



NORLIT 2011

Conference on literature and politics

ROSKILDE, AUGUST 4.-6. 2011

ISBN: 978-87-7349-818-7

Papers published in relation to the NORLIT 2011 conference are made available under the CC license [by-nc-nd]. Find the terms of use at <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/dk/legalcode>.

Papers, som er offentliggjort i forbindelse med NORLIT 2011 konferencen stilles til rådighed under CC-licens[by-nc-nd]. Læs mere på <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>, hvis du vil vide, hvordan du må gøre brug af de registrerede papers.

Accessible online: <http://ruconf.ruc.dk/index.php/norlit/norlit2011/schedConf/presentations>

Henrik Johnsson
Nordisk Institut
Aarhus Universitet
Jens Chr. Skous Vej 7
8000 Århus C
Denmark
E-post: norhej@hum.au.dk

Nordiska bilder av islam

Introduktion: motiv och teman

Islam, den muslimska världen och dess relationer till västvärlden är ämnen som är ytterst aktuella och som debatteras flitigt såväl i media och den politiska debatten som i den akademiska världen. Frågor om islams roll i ett nationellt och globalt perspektiv ställs ofta, inte minst till följd av den 11 september 2001 och kontroversen kring Muhammed-karikatyterna. Vissa debattörer följer Samuel Huntingtons tes om en "clash of civilizations" och menar att västvärlden är utsatt för ett angrepp från den muslimska världen.

Den politiska debatten avspeglar sig emellanåt i litteraturen, inte minst hos författare som vid sidan av sitt skönlitterära författarskap intar en ställning i den politiska debatten (exemplen Salman Rushdie och Jan Guillou). Genom att studera hur islam och muslimer framställs i skönlitteraturen får man en ökad inblick i den samtida debatten kring islam, eftersom mycket av den kritik som riktas mot islam idag är likartad den kritik som har riktats mot islam sedan medeltiden. Samtidigt har muslimska författare och den muslimska kulturen i vid bemärkelse gett material till och inspirerat nordiska författare (exemplen Torbjörn Säfve och Gunnar Ekelöf).

Min studie, *Skandinavisk orientalism* (arbetstitel), är tvärvetenskaplig då den behandlar samspelet mellan religion, litteratur och politik. Det är särskilt vissa teman som kommer att behandlas och belysas med representativa urval ur äldre och nyare texter författade av i första hand danska, norska och svenska författare (författare från andra länder kan också komma att behandlas). Likheter och skillnader mellan skandinaviska författare och europeiska författare som skildrar islam och Orienten på likartade sätt påvisas, i syfte att visa hur de nordiska författarna skriver in sig i en

gemensam europeisk kontext. Den följande genomgången av teman (varje tema är tänkt att behandlas i varsitt kapitel) är preliminär, och de texter som anförs bör ses som en fingervisning om vilket slags texter som är av intresse för min studie, antingen för närmare analyser eller för att placera de studerade texterna i sin kontext.

Repertoaren av gemensamma motiv är relativt begränsad genom historien. Ett motiv som ofta återkommer är Muhammed, som blir en symbol för islam i sin helhet. Under medeltiden sågs Muhammed som en avgud som muslimerna dyrkade, vilket gjorde dem till avgudadyrkare, trots att islam förbjuder avgudadyrkan. Muhammed ses som en falsk profet eller som Antikrist. Bilden av Muhammed som en politisk makthavare som sår split bland människor och orsakar konflikter förklarar också varför Dante låter honom brinna i helvetet. Det är inte religionen utan de krig hans religion orsakar som fördömer honom. Att han skulle vara en falsk profet hör samman med idén att han hittade på sina uppenbarelser. En liknande kritik finner man i Salman Rushdies *Satansverserna* och Voltaires *Le fanatisme, ou Mahomet*, där kritiken riktas mot en person som gör religionen till ett politiskt instrument respektive religiös fundamentalism i största allmänhet. Kritiken mot Muhammed är både gammal och samtida, men handlar inte nödvändigtvis om islam i sig.

Ett annat tema som är särskilt populärt under romantiken är det muslimska Spanien, al-Andalus, som görs till en symbol för islams närvaro i Europa, som en del av det europeiska. Föreställningen är att muslimer, judar och kristna levde i ett relativt tolerant samhälle under flera hundra år, vilket gör Andalus till en förlorad guldålder. Romantikerna drömmer sig tillbaka i tiden, exempelvis Washington Irving i *Tales of the Alhambra* eller Carl Snoilsky. Idag används Andalus som ett argument i debatten kring islam. Å ena sidan har man personer som Bat Ye'or som menar att toleransen var falsk och pekar på den fanatism som periodvis bröt ut. Å andra sidan har man debattörer som Andreas Malm som varnar för att fördrivningen av muslimer och judar från Spanien på 1600-talet visar att etnisk rensning av muslimer kan äga rum idag. En tredje position intas av bl.a. Salman Rushdie, för vilken Andalus blir en symbol för att islam kan vara tolerant idag. Argumentet är att om islam var på ett visst sätt tidigare så kan det bli så igen.

Ett tema som i vår tid främst förknippas med populärkultur är föreställningen om den ädle muslimske riddaren. Under medeltiden kan muslimska riddare skildras som de kristna riddarnas jämlike, som i Wolfram von Eschenbachs *Parzival*, där huvudpersonens bror visar sig vara en muslimsk riddare som framstår som mycket sympatisk. Alternativet är att muslimerna blir de kristnas fiender, som i *Rolandssången*, där de paradoxalt nog också ses som ganska sympatiska, det är snarare de kristna som är fanatiker och förrädare. Under renässansen blir "korstågskontexten" mindre aktuell, och nu används muslimer som motiv utan politiskt innehåll i verk som Torquato Tassos *Gerusalemme liberata*. Här skildras de som både fiender och ädla kämpar som förtjänar

korsfararnas respekt. De här verken handlar minst lika mycket om kristna författares självbild - den bild som ges av ädla muslimer är en idealbild av hur kristna riddare borde uppföra sig. Exakt samma sak ser vi idag i Jan Guillous Arn-romaner, där den ädle muslimen (Saladin) blir en toleransens förebild.

Det jag kallar "arvet från Bysans" handlar om det bysantiska imperiet och dess ekon i litteraturhistorien. Bysantinerna var de första att konfrontera islam och kritisera religionen systematiskt. Detta skedde inte minst i Levanten, där kyrkofäder som plötsligt levde under muslimsk överhöghet försökte förklara detta teologiskt. Hovkulturens texter behandlar också islam, t.ex. prinsessan Anna Komnena, som skriver en ögonvittnesskildring av det första korståget. Från 900-talet och framåt utvecklas det även en folkligt förankrad hjältediktning om Digenes Akritas och dennes bedrifter i kriget mot muslimerna. När Konstantinopel erövrades år 1453 flyr många bysantiska lärda till Italien och ger då impulser till renässansen. Detta kulturarv, och rikets historia, har inspirerat författare som Gunnar Ekelöf, som skriver poesi med motiv hämtade ur bysantinsk/arabisk/turkisk historia.

Under romantiken ser vi slutligen den trend som vi idag kallar orientalism födas. Orientalism, eller orientaliserande författare, använder sig av motiv hämtade från Orienten, antingen som litterär utsmyckning eller för att förmedla en samhällskritik mot andra samhällen eller mot det egna samhället. Orienten framstår som en exotisk plats som lämpar sig som fond åt exotiska äventyrsberättelser. Antoine Gallands franska översättning av *Tusen och en natt* får otaliga efterföljare som William Beckfords skräckroman *Vathek*. Gérard de Nerval reser till Orienten (*Voyage en Orient*) men är besviken över att den "äkta" Orienten bara finns på teatrarna i Paris. Lord Byron skriver *The Giaour* om det grekiska befrielsekriget och dör när han deltar i det - romantisk politisk litteratur. Den här traditionen lever i hög grad kvar i vår tid, med t.ex. Åsne Seierstads *Bokhandlaren i Kabul*.

Texter och tendenser

I det följande vill jag urskilja några olika tendenser i äldre och modern skandinavisk litteratur som på olika sätt behandlar islam och Orienten, med särskilt betoning på tendenser som inte passar in i Saïds teoribildning om litterära skildringar med ett underförstått politiskt syfte. Det första exemplet är emellertid Verner von Heidenstam, som tycks passa som hand i handske på Saïds definition av orientaliserande författare. I dikten "Damaskus" skildrar Heidenstam knäböjande, tiggande beduiner

vars uppförande och hållning indikerar deras underlägsenhet; när de ber om regn används det nedsättande ordet "tigger". I "Ett stenadt land" möter läsaren gråtande, apatiska judar som likadeles framställs som underkuvade och underlägsna. I dessa och andra dikter skildras befolkningen i konsekvent degraderande ordalag. Österlänningen tillåts aldrig inta en stolt och rak hållning, de ligger, sover, sitter, etc. De är orkeslösa och arbetar inte, de är ofta gamla. De förknippas med gråa färger, alternativt blått eller vitt. De orientaler som framställs som livskraftiga skiljer sig från övriga orientaler, som de bestraffar, förnekar eller nedvärderar. De utövar makt på ett sätt som vi annars förknippar med imperialism. Österlandet framställs som besekrat, degenererat, på väg att utplånas. Trötthet, modlöshet, vanmakt och undergång utmärker personschildringen. Ord som "seger" förknippas uteslutande med västerlänningar. Orientalen förknippas med ord som förstörelse, kallt, dött, olyckliga, tillintetgjorda, skövlat, stenat. Orientalen är ofta tyst, förmår inte tala eller skriva. Det orientaliska paradigmet är avlägset - oartikulerat - besekrat.

Samtidigt använder Heidenstam Orienten som en kuliss för att behandla pågående konflikter i hans (nordiska) samtid. I "Ett tema med två variationer I" försöker Nakir och Munkar, som dömer de dödas själar, finna världens lättsinnigaste man; dikten anknyter förstås till den brandeska livsglädjesdiskussionen. I "Den ombytliga" återfinns en arabisk handskrift från 600-talet som förespråkar polyteism och kritiserar kristendomens treenighetslära för att den, något paradoxalt, är alltför monoteistisk. Orienten används här som ett verktyg för att angripa reaktionära krafter hemmavid.

I dessa dikter möter vi både exempel på "typisk" orientalism, men också vad jag vill benämna en motdiskurs, där Orienten används för att kritisera en snäv, borgerlig, europeisk kultursyn. Att placera denna kritik utanför Europas gränser är just det som möjliggör kritiken. Man kan här jämföra med Voltaires pjäs om Muhammed, som kritiserar fanatism och tillbakavisar all politisk religion; pjäsen tycks handla om islam, men kritiken riktar sig snarare mot den kristna kyrkan. Att Voltaire döljer denna kritik genom att istället tala om islam underlättar för honom att framföra den egentliga kritiken. Något liknande gör Heidenstam. Orienten eller islam är endast ett litterärt motiv, ett retoriskt grepp som syftar till något helt annat än att skildra islam eller Orienten. Denna tendens benämner jag *Orienten som skrattspegel*.

Denna kontradiskurs återfinns i dikten "Hvad skall jag tro?", som handlar om Mahmud av Ghazna, som invaderade Indien på 1000-talet. Dikten handlar om en episod då Mahmud krossar den hinduiska shivabilden i det plundrade templet Somnath. Episoden återges i Edward Gibbons *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, och förekommer i en förklarande kommentar i Goethes *West-östlicher Divan*. I denna kommentar framstår Goethe som en akademisk orientalist som förklarar för sin publik vad Mahmud gjorde. Heidenstam ansluter sig till Goethe och en

gemensam orientalistisk repertoar, men betonar samtidigt sin storhet genom att positionera sig gentemot Goethe. Dikten skildrar en gammal civilisation som invaderas och krossas av en ny, en inställning som emellanåt uppvisas av orientaliserande författare mot det islamiska Orienten. Men genom att framställa den underkuvade civilisationen med sympati, infinner sig frågan om inte Heidenstam lika gärna kan sägas opponera sig mot den europeiska imperialismen, som i hans samtid betar sig mot muslimska länder på samma sätt som Mahmud betar sig mot icke-muslimska i dikten?

Hos Heidenstam är Orienten något att tränga in i men samtidigt värja sig mot - liksom det är en kuliss som används för att föra fram kritik som endast är relevant för Heidenstams samtida europeiska kontext. Detta sätt att skildra islam är något som Strindberg vänder sig mot då han går i polemik mot orientalismen, som Heidenstam söker göra till en grundsten i den litterära renässans under 1890-talet som han menar sig företräda. Strindberg återkommer i flera av sina texter, bland annat *Inferno*, till religionen islam, som han tenderar att skildra med en anmärkningsvärd sympati. Något försvar av kolonialism och imperialism går inte att finna i dessa texter. Följande citat ur *Blå böckerna* är värt att citeras i sin helhet:

När Lessing förkunnar i Nathan att alla religioner äro lika bra, så har han icke förstått Kristendomen, vilken är världshistoriens början och slut. Muhammedanen är visserligen religiös, mera religiös än de kristna, och bland Islams bekännare finnas sekter, men inga gudlösa; alla iakttaga dygnets bönetimmar, fastor, tvagningar; och Muhammed var ingen Kristushatare; men de tillhöra icke våra regioner. Likafullt ha vi att lära av dem: de skämmas icke att visa sin religion, under det vi gå och smussla; de äro icke bara om söndan religiösa utan alla dagar och hela dagen. Men finge man höra att en kristen övergått till Islam, så bleve det ansett som ett fall, nedåt, uppifrån, under det att en muhammedans omvändelse till Kristendomen hälsades som ett stigande, uppåt. Saladin var nog ädel, och Nathan vis, men den förres ädelmod nog poserande, och den senares visdom av Voltaires tarvliga sort; Gottfrid av Bouillon tog dock törnekronan i stället för konungakronan, och Ludvig den Helige gav sitt liv för den visdom som övergår allt förstånd. (SV 65:228)

Intressant nog ansluter sig Strindberg här till en tradition av att använda muslimer som en spegelbild för att kritisera de kristna som också Martin Luther deltar i. Muslimer är så att säga bättre troende än de kristna. Förvisso hör muslimer inte hemma i "våra regioner" enligt Strindberg, men den kristna polemiken mot islam tar han inte i försvar; tvärtom är han mån om att klargöra att Muhammed inte var kristendomens fiende. Samtidigt kritiserar Strindberg det hyckleri som han

menar vidlåter individer som konverterar. Den ståndpunkt han intar i detta citat kan sammanfattas som att islam förvisso inte hör hemma i Europa, men likväl är en fullt respektabel religion. Även denna inställning vill jag beteckna som en motdiskurs som riktar sig mot orientalistiska föreställningar. Kristen antiislamisk polemik lyser med sin frånvaro i Strindbergs författarskap. Denna tendens väljer jag att kalla *villkorad tolerans*.

Luther hör förvisso hemma i en äldre kontext, då det ottomanska imperiets erövringar leder till en kraftfull motreaktion i Europa av samma slag som man finner i Bysans och Spanien under medeltiden. Under medeltiden förekommer förvisso kontakter mellan de nordiska länderna och de muslimska länder runt Medelhavet som präglas av pågående konflikter mellan kristna och muslimer, särskilt då i Spanien. Snorri Sturlusons *Heimskringla* skildrar i ett flertal sagor dylika kontakter. I *Haralds saga Sigurdarsonar* beger sig Harald Hårdråde till Konstantinopel och tar sold hos kejsaren, och blir med tiden ledare av vikingagardet. Han ägnar sig bland annat åt att plundra muslimer i Nordafrika, en region som beskrivs som "that part of the world which is richest in gold and treasure" (Sturluson 581 f.). Efter åtskilliga plundringståg beger han sig till Jerusalem och betar sig som en god kristen: han badar i Jordanfloden, "as is the custom of other palmers". Han donerar dessutom gåvor till Jesu grav, det heliga korset "and other sacred places in Jerusalem Land" (Sturluson 586 f.). Snorri skildrar emellertid inte hans plundringståg som ett heligt krig. Det tycks inte spela någon roll att muslimerna är muslimer - det enda viktiga är att de är hedningar och således ett legitimt mål. I *Magnússona saga* händer ungefär samma sak, men här dödar kung Sigurd de muslimer som vägrar konvertera efter att Cintra i Spanien har erövrats: "He conquered the stronghold and killed all people in it, because they refused to be baptized, and made much booty there" (Sturluson 690). Men någon antiislamisk polemik står inte att finna. Muslimerna plundras och tvångskonverteras alternativt dödas i egenskap av hedningar, inte muslimer. Sturluson skiljer sig i detta avseende från andra medeltida författare som ser islam som en ytterst specifik, falsk religion. Kampen mot muslimerna i *Heimskringla* skiljer sig inte på något vis från kampen mot hedningar i nord: det är exakt samma typ av kamp, som bedrivs av samma anledning i båda fallen. Man kan kanske tala om korstågslitteratur i detta fall, men inte om antiislamisk sådan, däremot om *antihednisk korstågslitteratur*, vilket inte är samma sak.

Snorri skriver förstås sin text långt innan den europeiska kolonialismen tar vid. Det är särskilt denna period, under 1700- och 1800-talen, som Saïd intresserar sig för. Men även här finner man författare som inte enkelt kan sorteras in i det orientaliserande facket. En sådan författare är Jacob Wallenberg, som är skeppspräst på en ostindiefarare som färdas till både Kapstaden och Java. Wallenbergs text är ofta humoristisk, och kan vid en första anblick tyckas ansluta sig till den orientalistiska repertoaren i passager som denna, då han skriver om hur män endast strävar efter att

uträtta storverk för att imponera på damerna: "Hvad var det, som anspårade Ryssarna 1769, at fåkta så tappert vid Choczym? Månne ära? Nej - - Mån Turkiska silfver-bälten? Inte heller - - Än Storzvizirns Serail då? Ja, ack! ja för den skulle hela världen vilja ta en rispa" (Wallenberg 41). (Khotyn i Ukraina styrdes år 1769 av ottomanerna men erövrades det året av ryssarna.)

Det erotiska temat i Wallenbergs text återkommer senare när han besöker Kapstaden, men nu är det humoristiska anslaget borta. Han beskriver hur slavarna inte förökade sig tillräckligt snabbt enligt kolonistörernas tycke, vilket fick dem att uppskatta andra européers besök, särskilt om dessa ledde till erotiska förbindelser: "Skal det bli någon rask afvel, måste en Europé lägga handen vid arbetet. På den grunden anser ock värden såsom en synnerlig höflighet mot hans ringa hus, om hans gäst täckes förälska sig i något svartöga: ty den som utvidgar hans slafvinnor, utvidgar tillika hans egendom". De förbindelser Wallenberg talar om har ett ekonomiskt motiv; människor skildras här som boskap som ägaren vill skall öka i antal för att därmed bli mer inkomstinbringande. Engelsmän och fransmän är särskilt benägna att ägna sig åt sådana förbindelser, medan däremot svenskarna vägrar: "Engelsman tar sig ibland a dear black sweetheart, och den belevade Fransosen försummar aldrig at kullbyttara aux pieds de sa belle brune; men mina enfaldiga landsmän hålla detta gemenligen för tidelag". Wallenbergs kommentar till detta är att kritisera svenskarna: "Hvilket tycker Ni är svartast, hennes hud eller deras gärning?" (Wallenberg 110)

Wallenberg befinner sig i en något paradoxal situation. Han har tagit sold ombord på en ostindiefarare och är så att säga mitt uppe i det kolonialistiska projektet, men genom att han därmed får en inblick i hur projektet artar sig i praktiken får han också möjlighet att kritisera det inifrån. Han opponerar sig inte mot slavägandet i sig, däremot den rasism som svenskarna uppvisar när de inte ens kan se slavarna som människor. Med ena foten står han fastrotad i det kolonialistiska projektet; med den andra står han i en närmast antikolonialistisk diskurs. Samma tendens visar sig senare när han besöker Java och träffar de muslimska invånarna där, som lyder under det holländska kolonialstyret. Jag återger Wallenbergs skildring av det religiösa samfund han möter på Java i sin helhet, eftersom den mig veterligen inte har behandlats i forskningen kring svensk orientalism:

Relligion är Mahometisk hos landets naturlige invånare, både på denna och större delen af de kringgränsande vidlöftiga öarna, Borneo, Sumatra med flera. Således har denna smittan ej allenast utbredt sig til yttersta brädden af fasta landet, utan äfven flugit öfver hafvet. Det är en viktig fråga, huru den kunnat komma så långt ifrå Prophetens hemvist: eller mån han hållit Missionairer, såsom Påfven, och om han hållit, hur passerade de siön? Ty när hörde man omtalas någon Musulmannisk flagg i dessa farvatten?

Det var fredags-aftonen. Corporalen, som var Svänsk och hette Ges-n, visade mig

deras Guds-tienst. Den liknade Judarnas i utvärtes måtto: de suto vid några bleklysande lampor, gungade med hufvudet och mumlade mellan tänderna en hop saker, som Mahomet och jag förmodeligen lika förstodo. Deras Kyrka är bygd af sten, fyrkantig och låg, med galler i stället för fönster: ser aldeles ut som Ryska fånghuset emellan Skansen Kronan och Götheborg, docklikväl täkt med takpannor från Holland. Deras fruntimmer visa sig så väl som manfolken. Prästen eller Mufti, om jag så får kalla honom, och äfven hans hustru voro skilde frå de öfriga med et stycke hvitt tyg, som de kastat öfver sig. (Wallenberg 159)

Wallenberg kallar islam för "smittan", men visar också att islams närvaro i Java är ett i det närmaste okänt förhållande för honom. Osäkerheten gör att han inte kan tillgripa det medeltida argumentet att islam spreds med svärdet. I mötet med muslimer betonar han den likhet han tycker sig se mellan islam och judendom, vilket kan ses som ett försök att mildra osäkerheten genom att knyta det främmande till någonting välbekant. De muslimer han möter skildras dock inte som otrevliga eller omoraliska personer; i mötet med muslimen märks inget hat, inget förakt.

Någon som däremot bemöts med uppenbart förakt är den svenske korpralen som ledsagar Wallenberg under hans besök på Java. Korpralen ses av Wallenberg som en överlöpare med bristande moral: "Jag sporde honom därefter, hvarför han gått ur Sverige: hvarpå han axlade sig och sade, man äger där ingen frihet: här däremot kunde han månatligen draga sin lön, drifva en liten handel apart och underhålla maitresser, m. m. - Jag fan således hos honom, hvad man finner hos alla Sväniska landförlöpare: de blanda begreppen om frihet och sielfsvåld tilsamman. Hembygden får bära skulden för det, som deras egen lättia eller liderlighet är vållande till" (160). Wallenberg har inget till övers för denna koloniale äventyrare. Den enda individ han riktar kritik mot på Java är en svensk överlöpare. Även här underminerar Wallenberg det koloniala projekt som han är mitt uppe i.

Det är i detta sammanhang som man bäst förstår hans kritik av kolonialisternas framfart på Java. Om Bantam, huvudstad i sultanatet Bantam, beskrivs som "mycket förstörd"; kungen var från början "högt ansedd" och hade haft en ambassadör i London, men var nu inte annat än en "Holländsk undersåte" (Wallenberg 164). Ett liknande öde drabbade Tjakraningrat IV av Madura, vars frigörelseförsök misslyckas men prisas av Wallenberg: "Den olycklige Monarken utlämnas med hela sin gråtande famille, smides i bojer och släpas tillbaka, för at straffas såsom uprorsman, därför at han dristat sig försvara sine undersåtares frihet och lif mot en ströfvande svärm utaf våldsvärkare, hvilka girigheten lockat öfver från Europa" (Wallenberg 165). Europeernas framfart är både fascinerande och skrämmande: "Europeerna tilrycka sig min förundran, när jag ser dem med en hand full folk kasta väldiga Throner öfverända: men när jag däremot betraktar alla de blodiga barbarier, som sölat deras eröfringar, inledes jag nästan at tänka med Rousseau, det hyfsade

Wettenskaper kunna göra et folkslag mächtigare, men ingalunda bättre. Håren resa sig på hufvudet, när jag läser, at en svärm smutsiga Matroser genombryta Furstars Palatser, trampa krönta hiässor under fötterna och hänga sina beckiga byxor på Kunga-spiror" (Wallenberg 165). Här blir Wallenbergs kritik av kolonialismen som tydligast. Hans inställning till kolonialismen benämns bäst som *ambivalent kolonialism*; med detta uttryck vill jag betona att även författare som tar del i det koloniala projektet kan uppvisa en djupgående ambivalens inför detta, och rikta skarp kritik mot kolonialismen som idé och praktik.

Den sista tendensen jag vill lyfta fram präglas inte av någon ambivalens över huvud taget, utan är snarast den raka motsatsen till den typ av texter som Saïd lyfter fram. Jan Guillous Arnromaner (här nöjer jag mig med att behandla den första i serien, *Vägen till Jerusalem*) är uttalat politiska romaner som är försedda med extramaterial där Guillou förklarar sitt syfte, som är att försvara islam mot vad han uppfattar som ett nutida korståg (i bokstavlig betydelse) mot islam. Romanen är i första hand en underhållningsroman, och åtminstone i denna första del omtalas muslimer endast i förbigående, med undantag för en passage där den samtida händelseutvecklingen i det heliga landet skildras (Guillou 135 ff.). Huruvida denna historieskildring är sann eller falsk är ovidkommande; den är litterär, varken mer eller mindre. Även om Guillou betonar att korstågen har en motsvarighet i den väckelserörelse som Nur ed-Din sätter igång, omtalas inte Nur ed-Dins kampanjer som heligt krig, jihad. De kristna i det heliga landet skildras nästan undantagslöst som blodtörstiga barbarer: "Judarna stod ju mer nära muslimerna än de kristna, eftersom de kristna hade den säregna vanan att alltid massmörda judar om de kom åt" (Guillou 135). De franska och tyska arméerna hamnar i konflikt, "mest beroende på trätor om vem som hade rätt att först plundra vem och vem som skulle plundra i andra hand" (Guillou 140); det heliga kriget är endast heligt för kyrkans män, kungarna ser det som ett tillfälle att berika sig. Den engelska hären som istället för att bege sig till det heliga landet erövrar Lissabon framställs som blodtörstiga och lögnaktiga: "Efter fyra månaders belägring lovade de försvararna fri lejd, garnisonen gav upp och därefter blev det drygt göra för de kristna att korsfästa, flå och stycka, halshugga och bränna, våldta och plundra i Guds namn och för sina själars eviga salighet" (Guillou 140). Om Nur ed-Din heter det att det inte var honom förunnat att "rensa den heliga staden från de barbariska och blodtörstiga europeiska ockupanterna" (Guillou 143); detta görs istället av hans son, Saladin.

Det Guillou gör i denna passage är att skildra de kristna som ett kollektiv. De är inte individer i någon större utsträckning, utan buntas ihop och utmålas som blodtörstiga rövare och våldtäktsmän som inte går att lita på. (Guillous skildring av tempelriddarna står i skarp kontrast mot detta: tempelriddarna framställs som effektiva och skräckinjagande krigare just eftersom de är djupt troende.) Guillous roman är ett exempel på populärorientalism - populärlitterära skildringar där

Orienten blir en spännande ingrediens, ett exotiskt motiv som gör äventyret desto mer medryckande - men har också ett tydligt politiskt syfte. I detta fungerar Guillous text på exakt samma vis som de texter som Saïd anför som nedvärderar Orienten och islam och som erbjuder ideologiskt understöd åt det koloniala projektet. Guillous text tillgriper samma strategier, men har det rakt motsatta syftet: istället för att svartmåla islam och uppmana till kolonisering, försvarar han islam och avråder från kolonisering. Detta betecknar jag som *antikolonialistisk islamapologetik* (apologetik används här i betydelsen "försvar av en religion").

Detta syfte framträder ännu tydligare i extramaterialet (som har separat sidnumrering och utgör en del av romanens paratext). Guillou skriver här om hur impulsen till att skriva romanen kom medan han såg TV-bilder av hur "araber och muslimer" framställdes "som en sorts onda demoner" i samband med inledningen av "Kriget mot terrorismen". Guillou ser detta krig som ett modernt korståg, och sätter ett likhetstecken mellan samtiden och medeltiden: "Just så inleddes det första Heliga kriget". Dagens soldater som kämpar i kriget mot terrorismen ses som en ny generation korsfarare: "Den första generationens europeiska korsfarare var till den grad övertygade av propagandan om saracenernas omänsklighet att de förföll till kannibalism" (notera ordet "första"). De medeltida korstågen skiljer sig på intet vis från dagens krig mot terrorismen, som Guillou alltså ser som ett heligt krig riktat mot islam: "Och nu, på väg mot 2000-talet, skulle alltså det Heliga kriget börja om, som om vi inte lärt ett dugg av historien. Således måste jag skriva berättelsen om hur detta krig såg ut första gången. [...] Ty även detta Heliga krig mot islam kommer att bli mycket långt" (Guillou, extramaterial, 2).

Guillous argument är paradoxalt nog en spegelbild av den islamkritiska diskursen, där man hos författare som Bat Ye'or återfinner argument som kan sammanfattas som att islam är farligt idag eftersom islam var farligt på medeltiden. Detta argument förutsätter ett likhetstecken mellan samtid och medeltid och att islam inte har förändrats under tiden. Likaså tenderar den islamkritiska diskursen att svartmåla islam och skönmåla kristendomen; korstågen framställs som berättigade försvarskrig, medan jihad uteslutande ses som brutala erövringskrig som orsakar enorm förödelse. Guillou gör samma sak, men omvänt (exempelvis: "Den muslimska kulturen visade sig överlägsen den europeiska på alla områden (så var det nämligen då!)" ; extramaterial, 2-3). Och liksom islamkritiken söker framställa den egna bilden av historien som den enda rätta, försöker Guillou göra detsamma då han i extramaterialet skildrar den kristna erövringen av Jerusalem 1099 som en tre dagar lång massaker av judiska och muslimska män, kvinnor och barn. (Eftersom Guillou i detta talar som historiker kan man i detta fall avfärda hans historieskrivning som tendentiös: de historiska primärkällorna stödjer inte hans bild av det skedda.)

Även denna erövring förbinds emellertid med samtiden: "Men nutidens läsare är förhårdade

av än värre grymheter än de som utspelade sig vid Jerusalems erövring år 1099, att 750 000 barn dog i Irak under 1990-talets systematiska krigföring med kemiska och biologiska medel (utbombning av reningsverk och förbud på reservdelsimport) upprörde knappast den västerländska opinionen". Resonemanget kring korstågens brutalitet avslutas med en betraktelse av Saladin, som "skonade Jerusalems kristna befolkning och beskyddade de kristna kultplatserna" när han erövrade Jerusalem och därför kom att bli "den ursprungliga modellen av krigaren med ridderliga ideal" som snart framträdde i europeisk litteratur. "Först var Saladin. Därefter kom kung Arthur, Lancelot, Parsifal och de andra riddarna kring runda bordet" (extramaterial, 4). Den bilden - som är en litterär konstruktion, vilket dock inte hindrar Guillou från att använda den som argument i sitt försvar av islam - ämnar jag återkomma till i en senare studie.

Litteraturförteckning

- Guillou, Jan. *Vägen till Jerusalem* (Stockholm 2009)
- Heidenstam, Verner von. *Samlade skrifter* (Stockholm 1909-23)
- Oxfeldt, Elisabeth. *Nordic Orientalism. Paris and the Cosmopolitan Imagination 1800-1900* (Köpenhamn 2005)
- Strindberg, August. *En blå bok I. Samlade verk vol. 65* (Stockholm 1997)
- Sturluson, Snorri. *Heimskringla* (Austin 1964)
- Wallenberg, Jacob. *Min son på galejan* (Stockholm 1999)