

Bastu med tillhörande moské

Lokaliteter och translokala kontexter

DAVID GUNNARSSON är doktorand vid etnologiska institutionen, Stockholms universitet.



Under slutet av visningen hamnar gruppledaren och jag ett stycke bakom de övriga. Vi är på väg ner till gymmet och det dröjer inte länge förrän vi virrar bort oss. Efter ett tag hinner vi ifatt dem och viker in till höger där det finns ett omklädningsrum. I dörröppningen möts vi av att guiden får applåder efter avslutad visning. Gruppen börjar splittras men några dröjer sig kvar och diskuterar med varandra och med guiden. Till både min och flera av de andras hörbara förvåning skymtar längst in i omklädningsrummet något som otvetydigt är en bastu. Den träpanelklädda dörren bryter av mot den omgivande betongväggen (fältanteckningar, maj 2003).

Utdraget är hämtat ur anteckningar från en guidad visning av moskén på Södermalm i Stockholm.¹ Materialet har kommit till i samband med mitt avhandlingsarbete, i vilket jag följer guidade visningar och ser dem som lokala förhandlingar om värden gällande kön, religion och sexualitet. Detta var den första visningen i studien och flera av besökarna var, liksom jag, förvånade över att finna en bastu i moskén. Jag ska i den här artikeln diskutera kontextens betydelse för tolkningen av platser. Att vi blev förvånade sammanhänger med våra föreställningar kring vad som kan, bör eller ska finnas i en moské. För att fånga de syftningar genom vilka det lokala, här moskén som lokalitet, sträcker sig ut i och skapar band till det translokala kommer jag att använda mig av begreppet kontext (Appadurai 1995:208–212). Grannskap - "neighbourhood" – formas i förhållande till föreställningar om "ethnoscape[s]", moskén utöver det med hänsyftning till ett globalt "faithscape" (Appadurai 1995:209, Singh i Edensor 1998:31). I ett samtal ställs en eller flera platser, händelser eller andra fenomen i fokus medan annan information ges för att hjälpa till att förklara det (Duranti & Goodwin 1992:3). Vad som blir

fokus och kontext är inte självklart och kan växla under samtalets gång. Kontext kan också vidare sägas vara informanternas sätt att organisera erfarenheter, som de använder för att begripliggöra ett fenomen i ett samtal (Duranti & Goodwin 1992:4). Vilka kontexter aktualiserar bastun och dess placering i moskén? På vilka sätt är det möjligt att förklara att den finns där?

Det kanske är på sin plats att här säga något kort och mer allmänt om bastun i moskén. Först kan man notera att den väldigt sällan används, endast någon enstaka gång. Principiellt går det till så att man är ett sällskap som bokar tid när lusten faller på. Det finns således inte några särskilda bastutider till exempel för kvinnor eller män, att män och kvinnor inte bastar samtidigt framstår däremot som en självklarhet för den bokningsansvarige mannen.

BASTU ELLER HAMMÂM

Platser aktualiserar en mängd kontexter som kan vara inbördes motstridiga och konkurrera med varandra. Det är möjligt att infoga bastun i skilda meningssammanhang och ge den och dess närvaro i moskén varierande innebörder. Vid en annan visning berättade guiden för oss om bastuns existens. Det hade varit en lång visning. Enligt överenskommelser med gruppen skulle den pågå cirka en timme, vilket också är genomsnittslängden. Guiden, Zayed, var pratglad och hade inlett med den frågestund som brukar ligga sist i visningen. Kanske var det på grund av det som många kom igång med frågor och samtal, något som medförde att rundvandringen i lokalerna tog längre tid. När den ungefär två timmar

långa visningen nu slutade i tvagningsrummet var det många som skruvade på sig och ville hem. Under hela visningen använde sig Zayed av metaforer, ofta levererade i skämtsam ton. Han blandade erfarenheter från sin uppväxt i Nordafrika, sin tid i en kommunistisk öststat och från Sverige. Som en slutkläm berättade han att det fanns sporthall och bastu i källaren, "den enda bastun med tillhörande moské" som han uttryckte det. Skämtet övergick i en kortare mer allvarlig antydning om att förekomsten av en bastu visar att det är en svensk moské.²

Men det är inte entydigt så att bastun tolkas som ett svenskt rum i moskén. En av imamerna som är verksam där infogade den delvis i en annan kontext.

Abdul: Du vet att den här bastukulturen är gammal. Det har funnits i islam för länge, länge, länge sen på annat sätt. Det var... Nu använder man bastu, men hos oss är den gamla kulturen och traditionen att det är turkiskt bad eller turkisk bastu.

David: Mm, hammâm.

Abdul: Hammâm, det är med vad heter det ång...

David: Ångbastu.

Abdul: Det har funnits för länge sen och det finns fortfarande i muslimska länder, i alla länder, i Marocko överallt. /.../ Men det betyder att det inte är främmande att man tänker på att det finns bastu [i moskén] också, särskilt i Sverige där det är kallt. Det är vinter och det behövs.

Bastun är här för imamen visserligen fortfarande en del av något svenskt, men ges en funktionell förklaring, vinterkyln ska par ett behov av en plats att värma sig. Samtidigt påpekar han att bastubadandet inte är något specifikt svenskt, bastu förknippas med "nu" medan hammâm eller det turkiska badet associeras med "länge, länge, länge sen". Den geografiska och tidsliga revisionen av "bastukulturen" inne-

Moskén på Södermalm i Stockholm. Illustration ur Vi har ju mötts förr, (red.) U. Andersson, G. Eliasson, D. Thurfjell, Västergötlands museum nr 32, Skara 2004.

fattar också en länk till det religiösa, traditionen kommer från muslimska länder. Här pratade han om själva bastandet i sig. Senare i intervjun kom vi in på hur det kom sig att den fanns i moskén och han menade då med hänvisning till det föregående att det inte är främmande att den finns där, men i fortsättningen finns det en ambivalens.

Abdul: Men i ett muslimskt land finns det oberoende institutioner, var för sig, som finns bredvid varandra, nära varandra. När du vill träna finns det plats. När du vill gå till en *hammâm*, bastu, finns det där. När du vill till en moské, bönesalen, är den där för sig och så.

Själva bastandet framstår här sammantaget som något som inte är främmande i

en muslimsk kontext, medan placeringen just i moskén inte verkar vara bruklig. Abdul tar i det andra citatet spjärn mot en idealbild av ett muslimskt samhälle, i denna kopplas moskén ihop med bönen och badhuset finns nära moskén, men på sin specifika plats. Det som för Abdul legitimerar bastuns placering i moskén här på Södermalm, det som förklarar att de har valt att lägga den där är *hammâm*-traditionen.

PRIVAT ELLER OFFENTLIGT

Ett annat, kanske mer forskarkonstruerat, sätt att tänka kring bastun i moskén är att se den som ett privat eller intimt rum in-

sprängt i en offentlig miljö, som sådant aktualiserar det bland annat moraliska föreställningar kring nakenhet. I en intervju som jag gjorde med en idrottsledare om islam och idrott och där vi bland annat pratade om varför det är så få som tränar i gymmet i moskén framträdde en sådan föreställning.

David: Ja, du hade också en idé om att man blir anonym om man åker dit och tränar. Kommer du ihåg vad...

Süleyman: Ja, jag kommer... Ja, jag menar det ligger ju i stan det där. Den befolkningsgrupp som åker dit det är ifrån förorterna och när man kommer dit, man känner ju inte så många där och då är det ju så att om man inte känner då är det så svårt att... ja, man kanske är blyg och lite sänt. Och då är det alltid viktigt att man är två personer va, två tjejer eller två killar så kan man, ja, uppmuntra varandra. Vi går och gör det där. Ensam kanske det är svårt att motivera sig.

Det är alltså gymmet intill bastun som vi samtalar om. Gymmets placering i moskén framkallar blygsel. Som jag tolkar det är det moskéns offentliga karaktär som gör det svårt att träna där. Süleyman fogar samtidigt in beskrivningen i en kontext där förort och stad blir skillnadsskapande, "Stan" är ett ställe där man inte känner någon och i det här samtalet tycks inte moskén på Södermalm utgöra något undantag från det.

Samtidigt framstår det som problematiskt att tolka rum som enbart privata eller offentliga. Marjo Buitelaar (1998), påpekar i en artikel om offentliga badhus i Marocko, som privata platser, att den entydiga uppdelningen av rum i privat och offentligt tenderar att bli för enkel. I stället menar hon att man för varje social situation måste ställa sig frågan för vem den givna situationen framstår som privat och för vem den framstår som offentlig

(Buitelaar 1998:109). Asma Afsaruddin (1999:2) har också uppmärksammat problematiken kring hur den binära uppdelningen i privat, som en kvinnlig domän, och offentligt, som en manlig domän, i forskning kring islam snarast har refererat till en västlig självförståelse av dessa kategorier. Buitelaar uppmärksammar hur kvinnor i Marocko anpassar sig efter männen i hemmet, hur de vaktar på sitt beteende. Det här anser hon till exempel kommer till uttryck i ordspråket: "A man around the house is like a boil on the back" (Buitelaar 1998:110), det vill säga så länge det finns en man i huset/hemmet kan en kvinna inte slappna av och luta sig tillbaka och det finns inte heller någonting hon kan göra åt det. Bölden på ryggen är utom räckhåll. I hennes beskrivning framträder det offentliga badhuset i vissa avseenden som ett kanske i högre grad än hemmet privat/intimt rum eftersom det är en homosocial miljö, så till vida tycks kön kunna gå före familj i görandet av privata rum. På ett liknande sätt är bastun i moskén inte nödvändigtvis privat eller intim. Inför en besökare på rundtur har den förmodligen en offentlig prägel, men som Süleyman konstaterar har den samtidigt potential att bli privat i sin användning.

RUM OCH KONTEXTER

Ett sätt att gå vidare med resonemangen om moskén som plats är att titta närmare på hur det gick till när den skapades. På det sättet är det också möjligt att komma åt en maktdimension, frågor kring vem som hade makt att påverka vad när moskén blev till som plats. Det finns i det sammanhanget kanske fördelar med att tänka med Michel de Certeaus begrepp

När blir moskén en del i det svenska "rummet". Installation av Peter Johansson, "Hembygds museet" byggt som en kuliss runt kulturhuset i Nässjö. Foto Tord Lund. Illustration ur Vi har ju mötts förr, (red.) U. Andersson, G. Eliasson, D. Thurfjell, Västergötlands museum nr 32, Skara 2004.

place och *space*, där platsen (*place*) står för de konkreta platserna medan rum (*space*) fångar de föreställningar som finns om en plats och hur platser görs, så kallade tankerum (de Certeau 1984:117, Högdahl 2003:35).

Vilka föreställningar kring hur den skulle utformas fanns? Hur såg samarbetet mellan arkitektkontor och Islamiska Förbundet ut? Kort sagt, hur det gick till när *space* blev *place* (Appadurai 1995:209)? I det sammanhanget tror jag att det är viktigt att vara uppmärksam på translokala maktrelationer, som utmanar föreställningar om betydelsen av nationell

tillhörighet och vidare olika aktörers försök att kontrollera stadsrummet (Appadurai 1995:213, Hansen & Salomonsson 2001:9).

Platser är inte bara skapade av och i kontexter, de genererar också kontexter (Appadurai 1995:211). De sammanhang vi fogar in dem i och våra sätt att förklara dem hänger ihop med våra tidigare erfarenheter, "spöken" som får bebo omgivningarna (Ristilammi 1994:129). I sorteringar och beskrivningar av platser kan de tillskrivas skiftande betydelser som kan konkurrera med tidigare hävdvunna tolkningar. En muslim i London som inter-

vjuades ville till exempel kunna höra böneutropen precis som i andra muslimska länder – "other Muslim countries" – en tolkning som nog går på tvärs med gängse kategoriseringar av England (Eade 1996: 224). För flera södermalmsbor verkade det svårt att få in en moské i det föreställda Söder (Karlsson Minganti 2004: 154–157) och bilden av en moské tycks inte vara helt förenlig med förekomsten av en bastu.

Under de guidade visningarna av moskén på Södermalm i Stockholm är moskén som byggnad, plats och rum i fokus. Presentationen av bastun i moskén och kontextualiseringen av denna ingår i ett sammanhang som utgörs av vad som är en giltig kontext.

Genom att använda bastun som sinnebild, och dessutom ge den svenska konnotationer, skiftade Zayed fokus och lät den för ett ögonblick bli central i framställningen. Det är bastun som har en tillhörande moské. Jag tolkar det som att han vid det här tillfället utnyttjade de skilda tankeramar som bastu och moské brukar infogas i, det skulle kunna sägas vara precis det som gör att det blir ett skifte i fokus. På det här sättet vidgade Zayed den möjliga tolkningen av moskén som plats och lät den, lite på skämt, bli något så svenskt och bekant som en bastu.

NOTER

- ¹ Samtliga informanter i artikeln är anonymiserade och omständigheter som gör det möjligt att identifiera dem är i görligaste mån ändrade.
- ² Värt att notera är att bastun i Skandinavien vanligen skrivs in i ett finskt sammanhang. I mitt material finns det dock ingen som gör den kopplingen, vilket visar hur viktig kontexten är för förståelsen av platser och rum.

LITTERATUR

- Afsaruddin, Asma, 1999. "Introduction: The Hermeneutics of Gendered Space and Discourse." I: Asma Afsaruddin (ed.), *Hermeneutics and Honor. Negotiating Female "Public" Space in Islamic/ate Societies*. Cambridge, Mass.: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.
- Appadurai, Arjun, 1995. "The Production of Locality." I: Richard Fardon (ed.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge.
- Buitelaar, Marjo, 1998. "Public baths as Private Places." I: Karin Ask & Marit Tjomsland (eds.), *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford: Berg.
- de Certeau, Michel, 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Duranti, Alessandro & Goodwin, Charles, 1992. "Rethinking Context: An Introduction." I: Alessandro Duranti & Charles Goodwin (eds.), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eade, John, 1996. "Nationalism, Community, and the Islamization of Space in London." I: Barbara Daly Metcalf (ed.), *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Edensor, Tim, 1998. *Tourists at the Taj. Performance and Meaning at a Symbolic Site*. London: Routledge.
- Hansen, Kjell & Salomonsson, Karin, 2001. "Inledning." I: Kjell Hansen & Karin Salomonsson (red.), *Fönster mot Europa. Platser och identiteter*. Lund: Studentlitteratur.
- Högdahl, Elisabeth, 2003. *Göra gata. Om gränser och kryphål på Möllevången och i Kapstaden*. Hedemora: Gidlunds. (Diss.)
- Karlsson Minganti, Pia, 2004. "Mosques in Sweden. On Identity and Spatial belonging." I: Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds.), *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsingfors: Finnish Literature Society.
- Ristilammi, Per-Markku, 1994. *Rosengård och den svarta poesin. En studie av modern annorlundahet*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion. (Diss.)

SUMMARY

*Sauna in the Mosque**Localities and Translocal Contexts*

This article is based on experiences and interviews in connection with fieldwork undertaken for my thesis about the guided tours of the mosque at Södermalm in Stockholm, I have looked at how different actors talk about the sauna in the mosque – situated in the basement next to a gym – and how they contextualize it.

I describe how it can either represent a Swedish sauna or a *hammâm*, which is a tradition with its

roots in Muslim societies. I use the concept of context in much the same sense as Arjun Appadurai, to capture the allusions through which the local is connected to the translocal. Furthermore, I briefly discuss the implications of private and public space raised by the presence of the sauna, and endorse the idea that in the use of the concept of public/private we should consider that a place or a situation is not seen the same way in this respect, by different actors. Finally, the suggestion is made, that one possible way to look at the mosque as place is to investigate the history of how it was built, and the considerations involved at that particular time.