktig för att på sikt frambringe gemensamma föreställningar och värderingar. Förutom dessa homogeniserande konsekvenser av religiösa ritualer och undervisning är också gudstjänsten betydelsefull för att alstra, å ena sidan, känslor av att tillhöra samma grupp samt, å andra sidan, en delad förståelse av att höra samman. Med andra ord tenderar den gemensamma gudstjänsten, liksom andra gemensamma aktiviteter i kyrkan, att medföra en identifiering med församlingen som helhet. Samtidigt innebär, som sagt, den mindre språkliga eller nationella gruppen att särart kan upprätthållas tillsammans med känslor och en förståelse av att tillhöra den mindre gruppen inom församlingen. Detta är antagligen förklaringen till varför de intervjuade personer som tillhör ett sådant arrangemang i mycket mindre utsträckning än andra intervjuade är benägna att ha en dikotomiserad förståelse av svenskar och invandrare. Det finns både ett "vi" som består av

församlingen, oavsett om man är född i Sverige eller har invandrat, samt ett ”vi” inom denna församling som är den egna etniska, språkliga eller nationella gruppen inom kyrkan. Därmed är kontrasten till personer utanför församlingen eller kyrkan minst lika viktig, om inte viktigare, än kontrasten mellan å ena sidan svenskar och å andra sidan invandrare eller den etniska gruppen. Samtidigt är det, som nämndes ovan, viktigt för församlingen som helhet att viss särart finns kvar så att föreställningar om den goda gemenskapen kan upprätthållas. Den integrerande potentialen och effekten av denna blandmodell ligger i att människor inte behöver uppleva att de ska ge upp sitt ursprung eller sin kulturella särart för att bli svenskar och vara en del av den svenska församlingen. De områden där nya församlingsmedlemmar förväntas förändra sig har att göra med den specifika religiösa föreställningsvärlden och de värderingar som, i alla fall generellt sett, förenar församlingen. En sådan förändring eftersträvas av individen själv allteftersom han eller hon blir mer religiöst övertygad och engagerad, och upplevs därmed inte som en förlust. Att det sedan finns generella svenska föreställningar och värden inbakade i den religiösa föreställningsvärlden och de värderingar som framhålls som kristna, medför att människor så att säga blir lite mer svenska ”på köpet”. Det potentiellt smärtsamma i sådana förändringsprocesser lindras av den religiösa övertygelsen och av ett uppmuntrande socialt sammanhang som består av en kyrka och en församling som är något av specialister på att mäkla personlig omdaning. Mer om detta senare.

Den tredje modellen är mer explicit flerkulturell. Där kan gudstjänsten ibland hållas på annat språk än svenska med tolkning till svenska från talarstolen. Här tillåts också en variation i gudstjänstens innehåll och form, på så sätt att olika grupper är aktiva också i själva gudstjänsten, snarare än enbart deltagare. De församlingar som har en explicit flerkulturell ambition har stora likheter med den förra kombinerade modellen. I praktiken träffas mindre grupper, baserade på etnicitet, språk, ursprungsnation, etc, utanför kyrkans organiserade verksamhet, samtidigt som alla förväntas delta i den gemensamma gudstjänsten. Vad som diskuterats ovan i detta avseende gäller därmed också för den explicit flerkulturella församlingen. Det finns emellertid två viktiga skillnader. Den första skillnaden gäller den gemensamma gudstjänsten. Medan den ovan diskuterade modellen har en gudstjänst med i huvudsak svensk framtoning, så tillåter den flerkulturella kyrkan invandrade grupper att påverka gudstjänstens innehåll och utformning i större utsträckning. Medlemmar och ledarskap har en föreställning om den egna församlingen som påminner om den omdiskuterade ”smältdegeln”, där alla blandas och påverkar helheten. I realiteten, för att upprepa kritiken mot myten om den amerikanska smältdegeln, är det förstås så att alla grupper inte tillåts påverka helheten lika mycket. Föreställningen om den integrerade helheten är dock viktig, eftersom den möjliggör för församlingen att kontrastera sig mot andra församlingar genom att man ser sig närmre idealet av den goda kristna gemenskapen. Däremot kan vissa grupper och personer uppleva det som svårt att formulera en alternativ verklighetsbild i skuggan av myten om smältdegeln. Det finns därmed mindre utrymme att ge röst åt diskriminering eller brist på inflytande.

Den andra skillnaden har med representation att göra. Den explicit flerkulturella kyrkan har en ambition inte bara att blanda invandrare och infödda svenskar utan också att garantera att olika grupper har ett inflytande över församlingen i stort. Dels kan en sådan ambition resultera i att invandrade svenskar finns med i styrelsen eller i det religiösa ledarskapet. Med tanke på den mängd ursprungsnationaliteter som kan finnas i en större församling är det trots allt inte möjligt att någon enstaka person inom ledarskapet kan ge röst åt dessa grupper. När en församling framhåller att det finns en "invandrare" i styrelsen förefaller detta snarare vara viktigt för självbilden än för representationen. Men församlingar kan även ha olika organ inom kyrkan där olika grupper finns representerade. En pastor beskriver ett särskilt rådgivande organ som han ser som ett viktigt och självklart inslag i verksamheten:

"Så när det gäller invandrare i vår församling så har vi nånting vi kallar för ett... en funktion som vi kallar Andra Kulturer. Och där finns ett rådgivande organ där representanter för alla olika etniska grupper samlas och diskuterar igenom gemensamma angelägenheter. Dels är det att nå ut men också att nå in. Problem med kultur, problem med.... ja allting som... Så av flera olika funktioner, så som musik och mission, så är det vi kallar Andra Kulturer en del av vår verksamhet".(Medelålders svenskfödd pastor, man)

Det som i slutändan har betydelse är inte hur många representanter det finns i styrelser eller hur invandrare finns representerade i verksamheten. Det avgörande är i vilken utsträckning som man lyssnar till vad dessa representanter har att säga, även om detta naturligtvis underlättas av formella kanaler för olika kategorier av människor att göra sin röst hörd. Mest betydelsefullt är dock troligen i vilken grad olika grupper och kategorier av människor är delaktiga i verksamheten, till exempel i vilken utsträckning de leder gudstjänster, bidrar med musik, eller predikar.

En explicit flerkulturell församling, grundad i föreställningar om en god blandning där alla bidrar och där accepterandet av skillnader är ett tecken på religionens riktighet, samt där olika kategorier av människor i alla fall till viss del har möjligheter att påverka, förefaller vara effektiv i sina konsekvenser att generera och rekonstituera en kollektiv identitet. Viktigt att nämna är dock att modellen samtidigt förutsätter skillnader eller föreställningar om skillnader mellan människor. Den hämtar sin energi ur just föreställningen att olikheter förenas i samma församling. Detta verkar därmed också som en spärr mot assimilering. Dessutom hämmar detta individers psykologiska försvar mot utmaningar av etniska eller nationella identiteter, eller snarare omkanaliserar det till riskfria områden som klädprefenser eller matvanor. Därigenom kan individen tillåtas vara olik, samtidigt som han eller hon anpassar sig till de religiösa föreställningarna och värderingarna inom församlingen. Som nämndes ovan kan dessa föreställningar och värderingar gömma en del generella "svenska" värden och idéer. Därmed sker en anpassning under former som kan hanteras av individers specifika psykologiska strukturer eller generella socialpsykologiska försvar.

Medan den första modellen i praktiken segregerar majoritetsgruppen från den mindre migrantgruppen, så är den tredje modellen i högsta grad integrerad och, bör tilläggas, integrerande. Den andra modellen förenar både segregerade träffar med integrerade sammankomster för majoritets- och minoritetsgrupper. Det som

skiljer den explicit flerkulturella integrationsmodellen från den andra är att medan den andra tolererar skillnader och eventuella etniska olikheter inom församlingen, så förväntas olika grupper bidra till helheten inom den tredje modellen. I de flesta församlingar som har en större grupp med ursprung utanför Sverige diskuteras vilken av dessa modeller som är den bästa och bör användas. Det är vanligt att olika modeller förekommer parallellt, i den betydelsen att en enskild grupp har egna gudstjänster medan de övriga grupperna inordnas under de övriga två modellerna. Generellt verkar det från majoritetsförsamlingen anses att den första modellen inte är en bra lösning. Dessutom betonas det ofta att den framförallt tillämpas då en enskild grupp av olika skäl inte vill och inte kan övertalas att integreras i den större församlingen. Grupper som nämns i detta sammanhang är exempelvis romer och rumäner, samt vissa grupper från före detta Jugoslavien. Intressant här är att grupper med ursprung i länder som geografiskt ligger långt från Sverige, till exempel i Afrika, Asien eller Sydamerika sällan nämns i detta sammanhang. Då skall man också komma ihåg att missionen har varit stor från frikyrkornas sida i både Afrika och Sydamerika.

Interaktion över kategoriska gränser

Att integrera människor som invandrat till Sverige i församlingen är viktigt inom frikyrkorna. Därmed inte sagt att det sker en faktisk interaktion över kategoriska gränser mellan människor, exempelvis över etniska och nationella gränser eller över den viktiga kategoriska gränsen mellan "svensk" och "invandrare". Frågan om huruvida de olika interaktionsmodeller som frikyrkliga församlingar anammat faktiskt fungerar i detta avseende blir därför viktig. Det finns alltid en risk, särskilt när det handlar om religion, att ideal och självbild inte överensstämmer med människors erfarenheter. I många fall kan till och med religiöst laddade, och därmed moraliskt underbyggda, föreställningar om hur det borde vara eller hur det är, förhindra en artikulering av människors upplevelser av exempelvis diskriminering, segregering eller kategoriseringar med negativa konnotationer. Detta avsnitt behandlar därför hur invandrade svenskar själva ser på frågor om integration inom den församling de är medlemmar i.

Även om några beskriver den församling de är medlemmar av eller den kyrka de är aktiva i som inte på något sätt perfekt, så betonar samtliga att kyrkan och församlingen är ett undantag som på ett positivt sätt skiljer sig från andra områden i samhället. Nedanstående citat kan egentligen tala för sig själv:

"Detta är en fristad för alla människor. Vi har, jag tror vi har 20 nationaliteter i kyrkan, och aldrig nått konstigt. Här kan människor komma från överallt. Såna som kan känna sig utfrysta kan komma in här, så har vi en öppenhet här mot alla nationaliteter. Som jag sa, Pingstkyrkan startades av en svart man i Los Angeles. Så den är faktiskt startad av afrikaner från början. [...] Vi är alla Guds barn. Vi ser det så. Och det är tron på Gud som styrker detta. Det är min broder och min syster, vem du än är och hur du än ser ut. Och jag tror kyrkan är det enda stället där man kan känna så. Jag ser inga andra ställen, inte i denna staden, där invandrare och svenskar möts på lika villkor och sitter och fikar och pratar och utbyter kulturer. [...] Det finns inte ett enda integrerat kafé här. Inte. Inte en fritidsgård eller nått ställe där du kan lära känna nya kulturer. [...] Varför finns inte det 2008? Skrämmande! Men det får vi hoppas.... Det hoppas vi på och ber för i denna kyrka, att vår kyrka

ska hjälpa Helsingborg. [...] Vi har kineser här och romer och många från Afrika. Så ja, det är en fristad. Så varför är det då inte fler fristäder än kyrkan i samhället? Man behöver väl inte tro på Gud för att vara god mot en annan människa? Varför finns det inte såna ställen". (Ung kvinna från Centralafrika)

En kvinna är inledningsvis förhållandevis kritisk till sin församling för att gudstjänsterna är svenskspråkiga. Hon tycker att en kyrka som pratar mycket om integration exempelvis borde ha tolkningsutrustning, så att deltagare med olika modersmål kan följa med på sitt språk. Denna kritik gäller dock inte det konkreta mötet mellan människor och acceptansen av olikheter bland församlingens medlemmar. På en fråga om just möten mellan människor från olika delar av världen svarar hon som följer:

"Då är det stor tolerans i den här församlingen. Så det är väldigt mycket möten mellan olika folkslag. På det sättet funkar det jättebra. Och det är bara glädje om det kommer... om det skulle komma ytterligare nån representant från något folkslag som inte finns representerade förut så är det jätteroligt. Och det tas med öppna armar emot alltså. Det ses som en tillgång här. [...] Nej det är framförallt språket. Alltså talar man inte svenska hur skall man integreras i en svensktalande församling? [...] Vi har haft invandrare så länge i vår församling så det är en naturlig del av det". (Ung kvinna från Sydasiien)

För vissa var församlingen den första arena i Sverigedär de upplevde att de var riktigt välkomna. Nedanstående kvinna hade varit flera år i landet och bott på olika platser, när hon kom till en kyrka i Helsingborg:

"Jag hade en sån tur att jag kom hit. Jag ville bara prisa Gud och känns sån varm miljö. Och jag väntade inte att nån skulle säga hej eller vad heter du. Man försöker förbereda sig att det är inte så här. Men jag blev förvånad när jag kom in i denna kyrka. Jag kände mig så välkommen redan i dörren. [...] Och sen när det var slut kom en man och fråga varifrån jag kom. Och jag berättade och han hälsade välkommen. Och så sa han du ska inte gå hem innan du träffat pastorn. Och han började presentera mig för andra, och så bjöd han mig på lunch. Jag ville inte stanna. Jag kände mig lite dum, lite blyg och så. [...] Det var så trevligt att jag inte kunde säga nej. [...] Jag kände mig så välkommen. Jag kände mig hemma för första gången på alla dessa år jag var i Sverige. Jag kände mig otroligt välkommen i denna kyrka. Jag kände mig hemma. Från den dag jag kom till idag jag känner mig hemma här". (Medelålders kvinna från Sydamerika)

Något som ofta tas upp i intervjuerna är att församlingen har en positivt avvikande inställning till olika kulturer:

"Jag har träffat mycket goda och trevliga folk här, med annan syn på... jag vet inte om jag skall säga invandrare eller bara nya ansikten. Dom var väldigt varma och trevliga på alla sätt. Jag är så nöjd i denna kyrka". (Ung man från Centralafrika)

De flesta menar att det finns en nyfikenhet för och acceptans av människor med ursprung utanför Sverige. Samtidigt understryker vissa att detta inte behöver betyda att församlingen är en enda stor välintegrerad blandning, där etnicitet och nationalitet helt saknar betydelse. Det finns fortfarande uppdelningar inom de olika församlingarna. Att lära känna svenskar kan vara svårt även om det är lättare inom samfunden än i det övriga samhället. Nedanstående man får frågan om han tycker det är svårt att lära känna svenskfödda inom kyrkan:

”Yes. Yes. Yes. Because that’s very... It is not easy. [...] They try, but there are still barriers yes. Because... you can praise the bible and you try to do that but even in my home country it is the same thing. We have a lot of people 300 or 500 people so it is difficult to... but when you come to the worship it is different. To get to know people even in the church takes time. Very very much time”.(Ung man från Sydasien)

Lite senare i intervjun menar samme man dock att församlingen trots allt är mer öppen än det övriga samhället:

”Yes they showed the loveness even though you are not helped directly for material matters you can... When you come you have... they showed you how friendly... and accept the person in the church, in to their society, the group. So that is very important because I don’t think that the society, the ordinary society, will do. They like to accept... In their face you can see that. Even though people like to help or do that. But you can see the society of the church is much much more open”. (Ung man från Sydasien)

En par personer menar också att även om kyrkan de är aktiva inom visserligen uppvisar en stor variation när det gäller etnicitet och ursprung när man betraktar den som helhet, så finns det ändå kvar mindre uppdelningar inom helheten. Någon noterar exempelvis att vietnameser och kineser vanligen sitter tillsammans på läktaren i kyrkosalen. En person svarar nedan på frågan om det är lättare att lära känna svenskfödda inom kyrkan än i övriga samhället:

”Det kan vara svårt fast man tillhör kyrkan. Och sen ser jag tendenser här att kines-vietnamesiska gruppen dom har sina samlingar, dom sitter samlat i gudstjänsten. Rumän-jugoslaviska gruppen dom håller sig tillsammans och så. Det blir gärna grupper i den stora gruppen. [...] Vi har rumänska gudstjänster och kines-vietnamesiska samlingar. [...] Och innan bade vi engelska gudstjänster och då låg den efter den ordinarie gudstjänsten. Och dom som talade engelska samlades då istället för att integrera dom i gudstjänsten”. (Ung kvinna från Sydasien)

Betydelsen av den lokala kontexten.

Ett sätt att få en bild av hur människor upplever sin församling och kyrka är att be dem jämföra med församlingar på andra platser där de bott. På grund av migrationsprocessen i Sverige har de flesta intervjuade bott på åtminstone två platser, vissa på betydligt fler. Bilden är faktiskt relativt entydig, i dessa jämförelser. Helsingborg upplevs å ena sidan som en stad som är mer segregerad än andra städer och människorna som mer intoleranta. Å andra sidan upplevs församlingar i Helsingborg som mer integrerade och människorna som mer toleranta. Flera understryker explicit stadens betydelse för inställningen till invandrare inom en församling:

”Det är svårt att säga överlag hur församlingarna är. Det beror nog mycket på orten där församlingen är. Som i Malmö till exempel, den församlingen är väldigt öppen för invandrare och där är mycket invandrare i Malmö och dom har bland annat engelska gudstjänster och så. Men kommer man till en liten ort, med en liten församling och där kanske inte är så mycket invandrare på orten så tror jag kanske att acceptansen sjunker. Jag tror det speglar... Jag vet inte... men jag tror att samhället avspeglas i församlingen. Här har vi mycket olika folkslag i Helsingborg och då finns dom i församlingen också”. (Ung kvinna från Sydasien)

Personen nedan svarar som följer på frågan om huruvida Helsingborg är mer segregerad än andra städer hon bott i:

”Ahhh. Jaa! Ja det tycker jag. [Skratt]. När jag kom till Helsingborg hörde jag att det var mycket rasism och det skrämde mig litet. Inte att det skulle hända mig något på gatan. Nej inte så, utan när det gäller arbete. [...] Det är en hård miljö här på arbetsplatser i Helsingborg. Och sen när jag kom till kyrkan... Jag upplevde i staden där jag bodde innan att dom var lite kalla. Lite som att 'dom är invandrare'. Det fanns mycket invandrare där också. I kyrkan var de lite mer såna. Jag kände mig alltid som utlänningen i kyrkan. Det spelar ingen roll vad jag gör eller gjorde. [...] Sen kom jag till Helsingborg. Jag hade en sån tur att jag kom hit”. (Medelålders kvinna från Sydamerika)

Diskriminering uppges också vara vanligare i Helsingborg:

”Ja faktiskt tror jag att diskriminering är vanligt. Det finns. Men jag själv har jag inte upplevt diskriminering före Helsingborg. Men nu är jag arbetslös och jag tycker jag förlorade mitt jobb på grund av diskriminering. [...] Redan från början ville dom inte ha mig där. Dom hade pratat innan om att dom inte ville inte ha invandrare. Det har inte med mig att göra, vem jag är. Redan innan ville dom inte ha invandrare. [...] Man känner sig som att man är inte välkommen”. (Äldre kvinna från Sydamerika)

Även nedanstående är ett svar på frågan om Helsingborg skiljer sig från andra städer:

”O ja. Skåne överhuvudtaget är ju känt för att vara ganska rasistiskt. Och de säger ju många invandrare också. Ju längre upp dom kommer [i Sverige] så är folk lite annorlunda. Och det är jättesynd. Det är mycket problem i Skåne. Och Helsingborg, jag skulle kunna säga Landskrona och Malmö också, är väldigt uppdelade städer. Vi har ju alla frisörer här [på Söder] och på Norr ska man bara bo om man är riktig svensk. Det har alltid varit lite finare på Norr. [...] Det är segregerade städer. Det är mycket gängbråk [...] Här i Helsingborg fick jag jobb ganska snabbt och en trygghet med det. Och när jag möter andra människor upplever jag att de har det mycket svårare. Det känns att det är tufft för invandrare”. (Ung man från Centralafrika)

Upplevelserna av att Helsingborg är en stad där det är särskilt tufft för människor som inte är födda i Sverige utgör en kontext till erfarenheter av att frikyrkor i staden är en fristad där invandrare accepteras och respekteras. Ledarskapet inom olika församlingar har därmed stor betydelse genom att definiera ett religiöst uppdrag att tjäna staden och vara ett alternativ till en kall omgivning. För den troende är detta viktigt eftersom kontrasten mellan församlingen och den övriga staden ses som ett bevis på att tron är riktig. För den som migrerat till Sverige och hamnat i en stad där ”det är tufft för invandrare” kan den välkomnande atmosfären i församlingen vara en genomgripande erfarenhet. Särskilt betydelsefullt kan det vara att känna sig delaktig i något, på lika villkor:

”Det är viktigt också med ledarna från kyrkan. Man tänker och pratar inte bara från munnen, utan har hjärtat före. Och vi som invandrare känner om du bara säger så, eller om du tycker det som du säger. Och då känner du dig välkommen. Och det är viktigt. Vi känner oss välkomna här. Vi säger inte att det är en svensk kyrka utan att det är vår tillsammans, vår kyrka. Och därför jobbar vi också ekonomiskt tillsammans här. Både när det handlar om städning eller vaktmästare eller i köket eller i lägenheten jobbar vi tillsammans. Vi känner att det är vår kyrka tillsammans. På det området har kyrkan öppnat sig för att vi ska känna oss välkomna, varma och trygga. Du känner dig värd något. Det kanske finns några som tittar, men det inte är många”. (Medelålders man från Balkan)

Den segregerade kyrkan

Den segregerade kyrkan i kyrkan utgör ett undantag för specifika grupper inom församlingarna. De intervjuade från dessa grupper är betydligt mer skeptiska till integration i allmänhet, och kan naturligtvis inte beskriva någon integration inom församlingen, det vill säga någon interaktion över kategoriska gränser. Den religiösa föreställningsvärden och det religiösa utövandet av olika ritualer är nära sammanvävt med föreställningar om etnicitet eller nationalitet. Religionen är ett sätt att hålla modersmålet och traditioner levande och ett sätt att träffa landsmän bosatta i Sverige. Religionen verkar också dämpa en del av de svårigheter som migrationen medför. En person beskriver i ett samtal att den kristna tron och den språkspecifika gudstjänsten fungerar som en ”*batteriladdare för bilen*”, där han kan hämta styrka i sin kulturella tradition för att lättare kunna hantera vardagslivet i Sverige, till exempel på arbetsplatsen. Den andra sidan av myntet är att interaktionen med svenskfödda inom församlingen blir minimal, varför religion till skillnad från beskrivningar i tidigare avsnitt inte fungerar som en interkulturell mötesplats. Samtidigt existerar inte gruppens religiösa aktiviteter i ett samhällsligt vakuum. Den religiösa praktiken är påverkad av svenska förhållanden och ritualer. Det religiösa ledarskapet träffar andra religiösa ledare inom storförsamlingen, till exempel, och påverkas genom dessa möten på olika sätt.

En person blev ganska upprörd över en fråga om huruvida det är svårare för dem som går till den icke svenskspråkiga gudstjänsten att möta andra svenskar:

”Alltså det här är... Vi betalar alltså massor med pengar för integration, men sen vi tar vi inte emot dem. Varför skall dom integrera sig då? Vilket nytta? Vad har de? Jag ser att flera såna finns som säger: ja men vad skall jag göra? Och jag tycker inte om när jag hör att min bror ringer till någon och säger sitt efternamn... alltså han har svenskt efternamn. Och jag undrar vad känner han i sitt hjärta när han...?”. (Äldre man från Balkan)

Även nedanstående uttalande är intressant i sammanhanget:

”Det handlar om assimilation, integration... Det är svårt att veta vilket ord man skall använda. Alla dom här orden är så belastade [...] Vem är det som integreras med vem? Det måste ju finnas en ömsesidighet i det här om det skall vara en lyckad integration. Ofta tänker man det var ju bra att du integrerade dig med mig och jag kan stå kvar här och så. Är det lyckad integration? Och nej det är det inte”. (Medelålders man från Balkan)

Det är viktigt att komma ihåg att det inte enbart är så att de grupper som har egna gudstjänster inte vill integreras, så som det ibland framställs från det religiösa ledarskapet. Så här förklarar en pastor att en specifik grupp inte deltar i den gemensamma gudstjänsten:

”De har fortfarande sin egen gudstjänst. Och inom gruppen är de inte själva så jätteintresserade av att integreras... så är det ju i samhället i stort ju. För dem är det oerhört viktigt att behålla sin egen identitet. De vill gärna använda sitt språk och sina uttryck och sina traditioner och så där. Vi har två grupper här som träffas separat. Och visst, de har sina regler. [...] Men det är ingen homogen grupp heller, även om det finns sådant som binder dem samman så klart. [...] Så jag vet inte... jag skulle vilja ha dem närmare här i församlingen. Jag känner att vi skulle behöva dem. Men det kan vara

svårt ibland att bjuda in talare. Jag märker att det finns ett visst motstånd i församlingen, inom den svenska gruppen också". (Ung svenskfödd pastor, man)

Det finns alltså å ena sidan en rädsla för att assimileras och erfarenheter av att inte få sin kulturella särart respekterad. Å andra sidan måste detta relateras till en bakgrund av "ett visst motstånd" från den större församlingen till att ge den segregerade gruppen utrymme genom exempelvis talare i gudstjänsten eller predikningar. Givet ett sådant motstånd är det kanske inte så märkligt att människor upplever att integration i själva verket handlar om krav på assimilation, att de måste ge upp "sina uttryck" för att inkluderas i den större församlingen. Hursomhelst indikerar det att integrationen inte verkar gälla alla grupper. Vissa grupper accepteras inte av den stora integrerade församlingen och vissa grupper är skeptiska till den svenskspråkiga församlingen. De menar att anpassning och försvenskning är kravet för att vara välkomna i den stora gemenskapen. Ledarskapet verkar, med ett par undantag, mena att det framför allt är den specifika gruppen som inte vill eller inte är intresserad. Samtidigt betraktar de detta som ett misslyckande, både socialt och religiöst, vilket åtminstone till en del antyder att de ser sitt eget ansvar i "problemet".

4.4.3. Religion från migrantens perspektiv

Ovan har det visats att det finns många skäl för kyrkor att intressera sig för invandrare. Det är också av religiösa skäl viktigt att församlingarna utgör ett positivt alternativ till det omgivande samhället. Därmed har upplevelser och erfarenheter av den segregerade staden där det är tufft att vara invandrare också en stor betydelse. Helsingborg, liksom exempelvis Landskrona eller Malmö, skiljer sig kanske från många andra större städer genom att medvetenheten är hög om uppdelningar som råder i samhället, eftersom människor födda utanför Sverige lever i centrala delar av staden. Därmed måste stadens invånare passera över gränser i sitt vardagliga liv, i större utsträckning än i städer där invandrare bor i förorter utanför staden och där stadskärnan är för svenskfödda och ekonomiskt starka grupper. Bland de religiösa ledarna i Helsingborg, liksom exempelvis i Malmö, är medvetenheten också hög. Ledarskapet ser segregationen som ett samhällsproblem och har gett det en religiös innebörd, i den meningen att de ser det som religiöst motiverat att hjälpa staden och de marginaliserade grupperna. Att skapa ett integrerat samfund med hög tolerans för kulturellt ursprung och kulturella skillnader blir en fråga om trovärdighet för församlingen och den kristna tron.

Kyrkorna ser det som religiöst motiverat att integrera invandrare i församlingen och det har resulterat i en välkomnande miljö som de intervjuade upplever som en fristad och positiv kontrast till staden och samhället i övrigt. Detta är emellertid inte en fullständig förklaring till varför människor födda utanför Sverige söker sig till och blir kvar i de kristna frikyrkorna. Nedanstående avsnitt behandlar därför de olika anledningar och motiv till att engagera sig i en kristen församling som framkommer direkt och indirekt i intervjuerna. Till stor del är detta avsnitt kongruent med de

teoretiska avsnitten i avhandlingen vilka behandlar religion och migration från migrantens utgångspunkt.

Den religiösa invandraren

Det förefaller vara en utbredd föreställning om "invandraren" att denne är religiös. Det verkar också vara en betydelsefull självbild hos många att vi svenskar är sekulariserade och inte särskilt religiöst intresserade eller troende. Det är förstås så att dessa kategoriseringar av både främlingen och oss själva till viss del är beroende av varandra. Det är också så att denna dikotomisering är effektiv att tänka med, även om den är grovt förenklande. En stor andel av Sveriges infödda befolkning är religiöst aktiva, och även bland dem som inte är det finns det en religiositet hos många som tar sig uttryck i tro på allt från reinkarnation till andar och spöken. Det är inte heller svårt att hitta människor som invandrat till Sverige och som inte är det minsta religiöst engagerade eller intresserade. Vissa av dessa har till och med tvingats fly från sina hemländer på grund av att de vägrat att acceptera en religiopolitisk regim. Ett exempel är taxichauffören som sa att "alla ska prata om religion hela tiden när det gäller oss invandrare, men jag flydde från Iran för att komma bort från religion". För andra har erfarenheter av krig, katastrofer och grymheter tagit livet av religiositeten och den personliga tron. För vissa har migrationen och den första tiden i Sverige medfört att de har förlorat sin tro eller att denna tro starkt försvagats. Andra har redan i sina ursprungsländer tillhört politiska rörelser med stor misstänksamhet gentemot religion. Med detta sagt, är det viktigt att understryka att religion har en stor betydelse i de flesta länder och regioner i världen. På många platser är både religiös tro och institutionell religion en självklar del av både vardag och fest, liksom av politik och samhällsliv. Sverige är kanske ett undantag i den bemärkelsen. Det finns här också en utbredd misstänksamhet mot religion och religiöst engagerade människor, som sprider sig till en misstänksamhet mot invandrare, och framförallt mot muslimska invandrare och invandrare från i huvudsak muslimska länder (vilket inte är samma sak). Några beskriver en kognitiv ekvation där invandrare likställs med religiös och religiös likställs med muslim och muslim likställs med fundamentalist. "Vi invandrare är alla muslimska terrorister" som en kvinna från Bosnien uttryckte det. Detta är förstås en del av de stigmatiserande kategoriseringar som är en förutsättning för exkludering.

Samtliga intervjuade individer uppger att religionen hade en större betydelse i de länder de bodde innan migrationen, även om inte den personliga religiösa övertygelsen var större. De uppger också att religion som företeelse eller fenomen i ursprungsländerna både var mer självklar och mindre ifrågasatt. Med andra ord var det inget konstigt eller annorlunda med en religiös tro eller ett engagemang. Steget till att besöka en religiös institution, så som en kyrka, ett tempel eller en moské är måhända därför mycket mindre för en migrant än för den svensk som är uppvuxen utan egentlig kontakt med institutionaliserad religion. Det är faktiskt till och med så att religiöst övertygade svenskfödda i Sverige upplever ett tryck från omgivningen att hemlighålla eller tona ned sin övertygelse. Så här säger en man från Centralafrika:

”Jag är kristen och jag är aldrig rädd att säga det. Jag säger det rakt ut.[...] När ropade på min arbetsplats: J du är kristen. Och jag skrek tillbaka: Ja mister, hundra procent! Det var inget problem för mig. Och efter det kom det tre andra som också var kristna.[...] Men andra kom fram och sa att Gud finns inte på grund av det och det och det. Och där kände man att det kulturella var mycket annorlunda. Att inte tro på Gud i mitt land är nästan.... Det är jättekonstigt. För att det finns något bakom det hela. Det kan man säga bara, men här i Sverige är det jättesvårt. Folk tror inte.... nej”.
(Ung man från Centralafrika)

Det räcker inte att konstatera att många migranter har en grundläggande religiös tro och att steget därför är kortare för dessa invandrare att söka upp en religiös institution än för många svenskfödda. Den generella bilden är trots allt att religionen fått en större betydelse i Sverige än den hade före migrationen. En brasklapp här är att urvalet gjorts på den beroende variabeln, det vill säga att individer intervjuats just därför att de är religiöst aktiva och troende. Byte av religion eller religiös inriktning efter migrationen är också vanligt. Flera uppger att de besökt en rad olika samfund eller till och med trosinriktningar. Tre personer uppger att de under sin första tid i Sverige besökte i stort sett alla kristna samfund i staden de bor i och dessutom Jehovas Vittne och Scientologerna.

Kommande avsnitt behandlar de skäl som de som intervjuats inom ramen för svenska frikyrkor uppger för att de hamnade i en kristen frikyrka i Sverige och dessutom vilken betydelse deras religiösa engagemang har i deras liv. Även tron i relation till migrationsprocessen berörs.

En glimt av det bekanta i en främmande miljö

Det finns två grupper av människor som söker sig till ett samfund i Sverige. Den första gruppen består av de som söker upp ett samfund som de tillhörde innan migrationen. Den andra gruppen består av de som inte tidigare haft kontakt med samfundet och som därmed byter religiös inriktning i den utsträckning som de engagerar sig i samfundet.

Ett skäl för att söka sig till ett samfund i Sverige är förstås att personen redan varit engagerad i detta samfund innan han eller hon kom till Sverige. I det fallet har personen helt enkelt sökt upp en trosinriktning som denne redan varit engagerad inom. De som tillhör samma kristna samfund efter migrationen som före beskriver det första mötet med kyrkan i Sverige som en typ av återkomst till något bekant. Även om det finns många skillnader mellan till exempel en gudstjänst i en pingstkyrka i Sydamerika och en i Helsingborg, så finns det ofta tillräckligt mycket som är bekant för att skapa en känsla av igenkännande. Flera använder uttryck som ”att komma hem” eller ”som hemma” för att beskriva mötet med samfundet i Sverige. Nedanstående citat visar hur känsloladdat ett sådant möte med det bekanta kan vara i en främmande värld, för en person som känner sig totalt isolerad och ensam:

”Det var så fint som de prisade Gud. Det var så fint som de sjöng. Det var så fina sånger. Samma som i mitt land, samma samma som mina föräldrar. Jag blev helt rörd, jag grät. Jag blev så oohh”.
(Medelålder kvinna från Sydamerika)

Det kan handla om sånger och musik, om sätt att be, hur gudstjänstlokalen ser ut, hur gudstjänsten är organiserad eller om innehållet i de religiösa föreställningarna. Tillsammans eller i delar kan det, skillnader till trots, ge en förnimmelse av gudstjänster för länge sedan eller långt borta och därigenom resultera i en hemkänsla:

”D: Så du menar att kyrkan är som ett andra hem för dig?”

I: Nej, jag menar... det är mitt första hem. Här är den plats i det här landet där jag känner mig hemma. Här är jag hemma. Musiken, prästen, ja allt, hur det ser ut”. (Ung man från Balkan)

Därför kan religionen delvis mildra en känsla av att vara en främling eller exkluderad:

”Yeah, I’m a strange person to this country. But I was little comfortable because of the church, because we have the same Pentecostal here. So that way I have a little confidence on the church side, but not for the society side. Because if you have the... what you expect and want, I’m not sure that you will get it from the social side, if you compare to a normal Swedish person”. (Ung man från Sydasiien)

Ibland har bara det faktum att gudstjänsten handlar om Jesus räckt för att skapa en igenkänning. Dessutom antyder nedanstående citat att det ibland snarare handlar om sådant som ligger utanför språket, än om teologi:

”När jag kom till kyrkan så var det svårt för jag kunde inte språket. Men när jag satt där och hörde pastorn predika och han talade om Jesus... Ordet Jesus är internationellt så jag fattade. Allt annat han sa kändes bara rätt men jag förstod inte vad det var han pratade om. Men det kändes rätt. Och jag trivdes med att komma hit. Detta är Guds hus”. (Ung man från Centralafrika)

Avslutningsvis bör det också nämnas att frånvaron av likhet med religionsutövandet före migrationen även kan problematisera tron.

”Att jag går till en kyrka... Jag sa det i söndags faktiskt. Varje gång jag kommer till den här katolska mässan som dom gör varje söndag, varje gång jag kommer hit blir jag mer ateist, sa jag. Jag vet inte varför jag sa det, men egentligen det kändes så. Varje gång jag kommer dit blir jag mer ateist. [...] När jag kom hit jag ville gå i kyrkan och så, men så började jag se att det var annorlunda. Den där religiösa känslan var inte samma, utan det var mer kallt. Det var mer enskilt. Det var inte gemensamt. Såna små grejer började jag se. Då började jag ta avstånd och ta avstånd och ta avstånd. Och till slut gick jag inte till kyrkan. [...] Så började jag gå ifrån den där vanan, om man säger så”. (Ung man från Centralamerika)

Även om den religiösa inriktningen är den samma är det viktigt att komma ihåg att detta inte betyder att exempelvis baptister eller pingstvännen i två delar av världen sjunger likartade sånger, har likartade gudstjänster eller ens i detalj tror likadant. Det finns mycket stora lokala skillnader gällande det mesta, även om grunddragen i teologin förstås är överensstämmande. Migranter från länder i Afrika kan exempelvis beskriva hur en mycket livlig gudstjänstform och trosföreställningar som kombinerar en andevärld och besjälade ting, skiljer sig mycket från en ordinär svensk frikyrka. Det är också så att ett par intervjuade personer som var katoliker i hemlandet kände sig hemma i den lugnare gudstjänstformen i en svensk frikyrka. Argumentet är alltså inte att en religion är och förblir den samma och att personer kan röra sig över

hela världen för att finna en identiskt religiös tradition och gudstjänstform. Men för många finns det tillräckligt med likheter och överensstämmelser för att ändå alstra känslor av något bekant mitt i allt det annorlunda, något som är likt i allt det olika.

Migration, ensamhet och existentiella frågor

De flesta beskriver migrationen som en omtumlande och många gånger smärtsam process. Många beskriver också hur migrationsituationen skapade ett reellt utanförskap. Ett sådant utanförskap är konstituerat av ensamhet, isolering, känslor av att vara främling och annorlunda, språksvårigheter, upplevelser av exkludering och diskriminering, och så vidare. Detta har behandlats i avhandlingens mer generella avsnitt om migration. Här redogörs istället för hur de intervjuade inom svenska frikyrkor beskriver dessa erfarenheter i relation till det religiösa engagemanget. Särskilt viktigt verkar det vara att migrationsituationen alstrat existentiella frågeställningar eller till och med religiösa grubblerier. Flera av de intervjuade måste betraktas som sökare i den betydelsen att de besökt en rad olika samfund. På ett sätt kan människor sägas söka, och ibland också finna, lösningen på problem skapade av migrationen genom religionen.

Den första erfarenheten som migranter tar upp handlar om isolering och ensamhet. Så här beskriver en person hur flera i hans bekantskapskrets reagerar under den första tiden i Sverige:

”Speciellt om dom är nya när dom kommer hit. Det är en krock! [Med emfas] Fruktansvärd krock. Alltså vad gäller kultur och seder och allt alltså. Dom känner sig helt... ja, ensamma. Vad gör då många? Isolerar sig helt enkelt. Isolerar sig. Dom har inget förtroende. Det kanske var det värsta som dom upplevde att träffa just någon som var dum mot dom, och så vidare. Och sen tror dom att alla svenskar är såna. De generaliserar så där. Det kanske svenskar gör också med invandrare. [...] Det är klart för mig var det mycket lättare, för mig och min familj. Vi hade bröder och systrar i Herren... ja i kyrkor och så. Men när man träffar dom andra som har andra erfarenheter, från början redan”.
(Äldre man från Balkan)

Av de som inte tillhört det kristna samfundet innan de kom till Sverige uppger de flesta sociala skäl till att de kom i kontakt med en kyrka för första gången. De beskriver hur de sökte sig till till sammankomster som har med språk eller ursprungsregion att göra, så som träffar för spansktalande, afrikaner eller asiatiska grupper. Drivkraften verkar alltså snarare ha varit att få prata spanska, träffa andra afrikaner eller vietnameser, etc, än specifikt religiös. Dessa träffar sågs också som ett sätt att komma ur en ensamhet eller isolering i det nya landet. Följande citat visar att sociala och religiösa skäl mycket väl kan vara sammanblandade, inte minst eftersom ensamhet och utanförskap kan resultera i existentiella frågeställningar om Gud, livet och människan:

”Men min tro på gud har blivit starkare här i Sverige. Jag har mognat till min tro här. Hur viktig var min tro? Det var viktigt där, men jag upplevde aldrig den ensamhet som jag har upplevt här. Och då när man är ensam, då automatiskt, jag tror det nästan händer de flesta människor, man undrar: Finns Gud? Eller: tror jag på Gud? Då är det dags att jag kommer närmare. [...] När jag kom hit jag hittade ingen kyrka. Jag kunde inget av språket och jag ville ha nått ställe som jag kunde förstå, när

spanska grupp och så. Det fanns, men det visste jag inte, på det stället dit jag kom. Sen när jag hittat det så började jag gå dit. Och jag hade jättetrevligt. [...] Det var det enda ställe där jag kunde vara och njuta, höra Gud och kunde be till Gud. [...] När jag kom hit. Då var det en fruktansvärd ensamhet. Och utan att kunna mycket svenska. Och ja det var jobbigt. Då var det mycket viktigt för mig att jag hade Gud i mitt liv. Det var då som jag upplevde faktiskt Guds kärlek väldigt nära. [...] Jag läste bibeln. Jag hade alltid Bibeln med mig. Men mer jag ber till Gud. Men jag var till den spanska... Det var en liten grupp spanska... Men när jag gick dit mädde jag jättebra. Jag var så glad när jag hittade stället. Och jag trivdes bra men denna gruppen. Och då träffade jag flera spansktalande där och då började min ensamhet lite att försvinna. Lite, kan man säga". (Medelålders kvinna från Sydamerika)

På frågan om vad religion betyder för honom som migrant svarar en man med religionssociologisk klarhet:

"What can I say... Religion is like sports... it puts people together. And more than sports, change the mind for people". (Ung man från Centralafrika)

Det är långt ifrån enbart viljan att träffa landsmän som får människor att återvända till en kyrka. Någon som lyssnar och tar sig tid kan vara av stor betydelse:

"Det räcker att du bara pratar med någon och lyssnar på hans problem. Det är nån som tyr om dig, nån som förstår mig. Och nånting som är viktigt också är det. Och du vet idag... ensamhet är ett stort problem, speciellt i stora städer. Det är också nånting sänt. Jag hittar min plats. Jag hittar nån som bryr sig. Jag hittar där jag är välkommen. På nått sätt man kan säga kärlek eller värme eller nånting. [...] Här är er plats. Kyrkan skall inte bara säga: vi har inte tid med dig. [...] Kyrkan är nånting som vi vill ska ta hand om dig. Vi finns här. Ska hjälpa dig att gå vidare. Vi kan inte lova ekonomisk hjälp eller mycket såna grejer. Bara kanske, det räcker med en kopp kaffe. [...] Hjälper... försöker prata du vet. Det tar tid. Det tar tid att skada, det tar också tid att reparera en människa och få en människa på fötter igen. Och det är det vi försöker... såna grejer gäller det här". (Medelålders man från Balkan)

Ovanstående person belyser en annan viktig funktion hos det religiösa samfundet som är nära besläktat med ensamhet, nämligen att tillhöra en större grupp. Inom de religiösa samfunden kan människor bygga relationer som ger dem en plats i en grupp och i samhällsväven.

När det gäller migration, migrationsprocessen och de omständigheter som invandrare hamnar i efter migrationen så är religiösa institutioner något av experter på att hantera den typ av existentiella frågor och de känslomässiga problem som genereras av migrationen. De flesta beskriver att de haft ett stort stöd av sin religiösa tro. Flera uppger att de genom svårigheter fått en starkare tro och ett större religiöst engagemang. Nedanstående är ett av många exempel på detta:

"Det är ju mycket att religionen och tron på Gud hjälper en igenom situationer, där man känner att man får hjälp av Gud. Gud förändrar dig inuti, till exempel lugnar ner dig. Eller talar om för dig lite hur du skall vara. Jag har ju blivit enormt förändrad av Gud. [...] Så just det här med migrationsbiten tror jag kan vara lättare för dom som tror på gud än för dom som inte gör det. För att på något sätt står Gud över allting. Det har vi sett att Gud står över ambassader och beslut och regler. Vi har sett det. Så har vi sett det. [knäpper med fingrarna] Det finns ingen annan förklaring. Inget sker av en slump. Det gör det inte. Så jag tror att människor som har Gud med sig och som lägger sitt liv i Guds händer, även när det gäller så svåra saker som att fly, så är Gud med dig hela tiden. När du säger migration och religion så känner jag direkt att vi hade migrationsbiten och vi hade religionsbiten, där

religionsbiten hjälpte oss igenom migrationsbiten. Så var det. Gud var med oss hela vägen. Det var inget vi kunde separera på". (Ung kvinna från Centralafrika)

Ovanstående person betonar också att det inte bara är den religiösa tron i sig själv som är viktig. Dessutom tillhandahåller församlingen en social miljö som kan stötta i svårigheter:

"Vi hade mycket vänner här som var med oss från början. [...] Dom har varit med hela vägen och stöttat oss. Här har vi vårt hem och familj. Ja vår stora familj. När vi kommer ut i livet därute så är det en annan sak". (Ung man från Centralafrika)

Sammanfattningsvis tycks de intervjuade personerna söka sig till religiösa samfund för att de tillhört samfundet redan innan migrationen eller av sociala skäl, det vill säga för att de känner sig ensamma och isolerade, eller söker en social tillhörighet i det nya landet. Existentiella grubblerier om exempelvis Gud och meningen med livet är andra skäl. Dessa skäl kan i många fall anses vara ett resultat av migration och migrationssituation. Den kristna tron i sig har dessutom en annan viktig funktion, nämligen att den tillhandahåller ett meningsskapande kognitivt ramverk för att hantera svårigheter under och efter migrationen. Dessa skäl sammanfaller ofta, och skall därmed inte förstås som ömsesidigt uteslutande. Ett exempel på detta är en person som visserligen tillhört samma samfund i sitt ursprungsland, men där migrationen triggat frågor om Gud och den egna tron, vilket i slutändan lett till ett större religiöst engagemang och en starkare tro.

4.4.4. Sammanfattande diskussion om religion, identitet, social samhörighet, solidaritet och integration

Institutionaliserad religion är en social kraft som för människor samman och förenar dem inte bara genom gemensamma ritualer utan också i förlängningen genom en homogenisering av religiösa föreställningar och värderingar. För många är den första kontakten med ett samfund ett rent socialt projekt. Så tillvida att den sociala dimensionen av religion fungerar, i betydelsen att den alstrar känslor av gemenskap och relationer mellan människor, kommer den i förlängningen att resultera i ett ökande religiöst engagemang och en växande tro eller övertygelse. Det är trots allt det som religiösa institutioner gör bäst. De producerar tro. Tro är en konsekvens av deltagandet i religiösa ritualer och av engagemang i en religiös institutions sociala aktiviteter. Därför är det antagligen mer korrekt att säga att «jag tror för att jag böjer knä», snarare än att «jag böjer knä för att jag tror». Tron leder förstås i ett andra led till ett ökande engagemang och deltagande, vanligen med stärkt tro som resultat. Men av människor som kommit utifrån in i en kyrka, det vill säga de som inte fostrats in i en religiös tro, är det få som uppger att de hade en övertygelse och därför uppsökte en församling. Det vanliga är att de brottades med existentiella frågor eller ensamhet. Den religiösa institutionen omvandlade över tid dessa grubblerier och erfarenheter till tro. Härigenom skiljer sig inte migranten från andra. De flesta uppger rent so-

ciala skäl till varför de uppsökte kyrkan för första gången, vanligen i kombination med att de funderade över existentiella frågor. Dessa skäl måste dock placeras in i ett sammanhang definierat av migrationssituationen. Personen uppsökte samfundet i ett tillstånd där habitus problematiserats och det förgivettagna skakats om av ett ”mentalt jordskalv”, som någon uttrycker sig. Till detta kommer att ensamhet i flera olika skepnader kan vara en konsekvens av migration. Det självklara sociala nätverket av familj, släkt och barndomsvänner befinner sig ofta långt bort i ett avlägset land. Samtidigt finns flera hinder som gör det svårt att knyta sociala band i det nya landet. När sådana relationer väl uppstår har de inte heller den naturliga självklarhet som familje- och släktband ofta har. Med andra ord skiljer sig inte migranter från andra som väljer att engagera sig i ett religiöst samfund för första gången. Skälen är alltså å ena sidan de samma men å andra sidan kan migrationssituationen skapa dessa skäl.

Till dessa allmänna anledningar för att söka sig till en religiös institution kommer vissa andra, som kan anses vara närmre knutna till migrationen och migrationssituationen. Samfundet kan till exempel vara en plats där det finns en möjlighet att träffa landsmän och tala sitt modersmål. I den mån migranten tillhört samma samfund i sitt hemland kan religionen och samfundet utgöra något bekant i en obekant värld, en liten bit hemma mitt i allt det främmande. Det kan handla om bekanta sånger, bekant struktur på gudstjänsterna, teologiskt innehåll, etc. Med detta sagt bör det tilläggas att många byter samfundstillhörighet efter migrationen, vanligtvis inom de större religionernas gränser. Katoliker går med i pingstkyrkan, ortodoxa blir batister eller baptister börjar besöka svenska kyrkan.

En annan sak som skiljer de flesta grupper av migranter från andra svenskar är att de är uppvuxna i ett samhälle där religion både var mer accepterat och mer vanligt. Religion hade i många personers födelseländer dessutom en mycket större politiskt och social betydelse än vad den har i Sverige, generellt sett. Ett annat sätt att uttrycka det är att skepsisen eller till och med rädslan för religion per se, det vill säga för religion som fenomen och företeelse, är lägre för de människor som vuxit upp i ett sammanhang där religion är vanligt. Det finns förstås gott om exempel på det motsatta, som den man som sa att har man en gång sett en präst med ett automatvapen i handen så förlorar man sin tro på Gud. I vissa fall är det också en icke- eller antireligiös hållning som till sist resulterat i flykt och migration. Men generellt sett har religionen haft en mer självklar plats i många migranternas liv före migrationen till Sverige.

Oavsett anledningarna till att en människa valde att besöka ett religiöst samfund och oavsett varför personen valde att återkomma, så har religion viktiga konsekvenser för den som engagerar sig. Religion kan liknas vid en social maskin som producerar tro och föreställningar samt känslor av gemenskap och identitet. I den mån den religiösa institutionen inte gör detta söker sig individen förmodligen bort från verksamheten.

Deltagandet i gemensamma aktiviteter och religiösa ritualer, samt en homogeniserande tendens av värderingar över tid, skapar en förnimmelse och förståelse av andra medlemmar som förenande genom sin tro. Religion kan också transformera befintliga kategoriseringar och utveckla nya. I den mån ett samfunds

gränser överskrider uppdelningar i samhället, finns det en potential att dessa också resulterar i gränsöverskridande föreställningar. Det är förstås också möjligt att befintliga uppdelningar i det omgivande samhället införlivas i samfundets sociala organisation, genom att underordnade grupper även blir underordnade inom församlingen.

En av intervjupersonerna säger "Religion is like sports. It puts people together. And more than sports, change the mind for people". Detta uttalande är riktigt på flera olika nivåer. Det är sant att religion för människor samman, i betydelsen att det skapar punkter i tid och rum där människor som annars inte tillhör varandras närmaste sociala omgivning möts. Religion binder även människor samman på ett socialpsykologiskt plan. Detta har hävdats från Durkheims dagar till idag. Religion kan frambringa starka känslor av att höra samman och av att dela ett gemensamt öde. Dessutom kan religion, som det insiktsfulla uttalandet ovan indikerar, förändra människors sätt att tänka. Särskilt viktigt är det batteri av delade moraliska uppfattningar och de religiösa definitionerna av verkligheten. Den som är tveksam till om en sådan homogenisering faktiskt förekommer behöver bara diskutera moraliska frågor om abort, homosexualitet, alkohol, eller giftermål med några utvalda människor som är aktiva inom en svensk frikyrka. Det råder ingen tvekan om att det finns tendenser att tänka, resonera och känna på likartade sätt. En viktig del är faktiskt just överensstämmelse gällande känslor, det vill säga vad vi kan kalla en emotionell struktur. På en generell nivå tenderar man att bli upprörd och indignerad över likartade företeelser och fenomen. Det är också vanligt att känna sympati eller medkänsla för samma kategorier av människor. Det är naturligtvis inte en fråga om vattentäta skott. Det finns gott om människor med en negativ inställning till homosexualitet också utanför en kristen församlings gränser, liksom det finns de som menar att kärlek är instiftat av Gud oavsett i vilka konstellationer, även inom en församling.

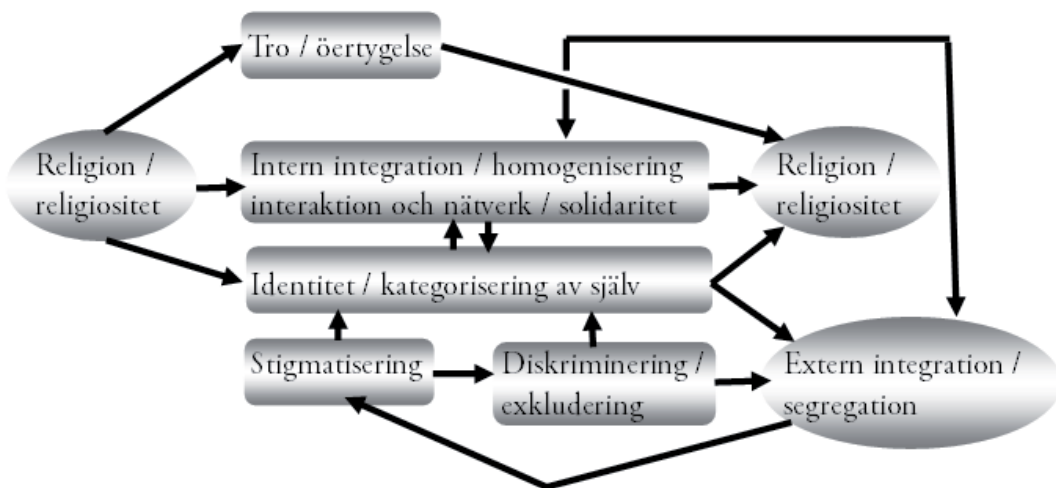
Ovanstående studie visar en annan viktig dimension som delade religiösa föreställningar kan ha, nämligen den uppsättning av föreställningar som har att göra med den egna gruppen och dess gränser. Till detta räknas uppfattningar om likhet och skillnad och, kanske än viktigare, vilka skillnader och likheter som är av grundläggande betydelse. I slutändan påverkar detta människors förhållningssätt och handlingar gentemot varandra. Det påverkar också vem som inkluderas eller exkluderas från gemenskapen. Ovan har påvisats den betydelse mer religiösa trosuppfattningar kan ha för definitionerna av den egna gruppen och dess särart, liksom för vilka människor som inkluderas och accepteras. Kort sagt kan dessa föreställningar reglera vilka typer av olikheter som kan accepteras eller till och med uppmuntras, och vilka skillnader som är förkastliga. Ett exempel på det sistnämnda är hur en pastor berättade att en ung kille med punkfrisyr ombads göra sig av med den. Det kan vara svårt för en utomstående att förstå varför punkfrisyr inte är accepterat medan en afrikansk festklänning i orange och lila är det. Det första fallet ses som ett uttryck för en individs val av avvikelse, medan det sistnämnda tolkas som en del av en kulturell essens. Viktigare är förstås att den afrikanska klänningen kommunicerar kulturell tolerans och framgångsrik integration, vilket är viktigt

för vissa församlingars förståelse av sig själva och för den teologiskt underbyggda uppfattningen om äkta Kristendom.

Det har även visats ovan att religion kan vara kraftfullt i sin destabilisering av befintliga kategoriseringar av människor, och i skapandet av nya. Invandrarna inom en församling kan exempelvis betraktas av både andra och sig själva som en del av "oss", vilket märks i intervjuerna. Detta är en stark indikation på att de sociologiska teorier som bygger på antaganden om att etnicitet, identitet, social tillhörighet eller kön bygger enbart på dikotomiska uppdelningar i "vi" och "dom" måste utökas med fler modeller över hur människor kategoriserar och förstår likhet och skillnad, eller oss själva och andra. I de stora församlingarna inkluderas kulturella olikheter i en övergripande likhet. Detta är vad Gerd Baumann kallar "encompassment", som kan översättas med inneslutande identitet. "Vi" är både invandraren och svensken och "dom" är alla utanför kyrkan. Skillnader mellan olika kategorier av människor ses med andra ord som underordnade den övergripande likheten.

I studien har det även visats att en sådan inneslutande kategorisering, inte på något sätt är självskriven, allmängiltig eller ett naturligt drag hos religion. Vissa grupper inom församlingen var inte på något enkelt sätt del av vad som uppfattades som en integrerad helhet. Dessa grupper var separerade från den ordinarie verksamheten. Inom församlingarna, både inom det religiösa ledarskapet och bland medlemmar, tenderade man att betrakta detta som ett aktivt val att segregera sig. Samtidigt var det möjligt att mellan raderna läsa att dessa gruppers olikheter inte accepterades inom den stora likheten. Det fanns krav på att de skulle anpassa sig mer än vad de upplevde att de ville eller kunde. Det beskrevs också att det fanns ett motstånd inom församlingarna mot dessa grupper. I detta fall utvecklades ingen inneslutande identitet. Snarare kunde den mäktiga kategoriseringen och uppdelningen i svenskar och invandrare upprätthållas, liksom grupp-specifika etniska kategoriseringar om den egna gruppens essentiella särart. Det går därför inte att säga att religion per se verkar integrerande, eftersom den i minst lika stor utsträckning kan skilja människor åt i tid och rum. I det senare fallet reduceras mötet mellan kategorier och grupper av människor, vilket i sin tur ytterligare motverkar en de-kategorisering eller en re-kategorisering av människor. Istället kan i samhället redan etablerade sociala uppdelningar upprätthållas. På sikt innebär detta att skillnader kan genereras och reproduceras. På gott och på ont.

Ovanstående resonemang kan sammanfattas i en formell modell, vilken visas i figur 4.5. Denna modell avser illustrera att religion å ena sidan kan resultera i ett ökat religiöst engagemang och religiös tro. Å andra sidan kan religion ha integrerande eller segregeringseffekter. Detta beror i sin tur på religionens transformering av identitet och självkategoriseringar och på religionens genererande av solidaritet och homogenisering via socioreligiös interaktion. Diskriminering anses dessutom påverka individens identitet och kategoriseringar av sig själv, vilket också har betydelse för deltagandet i interaktion inom samfundet. Diskriminering har en direkt kausal relation till extern segregation.



Figur 4.5. Religion, tro och integration

4.5. Migration, religion och integration eller segregation

De tre avsnitten i kapitlet är överlappande, men fokuserar på olika aspekter och led i den kausala kedjan migration, religion och integration eller segregation. Den första studien intresserar sig för länken mellan migration och religion. Här framgår att migration hos de intervjuade tenderar att ha specifika konsekvenser. Konsekvenserna har delvis med själva migrationen att göra och delvis med sådant som händer i Sverige efter migrationen. För att tydliggöra att det inte nödvändigtvis är migrationen i sig som leder till de beskrivna konsekvenserna är det bättre att tala om att migranten befinner sig i en migrationssituation. Detta avser också markera en tidsaspekt, eftersom migrationssituationen är något som en individ kan befinna sig i under lång tid. Den lokala kontexten är också betydelsefull för migrationssituationen.

Migrationssituationen, som det första avsnittet behandlar, karaktäriseras av en destabilisering av sociala nätverk, destabilisering av habitus, problematisering av självförståelse och relativisering. Religion, både det religiösa samfundet som social mötesplats och som religiösa föreställningar och praktiker, medför att dessa effekter av migration mildras och blir hanterbara. För de intervjuade innebär religiöst engagemang en möjlighet att skapa nya och varaktiga relationer med andra människor. Religionen tillhandahåller dessutom en objektifierad världsbild för den migrant som fått den förgivettagna världsbilden problematiserad och relativiserad genom mötet med ett annorlunda sätt att vara människa på. Religion är också en länk till det förflutna, och en möjlighet att, i alla fall delvis, tillfredsställa preferenser

grundlagda i ursprungslandet. Genom det religiösa samfundet kommer dessutom migranten i kontakt med människor från samma ursprungsnation eller region, vilket ytterligare kompenserar för ett destabiliserat habitus. Inte minst sker detta genom möjligheten att därigenom tala modersmålet. Inom det religiösa samfundet kan dessutom migranten få en social plats i en grupp, i en situation där föresällningen om vem man är och identiteten kan vara utmanad. Slutligen beskriver de intervjuade hur religiösa föreställningar och deltagande i religiösa ritualer gjort och gör det lättare att hantera migration och migrationssituation. Inte minst verkar religiösa föreställningar kunna delvis återge människor känslor av värde, i en situation där diskriminering och negativa föreställningar om dem som människor är vanligt förekommande.

Även om det inte finns någon nödvändighet i relationen migration och religion, det finns många olika sätt att hantera migrationssituationen på, så är det tydligt att det för de intervjuade migranterna går att urskilja en kausal tendens där migration och migrationssituation leder till en ökad betydelse av det religiösa samfundet och, som en konsekvens av detta, av religiösa ritualer, religiösa föreställningar och tro.

Kapitlets andra fallstudie behandlar muslimer och migranter med ursprung i länder där Islam är den dominerande religionen. Avsnittet betonar hur religion och religiös tillhörighet medför att de intervjuade muslimerna diskrimineras och stigmatiseras, vilket i sin tur kan resultera i att personer undviker kontakt med etniska svenskar och istället blir mer engagerade i den religiösa gruppen. Det kan också medföra antingen en anpassning till negativa kategoriseringar eller en kamp för att motverka dem. Studien visar också betydelsen av de föreställningar som relaterar till den religiösa gruppens gränser. Genom att etnicitet och bakgrund begreppsliggörs som religion och religiöst ursprung kan olika grupper av människors integreras inom det muslimska samfundet, samtidigt som det skapar gränser gentemot etniska svenskar. Detta faktum i kombination med att de intervjuade försöker bekämpa negativa föreställningar om dem som muslimer, leder till att de intervjuade befinner sig i ett dilemma. Å ena sidan försöker de bevara sin särart och rätten att vara annorlunda och å andra sidan försöker de framställa sig som icke avvikande i relation till etniska svenskar.

Lösningen på detta dilemma tycks vara en transformering av religionen. De intervjuade har en syn på religion som möjliggör en anpassning till svenska förhållanden. Genom att identifiera å ena sidan en icke förhandlingsbar religiös kärna och å andra sidan en rad traditioner, praktiker och värden som överflödiga traditioner och kulturella uttryck, kan det muslimska samfundet bli en förmedlande länk mellan ursprungslandet och livet i Sverige. Samtidigt blir anpassningen inget hot mot den religiösa övertygelsen. Snarare kan en sådan anpassning uppmuntras och sanktioneras av det religiösa samfundet och dess ledarskap.

På en generell nivå placeras i detta avsnitt religion på orsakssidan för att studera dess konsekvenser avseende intern integration och extern segregation eller integration. Den saknade länken mellan dessa led är religionens transformering av kategoriska gränser men också omgivningens eventuella upprätthållande av dessa. Det muslimska samfundet har en extern integrerande potential, som emellertid är

beroende av omgivningens föreställningar om muslimer för att kunna realiseras. Den övergripande lärdomen är att engagemang i det muslimska samfundet underminerar migranternas särart och olikhet, utom när det gäller vissa specifika områden. Dessa områden hänvisar de intervjuade till den privata sfären. De menar att det inte bör finnas någon motsättning mellan att å ena sidan vara troende och aktiv muslim och å andra sidan att vara en god samhällsmedborgare.

Även studien av kristna frikyrkor fokuserar på konsekvenserna av religion, religiöst samfund och tro. Mer än tidigare fördjupar sig detta avsnitt i religiösa föreställningar och deras betydelse för upplösandet eller bevarandet av kategoriska gränser. Det är tydligt att religiösa föreställningar kan leda till att det blir viktigt att inkludera migranter i samfundets gemenskap, vilket resulterar i att samfundet närmast blir ett integrerat undantag i en segregerad stad. Det är emellertid också så att religiös föreställningar i andra fall kan ha rakt motsatt effekt och leda till en etniskt organiserad kyrka där både särart och föreställningar om skillnader gynnas, skapas och bevaras. Återigen är det religionens transformering eller bevarande av kognitiva gränsdragningar mellan människor som är av betydelse. I studien påverkar detta även hur samfundet organiserar gudstjänster och andra aktiviteter, vilket i sin tur separerar eller förenar människor i tid och rum.

Inom frikyrkorna, precis som hos de aktiva muslimerna, särskiljs en överflöd och förändringsbar yta från en genuin och evig kärna. Detta ger religiös sanktionering till förändring hos migranter, som istället för att uppleva att de förlorar en del av sig själva och sitt kulturella ursprung, kan erfara förändring som en process som för dem närmare den eviga sanningen.

Den lokala kontexten är betydelsefull för de tre fallen. Genom att Helsingborg har en stor invandring och dessutom är en segregerad stad i kombination med en hög medvetenhet hos invånarna, så har religiösa samfund försökt påverka dessa omständigheter och utveckla det religiösa samfundet till ett positivt alternativ. Detta medför en högre trovärdighet för religionen för de aktiva. Deras övertygelse om att de är anhängare av den rätta och goda religiösa trosuppfattningen stärks genom kontrasten mot omgivningen. Medan de svenska frikyrkorna arbetar med integration inom samfundet, så riktar sig det muslimska samfundet mot det omgivande samhället.

Sammantaget går det utifrån de tre avsnitten att sammanställa en generell modell om relationen mellan migration, religion och integration eller segregation. Modellen kommer att förankras teoretiskt i efterföljande kapitel. Religion kan kompensera för konsekvenserna av migration, vilket skall förstås som att migration har en kausal relation till religion för de intervjuade. Migration leder till ett ökat religiöst engagemang, och därmed också till en förstärkt religiös övertygelse. Denna religiosifiering leder till engagemang i en specifik religiös institution och grupp. Engagemanget i en religiös grupp har flera cirkulära kausala kopplingar.

För det första producerar religion en religiös övertygelse och därmed en objektifiering av kulturella och sociala dispositioner. I sin tur leder detta till ökat engagemang i den specifika religionen.

För det andra leder religiöst engagemang till intern integration med andra medlemmar i gruppen och därmed till intern integration och homogenisering. En effekt av detta är därför konstituerandet av sociala nätverk. Denna sociala aspekt av socioreligiös interaktion resulterar i ett ökat engagemang i den specifika religiösa institutionen och gruppen. I förlängningen leder socioreligiös interaktion till en stabilisering (eller snarare ett omskapande) av habitus.

Det religiösa engagemanget påverkar individers och grupperns kategoriseringar av sig själva och av individuella liksom kollektiva identiteter, vilket har en återkoppling till det religiösa engagemanget och interaktionen inom gruppen. Det har också en kausal relation till extern integrering, eftersom sådana kategoriseringar är av stor betydelse för individers potentiella relationer med personer utanför samfundet.

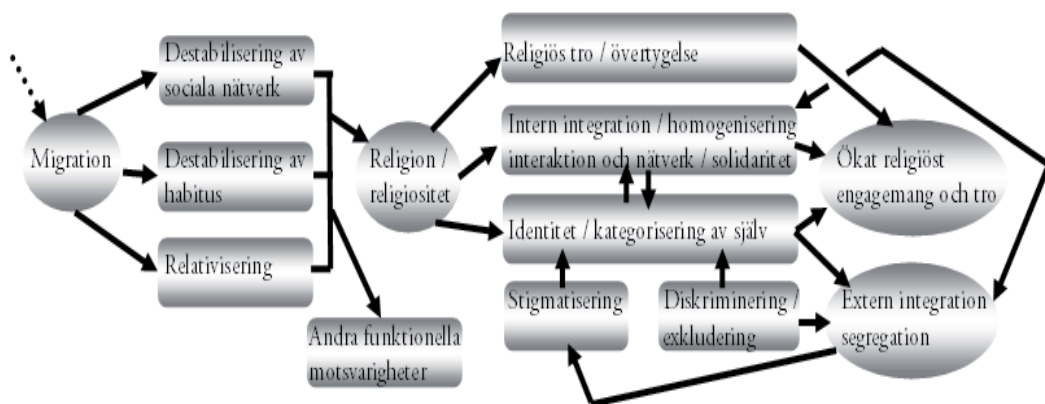
För det fjärde kan religiöst engagemang och identitet leda till stigmatisering av gruppen och dess medlemmar. Stigmatisering är en förutsättning för diskriminering. Både stigmatisering och diskriminering påverkar identitet och självkategoriseringar inom gruppen, vilka i sin tur återkopplar till religiöst engagemang och interaktion inom gruppen och till extern integrering.

För det femte är flera av ovanstående processer kopplade till en gruppns integration med andra grupper i samhället och i samhället i stort. De interna gruppprocesserna kan resultera i skillnader och likheter gentemot omgivande grupper liksom till en intern integration som kan ske på bekostnad av extern segregation, eller alternativt, inte på bekostnad av denna. Identitet är här av stor betydelse. Identitet, det vill säga kategoriseringar kring den egna gruppen och gruppens relationer till andra grupper och det omgivande samhället, kan ha direkta konsekvenser för en gruppns segregation / integration. Diskriminering och exkludering påverkar även en gruppns segregering. Samtidigt som allvarlig stigmatisering, och därmed diskriminering, underlättas av segregering.

Migration, religion och integration eller segregation kan kausalt länkas samman i en teoretisk modell, vilken visas i figur 4.6. I denna modell identifieras tre konsekvenser av migration som antas vara kopplade till en ökad attraktionskraft hos religion, och som kan leda till ett ökat religiöst engagemang och ökad interaktion inom en religiös grupp. Dessa konsekvenser av migrationen är relativisering, destabilisering av habitus, och destabilisering av sociala nätverk. Modellen utgår från att en slutprodukt av det religiösa engagemanget är objektifiering, etablerandet av sociala nätverk och ett omformande av habitus. Religiös övertygelse är produkten av religion och religiösa institutioner, och en sådan övertygelse har ett cirkulärt samband med engagemanget i den religiösa institutionen och gruppen. Modellen utgår från att integration / segregation är en biprodukt av en migrationsgrupps religiösa engagemang, som även är kopplat till stigmatisering och diskriminering av både religion och nationellt / regionalt ursprung. Identitet har även en central kausal position i modellen, eftersom flera kausala kedjor passerar via identiteten. Med andra ord påverkar individers självkategoriseringar, och är påverkade av, många olika processer.

Av modellen framgår att religiösa samfund och religion kan ha samhällsliga effekter, även om religiosifieringen inte direkt orsakar graden av segregation eller

integration mellan grupper av människor. Snarare är det så att integration eller segregation är en bieffekt av religiöst engagemang.



Figur 4.6. Religion, migration och integration.

5. Teoretiska slutsatser

5.1. Migration

Detta avsnitt behandlar migration som erfarenhet och dess konsekvenser. I nästa avsnitt länkas resonemangen samman med religion och religiösa samfunds betydelse för individer som befinner sig i en migrationssituation.

5.1.1. Teoretisk bakgrund

Tänkandet är i vardagen för det mesta rutiniserat, det vill säga det finns djupliggande kognitiva scheman, kategoriseringar eller föreställningar som gör tänkande och handlande effektivt och spontant. Normalt är individen inte medveten om de grundläggande kategoriseringar som är grunden för handling och tanke. De flesta av våra föreställningar är så självklara att de förefaller vara en del av sakernas natur, snarare än historiska produkter. En följd av detta är att en människa i regel handlar spontant och omedvetet i de flesta situationer. Därför är det kanske rimligare att tala om beteende än om handlingar, eftersom det senare indikerar medvetenhet eller aktiva beslut. Det är först i situationer där de underliggande kognitiva systemen och självklara beteendena utmanas och problematiseras som medvetenhet kan uppstå och krävas. Det vill säga, skillnad och kontrast är en förutsättning för att avslöja allt som är dolt.

De bakomliggande kognitiva och generativa strukturer och de bakomliggande och förkroppsligade preferenser som resulterar i ett förutsägbart, omedvetet och spontant beteende kan sammanfattas med Bourdieus begrepp *habitus*. Bourdieu förstår *habitus* som en producerande produkt av historien, en matris av principer som producerar perception, tanke, handling, preferens och smak enligt en ”approximativ, diffus koherens” inom en grupp eller kategori av människor.²⁸³ *Habitus* är ett resultat av individers delade erfarenheter av den verklighet de befinner sig i, av de sociala omständigheterna, vilket skapar en koordination av praktiker, tänkande och preferenser, det vill säga en regelbundenhet som är större än vad individer själva inser och som i ett andra led resulterar i omständigheter som efterföljande individer själva inte väljer.²⁸⁴ Ett annat sätt att uttrycka detta på är att *habitus* är

283 Bourdieu 1990:87.

284 *Ibid.*:52-65

anpassat till de objektiva omständigheter som grupper av individer befinner sig i, och tenderar därför att ”generera praktiker som är objektivt kompatibla med dessa villkor samt förväntningar som på förhand är anpassade till dess objektiva krav”.²⁸⁵ Eftersom habitus strukturerar tankar, handlingar och preferenser i överensstämmelse med verkligheten, tenderar habitus dessutom att ”producera sin egen bekräftelse”. Eftersom samma principer tenderar att resultera i både världen och föreställningen om världen så kan den senare bekräfta den förra med självklarhetens orubbliga styrka.²⁸⁶

Migration underminerar dessa processer och de mekanismer som normalt sett upprätthåller den rådande ordningen. Social rörlighet i allmänhet och i synnerhet migration försätter individen i en situation där det självklara och rutiniserade beteendet och tänkandet problematiseras och utmanas genom mötet med det som är annorlunda. En del av det beteende som tagits för givet blir i den nya situationen inte längre effektivt i betydelsen av att det inte är funktionellt, socialt sanktionerat eller ses som uttryck för något som individen själv inte avser. Inte heller kognitiva system av kategorier och föreställningar blir fullt ut tillämpbara i den nya situationen. Eftersom individer många gånger är omedvetna om dessa system, leder spontana försök att tillämpa dem till en kris, vilken i varierande utsträckning kan resultera i förvirring, osäkerhet, desillusionering och känslor av att vara en främling.²⁸⁷ Denna kris, eller delar av den, kan även leda till positiva förnimmelser av frihet, nyfikenhet och självkänedom. En sådan kris, det vill säga en *destabilisering av habitus*, medför en gradvis ökande medvetenhet, vilket är en följd av den kontrast som uppstår mellan å ena sidan individens generativa tankestrukturer och handlingspreferenser och å andra sidan mötet med den nya platsens människor och deras sätt att tänka, handla och reagera. De normalt sett omedvetna beslutsprocesserna transformeras till medvetna överväganden. Dessutom följer en förhöjd självmedvetenhet, ett distanserat förhållande till de egna preferenserna, tänkesätten och beteendena. Slutligen kan migration resultera i att de förkroppsligade preferenserna inte kan tillfredsställas i de nya sociala sammanhangen. Konkret medför detta att olika sinnesintryck som individer genom åren vant sig vid och betraktar som en del av sig själva plötsligt inte finns tillgängliga. Mat, musik och synintryck, till exempel, skiljer sig åt mellan sammanhangen före och efter migrationen. Detta kan leda till saknad och nostalgi, men också problematisera individens förståelse av sig själv och den unika sammansättning preferenser som tillsammans både utgör den ensklides särart i världen och definierar hennes grupptillhörighet.

Sayad är en författare som intresserat sig för vad som händer när individer, genom migration, för med sig ett habitus som inte är i överensstämmelse med det samhälle de befinner sig i.²⁸⁸ Eftersom habitus, med Bourdieus ord, tenderar att ”skydda sig själv från kriser och kritiska utmaningar genom att förse sig självt med en miljö till vilken det är så anpassat som möjligt”, är migration ett särfall.²⁸⁹ Habitus finns i den fysiska

285 *Ibid.*:63.

286 *Ibid.*: 71.

287 Park(1928):881, Stonequist(1935):10-11), Handlin(1951)

288 Sayad (2004)

289 Bourdieu (1990): 61.

människan och är därmed något hon tar med sig, men samtidigt är habitus också de ”sociala, politiska och mentala strukturerna i hennes samhälle”, som Sayad uttrycker det.²⁹⁰ Migrationssituationen innebär därför bland annat en kritisk utmaning av habitus, en kris som normalt sett inte uppstår utan social rörlighet. Det innebär att migration leder till en *relativisering*, inte bara av intellektuella abstraktioner utan också av de sätt att tänka, handla, känna och vara på som tidigare var självklara, naturliga och oproblematiska. Det familjära och sådant som tidigare tagits för givet ersätts av upptäckten av kulturell och historisk godtycklighet.²⁹¹ Eftersom habitus är förankrat i kroppen är det också kroppen som relativiseras, både dess uttryck, reaktioner och preferenser. Sätt att föra sig och tala, automatiska reaktioner samt individens smak och självklara estetiska val blir synliga stigma, i Goffmans mening, som medför att det omedvetna och spontana destabiliseras och medvetandegörs.²⁹² Migranten blir en människa som är ”objektifierad av andras blickar”, skriver Sayad, vilket underminerar självförtroendet och det spontana beteendet.²⁹³ Han uttrycker det som att migranten har ”en kropp som bedrar sig själv”.²⁹⁴ Migration skapar alltså både avvikelser och en medvetenhet om dessa, vilket resulterar i att individer upplever att de är misstänkliggjorda och kontinuerligt övervakade. Denna upplevelse är grundad i en verklig ”generaliserad misstanke”, menar Sayad. Immigranten misstänks utmana ”den estetiska ordningen, den politiska ordningen, den sociala ordningen [...], och även den kulturella eller moraliska ordningen [...] och ibland, när tiderna är svåra, den ekonomiska ordningen”.²⁹⁵ Det är alltså inte bara individers och grupperas habitus som hamnar i kris, utan migrationen är även en kritisk utmaning för samhället, - en utmaning av de sanningar som upprätthåller ett samhällssystem, det vill säga av allt det som ett samhälle inte ser hos sig självt. Det är alltså för att hantera en utmaning mot rådande doxa i mottagarlandet som migranter stigmatiseras och kategoriseras som hot och fara, det vill säga för att de genom sin närvaro avslöjar sanningarnas godtycklighet.

De naturaliserade immigranterna kan komma att betrakta sig ”som om de tittade på sig själva från utsidan, människor som har blivit naturaliserade kommer att se sig själva som andra än de är, som främlingar för sig själva”, skriver Sayad.²⁹⁶ Naturalisering är därmed också ett ”förnekande av ens grundläggande väsen” och en alienation.²⁹⁷ Detta medför också att migranten delvis motsätter sig sådana processer, det vill säga detta svek mot sig själv. I slutändan anpassar sig emellertid individen, mer eller mindre, till de nya sociala omständigheterna, habitus transformeras gradvis. Men en sådan process kan inte bli fullständig, eftersom dess grund läggs under uppväxten genom den primära socialisationen. Därför hamnar immigranten mellan två världar där han varken, som Bourideu uttrycker det, tillhör ”den andre” eller ”den samme”.

290 Sayad (2004): 3.

291 *Ibid.*: 90-91

292 Sayad (2004):259-260; Goffman (1963)

293 Sayad (2004):260.

294 *Ibid.*:260.

295 *Ibid.*: 206

296 *Ibid.*: 261

297 *Ibid.*: 251

Han är ”lika felplacerad i sitt ursprungsland som han är i värdlandet”.²⁹⁸ Migranten blir en individ i mellanrummet mellan två kulturer, där han eller hon upplever sig antingen alienerad från båda kulturerna och grupperna eller som tillhörande dem båda.²⁹⁹

Medan Bourdieu förklarar stabiliteten i det samhäll migranten anländer till, använder Sayad samma teoretiska ramverk för att beskriva konsekvenserna för invandrarna. Sayad intresserar sig dock bara för själva migrationen och lämnar migranterna, så att säga, alienerade, förvirrade och stigmatiserade i utkanten av samhället. Utgångspunkten är emellertid en ensam individ som anländer till en annorlunda plats. I detta resonemang saknas ett teoretiskt utrymme mellan ett stabilt samhälle och en marginaliserad individ. Det är självklart inte så att migration innebär ett enda långt lidande, som antyds av titeln på Sayads bok. Migranten söker sig till etniska eller religiösa grupper som redan finns etablerade i det nya landet, vilket innebär att destabiliseringen sällan är varken permanent eller fullständig. Resonemanget är ett kontrafaktiskt argument om vad som skulle bli följderna av migration om inte gruppen fanns, det vill säga om inte individen sökte sig till en ny social tillhörighet i det nya landet. En annan invändning mot Bourdieu och Sayad, liksom mot Park och Stonequist som resonerar på ett analogt sätt, är att de ser migrationens konsekvenser som enbart något känslomässigt negativt. De processer som de beskriver kan till exempel hos vissa upplevas som frigörande och leda till ökande förståelse av sig själva och andra, liksom av kulturella och sociala processer.

5.1.2. Migrationens effekter på individnivå

Utifrån ovanstående resonemang går det dra slutsatsen att migration kan ha stora konsekvenser för individen. Mycket av det som skrivits om hur migration påverkar en individ eller grupper av individer är i överensstämmelse med vad som ovan diskuterats, men också med vad som framkommit i avhandlingens fallstudier. Migration har framförallt tre konsekvenser, nämligen relativisering, destabilisering av habitus och destabilisering eller fragmentisering av sociala nätverk.³⁰⁰

Före migrationen ingår individerna i nätverk av sociala relationer. Det finns etablerade relationer med familj, släktingar och vänner, men också olika formella relationer med arbetskollegor, med arbetsgivare, med myndigheter, osv. Avstånd som en följd av migration medför emellertid att kontakterna blir begränsade. Över tid upplever därför många migranter att deras nätverk fragmentiseras eller till och

298 Bourdieu 2004: Xia. Han talar om arbetskraftsinvandrare, därav ”host country”.

299 Sayads tillämpning av Bourdieus begrepp slutar därmed i ett resonemang som påminner mycket om klassisk amerikansk teori om migration och då i synnerhet ”människan i mellanrummet” som utvecklades av Park och Stonequist. Se Park(1928); Stonequist(1935).

300 Graden av destabilisering och relativisering varierar mellan olika individer och grupper av individer. Hastiga förflyttningar av flyktingar från länder som skiljer sig mycket från det nya landet skapar starkare effekter, medan frivilliga förflyttningar från andra länder i Västvärlden resulterar i svagare konsekvenser. I det avseendet skall flyktingen ses som ett extremfall, vilket genom sin tydlighet kan belysa generella processer och mekanismer.

med upplöses, med känslor av ensamhet och isolering som följd.³⁰¹ Att individen bryter upp från formella relationer medför dessutom att de förlorar en position i det större sociala sammanhanget. *Destabilisering av sociala nätverk* medför också förlust av den generaliserade andres perspektiv på den egna personen, vilket inte bara resulterar i känslor av ensamhet utan också problematiserar självförståelsen och förnimmelsen av att vara accepterad och respekterad som unik människa. I frånvaron av en stabil omgivning konstituerad av relationer av olika typer uppstår existentiella frågeställningar om den egna personen. Effekterna är emellertid inte på något sätt enbart negativa. Destabiliseringen av sociala nätverk medför också att de sociala kontrollmekanismerna reduceras och det kan uppstå känslor av frihet och av att allt är möjligt. Individen är fri att uppfinna sig själv på nytt i en ny social miljö. Detta i sin tur kan resultera i anomi och frågeställningar om vem individen egentligen är.³⁰² Destabiliseringen av nätverk innebär också en förlust av möjliga personer att söka psykologiskt och praktiskt stöd hos, vilket resulterar i en mer utsatt position, ekonomiskt och mentalt.

Den andra konsekvensen är *relativisering*. Migration medför att de självklara och omedvetna föreställningarna om världens beskaffenhet utmanas och medvetandegörs, genom kontrasten mellan migrantens egna kulturella dispositioner och det nya landet. Även rutiniserade sätt att handla på problematiseras i en ny kontext. Det som normalt sett ligger dolt för individen i den vardagliga interaktionen blir föremål för reflektion.³⁰³ Ofta sker detta genom medvetenhet om avvikelse i relation till majoritetskulturen i det nya landet, vilket förstärker känslor av främlingskap. Genom att till exempel bryta mot outtalade normer, och sanktioneras för det, blir migranten gradvis medveten om både det som är uttalat i majoritetssamhället och i den egna gruppen. Relativisering innebär även att den egna världsbilden, det perspektiv på verkligheten som alltid är kollektivt och en delad självklarhet, framträder som ett möjligt perspektiv bland andra. Mot bakgrund av den existentiella problematik som en sådan relativisering medför krävs en rad kognitiva och beteendemässiga strategier för att inte hamna i kognitiv och psykologisk anarki. Relativiseringen medför därför att den egna världsbilden artikuleras. Oftast sker detta utifrån de upplevda skillnaderna mot majoritetskulturen i det nya landet.³⁰⁴ Kulturessentialistiska argument framträder dessutom många gånger för att hävda den egna gruppens rätt att vara annorlunda. Efter migration måste världsbilden och föreställningarna legitimeras medvetet, snarare än genom sin orubbliga osynlighet som delad självklarhet. Ett sätt att uttrycka det på är att doxa transformeras till diskurs genom migration eller annan social mobilitet.³⁰⁵ Relativisering är därmed den mest betydelsefulla faktor

301 Spellman(2006):147-205

302 Schiffauer(2007):71-72

303 Vertovec(2000):63-65, 34-38; Karner(2007):26,72.

304 Vertovec(2000):63-65, 34-38; Karner(2007)

305 Doxa är hos Bourdieu begreppet för det som tagits för givet i ett specifikt samhälle eller en specifik grupp, och som även bildar "de möjliga diskursernas universum". Doxa definierar därigenom vad som kan tänkas, kännas eller sägas. Doxa är, som en följd av detta, även de processer genom vilka kulturella och sociala konstruktioner framstår som naturliga, oifrågasättbara, och självklara. Bourdieu menar att en kris kan medvetandegöra dessa och transformera dem till diskurs och argument. Se Bourdieu(1977): 164-173. Karner(2005) argumenterar för att globaliseringen

som konstituerar medvetandegörande av den egna kulturen eller religionen. Det är emellertid viktigt att komma ihåg Barths argument om att det aldrig är en kultur i dess helhet som artikuleras, till exempel i formen av etnicitet, utan snarare vissa aspekter som blir ett slags skillnadsmarkörer.³⁰⁶

Den tredje konsekvensen är *destabilisering av habitus*. Med detta avses särskilt två saker. För det första förlorar preferenserna och handlingsdispositionerna sin sociala funktionalitet. Normalt sett placerar preferenser och dispositioner individen i en grupp och gruppen i en social position visavi andra grupper, eftersom smaken varierar med tillhörighet. Efter migrationen transformerar de emellertid individen till en främling och en avvikare, vilket innebär att preferenser antar en betydelse som individen inte avser. Detta är mest tydligt när det gäller sådant som har att göra med personens yttre, t.ex. klädsmak och utseende, men också med musik- och matpreferenser, som tidigare placerade individen i en samhällsposition men som i det nya landet riskerar att markera avståndstagande från majoritetssamhället. Migranterna blir en illegitim minoritet, till skillnad från alla de legitima minoriteter som bildar majoritetssamhället.

För det andra avses med destabiliseringen av habitus att de förkroppsligade preferenserna, kort sagt smak, inte fullt ut kan tillfredsställas i det nya landet. Bekanta sinnesintryck, ljud, smaker, dofter och synintryck bekräftar individens känsla av vem han eller hon är. Platser, landskap, byggnader och föremål finns djupt förankrade i människan. När dessa är frånvarande i den nya miljön, när den fysiska omgivningen inte längre har någon relation till individen, när människan inte längre kan se kopplingar mellan den och skeenden, erfarenheter och upplevelser i sitt eget liv, alstrar detta många gånger känslor av att vara på en främmande plats, ensamhet, rotlöshet och kanske viktigast nostalgi och längtan efter det som förlorats.³⁰⁷ Ofta manifesterar sig frånvaron av bekanta sinnesintryck i intensiva känslor av att inte vara hemma eller höra hemma.³⁰⁸ En annan effekt är att det tenderar att skapa ett psykologiskt behov av att få preferenssystemen bekräftade. De sociala sammanhang som kan tillmötesgå migranter angående detta, kommer därför att ha en hög attraktionskraft.

Tillsammans medför destabiliseringen av habitus och fragmentiseringen av sociala nätverk att migranten förlorar den sociala tillhörighet han eller hon hade före migrationen. Till detta kommer att livskarriärens naturliga ordning upphör och att individen måste börja om från början. Vem individen var före migrationen och de erfarenheter han eller hon gjort räknas inte längre i den nya kontexten, utan alla migranter är «nyfödda» i den västerländska demokratins ögon. Svårigheter uppstår att få utbildning godkänd, arbetslivserfarenhet betraktas som mindre värd än motsvarande i det nya landet, och individen måste på nytt välja karriär genom livet, söka bostad, bygga upp kapital, och så vidare. Många förnimmer detta som en ny möjlighet eller till och med en nyvunnen frihet. Men samtidigt är det också

skapar en kris i Österrike, med effekten att omedvetna eller självklara nationella identiteter (doxa) transformeras till politisk opinion och diskurs.

306 Barth(1969)

307 Handlin (1951), Bozkurt(2009)

308 Bozkurt(2009)

många som inte känner sig erkända och respekterade eller som mindre värda än den infödda befolkningen.

Ovanstående medför att migration är en erfarenhet som inte upphör i och med att den geografiska eller legala förflyttningen är över. Hur migranter tas emot och behandlas, till exempel hur lång tid det tar att få arbete, hur asylprocedurerna ser ut, hur lagstiftning kring erkännande av utbildningar är utformad, och så vidare, påverkar hur länge och på vilket sett migrationserfarenheten kommer att definiera den enskilde migrantens liv. En viktig aspekt av detta är de kategoriseringar och föreställningar som finns om migranter i mottagarlandet, andra länder, religioner, etc. När migranter anländer finns det redan etablerade etniska grupper liksom det finns etablerade föreställningar om dessa grupper. Migranter tillskrivs därigenom gemensamma karaktärsdrag och egenskaper, genom en rådande kognitiv struktur. Ofta är den tillskrivna tillhörigheten religiös. På många olika sätt är därför en grupp migranternas relation till majoritetsbefolkningen beroende av vilken kategori de, med eller mot deras vilja, antas tillhöra.³⁰⁹ Sammantaget är det därför bättre att tala om att individen hamnar i en migrationssituation än om migrationserfarenheten i sig. Migrationen är en förhållandevis tidsbegränsad erfarenhet, medan dess konsekvenser för individernas liv många gånger varar mycket länge. Det är inte heller den geografiska förflyttningen i sig som har störst konsekvenser utan en rad andra företeelser och processer. Migrationssituationen framkallar ofta någon form av kris hos migranten och ett sökande efter mening. Den skapar ett behov av stabiliserande principer och hoppingivande föreställningar. Dessutom leder migrationssituationen till försök att kompensera för migrationens destabiliserande effekter.³¹⁰ Många gånger kan religion, religiösa föreställningar och samfund tillhandahålla en sådan kompensation.

5.2 Migration och religion

Religion har i en rad olika sammanhang bekräftats öka i betydelse för migranter efter det att de lämnat sina födelseländer.³¹¹ Somliga beskriver till och med migration som en teologiserande erfarenhet.³¹² Medan föregående avsnitt behandlade hur migration påverkar människor, så analyserar detta avsnitt religion och religiöst engagemang som konsekvens av migration och migrationssituation. Med andra ord besvaras frågeställningen varför migration för många, om än inte för alla, är en teologiserande erfarenhet. I detta avsnitt diskuteras även de sekulära och samhällseliga konsekvenserna av det religiösa engagemanget.

309 Warner(1998):18-20

310 Smith (1978)

311 Handlin(1951), Herberg(1960), Gordon(1964), Smith(1978), Warner(1998), Williams(1988), Wittner(1998), Ebaugh & Chafetz(2000), Vertovec(2000), Spellman(2006), Bruce(1996), Schiffauer(2007); Baumann, M (2004).

312 Först formulerat av Smith(1978).

5.2.1. Religion, ensamhet och existentiella problem

Att befinna sig i en migrationssituation framkallar ofta existentiella grubblerier om tillvaron och meningen med livet.³¹³ Detta förstärks ytterligare av att många bearbetar erfarenheter gjorda före migrationen, till exempel förtryck, tortyr, krig eller fattigdom. Religiösa samfund kan sägas vara experter på att hantera den typen av kriser. Hopp och mening är kapital som de har specialiserat sig på. Av den anledningen finns det ett förstärkt behov av religion hos många migranter, eller snarare så kan religiösa samfund attrahera migranter i den utsträckning de kan underlätta bearbetningen av existentiella kriser framkallade av migration och migrationssituation.³¹⁴ Religiösa texter kan artikulera erfarenheter av exil, förtryck och rotlöshet och placera in dessa, liksom lidande i allmänhet, i ett större sammanhang. Religion tillhandahåller därmed kognitiva redskap för att hantera existentiella problem orsakade av migration.³¹⁵

Svårigheter att upprätthålla kontakter med vänner och bekanta tenderar att producera existentiella grubblerier eller kriser. Migrationens destabilisering av sociala nätverk transformerar migranten till något av en individ i ordets egentliga mening, med upplevelser av ensamhet och isolering som följd. Genom religiöst engagemang kan emellertid den ensamma individen få en social tillhörighet där han eller hon kan ingå i nätverk av människor och bygga varaktiga relationer.³¹⁶ Religion skall förstås som ett socialt fenomen som har en stor potential att transformera kategorier till grupper genom att frambringa vad Brubaker kallar "groupness". Enligt Brubaker karaktäriseras en grupp i dess egentliga mening bland annat av intern interaktion, tydliga gränser gentemot omgivningen, inre sammanhållning och solidaritet, känslor av att höra samman, gemensamma intressen och en gemensam identitet.³¹⁷ Institutionaliserad religion kan genom att föra samman människor på regelbunden basis i ritualer och gemensamma aktiviteter över tid alstra solidaritet och känslor av att höra samman.³¹⁸ Religionen är en anledning att befinna sig någonstans en viss tid och därför möjliggör den att människor möts och skapar relationer.³¹⁹ Samtidigt producerar religiösa praktiker en rad föreställningar om den egna gruppen och vad som förenar den.³²⁰ Detta är, som Durkheim var medveten om, något som religion handlar om under ytan. Av dessa anledningar tenderar religion och religiöst engagemang, bland mycket annat, att resultera i grupper. Det finns förstås andra sociala sammanhang som kan åstadkomma detta men religiösa samfund är ofta mycket effektiva i detta avseende. De flesta religiösa samfund har även rutiner för att snabbt bemöta och inkludera nykomlingar, vilket bland annat är en följd av

313 Smith(1978); Karner(2007)

314 Wittner(1998); Spellman(2006); Bruce(1996):108-109;

315 Cohen(1997); Spellman(2006); Bruce(1996); Karner(2007); Bruce(1996); Baumann, M(2004);

316 Ebaugh & Chafetz(2000):357;

317 Brubaker(2004): 4, 12-13.

318 Mitchell(2006); Warner(1997); Cohen(1997); jmf Collins(2004); Durkheim(2001)

319 Handlin 170-186; Gordon 1964; Spellman(2006); Mitchell(2006);

320 Mitchell(2006); Baumann, M(2004);

att tillväxt ofta ses som ett tecken på hållbarheten och riktigheten i den religiösa föreställningsvärlden.

5.2.2. Religion och förändring

Religion reifierar inte bara ett system av föreställningar om världens och människans yttersta beskaffenhet. Dessutom måste varje religion för att vara trovärdig för dess medlemmar kunna hantera förändring. Eftersom religion alltid är i förändring och alltid formas av den tid och plats där den är verksam, samtidigt som den hävdar den eviga sanningens regim, uppstår en motsättning i det kognitiva systemet som måste hanteras.³²¹ Av den anledningen har religiösa organisationer utvecklat strategier för att hantera religionens kontinuerliga transformation och anpassning utan att samtidigt underminera trovärdigheten för dess sanningsanspråk. En kognitiv mekanism som är verksam för att möjliggöra förändring är att särskilja kultur från religionens kärna.³²² Det blir därigenom möjligt att hävda att det som tidigare uppfattades som sanning eller moraliskt riktigt i själva verket var ett kulturellt betingat misstag. Därför framställs och uppfattas ofta en transformation av ett religiöst samfund och dess system av föreställningar och moral som en återgång till ett ursprung eller till den egentliga sanning som blivit förvanskad. Detta är av stor betydelse för migranter eftersom relativisering utmanar individen att assimilera sig, då det är svårt att upprätthålla kriterier för det egna beteendets och de egna föreställningarnas egenvärde. Religiösa samfunds strategier för att hantera och förespråka förändring hos enskilda individer medför att människor kan uppfatta sin anpassning inte bara som något positivt utan dessutom som något som är avgörande för den personliga religiösa hälsan och det eviga livet.³²³ Religiösa föreställningar, värden och praktiker har alltid en dialektisk relation till den omgivande samhällliga kontexten. När migranter inom det religiösa samfundet uppmuntras att förändra moral, tänkesätt och beteende kommer detta även att innebära en anpassning till det nya landet. Religion blir ett slags trojansk häst för svenskhet. När nya migranter anpassar sig till det religiösa samfundet, anpassar de sig samtidigt till Sverige.³²⁴ Även i detta fall är det centralt att individen upplever förändring inte bara som en förlust utan också som ett religiöst sanktionerat förnyelseprojekt som för den enskilde närmare sanningen och Gud. Av den anledningen kan religion vara en «trygghetszon», som Ebaugh och Chafetz uttrycker det,

321 Vertovec(2000), Spellman(2006);

322 Ebaugh & Chafetz(2000):402-407; Vertovec(2000); Ang. muslimer se till exempel Ramadan(2002); Cesari(2007):64-65, Nielsen(2007), Hunter(2002), Esposito & Burgat(2003), Rath, Groenendijk & Meyer (2001)

323 Bruce(1996); Spellman(2006):147-205

324 Herberg(1960) för ett analogt resonemang angående migranternas anpassning till USA genom religionen. Han menar att religion konvergerade med en amerikansk världsbild och amerikanska värderingar. Även Ebaugh & Chafetz(2000):354-256 resonerar på ett motsvarande sätt angående nya migranter i USA. Spellman(2006):103-146 observerar det samma för Iranier i Storbritannien.

där migranten kan anpassa sig till villkoren och förväntningarna i det nya landet i en hanterbar takt och med stöd av andra i den religiösa gruppen.³²⁵

5.2.3. Religion och stigmatisering

Religiöst engagemang och tillhörighet medför under vissa förutsättningar en ökad risk för stigmatisering, vilket är särskilt tydligt när det gäller muslimer.³²⁶ Religiöst aktiva uppfattas ofta som irrationella, förmoderna, känslolstyrda, kollektivistiska och manipulerade av religiös elit. En viktig mekanism när det gäller stigmatisering är också vad som kan kallas *kategorisk smitta*. Den definieras som en spridningseffekt som uppstår genom att underliggande kategorier kommer att definiera mer generella kategorier. Föreställningar om radikala muslimer uppfattas som typiska för alla muslimer, som i sin tur kommer att karaktärisera religiösa migranter, eller till och med migranter i allmänhet. De kausala orsakerna till stigmatisering är flera. För det första skall sådana föreställningar förstås i relation till sin motsats, nämligen föreställningen om den moderne, individualistiske och rationelle svensken.³²⁷ Den nationella identiteten skapas genom kontrast, och migration medför att de folk som är kognitiva negativbilder plötsligt befinner sig inom statens territorium. Därmed är migranten en anomali som genom sin närvaro utmanar nationens bild av sig själv. För det andra kan en migrant föra med sig preferenser som kommer att misstolkas i nya sociala omständigheter. Kort sagt kan gruppernas habitus vara dysfunktionellt i den betydelsen att preferenser antar en annan betydelse i nya sociala omständigheter. Särart riskerar att signalera avståndstagande. Det är särskilt när en individs religiösa tro och aktivitet är synlig genom exempelvis klädstil, namn eller utseende som det kan få stigmatiserande och diskriminerande effekter. För det tredje innebär migration även relativisering av det samhälle som migranterna anländer till. Genom synbara skillnader riskerar migranten att avslöja det självklara och sanna som godtyckligt och förhandlingsbart.

Stigmatisering har flera konsekvenser. För det första är stigmatisering en möjliggörande förutsättning för diskriminering, eftersom exkludering kräver negativt värderad särart eller särartsmyter. I den mån religiöst engagemang leder till stigmatisering och diskriminerande praktiker kommer, för det andra, individens identitet och självkategoriseringar att påverkas av detta, liksom möjligheten och viljan att bygga varaktiga relationer över kategoriska gränser. Kort sagt kan omgivningens reaktioner på individens religiösa uttryck och manifestationer leda till tendenser av självsegregation och ett ökande engagemang i den etniska religiösa gruppen.³²⁸ För det tredje ökar stigmatisering behovet av ett socialt sammanhang som betonar

325 Ebaugh & Chafetz(2000):33, Handlin(1951):117-142, 170-186. Gordon(1964):106 kallar det "en tryckkammare". Bruce(1996).

326 Schiffauer(2007);Cesari(2004), Esposito & Burgat(2003), Hunter (2002), Nonneman, Niblock & Szajkowski (1996), Lewis & Schnapper (1994), Al-Azmeh, Aziz & Fokas (2007), Al-Azmeh (1993)

327 Vilket är en av grundidéerna hos till exempel Said(1993) och Barth(1969). Föreställningarna om andra är en negation av hur vi tänker på eller vill se oss själva.

328 Cesari(2004); Cesari(2007); Baumann, M(2004);

personens höga värde och som dessutom bildar en samhörighet där individen känner sig inkluderad. Det beror på att stigmatisering tenderar att alstra känslor av att vara mindre värd, upplevelser av att vara orättvist behandlad eller till och med en uppfattning om att inte vara en fullvärdig medlem av den nationella gemenskapen. Religion kan på olika sätt återupprätta individens känsla av lika värde i ett socialt sammanhang karaktäriserat av negativa föreställningar och stigmatiseringar.³²⁹ Flerkulturella religiösa samfund strävar till exempel ofta efter att överskrida det omgivande samhällets uppdelningar och istället framhålla den fundamentala skillnaden mellan troende och icke-troende, vilket tenderar medföra uppfattningen och förnimmelsen att det religiösa samfundet är ett undantag i samhället. I sin tur verkar detta stärkande för den personliga religiösa övertygelsen. För det fjärde kan intern stigmatisering av grupper inom ett samfund resultera i en vilja att utforma separata gudstjänster och aktiviteter för den enskilda nationella gruppen. Om detta sker kommer negativa kategoriseringar att underlättas ytterligare, särskilt om det medför att kulturella och beteendemässiga skillnader kan skapas och fortleva. Därför kan det som till en början var en självvald segregering leda till svårigheter att i ett senare skede tillåtas delta i det religiösa samfundets gemensamma verksamhet.

5.2.4. Reproduktionen av etnicitet och kultur samt kontinuiteten med det gamla

Religion kan anta en stor betydelse för migranter genom att reproducera kultur och etnicitet, det vill säga genom att den kulturella eller nationella särarten utövas och skapas inom ramen för den religiösa tillhörigheten.³³⁰ Därmed kan religion ge migranten tillgång till medel för att skapa kontinuitet med praktiker och intryck från tiden före migrationen. Religion blir därmed också viktigt för att hantera nostalgi och saknad. Särskilt betydelsefullt är de förkroppsligade preferenser som förnekas individen i det nya landet. Det handlar förstås framförallt om språk, men också om den musik som spelas, hur nationella och religiösa helgdagar firas, om den mat som serveras i samband med religiösa sammankomster, och inte minst om hur själva moskén, kyrkan eller templet är materialiserat.³³¹ Stor betydelse har också själva formen för religionsutövning och gudstjänst, det vill säga hur exempelvis religiösa ritualer är strukturerade på ett karaktäristiskt sätt. Under vissa förutsättningar kan denna kulturreproduktion och preferenstillfredsställelse vara en av de absolut viktigaste aspekterna av det religiösa engagemanget. Att migranten känner igen kulturella uttryck och religiösa ritualer från ursprungslandet kan skapa starka känslor av att den religiösa organisationen och föreställningsvärlden representerar ett hem i en främmande omgivning, och av gemenskap och solidaritet.³³² Dessutom legitimeras de kulturella

329 Karner(2007); Bruce(1996);

330 Warner(1998); Ebaugh & Chafetz(2000):331, 385-407; Spellman(2006); Mitchell(2006); Baumann, M(2004);

331 Ebaugh & Chafetz(2000):385-407, 354-356;

332 Cohen(1997)

traditionerna och etnicitet utifrån obestridliga religiösa principer.³³³ Det som har störst betydelse är att individer upplever en kontinuitet med det gamla, snarare än att kulturella praktiker de facto kopieras från ursprungslandet. Föreställningar om kontinuitet skapas aktivt av religiös elit och ledarskap.

5.2.5. Religion som motvikt till relativisering

Genom migration hamnar individer i omständigheter där de tvingas, mer eller mindre, att förhålla sig till kulturell olikhet. I denna situation uppstår en förhöjd medvetenhet om de egna kulturella och religiösa traditionerna och de normer som tidigare varit outtalade. Detta är inte bara en relativiserande erfarenhet, utan kan dessutom leda till normativ och kognitiv dissonans. *Dissonans* är ett stressande tillstånd som är en följd av delaktighet i två sociala och kulturella sammanhang som på olika sätt är oförenliga eller till och med oöversättbara, det vill säga inkomensurabla. Det är, som Stuart Hall argumenterar för, bland annat i ett försök att förhålla sig till en sådan dissonans och relativism som religiös fundamentalism och nationalism uppstår.³³⁴ För att särart och skillnad skall vara relativiserande och för att dissonans skall uppstå krävs att kategorier av människor och grupper exponeras för varandras habitus genom kontakt. Därmed kan även segregering vara ett sätt att undvika dessa följder av migration.

Religion postulerar det rätta sättet att vara, tänka, handla och känna på. Detta befriar individen från de psykologiska kostnaderna att tvingas välja mellan eller kombinera två olika men likvärdiga normativa ordningar. Medan migration är en relativiserande erfarenhet, så har religion därför en reifierande och objektifierande konsekvens. Detta är även en viktig skillnad mellan å ena sidan religion och å andra sidan etnicitet. Etnicitet är ett medvetandegörande av kultur, det vill säga av de förgivettagna sätten att tänka, handla och värdera som ofta är dolda för individen. Migration leder därför oundvikligen till etnicifiering, det vill säga till en etnisk förståelse av skillnader och likheter mellan människor.³³⁵ Därmed är etnicitet både en kunskapsform om skillnader och de facto skillnader i sätt att tänka, känna, värdera och handla på mellan etniska grupper. Etnicitet förutsätter därför också ett distanserat förhållande till individers och grupper egna habitus. Etnicitet handlar i första hand om föreställningar om kulturella skillnader och eventuellt i andra hand om faktiska skillnader.³³⁶ Etnicitet är en produkt av relativisering och medvetandegörande, det är en artikulering av olikhet.³³⁷ Denna artikulering är å ena sidan följden av en ökad självmedvetenhet orsakad av en problematisering av självklarheter, och å andra sidan av ett behov att formulera den egna särarten som förnimms på en känslomässig nivå i mötet med den nya samhället efter migration. Etnicitet har i sitt immunförsvar mot sin inneboende relativism föreställningar om kulturellt eller nationellt ursprung.

333 Vertovec(2000):65

334 Hall(1992):311

335 Karner(2007):26

336 Barth(1969)

337 Karner(2007)

Med andra ord innebär etnicitet föreställningar om att människor är olika för att de är olika. Därmed är etniska grupper delvis sårbara för assimileringsskrav, eftersom det inte finns någon yttre ordning som hävdar att olikheten också är överlägsen.³³⁸ Här finns den stora skillnaden gentemot religion. Religion hävdar nämligen inte att den egna gruppen är olik för att den är olik, utan snarare att den är olik för att den upptäckt sanningen. Den egna gruppen är inte bara olik utan dessutom överlägsen alla andra grupper, enligt en transcendental ordning.³³⁹ Endast den egna gruppen följer den sanna moralen och försöker handla i enlighet med denna. Därmed är religion en effektiv lösning på relativisering och detabilerande av habitus, av migrationssituationens utmaning av det rutiniserade och förkroppsligade sätten att vara människa på.

5.2.6. Migration och religiös frigörelse

Migrationens destabiliserande konsekvenser har även en enorm frigörande potential. Fragmentiserade sociala nätverk, problematisering av förgivettagna tänkesätt och beteendestrukturer, förhöjt medvetande, och relativiseringen av vanor och självklarheter kan leda till och erfaras som en frigörelse. Innebörden av det religionssociologiska begreppet plausibilitetsstruktur är att en religiös tro upprätthålls och underlättas av de sociala sammanhang som individen ingår i. När en individ rycks upp eller medvetet förflyttar sig från en social miljö till en annan, kan detta medföra att trovärdigheten och självklarheten i religiösa föreställningar plötsligt blir föremål för reflektion, tvivel eller till och med överges.³⁴⁰ Individen är inte längre omgiven av människor som sanktionerar avvikelser och uppmuntrar tro vilket, så att säga, öppnar möjligheternas fönster på vid gavel. Detta är utan tvekan förklaringen till den jämförelsevis höga frekvens av religionsbyten som sker bland migranter, och den sökande eller prövande inställning som många uppvisar genom att besöka flera olika religiösa organisationer.³⁴¹ Dessutom är det inte bara religiösa föreställningar utan all doxa i ett socialt sammanhang eller ett samhälle som upprätthålls av plausibilitetsstrukturer. Vad som är trovärdigt och oifrågasatt är i de flesta fall en social fråga. Det är därför som migranter kan beskriva känslor av frihet och av stora möjligheter efter en tid i landet. I mellanrummet finns potentiellt kreativitet och nya perspektiv, och i den nationella gemenskapens utkanter döljer sig ett perspektiv på samhället som kan vara en stor resurs. För det är onekligen så att det krävs kontraster både för medvetandegörande och för en distanserad förståelse. Trots allt är det brist på yttre influenser som, bland annat, karaktäriserar sekten. Utan yttre influenser och kontrasterande perspektiv uppstår en blind fläck som tillslut riskerar att fullständigt dölja för oss själva vilka vi är. I den meningen är migranten och migration en stor resurs för varje samhälle som lyckas hitta verktyg för att utvinna den.

338 Mitchell(2006)

339 Mitchell(2006):18

340 Spellman(2006):147-205.

341 Spellman(2006):147-205.

5.2.7. Religionens sociala grund, tro och ideologi

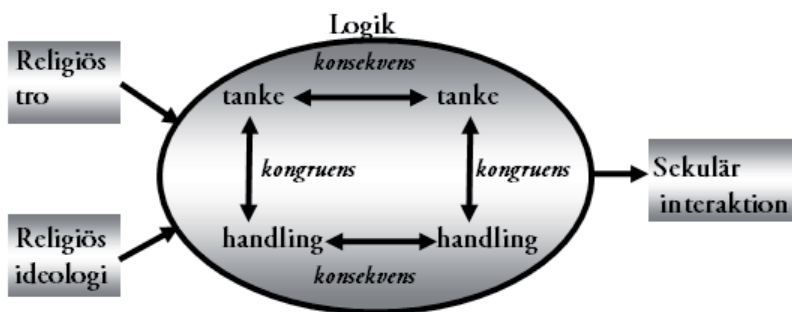
Det är ofta ett misstag att förklara religiöst engagemang endast med en ursprunglig tro. Även om många religiöst aktiva migranter tidigare i sina liv levt på platser där religion är mer accepterat och religiös aktivitet är vanlig, det vill säga de är disponerade för religiositet genom socialisation, så har det religiösa engagemanget i det nya landet också andra orsaker. Tre sådana orsaker har redan nämnts ovan. För det första är den religiösa organisationen en plats som möjliggör ett möte med andra människor, i en situation där ensamhet och känslor av isolering upplevs som problem. För det andra ger religion migranterna en möjlighet att träffa landsmän i samma situation som dem själva. Därför utgör religion ett sammanhang där migranter kan prata sina respektive modersmål, få stöd och förståelse från andra migranter och en möjlighet att utöva vissa kulturella praktiker. För det tredje är ett religiöst samfund en social tillhörighet av tillräckligt liten skala för att migranten skall uppleva sig sedd och respekterad som individ. Detta är förstås särskilt viktigt när stigmatisering och diskriminering orsakar känslor av att vara exkluderad och mindre värd. Tillsammans leder detta till att individen känner sig hemma, det vill säga upplever sig accepterad som han eller hon är och utifrån sin individuella särart, och att han eller hon ingår i ett nätverk av meningsfulla relationer. Att känna sig hemma innebär också att omgivningen i alla fall delvis bekräftar den egna självbilden och de föreställningar individen har om sig själv. Därför kommer individen att öka sitt deltagande i religiösa praktiker och ritualer. Deltagande i religiösa ritualer resulterar i svårfångade men ibland intensiva känslor av att höra samman med de andra i samfundet, kort sagt till känslor av solidaritet och förnimmelser av gruppen. Det vill säga att deltagandet i religiösa ritualer leder till alla de känslor som religion definierar som Gud. Ju mer individen upplever att religionens föreställningar är funktionella i den egna utsatta situationen, ju mer individen känner sig hemma och accepterad som unik människa, och ju mer de religiösa ritualerna leder till förnimmelser av Gud, desto mer kommer en religiös tro att produceras och förstärkas. Dessutom är det så att ju mer religionen definierar den verklighet individen befinner sig i, desto mer kommer individen styrkas i sin övertygelse om trons riktighet. Ett deltagande i religiös undervisning, eller annan artikulering av religiösa föreställningar och kategoriseringar, stärker tron. I de flesta fall skall därför tro ses som en effekt av praktiker inom ramen för den religiösa sociala tillhörigheten.

Religion skall inte analyseras utifrån religiös doktrin per se, eller utifrån religiöst sanktionerade moraliska påbud. Föreställningsvärlden sträcker sig långt bortom detta.³⁴² Mitchell har använt termen religiös ideologi för att beteckna det system av föreställningar och kategoriseringar som inte är egentligen religiösa men som påverkar individens handlingar i världen.³⁴³ Särskilt viktigt är att religion också handlar om kategoriseringar av människor, om skillnader och likheter mellan dem. Religion förser kategoriseringar av människor med ett kognitivt innehåll, och laddar gränserna

342 Spellman(2006); Bruce(1996); Mitchell(2006):91-98.

343 Mitchell(2006); Bruce(1996) kallar det före religionens latenta funktioner.

mellan olika grupper i samhället.³⁴⁴ Värderingar och föreställningar om människans och världens beskaffenhet är andra viktiga delar av religiös ideologi. Precis som Webers kalvinister följde den religiösa handlingslogiken också som ekonomiska aktörer, tenderar de religiöst sanktionerade kategoriseringarna att vara kraftfulla även utanför den religiösa kontexten.³⁴⁵ En viktig mekanism för att förklara sekulära konsekvenser av religion är undvikandet av kognitiv och moralisk dissonans, det vill säga av uppenbara inkonsekvenser. En individs förståelse av världen och människorna är giltig både i den religiösa kontexten och utanför den. Det är inte bara så att människor tenderar att sträva efter kongruens mellan tanke och handling, utan dessutom efter konsekvens mellan handlingar och mellan idéer, det vill säga att vara den samma i olika situationer. Individen försöker anpassa sina tankar och handlingar så att de är logiskt och moraliskt överensstämmande, samtidigt som hon, i möjlig utsträckning, vill undvika de spänningar som uppkommer när handlingarna inte är en logisk eller moralisk följd av ideal, värderingar eller andra idéer som hon har.³⁴⁶ Eftersom de religiösa begreppen, trosuppfattningarna och idealen utgår från ett heligt kosmos, det vill säga eftersom de hänvisar till en högre allomfattande ordning, är de obestridda och inte uppenbart förhandlingsbara. Därför kan det religiöst inducerade beteendet överföras till den övriga sociala interaktionen genom vad som kan kallas en *logik*, det vill säga genom en strävan efter ett konsekvent tänkande och handlande, men också efter kongruens mellan tanke och handling. Se figur 5.1. Logiken innebär ett slags överföring eller spridning av den religiösa ideologin, eftersom de religiösa idéerna har ett inflytande över individens övriga idéer och tänkesätt. En motsvarande överföring sker när det gäller den religiösa praktiken till individens övriga sociala interaktion. Logiken innebär också att individen i en eller annan form strävar efter att handla utifrån sina idéer, och tänka utifrån sina handlingar. Därför är logiken en mekanism genom vilken den religiösa ideologin kan komma att genomsyra hela individen. Det är också en välbeprövad religiös teknik att skapa dissonans genom att påpeka diskrepanser för individen, för att därefter uppmana till bättring.



Figur 5.1. Logik

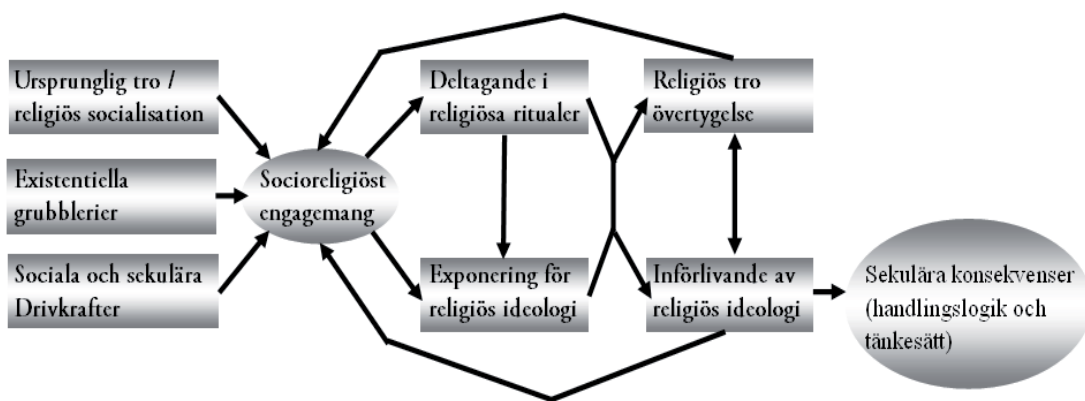
³⁴⁴Mitchell(2006); Baumann, M(2004): 172

³⁴⁵Mitchell(2006); Weber(1978);

³⁴⁶Festinger (1957), Zimbardo & Leippe (1991), Archer (1995)

Det är genom den religiösa ideologin som religionen har sina största sociala och samhälleliga konsekvenser. Det är också genom den religiösa ideologin som religion kan ha segregering eller integrerande effekter, det vill säga genom den underström av religiöst sanktionerade eller legitimerade kategoriseringar och föreställningar som inte är religiösa per se och som alltså inte har med den transcendentala verkligheten eller den övermänniskliga ordningen att göra. Ett uppenbart exempel är svenska frikyrkors uppfattning om att en kristen tro bland annat skall manifesteras sig genom ett trevligt sätt och vårdat och icke-avvikande yttre. Genom att förkroppsliga ett religiöst samfunds klädkod, eller andra till synes ytliga normer, underlättas i detta fall kontakten med etniska svenskar också utanför samfundet. Vilka kategoriska gränser som religionen destabiliserar eller upprättar mellan människor är ett annat område som har betydelse utanför det religiösa rummet. Om migranter och etniska svenskar med dessa kognitiva redskap har svårt att exempelvis upprätthålla en enkel dikotomi mellan invandrare och svensk är detta något som påverkar interaktioner och relationer utanför det religiösa samfundet. Det omvända är förstås också fallet.

Figur 5.2. formaliserar resonemanget och tydliggör den kausala kedja där även sociala och sekulära orsaker leder till ett religiöst engagemang, som i sin tur leder till både deltagande i religiösa ritualer och en exponering för den religiösa ideologin. Över tid resulterar detta i en ökande tro men också i ett successivt införlivande av kategoriseringar och föreställningar, inklusive de som är av sekulär art och betydelse. Tillsammans medför detta både ett ökat religiöst engagemang och sekulära effekter i individens interaktion i vardagslivet. Även hur migranten uppfattas av omgivningen räknas till dessa konsekvenser.



Figur 5.2. Det religiösa engagemangets orsaker och konsekvenser

5.2.8. Identitetsgrammatiker

Inom litteraturen är det vanligt att betrakta en grupps kategorisering av sig själv, det vill säga alla de föreställningar om vad som internt förenar gruppen och vad som skiljer den från andra grupper, eller med andra ord föreställningar om gruppens essens, utifrån ett relationellt perspektiv. Identitet betraktas som en följd av dikotomiserande processer där självkategoriseringarna i alla led är motsatser till kategoriseringar av andra. Vi är, så att säga, allt det som ni inte är, och ni är det som vi inte vill vara. Barth, Said, Bhabha, Hall och andra är några exempel på representanter för detta perspektiv. Att betrakta identitet som enbart en följd av dikotomiseringar är emellertid en grov generalisering och förenkling. Kopplingarna mellan kategoriseringar av själv och andra kan se ut på flera olika sätt, varav den kontrasterande dikotomin bara är ett exempel.

För det första kan de som kategoriseras som olika värderas positivt eller negativt. Den andra kontrasterande gruppen kan antingen ses som en tillgång, en resurs eller som något som den egna gruppen har att lära av, eller som en väsenskillnad att ta avstånd ifrån. Detta visas i figur 5.3.

Figur 5.3. Värdering av likhet och olikhet.

| | <i>Lika</i> | <i>Olika</i> |
|-------------------|---|--|
| <i>Högt värde</i> | Den egna gruppens särart värderas och odlas. | Den andra gruppen är en förebild. |
| <i>Lågt värde</i> | Den egna gruppen har brister och förändring uppmuntras. | Den andra gruppen är en fara eller mindre värd. Avståndstagande. Stigmatisering. |

Precis som pilarna i figuren visar så har en högt värderad intern särart, eller föreställningar om en sådan, en kausal relation till föreställningar om skillnader gentemot en stigmatiserad och mindre värd annan grupp. Men det kan lika gärna vara så att föreställningar om skillnader gentemot en annan grupp fungerar som självkritik av den egna gruppen. Den andra gruppens särart är en förebild och föreställningar om skillnader är istället ett incitament för förändring av den egna gruppen. Baumann tolkar Suids resonemang om orientalismen som en dynamik mellan dessa två sätt att förhålla sig till skillnader och föreställningar om skillnader. Det är inte så enkelt att den andre, orientalen eller muslimen, enbart är ond och att vi, västerlänningen eller europén, enbart är god. Detta är en logik som bara barn resonerar efter, menar

han.³⁴⁷ Istället förekommer båda dikotomiseringarna i modellen ovan parallellt. Han skriver: ”Vad som är gott i oss är fortfarande dåligt i dem, och det som är dåligt hos är fortfarande bra hos dem”.³⁴⁸ Det finns alltså inte bara kategoriseringar om det som är bra med oss utan också om vad som vi har förlorat men som finns kvar hos dem, det vill säga en självkritik.

För det andra kan kontrasterande grupper uppfattas som kompletterande eller som bara olika. I det förra fallet binder olikheten mellan grupperna dem samman i en beroenderelation, där båda sidor är nödvändiga för helheten. Detta sätt att kategorisera själv och andra är ungefär vad Baumann kallar ”grammar of encompassment”. Han beskriver det på följande sätt: ”Den lägre kognitionsnivån erkänner skillnad, medan den högre nivån absorberar det som är annorlunda under det som är universellt”.³⁴⁹ På en lägre nivå finns därmed kontrasterande skillnader som på en högre nivå bildar en övergripande likhet och helhet.

I det senare fallet förstås den andra gruppen däremot som enbart annorlunda och eventuellt som en utmaning eller ett hot. Ofta innebär detta krav på att den andre skall förändras eller anpassa sig till den egna gruppen. Tillsammans ger dessa två axlar, det vill säga högt -lågt värde samt huruvida skillnaderna utgör en överordnad helhet, olika sätt att förhålla sig till andra grupper, baserade i en grundläggande kategorisering av den egna gruppen och andra. Om föreställningar om den egna gruppen skapas genom en kontrasterande dikotomisering av andra, uppstår fyra logiska möjligheter. Detta illustreras i figur 5.4.

Figur 5.4. Värdering och beroende eller oberoende skillnad.

| | <i>Högt</i> | <i>Lågt</i> |
|-------------------------|---|---|
| <i>Beroende</i> | Den andre är ett komplement. Tillsammans bildar de en helhet. Inga krav på förändring. | Behov av att kontrollera den andres särart, men utan krav på förändring av den andre. |
| <i>Oberoende</i> | Den andre är en förebild som den egna gruppen kan lära av. Förändring av den egna gruppen uppmuntras. | Stigmatisering. Krav på förändring hos den andre. |

Om skillnader värderas högt kan alltså dessa skillnader antingen ses som ett komplement för att göra helheten fullständig, det vill säga att de olika gruppernas skillnader ses som kontrasterande men kompletterande, eller som en skillnad där den egna gruppen bör se upp till och ta till sig den andra gruppens olikhet. Om skillnader värderas lågt kan dessa skillnader ändå uppfattas som kompletterande eller som endast annorlunda. Det senare fallet skapar stigmatisering, medan det förra resulterar i någon form av kontroll av den andres särart men utan krav på att den andra gruppen skall förändra sig. Det kan till exempel innebära olika diskriminerande praktiker som utestänger gruppen från inflytande och resurser, men ändå ett accepterandet

347 Explicita rastiska ideologier följer däremot ofta denna enkla ”bebis-grammatik” (som Baumann kallar den).

348 Baumann, G. (2004):21.

349 Baumann, G. (2004):25.

av särart. När skillnaden värderas högt uppstår vanligen inga krav på förändring av den andre. Inte heller sker detta när en skillnad kategoriseras som en nödvändig kontrasterande sida av en helhet. Det är framförallt när en lågt värderad skillnad inte kategoriseras som kompletterande som stigmatisering och krav på förändring eller assimilering uppstår. Dessa lågt värderade och oberoende skillnader kan fungera som utgångspunkt för kontrasterande dikotomier där föreställningarna om den egna gruppen utvecklas som en motsats till den andra gruppens verkliga eller föreställda olikhet.

Kategoriseringar av själv och andra kan även tydliggöras utifrån huruvida en skillnad ses som underordnad en övergripande likhet, det vill säga om skillnadens gränser överskrider gruppens gränser eller om dessa två sammanfaller. I det senare fallet ses skillnaden som liggande utom gruppen, och i det förra ses skillnaden som existerande också inom gruppen. Även här är det avgörande huruvida särart värderas högt eller lågt. Det som skiljer denna typologisering från den tidigare är att skillnaden här inte ses som kompletterande, vilket medför att krav på förändring eller assimilering inte blir lika problematiska. Detta visas i figur 5.5.

Figur 5.5. Värdering av extern eller intern skillnad.

| | <i>Högt</i> | <i>Lågt</i> |
|-----------------------------|---|---|
| <i>Skillnad inom</i> | Tolerans. Särart accepteras och uppmuntras. Skillnad utmanar inte den grundläggande likheten. | Intern konflikt. Olikhet måste hanteras. Krav på assimilering och förändring hos delar av den egna gruppen. |
| <i>Skillnad utom</i> | Omfamnande. Den egna gruppen måste lära av den andra gruppen. Tillgång. Utgångspunkt för självkritik. | Avståndstagande. Den egna gruppen måste akta sig för den andra gruppen. Hot. Kontrast till högt värderad särart inom gruppen. |

En högt värderad skillnad som följer gruppens gränser leder till ett *omfamnande av skillnad*, det vill säga till att skillnaden ses som en tillgång som bör eftersträvas. Den kan därmed vara en utgångspunkt för självkritik och leda till krav på förändring av den egna gruppen. En lågt värderad skillnad utom gruppen medför att gruppen bör akta sig för den andra gruppen, som ses som ett hot eller ett dåligt exempel i någon form. Sådana skillnader kan även vara en kontrast till den egna gruppen. En lågt värderad skillnad inom gruppen innebär en intern konflikt som måste hanteras på olika sätt. Det kan leda till krav på att delar av gruppen anpassar sig till den övriga gruppen. En högt värderad skillnad inom gruppen innebär att skillnaden inte ses som en utmaning mot gruppens sammanhållning eller grundläggande värderingar, utan som en sekundär skillnad som berikar. Den typen av kategoriseringar samverkar ofta med föreställningar om den egna gruppens tolerans och överlägsenhet gentemot andra grupper.

När skillnader kategoriseras som varande inom gruppen innebär detta en frånvaro av kontrasterande dikotomisering av den typ som ofta beskrivs i litteraturen. Istället innebär sådana kategoriseringar en kognitiv hierarki där etnicitet eller kulturella

skillnader mellan grupper inte har betydelse för föreställningarna om den egna gruppen och gränsdragningen gentemot omgivningen. Istället är det sådant som överskrider dessa skillnader som förenar gruppen, till exempel moral, tro eller deltagande i religiösa ritualer. Kulturella skillnader kan tolereras eftersom de inte uppfattas som viktiga, i betydelsen avgörande för den egna gruppens existens eller gränser. Särskilt om toleransen av olikheter i sin tur utgör en viktig föreställning om den egna gruppen, kan skillnader snarare stärka solidariteten inom gruppen och övertygelsen om den egna gruppens särart och överlägsenhet. I sig själv är emellertid denna föreställning om tolerans ofta en kontrasterande dikotomi, där den egna gruppen är varm, kärleksfull och tolerant till skillnad från en kall, likgiltig och intolerant omgivning. Huvudpoängen är därmed att de olika typer av kategoriseringar av den egna gruppen och andra som förekommer parallellt i olika konstellationer kan vara giltiga beroende på vilken grupp som den egna gruppen förhåller sig till. Med andra ord kan kulturella skillnader tolereras för vissa grupper, medan vissa etniska grupper ses som ett hot med tillhörande krav på anpassning.

De undersökta religiösa samfundet har religiösa ideologier som på olika sätt konstruerar den egna gruppens förståelse av sig själv och andra. Därmed är det möjligt att exemplifiera ovanstående resonemang utifrån studien.

När det gäller muslimerna så är de en kategori människor som av majoritetssamhället kategoriseras som en grupp olik majoritetsgrupperna i samhället. Denna olikhet sammanfaller dessutom med gruppens gränser och betraktas inte som ett komplement. I regel är särarten lågt värderad. Tillsammans leder detta till stigmatisering, avståndstagande och krav på assimilering. Detta är den kognitiva grundstruktur som bildar en kontext till hur muslimska samfund kategoriserar sig själva och andra. Det finns två möjliga konsekvenser av omgivningens kategoriseringar av muslimer. Den första är att den religiösa ideologin lanserar en motkategorisering där den egna gruppens särart värderas högt och följaktligen, som en kontrast, majoritetssamhället ses som ett hot eller en fara. Därmed uppstår en situation av ömsesidigt avståndstagande. Modellen i figur 5.6 visar en kausal kedja där majoritetsgruppen (A) kategoriserar muslimerna (B) som en fara eller som mindre värd och ställer krav på förändring hos grupp B. Detta illustreras av pilen mellan fält 1 och fält 4. I sin tur resulterar detta i en motkategorisering där muslimerna istället värderar sin olikhet högt, med följden av att majoritetssamhället ses som ett hot. Detta illustreras genom pilarna mellan fält 4 och 5 och mellan fält 5 och 8. I stort representerar detta huvudfåran i litteraturen som argumenterar för att stigmatisering av muslimer resulterar i producerandet av särart och självsegrering.

Figur 5.6. Relationella kategoriseringskedjor.

| | Majoritet A. | | Minoritet B. | |
|---------------------------------------|--|--|--|--|
| | <i>Likhet (vi i grupp A)</i> | <i>Olikhet (de i grupp B)</i> | <i>Likhet (vi i grupp B)</i> | <i>Olikhet (de i grupp A)</i> |
| <i>Högt värderad olikhet / likhet</i> | 1. Den egna gruppens särart värderas och odlas. | 2. Den andra gruppen är en förebild. | 5. Den egna gruppens särart värderas och odlas. | 6. Den andra gruppen är en förebild. |
| <i>Lågt värderad olikhet / likhet</i> | 3. Den egna gruppen har brister och förändring uppmantras. | 4. Den andra gruppen är en fara, mindre värd. Avståndstagande. Stigmatisering. | 7. Den egna gruppen har brister och förändring uppmantras. | 8. Den andra gruppen är en fara, mindre värd. Avståndstagande. |

Det religiösa samfund som fokuseras i avhandlingens empiriska avsnitt kategoriserar emellertid sig självt och andra på ett annat sätt. Skillnader och föreställningar om skillnader mellan muslimer och andra svenskar används som självkritik, för att förändra det egna samfundet. Det muslimska ledarskapet värderar olika karaktärsdrag hos majoritetsgruppen högt och uppmuntrar de egna medlemmarna att förändra sig i den riktningen. Den kausala kedjan i modellen går alltså från fält 1 till fält 4 och sedan till fält 7 och fält 6. De externa kategoriseringarna av muslimer leder inte i detta fall till reaktivt avståndstagande, utan istället till anpassning.

Ovanstående är den grundläggande tendensen inom samfundet. Men praktiken är mer komplicerad än så. Det muslimska samfundet måste förhålla sig till intern olikhet, eftersom Euroislam har som ambition att förena muslimer från olika traditioner och ursprungsländer. Så samtidigt som samfundet omfamnar olikheter som ligger utom samfundets gränser, till exempel individualism, värderingar om att religion skall vara en privat angelägenhet, demokratiska värden eller regler som rör kläder eller utseende, så har man en hög tolerans för högt värderade skillnader inom samfundet som har att göra till exempel med nationalitet eller tradition. Dessa skillnader ses som underordnade den stora likheten, nämligen tron, vissa ritualer och de grundläggande muslimska principerna så som de så kallade fem pelarna. Parallellt leder lågt värderade olikheter inom samfundet till konflikter och krav på anpassning. Exempel på detta är fundamentalistiska tolkningar av koranen, klädkoder, samt vissa ritualer och värderingar. Därmed framträder en komplicerad bild där den religiösa gruppens kategoriseringar av den egna gruppen och andra hamnar i åtminstone tre av de fyra fälten i figur X4. Det viktiga är att kategoriseringarna motiveras religiöst och förespråkas av det religiösa ledarskapet. Detta leder till att samfundet har en omfamnande inställning gentemot majoritetssamhället i kombination med å ena sidan en hög tolerans för interna kulturella skillnader och å andra sidan interna konflikter gällande sådana praktiker och föreställningar som är på grov kollisionkurs med majoritetssamhället.

Konsekvensen är inte enbart en strävan efter anpassning till Sverige, utan dessutom en vilja att etablera relationer över religionsgränsen. Det som försvårar ett sådant projekt är omgivningens föreställningar om migranter. Trots allt påverkar inte det muslimska samfundets interna kategoriseringar och medlemmarnas identitet hur de externt är kategoriserade, på något direkt sätt. Däremot blir stigmatiserande föreställningar om dem över tid mer problematiska att upprätthålla i frånvaron av yttre särdrag. I sin tur kan det bidra till en underminering av kategoriseringarna. Det stora problemet är dock att de muslimer och samfund som utvecklar ett reaktivt avståndstagande och en medföljande inflation i både särart och yttre manifestationer av skillnad, kommer att begränsa ett sådant underminerande. Tillräckligt med exempel kommer att finnas tillgängliga för att upprätthålla generaliseringar, även om dessa är så grovt förenklande att de snarare bör beskrivas som vanföreställningar.

Inom de studerade frikyrkorna ser kategoriseringarna av själv och andra ut på ett annat sätt, delvis som en följd av att etniska svenskar är i majoritet i samfunden. De ser också delvis olika ut för olika grupper. Den generella bilden är att kulturella och etniska skillnader överskrider gruppens gränser, och därmed utmanar de inte

en överordnad likhet. Den betydelsefulla gränsen är mellan samfundet och det övriga samhället, och denna kan formuleras som en intern likhet i tro, ritualer och värderingar. Dessutom värderas kulturella skillnader och etnicitet generellt sett högt. De etniska svenskarna, och till och med samhället i stort, har mycket att lära från invandrarna, till exempel deras positiva inställning till religion, värderingar om familjen, spontanitet, religiös passion och äkthet i tron. Skillnader används med andra ord som självkritik inom samfundet, där det snarare är de etniska svenskarna som skall anpassa sig till invandraren än tvärt om. Det som kategoriseras som ett hot, och som samfundet tar avstånd ifrån, är istället det sekulära, kalla och intoleranta svenska samhället. Med fötterna i ett sådant avståndstagande, är det genom kontrasterande dikotomisering möjligt att ha huvudet i föreställningar om den egna toleransen och medmänskligheten. Parallellt med dessa kategoriseringar om oberoende skillnader som överskrider den religiösa gruppens gränser, förekommer även föreställningar om att skillnaderna är kompletterande. Kulturell särart ses som ett komplement vilken bildar en helhet som i sin tur innebär en mångfald av perspektiv. I denna mångfald går det upptäcka den sanna tron, genom det som förenar.

Även om ovanstående är den generella bilden för kategoriseringar av själv och andra, gäller detta emellertid inte för alla etniska grupper inom samfundet. Romer och rumäner är exempel på grupper inom samfundet som representerar lågt värderade skillnader. Därmed måste olikhet och särart hanteras på olika sätt, för att undvika interna konflikter. Eftersom den övergripande kognitiva regimen är tolererande av olikhet och omfammandet av skillnader, finns det en potentiell diskrepans i ett explicit avståndstagande eller uteslutning. Lösningen är vad som kan kallas *inkapsling av särart*. Grupperna vars kulturellt betingade religiösa tro, praktik och moral betraktas som felaktig eller tvivelaktig tillåts inte fullt ut integreras i samfundet. Istället uppstår segregerade undergrupper vars religiösa praktik är åtskild från det övriga samfundet. Detta tenderar att resultera i en kausal kedja vars slutprodukt är ömsesidigt avståndstagande, inom samfundets formella gränser.

Sammanfattningsvis är kategoriseringar av likheter och skillnader, kort sagt gruppens gränser gentemot sin omgivning, en viktig komponent i religiös ideologi. Religion är effektivt i skapandet och upprätthållandet av sådana föreställningar och gränsdragningar, eftersom gränserna och kategoriseringarna motiveras och underbyggs teologiskt. Med andra ord reifierar religiös ideologi gruppens gränser och den specifika kategoriseringsgrammatiken och gör dessa till övermänskliga sanningar. Både det studerade muslimska samfundet och de studerade frikyrkorna har visat sig kunna hantera och förhålla sig till kulturella skillnader och föreställningar om sådana skillnader på ett produktivt sätt. Det är, som vid alla sociala gränsdragningar, inte olikheter som är de stora utmaningarna och problemen, utan gränsöverskridande likheter. De är hot mot gruppens gränser och leder till en mobilisering och till en produktion av särskiljande principer, praktiker och diskurser.

När det gäller hanterandet av kulturella skillnader finns det etablerade grammatiker, för att låna ett uttryck av Bauman. Det finns olika sätt att förhålla sig till olikheter och föreställningar om olikheter, där kontrasterande dikotomiseringar bara är en grammatik bland flera. Vilken grammatik ett specifikt samfund använder

sig av, och för vilka grupper och individer, har konsekvenser även utanför det religiösa rummet. Det är en grundläggande egenskap hos religiös ideologi att den uppstår inom det religiösa samfundet, men är verksam även utanför det. Därigenom kan kategoriseringarna av själv och andra, av likhet och skillnad och om gruppens gränser och särart, i förlängningen få sociala konsekvenser. Slutprodukten kan vara integrerande, segregerande eller någonstans däremellan, eftersom religiös ideologi kan resultera i ett ömsesidigt avståndstagande, social utestängning eller, tvärt om, ett omfamnande av skillnad, ömsesidig anpassning och tolerans.

5.2.9. Sammanfattning

Hitills har kapitlet analyserat en kausal kedja som sträcker sig från migrantens hemland till integration eller segregation i det nya landet. Desintegration i ursprungslandet, oavsett om den är orsakad av krig, konflikt, urbanisering eller annat, får vissa individer att migrera. Migrationen leder till en migrationssituation i det nya landet. Migrationen i sig tillsammans med de sociala omständigheter migranter hamnar i efter migrationen är en destabiliserande och relativiserande erfarenhet som problematiserar tillvaron och det sociala livets grundvalar. Särskilt betydelsefullt är de föreställningar som redan finns etablerade om specifika migrantgrupper och om invandrare i allmänhet, liksom de diskriminerande praktiker som dessa möjliggör. I det nya landet upphör migrantens tidigare status och position i samhället, och ersätts med främlingskap och en dominerad eller marginaliserad position. Genom kontrasten mellan det tidigare livet i ursprungslandet och det nya landets moraliska ordning och kulturella självklarheter blir migranten dessutom medveten om sig själv och sina egna preferenser, värderingar och tankestrukturer. Religion och religiösa samfund kan på olika sätt bidra till att hantera denna situation genom att vara en stabiliserande faktor och genom att vara en motvikt till relativisering. Religion kan även kompensera för förlusten av en social tillhörighet och av konkreta sociala relationer. Dessutom kan religiösa föreställningar och praktiker vara en viktig länk med tiden före migrationen, och i vissa fall tillfredsställa kulturella preferenser som förkroppsligats genom socialisationen i ursprungslandet. I den mån ett religiöst samfund på dessa sätt kompenserar för och hjälper migranten att hantera konsekvenserna av migration så blir religionen attraktiv. I sin tur resulterar detta i en kausal cirkel av ökande religiöst engagemang och en ökande religiös tro och övertygelse, där tron snarare är en effekt av engagemang i det religiösa samfundets praktiker än tvärt om. Den ökande övertygelsen och tron leder till en ökande betydelse av religiös ideologi, det vill säga till de kognitiva konstruktioner och värderingar som egentligen inte har med den transcendentala ordningen att göra. Den religiösa ideologin innehåller för det första en stor portion svenskhet, saluförd som religiös sanning. För det andra innefattar den religiösa ideologin kategoriseringar av själv och andra, det vill säga föreställningar om den religiösa gruppens gränser och särart. Dessa kategoriseringar kan se ut på flera olika sätt och är sällan enkla dikotomiseringar. Det finns med andra ord olika kategoriserings- eller identitetsgrammatiker. Dessa grammatiker har stor

betydelse för de sekulära effekterna av det religiösa engagemanget. De kan generera segregation och ett expanderande av särart, eller de kan leda till varaktiga relationer över kategoriska gränser mellan etniska svenskar och andra etniska grupperingar. Oavsett vilket så är det religiösa samfundet ofta en tryckkammare där individen kan tillåtas att successivt hantera de nya sociala och psykologiska omständigheterna. I det religiösa samfundet kan migranten finna en social tillhörighet, utifrån vilken han eller hon kan lokalisera sig själv i samhället. I denna tillhörighet kan den enskilda människan respekteras och få ett värde, i vad som ofta upplevs som en fientlig eller likgiltig omgivning. I den socioreligiösa gruppen betraktas och behandlas migranten som en individ i motsats till representanten för en generell kategori. Av dessa anledningar är ofta migration en teologiserande erfarenhet.

5.3 Teoretisk modell

Ovanstående har redogjort för relationen mellan migration, religion och integration / segregation. Följande avsnitt systematiserar resonemanget på en teoretiskt mer generell nivå.

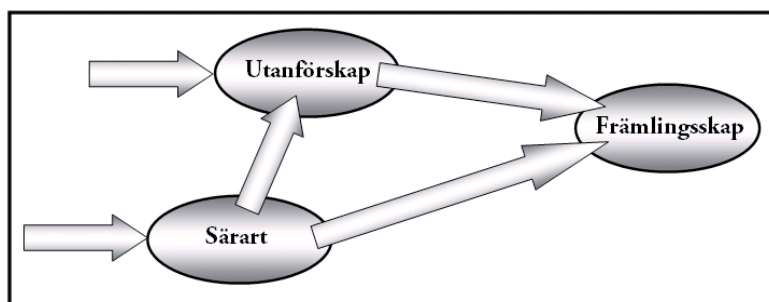
5.3.1. De kausala relationerna mellan migration och religion

Det finns en rad mekanismer som förklarar den kausala kedjan från migration till religiöst engagemang och det religiösa engagemangets konsekvenser. Dessa mekanismer befinner sig på olika ontologiska nivåer.

Oavsett vilka orsakerna till migration är, så påverkar en mer eller mindre permanent geografisk förflyttning individen på flera sätt. De viktigaste mekanismerna på individnivå är destabilisering av sociala nätverk, destabilisering av habitus och relativisering. Genom migration transformeras individen till en främling med en ökad medvetenhet om den egna särarten. Detta leder till en problematisering av det självklara och ett behov av stabiliserande sammanhang, principer och processer. Det leder också till ett behov av en social tillhörighet, som i de nya omständigheterna inte är given. Det känslomässiga tillstånd som individen befinner sig i som en följd av migrationen kan sammanfattas med begreppet *främlingskap*. Främlingskap är inte definitionsmässigt ett negativt eller traumatiskt tillstånd och det behöver inte dominera en individs tillvaro, vardagsliv eller tankevärld. Främlingskap är inte heller ett begrepp som uteslutande beskriver erfarenheter hos migranter, utan är också tillämpligt på andra former av social och kulturell mobilitet. Det skall förstås som en skala som kan variera mellan individer och mellan sociala situationer. Främlingskap tenderar emellertid att över tid medföra att en enskild migrant söker sig till landsmän, etniska organisationer, religion eller politiska grupper kopplade till ursprungslandet.

Migranten anländer inte bara till ett nytt och mer eller mindre annorlunda land. Dessutom anländer migranten generellt sett till en position i ett stratifierat samhälle och placeras in i ett system av kategoriseringar av migranter och olika nationella grupper. Migranter hamnar i en migrationsituation, det vill säga i sociala omständigheter där de befinner sig i en dominerad position och där de genom att vara migranter har en ojämlig tillgång till resurser jämfört med infödda svenskar. Det finns flera mekanismer som förklarar denna tendens till exkludering, till exempel segregation, stigmatisering och diskriminering. Andra mekanismer är förlusten av symboliskt och kulturellt kapital, genom att utbildningar och erfarenheter inte erkänns, och att migranten är obekant med kulturspecifika koder och tillvägagångssätt. Migrationsituationen innebär alltså i normalfallet en viss nivå av *utanförskap*, som en följd av exkluderande praktiker och föreställningar.

Den strukturella och kognitiva kontext som migranter befinner sig i, både nationellt och lokalt, samverkar med och förstärker mekanismer på individnivå. Främlingskap är beroende av skillnad mellan ursprungslandet och det nya landet, det vill säga av skillnader mellan å ena sidan de preferenser och kognitiva system som införlivats, naturaliserats och automatiserats genom socialisation och uppfostran i ursprungslandet, liksom den sociala betydelsen av dessa preferenser och tänkesätt, och å andra sidan det nya landets specifika spridning av preferenser och föreställningar. Men främlingskap förstärks också av utanförskap, eftersom erfarenheter av exkludering och segregering i sig är destabiliserande och problematiserar individers självförståelse och värde. Med andra ord föreligger följande relation: *Ju större utanförskap desto större främlingskap och ju större särart desto större främlingskap*. I vissa fall, men inte alltid, leder dessutom särart till ökad grad av diskriminering och stigmatisering, det vill säga att *ju större särart desto större utanförskap*. Denna kausala triangel illustreras i figur 5.7.



Figur 5.7. Utanförskap, särart och främlingskap.

För att undvika känslor av främlingskap söker sig individer till stabiliserande sociala sammanhang. Detta är också förklaringen till att religion får en ökande betydelse både i tider av social förändring och i individuella personliga kriser. Den kausala relationen mellan migration och religion kan emellertid inte förklaras enbart på en individnivå, det vill säga utifrån allmängiltiga psykologiska eller socialpsykologiska

mekanismer. Parallellt med att individen knuffas närmare religionen genom migration, så närmar sig religionen också migranten. Det senare är något som sker på organisationsnivå.

För att förstå religion och migration på organisationsnivå kan analysen spjälkas upp i struktur, kultur och handling. Strukturen utgörs av hur olika migrantgrupper eller migranter i allmänhet är positionerade gentemot andra sociala kategorier och grupper. Det finns tre olika sätt som en sådan struktur kan se ut på. Det första fallet är ett etniskt samfund där den religiösa gruppen består av människor från samma ursprungsland eller region. Det andra fallet är ett samfund som består av migranter som tillhör samma religion, men som kommer från olika länder eller regioner. I det tredje fallet ingår migrantgrupper som minoritet i ett samfund där majoriteten är etniska svenskar. En sådan minoritetsrelation kan i sin tur se ut på två sätt. Antingen kan migrantgrupper formellt ingå i det svenska samfundet, men vara internt segregerade genom egna gudstjänster och aktiviteter, eller så kan migranter vara en del av en större integrerad helhet, där religionsutövningen sker tillsammans med etniska svenskar. En viktig del av religiösa samfunds struktur är också beslutsordning och inflytande genom exempelvis rådgivande organ, vilket har stor betydelse för relationerna mellan minoritetsgrupper och samfundets majoritet.

På organisationsnivå finns också en kulturell aspekt där det viktigaste är föreställningar om likheter och skillnader mellan grupper och individer, det vill säga den specifika identitetsgrammatik som är dominerande inom ett religiöst samfund. Identitetsgrammatiken är ett system av kategoriseringar och värderingar av skillnader och likheter inom och utom gruppen. Interna skillnader kan värderas högt eller lågt och skillnader gentemot externa grupper kan värderas högt eller lågt.

På organisationsnivå går det även att avskilja en handlingsaspekt, som består av hur människor i praktiken förhåller sig till den egna och andras särart. Den egna gruppens särart kan värderas högt och expandera eller så kan den egna gruppen värdera sin egen olikhet negativt och sträva efter att förändra sig eller anpassa sig. På motsvarande sätt kan andra gruppers särart värderas högt och fungera som en självkritik och förebild eller så kan andras särart värderas negativt och ses som en fara eller ett hot, med stigmatisering och krav på anpassning som följd. Handlingsdimensionen utgörs alltså av hur grupper förhåller sig till och handlar gentemot varandra, det vill säga om majoriteten kräver att migrantgrupper skall anpassa sig, tolerans av olikheter, intern segregation, avståndstagande, och så vidare.

Det är viktigt att betona att de tre dimensionerna på organisationsnivå är simultana, men att de har viss självständighet. Relationer mellan olika etniska grupper och kategorier inom ett samfund, eller huruvida en specifik grupp strävar efter att anpassa sig till majoritetskategorier eller tar avstånd från dessa, sker inte i ett kognitivt tomrum. Identitetsgrammatiken, en viktig del av religiös ideologi och den religiösa socialisationen, har en dialektisk relation till hur människor på en aggregerad nivå inom organisationen förhåller sig till varandra. Det är rimligt att å ena sidan anta att organisationens struktur över tid blir en konsekvens av handlingar och religiös ideologi. Å andra sidan kommer en specifik organisationsstruktur när den väl är befäst att forma föreställningar och handlingar. Det kommer till exempel att bli

kognitivt kostsamt att vidlivhålla föreställningar om att en specifik migrantgrupp är en förebild samtidigt som den är strukturellt är avskild och dominerad.

I kausal mening kan förändring introduceras på handlingsplanet eller kulturellt. Det är svårt att tänka sig en strukturell förändring inom organisationen som inte föregås av kategoriseringar eller förhållningssätt och praktiker. I avhandlingens två fallstudier av religiösa samfund är det förändringar av organisationskulturen, det vill säga den religiösa ideologin, som resulterar i att samfundet strukturellt organiseras på specifika sätt och som är ett incitament för att handla på specifika sätt. Den religiösa ideologin måste emellertid förstås inom en strukturell och kulturell kontext. Det är till exempel en ambition att överkomma migranters dominerade position i det omgivande samhället som resulterar i de båda samfundens identitetsgrammatiker. I frikyrkorna är det dessutom föreställningar om mission i kombination med minskande ekonomiska resurser som alstrar en specifik ideologi och som en följd av detta strukturella förändringar. I båda studierna är det ett religiöst ledarskap och en religiös elit som är aktörerna som driver den kulturella utvecklingen. Det är förstås möjligt att också tänka sig en rörelseenergi som introduceras på handlingsplanet, där människor helt enkelt förhåller sig och handlar på ett särskilt sätt gentemot migranter eller specifika grupper, så att säga mot bättre vetande. I en sådan situation kan det uppstå en diskrepans mellan tanke och handling. Om denna är tillräckligt tydlig kommer det uppstå en tendens att antingen förändra kategoriseringar eller förändra handlingar, för att motverka känslomässig, kognitiv och moralisk dissonans. Inom både frikyrkorna och det muslimska samfundet förekom specifika grupper vars särart kontrollerades på olika sätt trots en allmänt tolerant ideologi. Över tid uppstår emellertid ofta en tendens att struktur och kultur kommer att vara konvergenta och bekräfta eller legitimera varandra. Om särskilda grupper inte inkluderas i en generell tolerans kommer de därför också att vara ideologiska undantag, motiverade av system av föreställningar och stigmatiseringar.

Huruvida religiösa samfund kan utgöra en dragningskraft på migranter är beroende av vad de har att erbjuda individer eller grupper. Om religiösa samfund är effektiva i att införliva nykomlingar socialt i samfundet, det vill säga om religionen kan vara en mötesplats där nya relationer kan uppstå, ökar dess dragningskraft. Dragningskraften ökar också om religiösa föreställningar och praktiker är en länk till migrantens ursprung, det vill säga om det finns praktiker och föreställningar som individen upplever vara en del av det ursprungliga hemlandet och livet där. I den mån religiösa föreställningar formulerar människors känslor av främlingskap och förlust och förklarar dessa utifrån en transcendental ordning, så ökar attraktionskraften för samfundet ifråga. Detsamma gäller för ett religiöst samfunds återupprättande av individens känsla av värde. Ju mer en person känner sig respekterad som unik människa och likvärdigt behandlad inom samfundet, desto mer attraktiv blir religionen. Attraktionskraften för ett religiöst samfund och dess teologi ökar också med dess förmåga att hantera den relativisering som i mindre eller större utsträckning är en effekt av migration. Religiösa samfund kan hantera detta på två sätt. Det första är att en rad kulturella praktiker, förhållningssätt, värderingar, tänkesätt och beteenden legitimeras religiöst. Följden blir att kulturell särart inte uppfattas

som ett av flera möjliga och förhandlingsbara alternativ, utan istället som riktigt och rätt utifrån en transcendental världsordning. Det andra är att relativisering kan hanteras via processer där olikheter teologiskt bortdefinieras som oviktiga, vilket parallellt både resulterar i en tolerans av kulturella skillnader och en uppmuntran till förändring. Ett religiöst samfunds attraktionskraft på migranter ökar slutligen med dess möjligheter att teologiskt och socialt stödja och uppmuntra migranter i den förändringsprocess de genomgår, det vill säga i anpassningen till nya sociala och kulturella omständigheter.

Det är alltså en dubbelriktad rörelse mellan ett religiöst samfund och enskilda migranter eller grupper av migranter som förklarar ett ökat religiöst engagemang. Migration och migrationssituation, främlingskap och utanförskap, skapar behov på individnivå som kan få migranter att söka sig mot religionen. Samtidigt finns det en dragningskraft hos religiösa samfund som är beroende av att religionen utformas så att den attraherar migranter. Det kan förklaras av två mekanismer. För det första kan det religiösa samfundet för sin överlevnad och för ett förbättrat bevisläge för trons riktighet vara i ett stort behov av att rekrytera medlemmar. Det senare är särskilt viktigt för missionerande religioner, men växande medlemstal upplevs i många olika religioner, traditioner och samfund som ett indirekt bevis för att man är av den rätta tron. För det andra är det en central ambition i många religioner och religiösa traditioner att vara ett positivt alternativ till det omgivande samhället. Den sociala och samhällsliga kontexten till ett religiöst samfund är därför av stor betydelse för praktiker och värderingar inom samfund. Många religioner och samfund har genom tiderna varit övertygade om att de har lösningen på olika samhällsliga problem, och för att sådana föreställningar skall vara bärkraftiga över tid krävs att praktiker, värderingar, och samfundets interna struktur och interaktionsramar anpassas till dessa föreställningar. Störst betydelse har dessa två mekanismer i kombination, det vill säga när ett samfund både är i behov av att rekrytera nya medlemmar och gör detta genom att vara ett positivt alternativ till samhället i övrigt. I en segregerad stad kan därför ett religiöst samfund komma att attrahera nya medlemmar genom att vara ett integrerat alternativ. I fallstudien av frikyrkorna är det till exempel av stor betydelse att skapa ett tolerant och integrerat samfund, som ses som ett tecken på trons riktighet och värde. Eller som i fallstudien av det muslimska samfundet, så kan ett religiöst samfund utforma en religiös kompromiss mellan olika religiösa traditioner och det sekulära Sverige. I det fallet är samfundet ett alternativ till både andra mer ortodoxa trosinriktningar och till det som upplevs som ett kallt och förtryckande samhälle. Särskilt är det en kontrast till ett komplex av föreställningar om muslimer. Det muslimska samfundet skall också förstås i en kontext av andra migrantgrupper och religiösa samfund. I en sådan kontext utvecklas föreställningar om en fundamental uppdelning eller till och med skillnad mellan å ena sidan dem själva och andra migrantgrupper och å andra sidan svenskar. I det sammanhanget underbetonar eller avfärdar samfundets ledare sådana skillnader och hävdar med emfas att "vi är som ni". Därmed ökar samfundet sin attraktionskraft på de migranter som ser sig som eller vill vara en del av det svenska samhället och av staden de lever i,

samtidigt som de inte vill uppnå detta genom att assimilera sig och fullt ut distansera sig från sitt ursprung.

På organisationsnivå uppstår därmed inom de religiösa samfunden både strukturer, interaktionsramar och system av föreställningar, vilka leder till en ökad dragningskraft på migranter. Samtidigt är rörelsen av migranter in i samfunden också en konsekvens av vissa behov på individnivå, som i sin tur är en effekt av både migrationens destabilisering och relativisering i kombination med en migrationssituation karaktäriserad av exkludering och stigmatisering. Tillsammans bildar dessa faktorer ett magnetfält som på en aggregerad nivå resulterar i tendensen att migrationserfarenheten ökar det religiösa engagemanget. Framförallt är kontexten, den struktur och de föreställningar som omger både organisationerna och migranterna, av stor betydelse. Följande kan konstateras: *Ju mer segregation och exkludering och ju fler negativa föreställningar om migranter, desto mer ökar å ena sidan sannolikheten för att ett religiöst samfund skall utveckla ett integrerat alternativ och å andra sidan behovet av ett sådant alternativ hos migranter.*

Det religiösa engagemanget i ett religiöst samfund resulterar i tro. Det är framförallt genom två socioreligiösa mekanismer som tro produceras. Den första är ritualer och praktiker som resulterar i kollektiva känslotillstånd. Den andra är religionens kognitiva system som definierar verkligheten på ett sådant sätt att verkligheten bekräftar eller i vart fall inte motsäger föreställningarna. Ju mer en person engagerar sig, desto mer känslomässigt bunden blir han eller hon till andra medlemmar och desto mer exponerad för de föreställningar som är delade inom samfundet. Det kognitiva systemet skall inte förstås som enbart relaterat till en transcendental verklighet eller till teologiskt motiverade moraliska uppfattningar. Religion handlar också om en rad föreställningar och uppfattningar som inte är religiösa i egentlig mening. Denna religiösa ideologi innefattar en rad kategoriseringar och uppfattningar som individen orienterar sig med också utanför det religiösa rummet. Särskilt viktigt är den identitetsgrammatik som definierar gruppens gränser och föreställningar om likheter och skillnader.

Religiöst engagemang resulterar också över tid i relationer mellan medlemmar. Dels binder de gemensamma aktiviteterna och ritualerna människor samman, dels är ett samfunds verksamhet en mötesplats som sammanför människor i tid och rum. Religiösa samfund är ofta bra på att ta sig an nykomlingar för att försöka knyta dem till verksamheten. Detta gäller både samfund som riktar sig till specifika nationella grupper eller mer flerkulturella samfund. Att värva nya medlemmar är ofta något som värderas högt, även i religioner som inte explicit ser sig som missionerande. Att de flesta religiösa samfund dessutom har renodlat sociala aktiviteter införlivat i den vardagliga verksamheten ökar ytterligare möjligheterna att lära känna människor och skapa relationer. För människor med begränsade nätverk är religiösa samfund en plattform på vilken en ny social tillhörighet kan uppföras. Ju mer individer upplever att de har jämlika och betydelsefulla relationer inom det religiösa samfundet, desto mer kommer de att engagera sig i religionen. Ju mer de engagerar sig desto mer kommer de att tro, vilket i sin tur skapar en cirkulär kausalitet där tron och engagemanget ökar över tid. Av ökande deltagande och ökande religiös övertygelse följer en ökande

exponering för religiös ideologi, vilket å ena sidan ökar tron ytterligare och å andra sidan över tid kan resultera i ett förändrat sätt att tänka och handla i världen.

Resonemanget om relationen mellan migration och religion sammanfattas i figur 5.8. På de olika nivåerna är både strukturella och kulturella faktorer simultant närvarande vid de handlingar som transformerar eller reproducerar sociala omständigheter och relationer mellan kategorier av människor. Samtidigt befinner sig mekanismer och processer på organisations- grupp- och individnivå i en strukturell och kulturell kontext. De mekanismer som är nivåspecifika samverkar med de kontextuella villkoren, i skapandet av kausala relationer.

Figur 5.8. Struktur, kultur och handling på olika ontologiska nivåer.

| | Individ | Grupp | Organisation | Kontext |
|----------|---|---|---|---|
| Struktur | Destabiliserat habitus. Fragmentiserade nätverk. | Relation till majoritetskategorier och andra migrantgrupper. | Eniskt samfund. Segregerat flerkulturellt samfund. Integrerat flerkulturellt samfund. | Stratifiering. Segregering. Förutsättningar. |
| Kultur | Relativisering. Medvetenhet. | Föreställningar om likheter och skillnader och gruppens gränset. | Religiös ideologi. Identitets-grammatik. | Stigmatisering. Kategorisering av migranter och grupper. |
| Handling | Engagemang i stabiliserande sociala sammanhang. | Expansion av särart. Reproduktion av särart. Förändring och anpassning. | Tolerans. Avståndstagande. Anpassning. Intern interaktion över gränser. | Diskriminering. Exkludering. (Lagstiftning, etc) |

5.3.2. De kausala effekterna av religiöst engagemang

Det finns alltså en rad mekanismer på olika nivåer som förklarar enskilda migranternas och migrantgruppers religiösa engagemang. Ett sådant engagemang kan antingen ha segregterande eller integrerande effekter, det vill säga det kan generera varaktiga relationer över kategoriska gränser eller befästa dessa gränser. Religion kan inte i sig själv anses vara antingen segregterande eller integrerande. Under vissa förutsättningar stimulerar religion en expansion av särart och under andra förutsättningar så blir följden av det religiösa engagemanget en anpassning där tendenser till olikheter på gruppnivå reduceras.

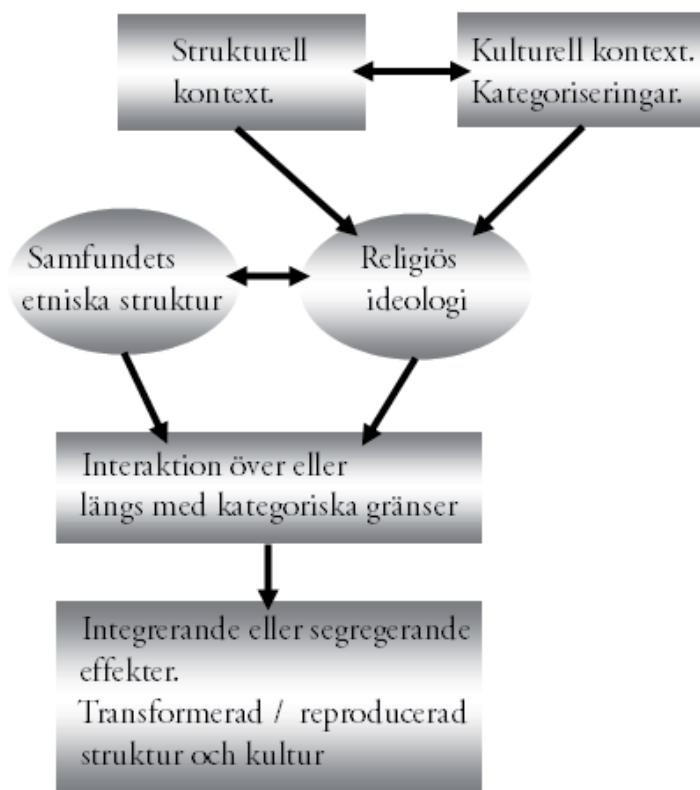
Huruvida religion leder till integration eller segregation är en oavsedd konsekvens av mekanismer på organisationsnivå. En viktig aspekt av den religiösa ideologin är den specifika identitetsgrammatik som råder inom samfundet. Den kan frambringa ett specifikt sätt att förstå den egna gruppens gränser, det vill säga vad som skiljer den egna gruppen från andra och vad som internt förenar dess medlemmar. Därför har identitetsgrammatiken konsekvenser för relationer över kategoriska gränser, till exempel mellan migranter och infödda svenskar, eller mellan olika etniska grupper. Identitetsgrammatiken korrelerar också med hur ett samfund är organiserat, det vill säga om det är organiserat (internt eller externt) längs etniska gränser eller om och hur samfundet försöker införliva flera olika grupper inom verksamheten. Olika migrantgrupper kan till exempel ingå i en organisationsstruktur präglad av jämlika relationer eller så kan specifika grupper inordnas i en underordnad position. Vilken typ av föreställningar kring likheter och skillnader som ingår i ett samfunds religiösa ideologi är beroende av den omgivande kontexten, huruvida ett samfund strävar efter att vara ett alternativt samhälle, och om samfundet är i behov av att rekrytera nya medlemmar av teologiska eller materiella skäl.

Konsekvenserna av det religiösa engagemanget, det vill säga av religiös övertygelse och ideologi liksom av intern interaktion inom samfundet, varierar utifrån flera faktorer. Religion kan resultera i en interaktion inom samfundet mellan migranter och etniska svenskar och till gränsöverskridande relationer. Detta leder över tid till att föreställningar om skillnader undermineras och särart reduceras. Det utvidgar dessutom migranternas kontaktnät, vilket kan ha konsekvenser utanför det religiösa rummet. Slutligen medför den interna integrationen för migranter en ökad möjlighet att lära sig och förbättra språkkunskaper och kunskaper om oskrivna normer och kulturella koder. Av dessa anledningar leder den interna integrationen till ökade möjligheter till extern integration.

Religiöst engagemang kan även resultera i en religiös legitimering av en etnisk eller nationell gräns. I detta fall stimulerar religion ett bevarande av särart eller till och med, om det sker i kombination med ett avståndstagande från svenskhet eller det svenska samhället, en expanderande gruppsspecifik olikhet. En sådan olikhet kan förstärka negativa kategoriseringar av gruppen, vilket har ytterligare segregterande effekter. Särskilt viktigt är det om olikheten är lätt identifierbar, till exempel i utseende eller kläder. Framförallt kan engagemang i ett sådant samfund stimulera interaktion inom gruppen, på bekostnad av relationer över kategoriska gränser.

Detta begränsar nätverket och därmed även exponeringen för det svenska språket och förgivettagna normer och interaktionsramar. Det är emellertid mer sannolikt att även etnoreligiösa samfund på olika sätt är anpassade till svenska förhållanden och normer. Därmed är det religiösa samfundet ett slags hybridorganisation inom vars verksamhet och föreställningsvärld migranten kan förhålla sig till svenskhet och föreställningar om svenskhet i relation till ursprungslandets kultur och föreställningar om denna. Samfundet kan, även om det består av huvudsakligen migranter, uppmuntra förändring och anpassning på vissa områden, till exempel gällande kläder eller värderingar om relationen mellan män och kvinnor, samtidigt som särart bevaras inom andra, till exempel angående alkohol, religiöst helgfarande, eller barnuppfostran.

Figur 5.9. sammanfattar de kauasala relationerna. Här visas hur olika ontologiska nivåer förhåller sig till varandra, men också att både interaktions-, struktur- och kulturkomponenter måste tas med i analysen för att den skall bli fullständig. De integrerande eller segregeringseffekter som följer av interaktionen är slutprodukten i modellen. I själva verket skall dessa effekter förstås som kontext till efterföljande transformationer eller reproduktioner av religion och samfund.



Figur 5.9. Religion och ontologiska nivåer.

5.4. Kategorisering, stratifiering och religion

Nedanstående avsnitt kontextualiserar avhandlingens teoretiska slutsatser i ett generellt resonemang om stratifiering, kategorisering och religion, i syfte att anknyta till allmänna sociologiska resonemang och identifiera grundläggande mekanismer.

Alla samhällen är uppdelade på olika sätt genom en struktur av *kategorier*. Individer placeras i en kategori utifrån egenskaper, som antingen är medfödda eller tillkommer senare i livet. Exempel på medfödda egenskaper är kön eller hudfärg. Av de karaktärsdrag som inte är medfödda går det att särskilja de som följer av individens egna beslut och handlingar, till exempel utbildningsgrad och de som tillskrivs individen av andra, till exempel olika typer av stigmatiseringar. Varje kategori av människor är kognitivt förknippad med en uppsättning attribut, vilket innebär att individer i en kategori antas dela specifika egenskaper. *Stratifiering* innebär att människor tillhörande olika kategorier har en ojämlig tillgång till resurser. Ett stratifieringsstruktur placerar individer vertikalt från högst till lägst, där högst innebär stor tillgång till resurser och lägst minst tillgång, utifrån de kategorier de tillhör.³⁵⁰ Var en individ eller en grupp befinner sig i den vertikala samhällsstrukturen utgör en social position. En social position är alltså förknippad med en specifik nivå av tillgång till resurser.

Segregering innebär att relationer följer de sociala kategoriernas gränser på en rad områden, till exempel på bostadsmarknaden, arbetsmarknaden, skolan och familjen. Integration innebär att relationer överskrider kategoriska gränser mellan människor. Ett segregerat samhälle är inte per definition ett ojämligt samhälle, eftersom segregerade kategorier av människor kan ha lika tillgång till resurser. Segregering kan definieras som en genomsnittlig individs *exponering* gentemot andra individer från samma kategori.³⁵¹ Om en kategori av individer tenderar att ha arbetskamrater, skolkamrater, familjemedlemmar, grannar, etc. som också tillhör den egna kategorin så uppvisar den gruppen en hög nivå av segregering. Av detta följer att segregation är ett begrepp på minst grupp-nivå, det vill säga att det inte är meningsfullt att tala om en segregerad individ. På samhällsnivå innebär en hög nivå av segregation att många olika kategorier av människor uppvisar låg exponering gentemot individer från andra kategorier. Även om segregering inte per definition innebär stratifiering så tenderar stratifiering att innebära segregering, eller uttryckt annorlunda så är segregering en förutsättning för stratifiering. Det är nämligen svårt att tänka sig att grupper av individer från olika sociala kategorier som bor i samma område, arbetar på samma arbetsplats, har motsvarande utbildning och bildar familj över kategoriska gränser, ändå skulle ha olika tillgång till resurser.

I alla samhällen finns det en varaktig form av stratifiering som är ett resultat av att individer, genom utlösandet av olika mekanismer, blir inlåsta i kategorier och därigenom i en ojämlig tillgång till resurser i förhållande till andra kategorier. Det innebär att individers möjligheter att förflytta sig från en samhällsposition till en

350 Massey(2007):1-2. Tilly(2000)

351 Skans och Åslund(2009a)

annan är begränsade. Tilly kallar denna typ av stratifiering för *beständig ojämlikhet*.³⁵² Detta kan innebära att individer å ena sidan i princip föds in i en social position, och därmed till en viss tillgång till resurser, och å andra sidan att kostnaderna för att förflytta sig från denna position är höga.

En förutsättning för stratifiering är en rad kognitiva mekanismer, genom vilka det produceras gränser mellan olika kategorier av människor. För att mänsklig handling och social ordning överhuvudtaget skall vara möjlig krävs en social transparens och en möjliggörande förutsägbarhet. Med andra ord är utgångspunkten för varje social ordning en kognitiv reducering av en komplex och motsägelsefull verklighet.³⁵³ "Att skapa ordning är att skapa uppdelning, att dela in universum i motsatta enheter", som Bourdieu uttrycker det.³⁵⁴ Denna ordning är både kognitiv och social. Kategoriseringar och dikotomiseringar transformeras genom institutionaliseringsprocesser till *sociala kategorier* och till uppdelningar mellan grupper av individer. De förankras i rutiner, regler och praktiker och erhåller därigenom en självständighet.³⁵⁵ Varje ny samhällsmedlem socialiseras därför in i redan etablerade system av föreställningar och kategorier. Det finns därför vid varje historisk tidpunkt tillgängliga konfigurationer av kognitiva reduceringar. Stratifiering uppstår när fördelning av resurser följer de sociala kategoriernas gränser. Detta sker som en följd av att organisationer, oavsett om vi talar om exempelvis privata företag eller nationer, organiserar sin verksamhet mer effektivt genom att använda sig av befintliga kategoriseringar och föreställningar om människor. Det sker också genom att organisationer använder tillgängliga kognitiva uppdelningar för att definiera vilka som tillhör och har tillgång till organisationens ackumulerade resurser.³⁵⁶ Kategoriseringarna kommer därigenom även att återspegla skillnader i tillgång till resurser.

För att sociala kategorier inte skall avslöjas som konstruerade eller godtyckliga krävs att de å ena sidan legitimeras eller hålls för självklara och å andra sidan att skillnader upprätthålls mellan grupper av människor. Ju mer spridda och tillämpade kategoriseringar är och ju mer förankrade i rutiner och praktiker de är, desto mindre måste de legitimeras. De kan med andra ord framstå som kvasi-naturliga och självklara och därigenom göras i princip permanenta.³⁵⁷ Inga distinktioner mellan människor eller sociala kategorier kan emellertid överleva på lång sikt som enbart mentala konstruktioner. De behöver på ett eller annat sätt utgå från variationer i livsstil och preferenser. Ju större glappet är mellan föreställningar om särart och faktiska gruppbaseerade skillnader desto mer kognitivt arbete krävs. Därav följer att ett stort glapp reducerar kategoriseringars effektivitet. Omvänt följer att skillnadsskapande praktiker, produktionen av olikhet, inte bara ökar effektiviteten och förutsägbarheten, kort sagt den sociala transparensen, utan dessutom underlättar legitimering av sociala kategorier och skillnader i tillgång till resurser. När gruppbaseerad särart införlivas i individer genom den tidiga socialisationen kan den närmast förefalla vara en del av

352 Tilly(2000)

353 Massey(2007):8-10; Tilly(2000); Turner(2002); Bourdieu(1990);

354 Bourdieu(1990): 210.

355 Massey(2007); Tilly(2000); Bourdieu(1990);

356 Tilly(2000); Massey(2007)

357 Bourdieu(1990): 138.

naturen och därigenom vara "en skillnad som innehåller sin egen legitimitet".³⁵⁸ På individnivå innebär olikheter att verkligheten blir mer förutsägbar och att livet i viss mening blir lättare att leva. På organisationsnivå innebär olikheter ökad effektivitet.

Även om sociala kategorier och den ojämlika fördelningen av resurser mellan dessa är en produkt av mänsklig interaktion och därför inte objektivt givna, oföränderliga eller nödvändiga i sin specifika historiska form så bygger varje social ordning på att detta glöms bort eller förnekas. Därför sker ofta en attack mot anomalier eller gränsöverskridande beteenden och individer. Framförallt måste de mest primära föreställningarna upprätthållas, nämligen de som definierar vilka individer som tillhör kategorin och som därigenom har tillgång till resurser. Migration är i detta sammanhang ett sociologiskt intressant fenomen. Eftersom migranten är uppväxt i ett samhälle som i vissa avseenden inte delar de kategoriseringar och särskiljande preferenser och praktiker som är tillgängliga i det nya landet blir de från den dag de anländer kognitivt problematiska. På individnivå kommer de djupt förankrade dispositionerna inte längre att ha samma sociala funktionalitet som de hade i ursprungslandet. Individen blir en främling vars beteende misstolkas. På samhällsnivå innebär migration att de sociala kategoriernas godtycklighet exponeras. Det skapar ett behov av att återskapa kategorisk renhet eller tydlighet genom olika strategier för att inordna migranter i den rådande strukturen av sociala kategorier. En konsekvens av migration är alltså kognitiv dissonans. Genom en permanent förflyttning över staters gränser överskrider dessutom migranten statens organisatoriska gräns och gör anspråk på dess resurser. I vissa fall kommer därför gränsbevarande mekanismer att utlösas, eftersom migranten utmanar föreställningar om vem som tillhör organisationen och vem som står utanför.³⁵⁹

Det finns sålunda flera mekanismer som kan förklara stratifiering och segregering. Den första av dessa är människans behov av att reducera sin omgivning till ett förutsägbart mönster genom skapandet av sociala kategorier. Viktigt är också undvikandet av kognitiv dissonans, det vill säga det stressande tillstånd som följer av mentala diskrepanser. Dessa kan bland annat utlösas av att kategoriernas gränser blir otydliga genom överträdelse eller, med andra ord, genom att erfarenheter inte överensstämmer med tillgängliga kognitiva scheman. Människor tenderar att sträva efter kategorisk renhet.³⁶⁰ En sådan strävan innebär också att människor engagerar sig i skillnadsskapande praktiker genom vilka de kan särskilja den egna gruppen från andra. Diskrepanser mellan kategoriseringar och erfarenheter leder alltså inte

358 Bourdieu(1990): 139.

359 Staten Sverige är som organisation rik på resurser, i betydelsen att dess medborgare genom medlemskap i organisationen har tillgång till sjukvård, utbildning, sjukförsäkring, arbetslöshetsförsäkring, etc. En delförklaring till den vitt utbredda segregeringen och diskrimineringen av migranter som förekommer, kan därför vara att medlemmar i organisationen har större ackumulerade resurser att bevaka än i många andra länder. I en mer tillbakadragen stat, som till exempel i USA, innebär migration inte att individen får tillgång till resurser i samma utsträckning eftersom välfärdsdistribution sker via den ekonomiska marknaden eller genom privat ackumulering av resurser. En hypotes är därför att välutvecklade trygghetssystem korrelerar med diskriminering.

360 Renhet ger associationer till explicit rasism. Rasism är dock enbart den mest extrema ytterligheten av denna generella mekanism.

nödvändigtvis till kognitiv förändring. Lika gärna kan praktiker och beteenden anpassas till kategorierna och på vis leda till självuppfyllelse av på förhand givna föreställningar utan grund.³⁶¹

Social kognition, kategoriseringar och skillnader är nödvändiga men inte tillräckliga villkor för ett stratifierat samhälle. Stratifiering innebär att olika kategorier av människor har olika tillgång till resurser, det vill säga till makt, pengar, hälsa, bra boende, etc. Det innebär också att dessa grupp- eller kategoribaserade skillnader i tillgångar uppvisar en viss varaktighet i tid och rum. Som Tilly och Massey kommit fram till så finns det specifika mekanismer på organisationsnivå som förklarar hur resursfördelningen kommer att följa de sociala kategoriernas gränser. Organisationer kan effektivisera sin verksamhet och resursackumulering genom att använda sig av befintliga kategoriseringar i samhället. Genom att införliva kategoriseringar i de egna rutinerna och praktikerna kan de lösa organisatoriska problem, till exempel intern organisationsstruktur eller definition av organisationens gränser. En följd av att många organisationer tillämpar befintliga kategoriseringar och efterliknar varandra blir att resursfördelning tenderar följa sociala kategoriers gränser på en aggregerad nivå, genom en spridningseffekt. Ju mer spridda uppdelningarna är i samhället desto mindre resurser måste dessutom organisationerna lägga på att legitimera exploatering och exkluderande praktiker.³⁶²

Det stratifierade samhället, med korresponderande kategoriseringar, bildar de omständigheter som migranter befinner sig i. Bland annat på grund av att migranten genom sin närvaro utmanar det nya samhällets sociala kategorier och dess godtyckliga grund, och på grund av att migranten delvis är en anomali som överskrider statens organisatoriska gränser, blir följderna ofta marginalisering, segregering och exkludering. Inom en sådan struktur av sociala kategorier verkar även religiösa organisationer. Dessa kan under specifika omständigheter rekrytera medlemmar genom att vara en inverterad form av det omgivande samhället. Religionen kan bli ett inkluderande undantag i en exkluderande omgivning. Förklaringen till detta har att göra med den specifika rituella logik som är religionens grund.

Religiösa samfund är organisationer som specialiserar sig på att producera specifika typer av kapital. De viktigaste av dessa är tro, förnimmelser av en transcendental verklighet, och förnimmelser och föreställningar om ett större sammanhang eller mening. De viktigaste mekanismerna involverade i en sådan kapitalproduktion är ritualer, definition av de känslomässiga effekterna av ritualer, samt produktionen av bevis för dessa definitioner.

Religiösa organisationer är centrerade kring en uppsättning ritualer, vars konsekvens för dem som deltar är känslor av gemenskap och av kollektiv upprymdhet. Sådana kollektiva känslor är en av grundbultarna i människan sociala natur. Vad de individuella deltagarna erfar är i själva verket sig själva som grupp och sig själva som delar av en större tillhörighet. Förnimmelserna projiceras i symboliska formuleringar, i form av materiella ting eller kognitiva konstruktioner.³⁶³ En sådan konstruktion är

361 Som Merton (1968): 447 noterade: "The self-fulfilling prophecy is [...] a false definition of the situation evoking a new behaviour which makes the original false conception come 'true'."

362 Tilly(2000); Massey(2007);

363 Durkheim(2001); Collins(2004):32-46.

föreställningar om att känslorna är närvaron av en transcendental verklighet eller entitet. Den religiösa erfarenheten skall därför förstås som en följd av religiösa praktiker i kombination med teologiska definitioner av kollektiva känslor. Det är viktigt för varje religion att sedan producera bevis för dessa teologiska definitioner. Individer måste för att öka trovärdigheten för religionens symboliska universum undvika trosvedergällande diskrepanser mellan å ena sidan erfarenheter bortom den religiösa praktiken och å andra sidan den rituella erfarenheten. Den viktigaste mekanismen för att producera tro är därför att den religiösa organisationens verksamhet och medlemmar framstår som positivt avvikande i relation till omgivningen. Erfarenheten av en sådan skillnad kan stärka individen i sin övertygelse om trons riktighet och hållbarhet.

Religion och religiösa ritualer är i sin essens det religiösa kollektivet och individens förnimmelse av att ingå i denna intersubjektivitet. Av det följer att de viktigaste symboliska formuleringarna av den rituella erfarenheten handlar om gruppen. Den mest centrala effekten av religiös praktik kommer därför att vara föreställningar om gruppens särart och definitioner av dess gränser. Collins formulerar det som att ritualer har en nödvändig stratifierande effekt, mellan de som tillhör och de som står utanför. Han menar också att ritualer har en "transformativ kraft".³⁶⁴ Tillsammans medför detta att religiösa organisationer kan vara mycket effektiva i att både förändra och återskapa kategoriseringar av den egna gruppen och dess särart. Ritualen sammanför människor i koordinerade praktiker och riktar deltagarnas uppmärksamhet mot symboliska uttryck för gruppen. Detta skapar i sin tur ett flöde av energi som har en potentiell kraft att förändra hur människor uppfattar sig själva, den egna gruppen och andra.³⁶⁵ Därav följer den kausala länken mellan religion och integration.

En förutsättning för stratifiering, som sagt, är en rad kognitiva mekanismer genom vilka grupper av människor kategoriseras och positioneras i relation till varandra. Institutionaliserandet av sådana kategoriseringar och dikotomiseringar och reproduktionen av dessa genom att organisationer effektiviserar införandet och bevakandet av resurser genom att efterlikna och anpassa sig till sådana sociala kategorier, är den centrala mekaniken genom vilken ojämlikhet skapas och upprätthålls över tid. Religiösa organisationer kan emellertid under vissa omständigheter följa en annorlunda logik. Istället för att föra in kapital i organisationen genom att utgå från befintliga uppdelningar i samhället, kan religiösa organisationer producera religiöst kapital genom att omkullkasta, utmana eller överskrida befintliga uppdelningar. Religiösa organisationer är genom att de är uppbyggda kring ritualer synnerligen effektiva i att skapa nya kategoriseringar och föreställningar om gruppen, det vill säga vad som i ett tidigare avsnitt beskrivits som identitetsgrammatiker. Genom att producera en alternativ och i relation till omgivningen kontrasterande grammatik kan religiösa organisationer producera trovärdighet för de egna föreställningarna och bevis för den religiösa gruppens överlägsenhet. Religiösa organisationer kan därför skapa religiöst kapital genom att exploatera ojämlikhet, exkludering och lidande i omgivningen.

364 Collins(2004): 41, 42-43.

365 Collins(2004)

Emedan deltagande och engagemang i religiösa ritualer på ett eller annat sätt har känslomässiga konsekvenser för individen och påverkar relationer mellan gruppens medlemmar, går det inte att *a priori* definiera religionens konsekvenser för det omgivande samhället. Detta förblir en empirisk fråga. Framförallt är det genom människans undvikande av dissonans som religion kan ha sekulära konsekvenser. Människor strävar efter en viss grad av konsekvens. Det är ett stressande tillstånd att leva efter två olika och oförenliga kategoriseringssystem. Snarare kommer verkligheten att tolkas på ett överensstämmande sätt både inom och utom det religiösa rummet. Religiös praktik och undervisning kan därför å ena sidan stimulera gränsöverskridande relationer även utanför det religiösa samfundet, i den mån de religiösa kategoriseringarna överskrider det omgivande samhällets sociala kategorier. Å andra sidan kan religion förstärka och teologiskt sanktionera stratifiering genom att efterlikna och importera omgivningens uppdelningar i organisationens interna struktur och verksamheten. Ofta förekommer båda dessa strategier parallellt inom ett samfund, genom att vissa marginaliserade grupper förblir marginaliserade också inom samfundet medan andra grupper får en mer central plats.

6. Avslutande diskussion

Storbritanniens regering tillsammans med "Migration Policy Group" leder ett ambitiöst jämförande forskningsprojektet om integration, nämligen "Migrant Integration Policy Index" eller MIPEX.³⁶⁶ Detta projekt jämför 148 olika faktorer i 31 länder, inklusive hela EU, USA och Kanada. MIPEX rangordnar länder utifrån politiska åtgärder och lagstiftning, inom områdena arbetsmarknad, utbildning, politiskt deltagande, medborgarskap, anti-diskriminering, familjeåterförening och uppehållstillstånd. Projektet jämför alltså *förutsättningarna* för integration i en rad länder. I den jämförelse som MIPEX kontinuerligt utför hamnar Sverige överst i rangordningen totalt sett.³⁶⁷ Inom alla områden utom två rangordnas Sverige bland de tre främsta, och inom områdena utbildning och arbetsmarknad får Sverige högst betyg. Forskningen visar alltså att det inte finns något annat land bland de undersökta där de juridiska och politiska förutsättningarna för integration är så gynnsamma. Speciellt är det så för utbildning och arbetsmarknad, men även åtgärder och lagstiftning mot diskriminering bedöms vara bland de bästa.

I stark kontrast till ovanstående så tycks de personer som intervjuats eller samtalats med inom ramen för avhandlingens empiriska undersökning vara mer eller mindre eniga om att integrationspolitiken i Sverige har misslyckats fullständigt. Oavsett om det rör sig om religiösa ledare, migranter, arbetskraftsinvandrare eller flyktingar, de som jobbar med integration inom ramen för kommunen, eller inom SFI, så är de flesta mycket kritiska. De nämner svårigheter på arbetsmarknaden, de segregerade och segregerande principerna på bostadsmarknaden, segregerade relationsmönster, skilda tillgångar till resurser, stigmatiserande och nedvärderande föreställningar om invandrare, diskriminering, eller en allmän frånvaro av varaktig och meningsfull kontakt mellan etniska svenskar och migranter. Flera använder starka uttryck för att beskriva situationen i landet, till exempel apartheid, medborgarskap endast på pappret, andra klassens medborgare eller att svenskarna inte vill veta av invandrarna.

Det finns även tillgänglig statistik som stödjer bilden av att Sverige är ett segregerat land, där migranter i praktiken inte har en jämlik tillgång till resurser. Arbetslösheten är hög för personer födda utanför Sverige, i en internationell jämförelse. Sverige har den tredje största arbetslöshetsdifferensen mellan inrikes och utrikes födda i hela OECD-området. Endast Belgien och Finland har en större skillnad mellan sin invandrade befolkning och den infödda. Medan över tolv procent av utrikes födda är utan arbete så är bara ca fem procent av de som är födda i Sverige utanför

366 MIPEX(2011): <http://www.mipex.eu/>

367 Huddleston et al (2011)

arbetsmarknaden. Skillnaden är nästan sex procentenheter, vilket skall jämföras med medelvärdet på tre procentenheter i OECD-länderna. Även relativt sett, det vill säga när hänsyn tas till den generella arbetslöshetsnivån, hamnar Sverige över medel. Arbetslösheten är mer än dubbelt så hög för utrikes födda som för inrikes födda, jämfört med medelvärdet på en och en halv gång högre.³⁶⁸

Mönstret återkommer inom flera områden. Ett sådant är segregat boende. Forskning visar att det visserligen finns tecken på självvald segregation på bostadsmarknaden och att olika nationella och etniska grupper tenderar ha en hög andel landsmän i sitt närområde. Den självvalda bostadsuppdelningen kan emellertid inte förklara den starka tendensen till att specifika grupper bor i områden där invandrare från andra nationaliteter också bor. Det finns förstås ingen uppenbar anledning till varför till exempel iranier skulle välja att bo nära vietnameser eller somalier.³⁶⁹ Skans och Åslund har studerat segregationen i storstadsområdena och kommer fram till att även när man kontrollerar för faktorer som ålder, utbildning, inkomst eller familjebildning så kvarstår 50-70 procent av segregationen, beroende på vilken grupp som avses. Den viktigaste faktorn för att förklara i vilken utsträckning migranter tenderar ha andra migranter i sitt närområde är ursprungsregion. Författarna finner bara en mycket liten effekt av migranternas tid i Sverige på boendesegregationen.³⁷⁰

Skans och Åslunds studie av segregation i storstäderna visar på intressanta tendenser. Olika grupper är till olika grader segregerade, men i stort sett uppvisar en grupp liknande segregationsnivåer oavsett kontrollerad plats. Dessutom är segregationen inom olika sfärer i stort sett densamma. Grupper med många grannar från den egna gruppen tenderar att arbeta tillsammans med individer från den egna gruppen, gå i skola med individer från den egna gruppen och ha en partner från den egna gruppen. Slutligen kommer de grupper som är mest segregerade från länder och regioner där Islam är den dominerande religionen, samtidigt som de minst segregerade kommer från Norden och den övriga Västvärlden.³⁷¹

Det finns alltså en diskrepans som kan sammanfattas med att Sverige å ena sidan har goda förutsättningar för integration av olika migrantgrupper och å andra sidan är ett samhälle med hög segregation. Det är dock viktigt att inte överdriva segregationens konsekvenser. Det finns visserligen grupper av migranter som är åtskilda från samhället, i den betydelsen att den egna etniska gruppen interagerar nästan enbart internt. Det finns få relationer mellan gruppens medlemmar och människor utanför den etniska eller religiösa gruppen. Inom dessa grupper finns det liten anledning att tala svenska och få möjligheter att utsätta sig för andra perspektiv, värderingar och beteenden. Språkbrister medför i sin tur att dessa individer inte kan ta del av media, nyheter, eller samhällsinformation, vilket gör det svårt att vara en medborgare och delta i det demokratiska forandet av staten. Det gör det också svårt att få arbete och

368 OECD statistikdatabas (2010)

369 Skans och Åslund(2009a):27

370 Skans och Åslund(2009a)

371 Skans och Åslund(2009a). Dessa slutsatser bygger på sekundär statistisk bearbetning av författarnas siffror. När resultaten för de olika städerna korreleras mot varandra blir Pearsons r och Spearmans rangordningskoefficient mellan 0.9 och 0.95. Korrelationsmatriser för de olika sfärernas statistiska relationer visar att korrelationerna ligger mellan 0.72 och 0.95 för Pearsons r och mellan 0.76 och 0.94 för Spearmans rangordningskoefficient. Tendenserna är därmed mycket starka.

kringskär valmöjligheterna när det gäller bostad och utbildning. Genom de processer av ömsesidigt avståndstagande som beskrivits i avhandlingen, där stigmatisering och diskriminering resulterar i naturliga reaktioner vars slutprodukt är marginalisering och en expanderande särart, uppstår en cirkulär kausalitet som är svår att bryta och reda ut. Detta förstärks ytterligare av att individernas sociala nätverk består av andra marginaliserade individer, vilket i förlängningen medför en inlåsning i en ekonomiskt utsatt och dominerad position. Till denna position hör en rad företeelser förknippade med fattigdom, till exempel sjukdom, kriminalitet, hopplöshet och ett aggressivt förhållningssätt till samhället, staten och demokratin. Dessa grupper existerar inom den västerländska demokratin, men utgör alltid begränsade extremfall av samma dignitet som kriminella motorcykelgäng eller kristna sekter. *Inte någonstans finns det en nationell eller etnisk grupp som i sin helhet är så avskild från det övriga samhället.* Dessa grupper är extremfall också inom de etniska, nationella och religiösa kategorierna. Men tillskillnad från andra extrema grupper i samhället får dessa representera etniska och religiösa grupper i sin helhet, eller till och med migranter som kategori. Precis som Elias en gång visade så representeras stigmatiserade grupper av sin absolut värsta minoritet, medan motsvarande grupper i den goda majoriteten, svenskarna i det här fallet, ses som undantag. Den stora plats som diskussionen om burka och niqab haft i media och politik är kanske det mest tydliga exemplet på detta. Uppskattningar som gjorts i flera europeiska länder har kommit fram till att mindre än 0,02 procent av muslimerna i dessa länder, undantaget Danmark med 0,15 procent, bär heltäckande slöja.³⁷² Ungefär hälften av bärarna är dessutom konvertiter. Trots detta fortsätter frågan om heltäckande slöja att diskuteras som ett problem som har att göra med Islams inneboende oförenlighet med västvärlden, och dess demokrati och jämlikhet. De värderingar och religiösa föreställningar som uppdagades genom mordet i det lilla samhället Knutby, ses i kontrast till detta, sällan som uttryck för varken en svensk kvinnosyn eller en kristen världsbild.

Det är inte heller självklart att segregation i sig enbart är något negativt för samhället. Upprätthållandet av en mångfald av perspektiv, världsbilder och värderingar leder till kontraster genom vilka samhällets blinda fläckar kan upptäckas och utmanas. Variationer i personligheter och förhållningssätt ger i förlängningen en social och ekonomisk hållbarhet och en buffert mot samhällsförändring, oavsett om denna är lokalt eller globalt genererad. Segregation är inte i sig själv ett samhällsproblem. Segregation kan emellertid vara ett problem om den är påtvingad individer och grupper av individer och om den är kausalt kopplad till en dominerad position i samhället. Inte minst leder den till att de sociala nätverken blir resursmässigt karga. Därigenom riskerar människor att låsas in i ett socialt rum, där motstånd och avståndstagande är berättigade alternativ.

372 Se till exempel Köpenhamns universitet (2009): 'Rapport om brugen af niqab og burka'.

6.1. Religion och segregation eller integration

Det finns, som diskuterats ovan, en tendens att segregation och integration återkommer inom flera områden och att det därmed finns en spridningseffekt då gränsöverskridande relationer inom ett område åtföljs av relationer inom ett annat. Orsaken till detta är dels att de sociala nätverken medför att relationer inom ett område innebär ökade möjligheter till relationer inom ett annat. Dels medför gränsöverskridande relationer ökade möjligheter att lära sig språk, kulturella koder, oskrivna regler och förhållningssätt, kort sagt de delar av habitus som ofta är en grund för exkludering eller inkludering i det vardagliga livet. Denna kunskap kan förstas transporteras mellan olika situationer, till exempel från en vänskapsrelation inom ett religiöst samfund till en anställningsintervju. Slutligen kan relationer över kategoriska gränser medföra en transformation av kategoriseringar av själv och andra, vilket kan medföra att mängden av tänkbara relationer utökas. Av detta följer att relationerna inom religiösa samfund kan ha stor betydelse. Det sociala livet i det religiösa rummet är på inget sätt begränsat till detta. Givet religionens potentiella effektivitet i att producera kategoriseringar och relationer kan deltagandet i religiösa ritualer och aktiviteter leda till gränsöverskridande relationer som sedan sprider sig till flera områden. Religion och religiösa samfund kan därför vara viktiga för att bryta onda cirklar av segregation. De samfund som ingår i den här studien verkar i de flesta fall för att skapa kontakt. På olika sätt har de också lyckats. Inom frikyrkorna, särskilt pingstkyrkan, har man skapat inkluderande självkategoriseringar som överskrider nationella, etniska eller kulturella gränser. Dessutom har man underblåst föreställningar om invandrare som förebild, genom att använda föreställda eller upplevda olikheter som grund för en självkritik. Inom det muslimska samfundet arbetar man hårt för att undergräva de egna medlemmarnas föreställningar om sin egen särart och Islams oförenlighet med västerländsk kultur och samhällsbildning. Kulturella skillnader ses som möjliga att överskrida och relationer över kategoriska gränser uppmuntras. Till skillnad från migranter i frikyrkorna måste emellertid muslimer konfrontera ett batteri av fördomar, grova generaliseringar och nedvärderande kategoriseringar som försvårar för dem på bostads- och arbetsmarknaden. I utrymmet mellan att vara diskriminerad och stigmatiserad som muslim och att försöka anpassa Islam till Sverige hamnar muslimerna i en svår motsättning där de både hävdar sin likhet och sin olikhet. Samtidigt som de argumenterar för sin särart så anpassar de sig till andra svenskar. Ambitionen hos det religiösa ledarskapet är dock att försöka leda den egna gruppen bort från ett avståndstagande från samhället för att istället omfamna det och bli en aktiv del i det.

I föregående kapitel har det framkommit en rad bieffekter av religion som resulterar i integrerande eller segregande konsekvenser, men som egentligen inte har med religion per se att göra. För det första har små sociala sammanhang som skapar relationer genom gemensamma aktiviteter en hög potential att vara internt integrerande. I den mån deltagarna i dessa aktiviteter består av olika kategorier av människor, finns stora möjligheter till relationer som överskrider kategoriska gränser.

För det andra går det att konstatera att kategoriseringar och kognitiva scheman har stor betydelse för hur samhället i praktiken utformas. Hur grupper förstår sig själva och andra är avgörande för integrationen dem emellan. Inkluderande självkategoriseringar kan till exempel skapa en identitet som innefattar flera olika etniska kategorier, utan att för den skull hota den interna sociala solidariteten och gemenskapen. Föreställningar om svenskhet som inte exkluderar migranter är ingen omöjlighet. Viktigast av allt är att självkategoriseringar och identitet inte är något givet. Istället är de i högsta grad möjliga att påverka och förändra. Att medborgarna i en nation ser sig som just en nation är det tydligaste exemplet på detta. Religiösa ledare som engagerat sig i integrationen av migranter inom det egna samfundet är ett annat exempel. Religionen har förstås en potentiell effektivitet att transformera kategoriseringar och identiteter genom att ledarskapet kan göra det till en teologisk fråga av yttersta betydelse att skapa en intern gemenskap. Det finns inget som tyder på att ett sekulärt ledarskap, till exempel inom politik, ekonomi eller media, inte skulle kunna göra det samma, givet att drivkraften och världsbilden är den rätta. Det går också att konstatera att inkluderande självkategoriseringar underlättas av att migranter definieras som förebilder och som en samhällelig eller social tillgång. Svensk politik och media har ett historiskt ansvar för att under lång tid ha framställt migration och migranter som ett samhällsproblem och som svaga offer för världens grymhet. Det finns inget som säger att denna diskurs inte kan förändras, om viljan eller övertygelsen finns. Slutligen kan det konstateras att integration underlättas av att föreställningar om eller verkliga skillnader mellan olika migrantgrupper och svenskar används som utgångspunkt för en självkritik, ett ifrågasättande av föreställningarna om vad det innebär att vara svensk. En självkritik av majoritetsgruppen utifrån minoritetens verkliga eller föreställda egenarter medför inte bara att migranterna ses som en tillgång och som människor som vi kan lära av. Dessutom ger det migranterna en plattform att tala ifrån, en plats där de kan utöva medborgarskap och vara delaktiga i det gemensamma projektet att utforma framtiden på lika villkor.

Det är risk för att ovanstående resonemang kan framstå som truism, det vill säga att lösningen på problemet med stigmatisering är att sluta stigmatisera. Det finns emellertid för det första politiska åtgärder att vidta. De viktigaste av dessa måste vara sådana som skadar befintliga kategoriseringars naturliga habitat. Bristen på förebilder, i en situation där migranter hålls kvar av sociala mekanismer i en viss position i samhället, är ett allvarligt problem. Att tillåta arbetskraftsinvandring parallellt med flykting och anhörighetsinvandring, i likhet med länder som till exempel USA eller Kanada, medför att resursstarka grupper av migranter banar väg för de som kommit med knappa resurser. Detta begränsar livskraften i grova generaliseringar om migranter och deras barn. För det andra har det politiska, ekonomiska och mediala ledarskapet, konkreta individer med makt, ett ansvar. Är det något som framkommer i studien så är det betydelsen av män(iskor) med makt för att definiera verkligheten. Det religiösa ledarskapets betydelse går inte underskatta för de religiösa samfundens framgångsrika integrationsarbete, eller i vissa fall segregationsarbete. Integration måste bli en politisk och samhällelig fråga av samma dignitet som till exempel jämlikhet mellan könen. Veckans affärer gjorde 2010 en genomgång av

Sveriges största företag och bolag och kom fram till att endast en av de 642 svenskar som sitter i någon ledning eller styrelse är invandrare, och att denna person kommer från Europa.³⁷³ Det finns också en stor frånvaro av invandrare på chefsnivå i svenska företag. Integration och mångfald är dessutom en lågt prioriterad fråga i de flesta riktigt stora företagen i Sverige.³⁷⁴ Här finns det utrymme för lagstiftning. Det politiska och mediala engagemang som investerats i att skapa ett mer könsjämnt arbetsliv, är av en helt annan storleksordning än det som investerats i att skapa ett jämlikt arbetsliv utifrån etnicitet, eller för att överbrygga skillnaderna mellan de svenskar vars föräldrar är födda i Sverige och de svenskar som migrerat eller som har föräldrar som migrerat. Det finns också system av legitimerande diskurser och föreställningar som underbygger och möjliggör dessa skillnader. Migranternas bristande språkliga kompetens som anledning till exkludering från arbetsmarknaden är ett exempel på en utbredd legitimering av diskriminerande praktiker både bland arbetsgivare och arbetsförmedling. Det är forskningssamhällets ansvar att urholka legitimeringar utan grund genom systematisk granskning.

Slutligen måste det konstateras att religion, religiösa samfund och religiöst engagemang inte per se kan ses som ett hot mot den etablerade ordningen eller som i sig själv problematiskt. Genom religion, inom det religiösa samfundets gränser, kan migranter finna en miljö där de kan finna kompensation för både migrationens effekter och de sociala omständigheter de befinner sig i. Många religiösa samfund bildar ett rörligt socialt utrymme mellan det gamla och det nya där migranter kan bli svenskar utifrån sina egna möjligheter. Avhandlingens studie har visat att religiöst engagemang bland migranter inte handlar om hur de som är fundamentalt olika tar avstånd från landet de migrerat till eller vägrar anpassa sig. Istället visar den på hur vanliga människor hamnat i sociala omständigheter som gör religion attraktivt. Religion kan på flera sätt vara en stabiliserande och objektifierande i en situation där det sociala livets grundvalar skakats i grunden och relativiserats. Samtidigt har det stor betydelse hur ett specifikt religiöst samfund hanterar frågeställningar om likhet och skillnad och om den egna gruppens gränser och särart. Olika identitetsgrammatiker kan resultera i ömsesidiga avståndstaganden eller i en omfamnande hållning gentemot det omgivande samhället och etniska svenskar. Religiöst engagemang har dessvärre ofta en negativ effekt, vilket särskilt drabbar muslimer, genom den misstänksamhet eller fientlighet som är utbredd i samhället när det gäller deras religion och tro. Religion riskerar genom å ena sidan omgivningens stigmatisering och diskriminering och å andra sidan genom religiöst troendes berättigade motreaktion på denna systematiska fientlighet, att resultera i att beständig ojämlikhet också får en religiös dimension.³⁷⁵ Den varaktiga ojämlikheten leder till att olika kategorier av människor har olika tillgångar till resurser, oavsett om dessa resurser mäts i pengar, hälsa, arbetsförhållanden, tillgång till fritid eller inflytande. Detta försvåras av att religiösa övertygelser och engagemang ofta manifesteras på ytan. Diskriminering och exkludering kräver inte bara föreställningar om skillnader, som kan vara särartsmyter

373 Herin(2010)

374 *Ibid.*

375 Begreppet lånat av Tilly(2000), så även definition av resurs.

eller bygga på faktiska variationer mellan kategorier av människor. Dessutom, och kanske först och främst, kräver diskriminering att de individer och kategorier av människor som diskrimineras är identifierbara. Denna identifierbarhet bygger på att det finns observerbara skillnader mellan människor, till exempel namn, kläder, utseende och språkanvändning. Sådana skillnader är mer betydelsefulla än skillnader i värderingar, beteende eller sätt att tänka.

6.2. Organisationsnivån

Kapitlet började i en redogörelse för en diskrepans, där Sverige samtidigt har både hög segregation och jämförelsevis goda förutsättningar för integration. En förklaring till att ett sådant förhållande är möjligt är att de kausala mekanismerna som genererar ojämlikhet och segregering inte påverkas fullt ut av en rättvis nationell lagstiftning. Studien visar att betydelsefulla mekanismer finns på organisationsnivå. Hur samfundet löser organisatoriska problem, både kulturellt och strukturellt har återverkningar på både individnivå, gruppnivå och därigenom indirekt även på aggregerade nivåer. Religiösa samfund måste som alla organisationer upprätthålla gränser mot omgivningen, behålla sina medlemmar och rekrytera nya, föra in resurser i organisationen, etc. Dessutom finns problem som är specifika för religiösa organisationer. De måste till exempel producera tro, övertygelse och förnimmelser av en transcendental verklighet för att på lång sikt överleva som organisation. Samfund löser dessa problem på olika sätt och med olika konsekvenser. Till exempel kan organisationen inrikta sig på att värva invandrare för att säkra återväxten, eller så kan ett samfund göra sig attraktivt genom att reproducera traditioner från ett specifikt land. Den viktiga slutsatsen handlar inte om vilka specifika lösningar samfund anammar, utan att dessa lösningar kommer att ha konsekvenser som överskrider religionsutövningen.

Att förändra ett samhälle i en viss riktning på nationell nivå är mycket svårt. Diskriminering och stigmatisering är ofta subtila och svåridentifierbara processer. Det kan vara mycket svårt att identifiera konkreta diskriminerande praktiker i det individuella fallet. Framförallt visar sig diskriminering genom sina konsekvenser på aggregerade nivåer. För att verklig förändring skall kunna åstadkommas är det nödvändigt att denna introduceras på organisationsnivå och i mindre sociala samhörigheter. Integrationspolitik bör därför stödja mindre sociala sammanhang som fungerar och uppmuntra förändring där den är som mest effektiv. Studien visar dessutom på den religiösa elitens och ledarskapets stora betydelse för att genomdriva kategoriseringar inom organisationer. Samtidigt är organisationerna placerade i en kontext av både system av kategoriseringar och sociala gränsdragningar. En viss del av de religiösa organisationernas framgång är beroende av misslyckanden i omgivningen. Genom att konstruera den egna organisationen som ett alternativ kan medlemmarna konkret erfara att det är något särskilt med den egna gruppen och tron. Religiösa samfund producerar därigenom religiöst kapital och tro genom

att exploatera ojämlikhet, diskriminering och fördomar i det omgivande samhället. Detta innebär också att religionens potentiella betydelse ökar i ett segregerat samhälle. Ofta framställs religion och Islam som en orsak till uppdelningar i samhället och till globala motsättningar mellan nationer. Men religion är oftast inte eländets orsak, utan snarare dess konsekvens och protest. Och ju starkare världens hjärtlöshet framträder, desto starkare kommer religionens hjärta slå.³⁷⁶

376 Omformulering av Marx(1977):133. Citatet lyder: "Det religiösa eländet uttrycker samtidigt det verkliga eländet och protesten mot det verkliga eländet. Religionen är den betryckta skapelsens suckan, en hjärtlös världs hjärta, och det andelösa tillståndets ande".

7. Summary

7.1. Introduction and research objective

In the last decades, religion has emerged as a major issue, both on the political agenda and in the media. Religious controversy and differences have replaced earlier models of explanation based on “realpolitik”. Religion is perceived as a political force with implications for development and international conflict. In the public mind, especially Islam is conceptualized as a global threat and synonymous with terrorism and radicalism.

Migration has contributed to bringing religion back into debate, politics and social science. In addition to this, migration in itself has come forth as one of the most important political and social issues. Never before in history have so many people been refugees or migrants, and in the West, the migrants have never before been from such a disparity of national and cultural backgrounds. At the same time, in many countries such as Sweden, it has become clear that migrants have not succeeded or been allowed to be a part of their new countries on equal terms. In Europe, the integration of migrants has been politicized as one of the most important social problems. Religion and Islam has occupied a central position in debates and public discussions on integration. Religion is treated as an expression of insurmountable differences between people and an explanation of durable inequalities and conflicts.

Even though migration, religion and integration are connected phenomena in political discourse, mass media and the public mind, sociology needs to catch up with this development. In Europe, religion has primarily been conceptualized as ethnicity, cultural difference, or as part of power relations and oppression of minorities. Few theories are occupied with interconnecting migration, religion and integration, and if they are, they rarely theorize religion as a social phenomenon in its own right.

The main objectives of this dissertation are to explore and theorize the chain of causal links between migration, religion and integration or segregation, and to identify the social mechanism on the societal, organizational and individual levels that explain these links. The thesis investigates the significance, function and role of religion in migrants’ everyday life, as well as the consequences of religious commitments, beliefs and practices for integration or segregation processes.

The thesis is based on an empirical study of religious migrants in the city of Helsingborg in the south of Sweden. The empirical material includes 32 interviews with Muslim, Protestant and not religiously active migrants.

The dissertation consists of four major parts. The first part is an overview of literature and theory. The second is a discussion of methodological concerns and ontological assumptions. The third part is the empirical study. The fourth is a theorization of the empirical study and the resulting theoretical model.

7.2. Overview of literature and theory

In accordance with the objective of the thesis, the overview confines itself to research and theory about causal links between migration, religion and integration or segregation. This implicates sociological literature that analyzes how the religiosity of individuals and religious practices, as well as belief systems and the internal organization of religious congregations, are affected by migration. It also includes research and literature about the integrating or segregating consequences of religious practices, commitments and beliefs. The overview is organized geographically. This is because Europe and North America have disparate historical experiences of migration and religion. In addition, there are distinct academic traditions and perspectives on the two continents.

Literature from USA can be divided into a classical and a contemporary perspective on religion and migration. The classical perspective explores migration and religion on functionalistic and social psychological premises. Religion is understood as relieving the individual from suffering caused by migration, and smoothing potential conflict. It is often analyzed in a theoretical framework of group formation, collective beliefs, social bonds and group boundaries. Finally, the classical literature sees religion as a way of adapting to American circumstances, where the migrant becomes a true American by being part of a religious community.

The contemporary US perspective is based on the classical theoretical model. However, it adds the instrumental benefits with religious commitments and belongings. Through religion, migrants gain access to information about the new society and medical and economic aid. The religious group also provides migrants with a social network, which in turn increases the possibilities in the new country. Finally, the contemporary American literature stresses the importance of conflict, power, negotiations and diversity within the religious congregations and communities.

While migration, religion and integration has been a separate field of research in the USA, in Europe religion has been regarded as shared culture in a more general sense. That is, as one of the many appearances of ethnic or cultural difference. Above all, religion has been conceptualized as an aspect of power relations and a part of the oppression of migrant minorities. Therefore, research often has been driven by the ambition to overthrow stigmatizing beliefs about migrants and religion, by means of emphasizing diversity and change. Especially Muslim migrants and congregations have been studied from such a standpoint. An influential field of research has been

concerned with the majority's preconceptions and prejudice, and the discriminating consequences of such beliefs.

European and especially Swedish research and theory have some important shortcomings. It lacks comparison, systematic theory and generalizations. Above all, studies of specific migrant groups rarely treat religion as a separate variable with causal powers in its own right.

7.3. Methodology and ontological assumptions

The study is based on interviews with 32 respondents, participant observation, informal conversations, religious literature, and official statistics. The interviews were unstructured and informal. The sample was theoretically guided. A selection on the dependent variable was made, that is, primarily of religiously active, convinced and committed individuals. Both religious leaders and members were interviewed.

The study consists of three cases: migrants in the city of Helsingborg, a Muslim congregation and so called Free Churches, that is, Pentecostal and other protestant churches historically free from the state. A case is defined as a unit whose smallest parts are united by criteria specified beforehand, and where this unit is a subgroup to a more general phenomenon, incident or state. A case study, thus, analyzes one or several subgroups, to produce knowledge about the more general category. A case is always constructed by the researcher, and never "out there" independent of the observer. A case study reduces an empirical object by specifying the criteria that defines the case. The construction of an object as a case, enables a more detailed analysis of certain aspects of reality, as well as comparison between those aspects in different settings. Case studies have an important potential to generate new hypothesis and therefore facilitate an explorative approach.

The study is founded on certain ontological assumptions. One such notion is that religious persons can be understood by the same theories and by using the same scientific tools as non-religious. The same causal factors and mechanisms that explain ideology, science or belief systems in general can also explain religious ideas and concepts. This assumption emanates from a classical perspective in the sociology of knowledge, that recognizes that reality can confirm various explanatory models, and that beliefs and categorizations organize and affect perceptions and observations of reality in such a way that the latter confirms the former. Religious beliefs are normally verified and strengthened by experience. However, this position does not indicate that all beliefs are equally valid or plausible from a scientific perspective, since social science systematizes experiences of reality and cumulatively builds up a body of knowledge that transcend what any single individual can know, feel or suffer. Therefore, science is all about the method.

The thesis also makes the ontological assumption that there are social mechanisms. A mechanism has a certain degree of autonomy. It can be identified by its

immanent properties, the necessary conditions for its emergence, and the resulting causal relation. In an analysis based on social mechanisms, it is not sufficient to link a cause to an effect. The objective is an explanation of a causal relation, which includes describing the nature of the mechanism, as well as specifying under what circumstances it will produce causality. Such an analysis requires different ontological levels to be considered, since a causal relation always consists of components on a lower level and exists in a higher-level context.

The assumption of social mechanisms is also essential for causal chain analysis, which is the main method of analysis employed in the study. The method is about constructing causal chains by gradually linking the causes and effects of several phenomenon or occurrences. It starts with a rough sketch, which progressively is refined and developed by the parallel processes of examining the empirical material and evaluating existing theory and research. Thus, the method is both inductive and deductive. When the effects of a preceding variable concur with the causes of a subsequent variable, a hypothetical causal link is generated. The node between the cause and the effect is the social mechanism that explains why the relation exists. Central to this method is the use and construction of theoretical models.

Finally, this part of the dissertation discusses the prerequisites for generating understanding and knowledge across cultural and social boundaries. The epistemological presumption is that the presence of differences is a necessity for knowledge production. Consciousness as well as theoretical articulations can only emerge in the space between or in the overlap of two dissimilar entities, occurrences, experiences or perspectives. Too extensive similarities implicate a blind spot that obstruct awareness of that which is taken for granted. However, the researcher must have sufficient knowledge about the object of research to be able to gain insight about the respondents' life circumstances and perspectives. Such insight is also a condition for the possibility of building trust between researcher and respondent. Consequently, a middle position is to be preferred, where the researcher neither is a total stranger or too much involved in the life-worlds of the respondents.

7.4. The study

The fourth part of the dissertation is the empirical study. Initially, the local context is outlined. Even though Helsingborg is the eighth largest city in Sweden, the proportion of migrants in the population is comparable to the proportion in the capital city Stockholm and other larger cities. Approximately 18 percent of the population is born outside Sweden, and almost 24 percent is born outside Sweden or has both parents born in another country. The mean values for the whole of Sweden are 13 percent and 17 percent. Helsingborg is also highly segregated. Migrants tend to live in one part of the city, while other parts are almost entirely populated by ethnic Swedes and migrants from other Scandinavian countries. The city district populated

by migrants is characterized by high unemployment, low wages, low education and a high sick leave rate. However, what distinguishes Helsingborg from other cities in Sweden is not segregation per se, but the high awareness of the city as divided amongst the citizens. The organization of the city core, force people in their everyday life to cross the line that separates the migrants from the rest of the population. The relatively small distances make citizens think and talk about the arbitrary nature of the boundary separating kinds of people. The boundary, materialized in a two-lane street and a small park, has a long history. Already a hundred years ago, the city was divided. Then it was former farmers, moving into the city to work in the factories that settled in the districts now characterized by migration.

The description of the local context of the study is followed by three case studies. The cases are somewhat overlapping, but they individually illuminate different aspects of migration, religion and integration or segregation. Together they form a whole, that is, a chain of causal links. The effects of migration are related to causes of religious commitments, practices and beliefs, which in turn are related to the integrating or segregating consequences of religion.

The first case study analyzes how migration affects the individual, and how migration is linked to religion on an individual level. The general tendencies of migration experiences are described, as well as the importance of religion for the respondents in light of those experiences. Migration destabilizes social networks and leads to a fragmentation of relationships, resulting in loneliness and a sense of isolation. Migration also causes a break in the life career of the individual and a loss of social status. Another consequence of migration is that the embodied preferences, incorporated in childhood, no longer can be satisfied and become symbols of deviation. This leads to a sense of loss, homesickness, communication problems and feelings of being a stranger. Migration also problematizes unconscious ways of thinking, feeling and acting. Therefore, migration is often a relativizing experience, causing an awareness of alternative ways of being human, and challenging customs, habits, values and ideas that are taken for granted and self-evident. Finally, migration situates individuals in social circumstances characterized by discrimination and stigmatization. This further enhances feelings of being a stranger, excluded and deviant.

The second part of the first case study analyzes how religion can compensate for the consequences of migration, and to some extent enrich the respondents' lives with what they are missing due to the migrant experience. First, religious congregations are social gathering places where migrants can initiate and expand durable relationships and networks. Second, religious rituals, teaching, music, liturgy and the physical congregation room can be important ties to childhood and the homeland. Thus, religion can counterbalance homesickness, unsatisfied preferences and feelings of being a stranger. Third, the religious objectification of reality can outweigh the relativizing effects of migration. Fourth, religious ideas and practices provide migrants with emotional and cognitive instruments to handle difficulties and existential problems generated by migration. Fifth, religion can relieve migrants from emotional stress induced by discrimination and stigmatization. A religious congregation can be a

warm and friendly community, where the individual is acknowledged, respected, and accepted as an equal.

The second case study is based on interviews with active members of a Muslim congregation and migrants from countries where Islam is the major religion. Focus is on the consequences of religion and religious commitments. Especially, how religious membership affects how the migrants are perceived and treated is analyzed. Muslim migrants have to handle stigmatizing notions and categorizations of them as Muslims. In mass media and everyday interactions they experience themselves perceived to be a potential political threat, criminal, oppressing women, collectivistic, controlled and duped by religious leaders, determined by religion and culture, unwilling to work and undemocratic. Another consequence of religious belonging is discrimination. Respondents describe how they are discriminated against on the labor market and in education. They also describe a religious discrimination that makes it difficult for them to practice Islam. Respondents describe experiences of being discriminated against by individuals in their daily lives, as well as by agencies and systems of rules and law. The most important theme in the case study is how religious commitment and belonging lead to experiences of stigmatization and discrimination, and that these experiences, in turn, have further consequences for the religiously active Muslims. Religion influences notions about the religious group and its uniqueness, identity, and categorizations and ideas about native Swedes. Such notions and categorizations have a dynamic relationship to mistrust, hostility and aversion in the surroundings, not least in the local context. However, religion has a great impact on the specific content and form of categorizations and perceptions. Depending on different defense strategies, the consequence of religion can be everything from an expanding distinctiveness and radicalization to adaptation and increasing similarity to other Swedes. The studied Muslim group has not been radicalized. Instead, it struggles to adapt religious beliefs and practices to Swedish circumstances. Paradoxically, such a strategy has reduced differences between individuals within and outside the group, at the same time as the importance of religion has increased. Strategies to handle hostility against Muslims in the surrounding society are generated and developed within the religious organizations. The religious leadership plays a crucial role for the internal dynamics of religious groups and congregations.

The third case study is based on interviews with active members and pastors in protestant free churches, particularly a Pentecostal church. The study focuses on a specific religious tradition, in order to understand how theology, specific religious beliefs and concepts, and the concrete organization of the congregation can have profound impact on members' categorizations and perceptions of self and other, as well as of the religious group. Above all, it is analyzed how such categorizations and perceptions have unintended consequences of integration or segregation.

While the first case study clarified migrants' interest in religion, the third case study starts with the opposite, that is, the religious organizations interest in migrants. Several theological assumptions and traditions motivate the studied churches to recruit migrants. Examples of important ideas are a belief in the value of helping the weak and needing, the obligation to spread the faith to other cultures, the

idea that the church and its members should be role models in society, and, above all, the belief that an equalistic, just and friendly religious community is an indication of the presence of God and a confirmation that the faith is true and righteous. Furthermore, the churches have a long missionary tradition. This means that the churches have a genuine interest and involvement in international issues, as well as cultural competence due to former missionaries and members with solid experiences of foreign countries and regions. Altogether, these ideas and traditions motivate the churches to make their religious service and the whole congregation attractive to migrants. This tendency is further reinforced by the problems with recruiting the children of their own members, which translates to economic difficulties for the churches as organizations and the theological challenge of declining memberships. The churches have a lot to gain from saving the souls of migrants.

The third case study analyzes different strategies used by the churches to attract migrants, such as Spanish groups and door-to-door visits. More importantly, the study shows that the churches are relatively successful in producing an integrated community in segregated surroundings. The implications of integrating migrants and native Swedes within the religious organizations are not only that the members' self-images and identities tend to include both categories. More consequential is the fact that interaction and relationships occur across the boundaries of social categories.

Therefore, internal integration of migrants and natives affects also migrants' opportunities in the everyday life outside the church. By adapting to the religious congregation and its beliefs, notions, practices and values, the migrant to a large extent also adapts to the new country and Swedish culture. Regarding this, one must keep in mind that the churches, especially the Pentecostal, have a vivid history of directing and assisting individuals who are going through changes. This is theologically founded on the idea that religious salvation should imply sincere personal transformation. A successful strategy to encourage voluntary cultural adaptation is to promote tolerance of cultural difference and at the same time define such cultural differences as inessential and unimportant.

The fourth part of the dissertation ends with the three case studies being brought together in a general model. In summary, migration causes a destabilization of the system of preferences, destabilization of relationships and networks, and relativization. Religion compensates for these effects of migration on the individual level. Therefore, migration leads to an increment of the significance of religion in the respondents' lives, and to expanding religious commitments. Involvement in religious practices and rituals causes faith. However, it also transforms identities and categorizations of self and others. Another effect of religion is internal integration and solidarity. A side effect of categorizations and internal interaction is integration or segregation, that is, adaptation or expanding difference and repulsion. The three case studies not only explore different parts of the causal chain that links migration, religion and integration. They also focus different ontological levels. The first case is on the individual level. The second case concentrates on a discriminating and

stigmatizing societal context. The third case analyzes the organizational level by attending to processes and mechanisms within the religious congregations.

7.5. Theoretical model and conclusions.

The fifth part of the dissertation is a theoretical elaboration. It begins with the outlining of the theoretical background. The line of thought begins with Bourdieu's concept of habitus, that is, of systematic and unconscious preferences to think, act and feel in specific ways. Habitus generates a predictability of thought and action that reproduces social organization and relations between categories of people. Migration causes a crisis and a destabilization of habitus that problematizes and makes conscious the self-evident and taken for granted nature of human existence and social processes. Habitus becomes dysfunctional. Therefore, there is a need to handle the crisis caused by migration. Moreover, the individual must find instruments to mitigate the psychological stress of reconstructing habitus, that is, of imposed change. Migration is also a crisis for the receiving country, since the migrants reveal the concealed and latent aspects of society.

The theoretical part of the thesis proceeds with an analysis of how religion can counterbalance the destabilizing effects of migration. The essence of religion is social practices that, on the one hand, produces faith, conviction, and beliefs, and on the other hand, generates social and emotional bonds between individuals. Moreover, the fact that a congregation usually is a part of a religious tradition means that religiously active members can experience a sense of familiarity across different locations and moments in time. All together, religion has several stabilizing features. Religion can reduce loneliness, direct and stimulate individual change, reproduce ethnicity, generate a sense of continuity with the life before migration, and be an objectifying answer to relativization.

Religion is by no means confined to notions of a transcendental reality or life after death. Religious ideology is more consequential. It is defined as beliefs, categorizations, and ideas that are not religious per se, but nonetheless are a part of a religious tradition or community. Above all, religion is about perceptions and categorizations of the group, that is, about its boundaries and features. Religion relates to concepts of self and others and to identity. Through the human strive for cognitive, moral and emotional consonance, or conversely through the avoidance of dissonance, religious ideology has consequences for the religious individual in the interaction outside the religious group.

A central theoretical theme concerns identity grammar, that is, the particular way religion categorizes self and others. An identity grammar is constituted by a configuration of evaluations and cognitions along several axes. First, differences can be evaluated as positive or negative. Second, differences can be understood as independent or dependent of each other, that is, they can be seen as necessary parts

of a whole or as unconnected dissimilarities. Third, differences can be perceived as internal divisions or as part of the boundary separating the group from its surroundings. Fourth, internal differences can be seen as unimportant, given unifying similarities, or as important threats to unity and truth. The specific identity grammar of a religious group is a result of, as much as it is resulting in, chains of categorizations. The identity grammar of a minority group, for example, stands in a dynamic relation to the identity grammar of the majority. If a majority group highly values its own distinctiveness vis-à-vis other groups and therefore cultivates it, this tends to be linked to a negative attitude towards minority groups. A minority group, in turn, can incorporate the negative perception of the group or, as a counter-reaction, treasure its own distinctiveness or even expand it further. Another example is cultural differences within a religious group. Such differences can be valued positively and yet subordinate to unifying similarities. This tends to encourage minorities within the larger group to cultivate its own distinctiveness. Given the right identity grammar, the minority might even be seen as a role model, inspiring change in the majority. Another example is the importance of the dependent-independent axis. If internal and negatively valued differences are perceived as dependent parts of a whole, this tends to result in a containment of deviation, that is, in an internal segregation. However if the same negatively valued differences are perceived as unconnected, this tends to result in efforts to control deviation, that is, attempts to impose change or even to exclude individuals from group membership. Exclusion is an effort to transform an internal division to an external. Whether a subgroup is contained, controlled or excluded stimulates different counter-reactions and categorizations.

The specific identity grammar of a group can be consequential for the integration or segregation of migrants. A religious minority group can see the majority as a role model or disassociate itself from it; and a minority group within a congregation can be perceived as an example or as a threat. Internal differences can be encouraged or disciplined. Depending on identity grammar, there are several possible attitudes and approaches. In fact, it is mainly through the content of the grammar, that religion and religious ideology have integrating or segregating effects. The grammar also influences the internal organization of religious congregations and their relations with the surroundings.

The thesis proceeds with a theoretical arrangement of the reasoning and findings. A classification system is constructed that locates phenomenon and mechanisms on different ontological levels and in different fields, that is, structure, culture or action. By structuring the theoretical findings in such a way, it becomes clear that a complete understanding of the causal relations between migration, religion and integration requires an analysis on different ontological levels and of the relations between these levels. Moreover, structural and cultural mechanisms and features need to be linked to the field of action and interaction. Destabilization of habitus and fragmentation of social networks are mechanisms in the structural field on the individual level. Cultural mechanisms are relativization and articulation of culture. On the individual level, cultural and structural mechanisms produce the tendency to be involved in stabilizing and objectifying action. On the organizational level, structural features are

the ethnic and cultural organization of the religious congregation. Cultural mechanisms are religious ideology and the logic of identity grammar. In the field of action on the organizational level, structure and culture stimulates for example tolerance, adaptation, segregation, expanding difference, and interaction across or within the boundaries of social categories. Individual migrants and religious organizations are located in a context of stratification, segregation and other structural conditions. They are also located in a cultural context of stigmatizations and categorizations of migrants and religious groups. In the field of action, there is a context of excluding and discriminating practices. On this ontological level, the sum of such actions is larger than its parts.

The fifth part of the thesis is concluded by a sociological discussion about stratification, social categorizing and religion. Several mechanisms explain stratification and segregation. The most important cognitive mechanisms are the human pursuit of categorical purity by reducing perception of reality to a predictable pattern, and individual's attempts to avoid dissonance caused by cognitive discrepancies between, for example, experiences and categorizations. Cognitive dissonance does not necessarily lead to cognitive change. It might just as well lead to differentiating practices or to the production of difference. Segregation is another effective strategy to resolve dissonances. However, segregation, differences and social categorizations are necessary but not sufficient conditions for stratification, since stratification also implies the distribution of resources along the boundaries of social categories. Mechanisms that explain such resource allocation are to be found on the organizational level. When organizations accumulate and protect resources, and when they rationalize internal operations, by the use of and adaptation to existing social categorizations, durable social inequalities are generated. However, under certain circumstances religious organizations can produce religious capital, that is, faith, belief and sensations of a transcendental reality, by means of challenging, breaching or even overthrowing existing divisions in society. In other words, religion can produce its own form of capital by exploiting inequalities in the surroundings. The ritual logic at the core of religion, entails that religious organizations are highly effective in generating alternative categorizations and in stimulating interaction and relationships across social boundaries. By doing that, they further strengthen the members' confidence in the superiority and righteousness of their own group and its belief system.

The dissertation ends with a discussion in which the results of the study are placed in a broader national context. Swedish policies and laws are characterized by a discrepancy between good conditions for a successful integration of migrants and, in effect, a highly segregated society. In this regard, the possibility to construct and establish an alternative and more inclusive national identity grammar is discussed. Moreover, the importance of strengthening small social communities where integration is a fact is underlined. In the end, boundary-crossing belongings might be more influential in impeding discrimination, segregation and ethnic stratification than are national law and large-scale projects and policies.

8. Referenser

- Al-Azmeh, A., 1993. *Islams and Modernities*. New York: Verso
- Al-Azmeh, A., 2007. "Afterword" i Al-Azmeh, A. och Fokas, E. (red.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, sid. 208-215. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Azmeh, A. och Fokas, E., (red.), 2007. *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alford, A. och Young, Jr., 2004. "Experiences in ethnographic interviewing about race. The inside and outside of it", i Blumer, M. och Solomos, J. (red.) *Researching race and racism*, sid. 187-203. London: Routledge.
- Ali, S., 2006. 'Racializing Research: Managing Power and Politics?' *Ethnic and Racial Studies* 29(3): 471-86.
- Alinia, M., 2006. "Invandren, förorten och maktens rumsliga förankring. Berättelser som vardagsrasism". i Kamali, M. *Den segregerade integrationen. Om social sammanhållning och dess hinder*, sid. 63-90. Stockholm: SOU 2006:73
- Ammerman, N.T., 1997. *Congregation and Community*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Anderson, M.L., 1993. 'Studying Across Difference: Race, Class and Gender in Qualitative Research' i Stanfield, J.H. och Dennis, R.M. (red.). *Race and Ethnicity in Research Methods*, London: Sage.
- Archer, M., Collier, A., och Porpora, D., 2004. *Transcendence: Critical Realism and God*. London: Routledge.
- Archer, M., 1995. *Realist social theory: the morphogenetic approach*. Cambridge: Cambridge University Press
- Aslund, O. och Nordström Skans, O., 2010. «Will I See You at Work? Ethnic Workplace Segregation in Sweden, 1985-2002". *Industrial and Labor Relations Review*, vol. 63(3), sid. 471-493. ILR School, Cornell University.
- Bhabha, H. och Rutherford, J., 1990, "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", i Rutherford, J., *Identity, Community, Culture, Difference*, sid. 207- 221. London: Lawrence & Wishart Limited.
- Bhabha, H., 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge
- Barnes, B., 2008[1974]. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: Routledge.
- Barth, F., 1969. "Introduction", i Barth, F. (red.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsförlaget.
- Barnes, B., Henry, J., och Bloor, D., 1996, *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baumann, G., 2004. "Grammars of Identity / Alterity. A Structural Approach", i Baumann, G., och Gingrich, A. (red). *Grammars of Identity / Alterity. A Structural Approach*, sid. 18-50. Oxford: Berghahn books.
- Baumann, M., 2004. "A diachronic view of diaspora, the significance of religion and Hindu Trinidadians", i Kokot, W., Tölölyan, K., och Alfonso, C., *Diaspora, Identity and Religion. New directions in theory and research*, sid. 170-188. London: Routledge.
- Bloor, D., 1999. "Anti-Latour", *Studies in History and Philosophy of Science* 30(1): 81-112.
- Bloor, D., 2005. "Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge", i Volker, Meja och Stehr (red.), *Society & Knowledge*, 2nd edition, sid. 67-92. New Brunswick och London: Transaction Publishers.
- Borevi, K. och Strömblad, P., 2004. *Kategorisering och integration. Om föreställda identiteter i politik, forskning, media och vardag*. SOU 2004: 48. Stockholm: Fritzes

- Bourdieu, P., 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bourdieu, P., 1999. "Understanding" i Bourdieu, P., *The Weight of the World*, sid. 607-626. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bozkurt, E., 2009. *Conceptualising 'Home'. The Question of Belonging Among Turkish Families in Germany*. Frankfurt: Campus Verlag
- Brante, T., 2001. "Consequences of Realism for Sociological Theory-Building", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 31:2.
- Bredström, A., 2002. "Rasifierade ungdomar och mediadiskurser" i de los Reyes, M och Mulinari, D. (red.) *Maktens olika förklådnader. Kön, klass o etnicitet i dett postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.
- Brubaker, R., 2004. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press
- Bruce, S., 1996. "Religion, ethnicity, and social change", i Bruce, S., *Religion in the Modern World*, sid. 96-128. Oxford: Oxford University Press
- Bruce, S., 1996. *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. och Wallis, R., 1989. "Religion: the British contribution", *British Journal of Sociology*, 40:3.
- Brune, Y., 2004a. "Nyhetslogik och främslingssyn i mediernas konstruktion av invandrare", i Borevi, K. och Strömblad, P. *Kategorisering och integration. Om föreställda identiteter i politik, forskning, media och vardag*. Sid. 55-98. SOU 2004: 48. Stockholm: Fritzes
- Brune, Y., 2004b. *Nyheter från gränsen – tre studier i nyhetsjournalistik om "invandrare", flyktingar och rasistiskt våld*. Göteborg: Göteborgs Universitet.
- Castles, S. och Miller, M., 2003. *The Age of Migration. Third Edition*. New York: The Guilford Press.
- Cesari, J., 2004. *When Islam and democracy meet. Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cesari, J., 2007. "Muslim identities Europe: the snare of exceptionalism", i Al-Azmeh, Aziz och Fokas, Effie (red.). *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, sid. 49-67, Cambridge: Cambridge University Press.
- Childs, P. och Williams, P., 1997. *An Introduction to Post-Colonial Theory*. Cornwall: Prentice Hall.
- Cohen, R. (red.), 1995. *The Cambridge Survey of World Migration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, R., 1997. *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Collins, R., 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dahlström, C., 2004. *Nästan välkomna. Invandringspolitikens retorik och praktik*. Göteborg: Statsvetenskapliga institutionen Göteborgs Universitet.
- Dahlström, C., 2003. "Lagt kort ligger. Svensk invandrapolitik 1964-2000", i Pierre, J. och Rothstein, B. (red.). *Välfärdsstat i otakt: om politikens oväntade, oavsiktliga och oönskade effekter*. Malmö: Liber
- Danermark, B. et. al., 2003. *Att förklara samhället*. Lund: Studentlitteratur.
- de los Reyes, P. och Wingborg, M., 2002. *Vardagsdiskriminering och rasism i Sverige, - en kunskapsöversikt*. Integrationsverkets rapportserie 2002:13. Norrköping: Integrationsverket.
- Demetriades, T. och Egfors, B. (red.), 1988. *Med öppna ögon. Vägledning i kristet invandrararbete*. Örebro: Libris.
- Deniz, F., 1999. *En minoritets odysse. Upprätthållande och transformation av etnisk identitet i förhållande till moderniseringsprocesser. Det assyriska exemplet*. Uppsala: Sociologiska institutionen, Uppsala universitet.
- Douglas, M., 1982. "Environments at risk", i Barnes, B. och Edge, D. (red.). *Science in Context: Readings in the Sociology of Science*, sid. 260-275. Milton Keynes: The Open University Press.
- Douglas, M., 1986. *How Institutions Think*. New York: Syracuse University Press.
- Durkheim, E., 2001. *Elementary forms of religious life*. New York : Oxford University Press.
- Durkheim, É., 1982. *The rules of sociological method : and selected texts on sociology and its method*. London: Macmillans.
- Ebaugh, H. och Chafetz, J., 2000. *Religion and the New Immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Egfors, B., 1988. "Bibeln ger spåren av Gud på främlingarnas gata", i Demetriades, T. och Egfors, B. (red.). *Med öppna ögon. Vägledning i kristet invandrararbete*, sid. 23-30. Örebro: Libris.

- Elias, N., 1971a. "Sociology of Knowledge: New Perspectives Part 1", *Sociology* 5(2):146-168.
- Elias, N., 1971b. "Sociology of Knowledge: New Perspectives Part 2", *Sociology* 5(3):355-370
- Eliassi, B., 2006. "Diskriminerande föreställningar inom socialtjänsten", i Kamali, M. *Den segregerade integrationen. Om social sammanhållning och dess hinder*. Sid. 251-293. Stockholm: SOU 2006:73
- Elster, J., 1983. *Explaining Technical Change*. New York och Oslo: Cambridge University Press och Universitetsforlaget.
- Elster, J., 2007. *Explaining Social Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press
- Eriksson, C., Eriksson Baaz, M., och Thörn, H., 2005. *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*. Nora: Nya Doxa.
- Esposito, J. och Burgat, F. (red.), 2003. *Modernizing Islam: religion in the public sphere in the Middle East and in Europe*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fanon, F., 1995. *Svart hud och vita masker*. Göteborg: Daidalos
- Feagin, J. R., Orum, A. M., och Sjöberg, G. (red.), 1991. *A Case for the Case Study*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Fenton, S., 2003. *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Festinger, L., 1957. *A theory of cognitive dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Foddy, W., 1993. *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fokas, E., 2007. "Introduction", i Al-Azmeh, Aziz och Fokas, Effie (red.). *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*. Sid. 1-15, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fontana, A. och Frey, J.H., 1998. "Interviewing. The Art of Science", i Lincoln, Y., och Denzin, N. (red.). *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, sid. 47-78. London: SAGE
- Geddes, A., 2003. *The Politics of Migration and Integration in Europe*. London: Sage.
- George, A. och Bennet, A., 2005. *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge and London: MIT Press.
- Gilroy, P., 1992 [1987]. *There Ain't No Black in the Union Jack*. Oxfordshire: Routledge.
- Goffman, E., 1963. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, cop.
- Gold, S., 1992. *Refugee Communities: A Comparative Field Study*. Newbury Park, CA: Sage.
- Gordon, M., 1964. *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Gunaratnam, Y., 2003. *Researching 'Race' and Ethnicity. Methods, Knowledge and Power*. London: Sage Publications.
- Hagan, J.M., 1994. *Deciding to be Legal: A Maya Community in Houston*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hall S., 1992. "The Question of Cultural Identity", i Hall, S., Held, D. och McGrew, T. (red.). *Modernity and Its Futures*, sid. 273-316. Cambridge: Polity Press
- Hall, S., 1995. "Fantasy, Identity, Politics", i Carter, E., Donald, J., och Squires, J. *Cultural Remix. Theories of Politics and the Popular*, sid. 63-69. London: Lawrence & Wishart Limited.
- Hall, S., 1996. "Introduction: Who needs 'Identity?'" i Hall, S. och du Gay, P. *Questions of Cultural Identity*, sid. 1-17. London: SAGE publications.
- Hall, S., 1990. "Cultural Identity and Diaspora", i Rutherford, J. *Identity. Community, Culture, Difference*, sid. 222-237. London: Lawrence & Wishart Limited.
- Hall, S., 1997. *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. California: Sage Publications.
- Hamberg, E., 2000. *Livsåskådningar, religion och värderingar i en invandrargrupp. En studie av sverigeungrare*. Stockholm: CEIFO, Stockholms Universitet.
- Hammond, P. och Warner, K., 1993. "Religion and ethnicity in late-twentieth century America." *Annals of the American Academy of Political & Social Science*, 527:55-66
- Handling, O., 1951. *The Uprooted. The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People*. Boston: Little, Brown and Company.
- Hedström, P och Swedberg, R., 1998. "Social mechanisms: An introductory essay", i Hedström, P. och Swedberg, R. (red.). *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory. Studies in Rationality and Social Change*, sid. 1-31. Cambridge: Cambridge University Press
- Hedström, P. och Swedberg, R., 1996. "Social Mechanisms", *Acta Sociologica*, 39:3, 255-342.

- Hedström, P. och Swedborg, R., 1998. *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herberg, W., 1960. *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology. Revised edition*. New York: Anchor Books.
- Herin, P., 2010. "Ensammast på börsen", *Veckans Affärer Agenda*, sept. 16, sid. 43-47.
- Hirschman, C., 2004. "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States". *International Immigrant Review*, vol. 38:3, sid. 1206-1233
- Hirvonen, K., 2008. "Livslång 'make over'", *pmu.nu*, nr. 2, sid. 5. Stockholm: PMU InterLife.
- Huddleston et al., 2011. *Migrant Integration Policy Index*. Bryssel: British Council and Migration Policy Group
- Hunter, S., 2002. *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape*. London: Praeger
- Hutchington, J. och Smith, A. (red), 1996, *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hvitfelt, H., 1998. "Den muslimska faran, - om mediebilden av Islam" i Brune, Y. *Mörk magi i vita medier, - svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*. Stockholm: Carlsson.
- Högdahl, E., 2007. *På andra sidan Trädgårdsgatan – om Norr och Söder i förändringens Helsingborg*. Näringslivs- och Marknadsavdelningen, Helsingborgs stad.
- Hoong Sin, C., 2007. "Ethnic-matching in qualitative research: reversing the gaze on 'white others' and 'white' as 'other'", *Qualitative Research*, vol. 7(4), sid. 477–499. Los Angeles och London: SAGE Publications
- International Organization for Migration, 2000. *World Migration Report 2000*. Geneve: IOM
- International Organization for Migration, 2003. *World Migration Report 2003: Managing Migration – Challenges and Responses for People on the Move*. Geneve: IOM
- International Organization for Migration, 2005. *World Migration Report 2005: Costs and Benefits of International Migration*. Geneve: IOM
- International Organization for Migration, 2008. *World Migration Report 2008: Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy*. Geneve: IOM
- Jenkins, R., 1994. "Rethinking ethnicity: identity, categorization and power", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17:2, sid. 197-222
- Kamali, M., 2005. "Ett europeiskt dilemma. Strukturell / institutionell diskriminering", i de los Reyes, P., och Kamali, M. *Bortom vi och dom. Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, sid. 29-43. Stockholm: SOU 2005:41
- Karner, C., 2005. "National DOXA, Crises and Ideological Contestation in Contemporary Austria", *Nationalism and Ethnic Politics*, 11:2, 221-263.
- Karner, C., 2007. *Ethnicity and Everyday Life*. New York: Routledge.
- Kivisto, P., 1992. "Religion and the New Immigrants.", i Swatos, W.H. (red.). *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, sid. 92-108. Newbury Park, CA: Sage.
- Kuhn, T., 1962. "The Nature and Necessity of Scientific Revolutions", i Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, sida 92-110.
- Kurien, P., 1998. "Becoming American by becoming Hindu: Indian Americans take their place at the multi-cultural table.", i Warner, R. S. och Wittner, J.G. *Gatherings In Diaspora: Religious Communities and the new Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kwon, H.C. et. al., 1997. "The structure and function of cell group ministry in a Korean Christian church." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36: 247-56
- Köpenhamns universitet, 2009. *Rapport om brugen af niqab og burka*. Köpenhamn: Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.
- Layder, D., 1998. *Sociological practice. Linking theory and social research*. London: SAGE Publications.
- Lehrer, J., 2010. "The Truth Wears Off. Is there something wrong with the scientific method?", i *The New Yorker*, dec. 13.
- Leonard, K., 1992. *Making Ethnic Choices: California's Punjabi Mexican-Americans*. Philadelphia: Temple University Press
- Lewis, B. och Schnapper (red.), 1994. *Muslims in Europe*. London: Pinter.
- Shadid, W.A.R och van Koningsveld, P.S. (red.), 1991. *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. Kampen: Kok Pharos Pub. House.
- Lin, I., 1996. "Journey to the far west: Chinese Buddhism in America", *Amerasia Journal*, 22:106-32.
- Lincoln, Y., och Denzin, N. (red.), 1998. *Strategies of Qualitative Inquiry*. London: SAGE
- Lundh, C., 2005. *Invandringen till Sverige*. Stockholm: SNS förlag.

- Löwander, B., 1998. "Rasism i verkligheten och i nyheterna" i Brune, Y. *Mörk magi i vita medier, - svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*. Stockholm: Carlsson.
- Malesevic, S., 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London: Sage Publications.
- Mannheim, K., 1990 [1931]. "The Sociology of Knowledge", i Mannheim, K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, sid. 237-80. London: Routledge and Kegan Paul.
- Martikainen, T., 2005. "Religion, Immigrants and Integration", *AMID Working Paper Series* 43/2005. Aalborg: AMID, Aalborg University
- Marx, K., 1977 [1844]. "Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin", i Marx, K. och Engels, F. *Filosofiska skrifter*. Stockholm. Cavefors Klassiker.
- Massey, D., 2007. *Categorical unequal. The American Stratification System*. New York: Russel Sage Foundation.
- Mella, O., 1994. *Religion in the life of refugees and migrants*. Stockholm: CEIFO
- Mella, O., 1996. *Searching for the Sacred. A comparative study of popular religiosity among refugees in Sweden*. Stockholm: CEIFO Publications
- Menjívar, C., 2006. "Introduction. Public Religion and Immigration Across National Contexts". *American Behavioral Scientist*, Vol. 49: 11, sid. 1447-1454.
- Merton, R.K., 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Migrant Integration Policy Index (MIPEX), 2011. <http://www.mipex.eu/>
- Min, P.G., 1992. "The structure and social functions of Korean immigrant churches in the United States". *International Migration Review* 26: 1370-94
- Mitchell, C., 2006. *Religion, identity and politics in Northern Ireland. Boundaries of belonging and belief*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Mitchell, C., 2004. "Is Northern Ireland Abnormal?: An Extension of the Sociological Debate on Religion in Modern Britain", *Sociology* 38:237-254.
- Mitchell, C., 2006. "The Religious Content of Ethnic Identities", *Sociology* 40: 1135-1152
- Mitri, T., 2007. "Christians and Muslims: memory, amity and enmities" i Al-Azmeh, A. och Fokas, E.(red.). *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, sid. 16-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, W.C., 1940. "Methodological Consequences of the Sociology of Knowledge", *American Journal of Sociology*, 46(3), sid. 316-330.
- Moore-Gilbert, B., 1997. *Post-Colonial Theory – Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- Mullins, M.R., 1987. "The life-cycle of ethnic churches in sociological perspective." *Japanese Journal of Religious Studies* 14:321-34.
- Nielsen, J., 2007. "The question of Euro-Islam: restriction or opportunity?" i Al-Azmeh, A. och Fokas, E.(red.). *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, sid. 34-48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nonneman, G., Niblock, T., och Szajkowski, B. (red.), 1996. *Muslim communities in the new Europe*. New York: Ithaca Press.
- Nordin, M., 2004. *Religiositet bland migranter: Sverige-chilenares förhållande till religion och samfund*. Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds Universitet.
- Norström, E., 2004. *I väntan på asyl. Retorik och praktik i svensk flyktingpolitik*. Umeå: Borea.
- Numrich, P.D., 1996. *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Orsi, R.A., 1996. *Thank You, St. Jude: Women's devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven: Yale University Press
- Papadopoulos, I. och Lees, S., 2002. 'Developing Culturally Competent Researchers'. *Journal of Advanced Nursing* 37(3): 258-64.
- Park, R.E., 1928. "Human migration and the marginal man". *The American Journal of Sociology* 33 (6): 881-893
- Pettersson, B. och Hellström, A., 2004. "Stereotyper i vardagen: Bilder av det främmande" i Borevi, K. och Strömblad, P. *Kategorisering och integration. Om föreställda identiteter i politik, forskning, media och vardag*, sid. 99-141. SOU 2004: 48. Stockholm: Fritzes
- Popper, K., 1962. "The Sociology of Knowledge", i Popper, K. *The Open Society and Its Enemies*, vol.2: 212-23. London: Routledge & Kegan Paul,
- Ram, M., 1996. "Ethnography, Ethnicity and Work: Unpacking the West Midlands clothing industry" i Lyon, E.S. och Busfield, J. (red.). *Methodological Imaginations*. Basingstoke: Macmillan.

- Ramadan, T., 2002. "Europeanization of Islam or Islamization of Europe?" i Hunter, S. T. (red.). *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape*, sid. 207-218. London: Praeger.
- Ramji, H., 2008. "Exploring commonality and difference in in-depth interviewing: a case-study of researching British Asian women". *The British Journal of Sociology*, Vol. 59:1, sid. 99-116.
- Rath, J., Groenendijk, K, och Meyer, A., 2001. *Western Europe and its Islam: the social reaction to the institutionalization of 'new religion' in the Netherlands, Belgium and United Kingdom*. Leiden, Nederländerna: Brill.
- Reed, K., 2000. "Dealing with Difference: Researching Health Beliefs and Behaviours of British Asian Mothers". *Sociological Research Online*, vol. 4:4. www.socresonline.org.uk/4/4/reed.html
- Rex, J., 1996. *Ethnic Minorities in the Modern Nation State*. London: MacMillan Press.
- Rhodes, P.J., 1994. "Race of Interviewer Affects: A Brief Comment". *Sociology* Vol. 28: 2, sid. 547-58.
- Rooth, D., 1999. *Refugee Immigrants in Sweden. Educational Investments and Labour Market Integration*. Lund: Department of Economics.
- Said, E., 1993. *Orientalism*. Stockholm: Ordfront
- San Buenaventura, S., 1996. "Filipino folk spirituality and immigration. From mutual aid to religion." *Amerasia Journal* 22:1-30
- Sayad, A., 2004. *The Suffering of the Immigrant*. Cambridge: Polity Press Ltd.
- Sayer, A., 1992. *Method in social science. A realist approach*. London and New York: Routledge
- Schiffauer, W., 2007. "From exile to diaspora: the development of transnational Islam in Europe" i Al-Azmeh, A. och Fokas, E. (red.). *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, sid. 68-95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, B., 2005. "Polarity and Knowledge", i Volker, M. och Stehr, N. (red.). *Society & Knowledge, 2nd edition*, sid 329-355. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Sjoberg, G., Williams, N., Vaughan, T. R., och Sjöberg, A. F., 1991. "A Case Study Approach in Social Research. Basic Methodological Issues" i Feagin, J. R., Orum, A. M., och Sjöberg, G. (red.). *A Case for the Case Study*, sid. 27-79. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Sjöberg, B., 2007. *När världen kom till Stan*, Örebro: Gospel Media.
- Skans, O.N. och Åslund, O., 2009a. *Segregationen i storstäderna*. Stockholm: SNS Förlag.
- Skans, O. och Åslund, O., 2007. "Ses vi på jobbet? Etnisk segregation mellan arbetsplatser 1985-2002". *Ekonomisk debatt*, nr 6, årgång 34, s. 43-55.
- Sloman, S., 2005. *Causal Models. How people think about the world and its alternatives*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Smith, T.L., 1978. "Religion and Ethnicity in America". *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 5, sid. 1155-1185.
- Smith, C. och Woodberry, R.D., 2004. "Sociology of Religion" i Blau, Judith *The Blackwell Companion to Sociology*, sid. 100-113. Oxford: Blackwell Publishing.
- Spellman, K., 2006. *Religion and Nation. Iranian Local and Transnational Networks in Britain*. Oxford: Berghahn Books.
- Spivak, G. C., 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stake, R., 1998. "Case Studies", i Lincoln, Y. och Denzin, N. (red.). *Strategies of Qualitative Inquiry*, sid. 86-109. London: SAGE
- Stanfield II, J., 1998. "Ethnic Modeling in Qualitative Research", i Lincoln, Y. och Denzin, N. (red.). *Strategies of Qualitative Inquiry*, sid. 333- 358. London: SAGE.
- Stonequist, E., 1935. "The problem of the marginal man". *The American Journal of Sociology* 41(1): 1-12
- Stout, H.S., 1975. "Ethnicity: The vital center of religion in America." *Ethnicity* 2:204-24.
- Strömblad, P. (red.). *Kategorisering och integration. Om föreställda identiteter i politik, forskning, media och vardag*. SOU 2004:48.
- Svanberg, I, och Tydén, M., 2005. *Tusen år av invandring: en svensk kulturhistoria*. Stockholm: Dialogos Förlag AB.
- Svanström, M., 2010. *Integration genom egenmakt. Slutrapport, projekt nr 2009-00452*. Europeiska Unionen: Europeiska Integrationsfonden.
- Södergran, L., 2000. *Svensk invandrar- och integrationspolitik*. Umeå: Sociologiska institutionen Umeå Universitet

- Taylor, C., 1994. *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Göteborg: Daidalos.
- Tilly, C., 2000. *Beständig Ojämlighet*. Lund: Arkiv
- Tilly, C., 2004. "Social Boundary Mechanisms", *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 34:2, sid. 211-236.
- Turner, J.H., 2002. *Face to face. Towards a Sociological Theory of Interpersonal Behavior*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Warner, S. och Wittner, J. (red.), 1998. *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Warner, S., 1998. "Immigration and Religious Communities in the United States", i Warner, S. och Wittner, J. (red.), 1998. *Gatherings in diaspora: Religious communities and the new immigration*, sid. 3-28. Philadelphia: Temple University Press.
- Warner, S., 1997. "Religion, Boundaries, and Bridges". *Sociology of Religion* 58(3), 217-238.
- Warner, S., 1998. "Approaching religious diversity: Barriers, byways, and beginnings." *Sociology of Religion* 59: 193-215
- Waugh, E.H., 1994. "Reducing the distance: A Muslim congregation in the Canadian north", i Lewis, J. W. och Wind, J.P. *Portraits of Twelve Religious Communities, vol. 1, American Congregations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M., 1978 [1904]. *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*. Lund: Argos.
- Wellmeier, N.J., 1998. "Santa Eulalia' a people in exile: Maya religion, culture and identity in Los Angeles." i Warner, S. och Wittner, J.G. *Gatherings In Diaspora: Religious Communities and the new Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.
- Vertovec, S., 2000. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London: Routledge.
- Vertovec, S., 2002. "Religion in Migration, Diasporas and Transnationalism". *Working Paper Series No. 02-07*. Vancouver: Research on Immigration and Integration in the Metropolis (RIIM).
- Westin, C., 2004. "Mångfald, nationell identitet och samhörighet" s. 201-230 i Borevi och Strömblad, P. (red.). Kategorisering och integration. Uppsala: Integrationspolitiska maktutredningen.
- Westin, C., 1986. *Möten. Uganda-asiaterna i Sverige*. Stockholm: Centrum för invandringsforskning, Stockholms Universitet.
- Williams. R.B., 1988. *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittner, J.G., 1998. "A Reader Among Fieldworkers", i Warner, S., och Wittner, J.G. (red.). *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, sid. 365-390. Philadelphia: Temple University Press
- Yoo, D., 1996. "For those who have eyes to see: Religious sightings in Asian America". *Amerasia Journal*, 22: xiii-xxii.
- Zhou, M., och Bankston III, C.L., 1998. *Growing Up American: How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States*. New York: Russell Sage Foundation
- Zimbardo, P. och Leippe, M., 1991. *The psychology of attitude change and social influence*. New York: McGraw-Hill.
- <http://www.svenskmuslim.se>. 2010-08-18

