

SEXING DIASPORA

Negotiating Sexuality in Shifting Cultural Landscape

FATANEH FARAHANI

Keywords

Diaspora, diasporic space, sexuality, Iranian women, orientalism, identity

Summary

This article is about diaspora. Through an analysis of the narratives of first generation Iranian women living in Sweden, I demonstrate how migratory experiences impact sexuality and how and in what ways sexuality is constitutive to the migratory process. By discussing some of the key subjects raised by the interviewees, such as intimacy in the diasporic space, contradictory gender discourses, the dominating impacts of existing Orientalist stereotypes, and their sense of (be)longing or lack of (be)longing, I examine how the women experience their sexuality through the intersecting and sometimes contradictory discourses.

By focusing on entangled issues involving subjectivity, sameness, difference, otherness, domination, agency, and marginality, I destabilize essentialist approaches of identity. With gender and sexuality as the main subjects of the analysis, I discuss how moral values of the women regarding (in)appropriate sexual behaviour undergo various transformations. They take part in multiple (Iranian and Swedish) discourses and discard others while striving to make space for themselves 'inside' these constraining norms. The women experience a discrepancy as a result of being thwarted by two seemingly different cultures – while both cultures construct discourses filled with stereotypes of so-called natives and outsiders. However, living in Sweden, where intersecting racist and sexist discourses come to life on a daily basis, it is actually not a thwarting by 'two cultures.' It is, in fact, a merger of Swedishness with Iranian-ness (with all their complexities), along with other characteristics. It is a complexity within the culture(s) in which the women live.



Att byta land och sammanhang innebär en omprövning av både identitet och sexualitet. Utifrån intervjuer med kvinnor som flyttat från Iran till Sverige undersöker Fataneh Farahani deras förhandlingar kring den egna sexualiteten, som en del av diaspora-erfarenheten.

DIASPORA OCH SEXUALITET

Förhandlingar om kön och sexualitet i ett föränderligt iransk- svenskt kulturellt landskap

FATANEH FARAHANI

Denna artikel handlar om diaspora och sexualitet.¹ Artikeln bygger på en intervjustudie med kvinnor som lämnat Iran för Sverige under 1980 och 90-talet, efter revolutionen 1979. Genom att placera kön och sexualitet i centrum för samtal och analys undersöker jag hur migrationserfarenheter påverkar sexualiteten och hur och på vilka sätt sexualiteten är konstitutiv för migrationsprocessen. Med utgångspunkt i kvinnornas berättelser resonerar jag kring vissa utvalda teman såsom intimitet i det diasporiska rummet, motsägelsefulla könsdiskurser, konsekvenserna av befintliga orientalistiska stereotyper och känslor av tillhörighet och utanförskap. Jag analyserar alltså inte bara hur kvinnorna upplever sin sexualitet genom simultana och ibland motstridiga diskurser, utan uppmärksammar också de förskjutningar och (om)förhandlingar som äger rum i de olika diasporiska rummen. Syftet är att härigenom försöka förstå i vilken utsträckning och under vilka former migrationen (om)formar kvinnornas föreställningar om sexualitet(er).

Diasporan och det diasporiska rummet

De senaste decenniernas ökande migrationsströmmar har resulterat i att begreppet diaspora har hamnat i fokus.² Begreppet är numera utan tvekan ett av de mest omdebatterade inom det akademiska sammanhang som studerar frågor om ut- och

invandring, etniska och rasifierade minoriteter, flyktingar, identitetsformationer, (åter)upprättandet av olika transnationella gemenskaper, globalisering, mångkulturalism och identitetspolitik.³ "Diaspora" tycks förbli, som Paul Gilroy uttryckt saken, ett "överanvänt men underteoretiserat" koncept.⁴ Ordet diaspora betydde ursprungligen "sadd av frön" eller "spridning från" och inbegriper därigenom en föreställning om att det finns ett rent ursprung, vilket diasporaforskare Avtar Brah har kritiserat och utmanat.⁵

Även om forskning om migration inte är något nytt så har fokus på genus och könsroller i allmänhet och sexualitet i synnerhet hamnat i skuggan inom migrationsforskningen. Floya Anthias menar emellertid att diasporabegreppet inte kan utgöra en separat kategori, skild från intersektionaliteten av ras, klass, kön och sexualitet.⁶ En könad förståelse av orsakerna, processerna och konsekvenserna bakom en migration kommer därför otvivelaktigt att erbjuda nya infallsvinklar för att förstå och begreppsliggöra en diaspora. Ytterligare ett par viktiga studier har på liknande vis nyligen argumenterat för betydelsen av sexualitet som en nyckelfaktor för att förstå individernas erfarenheter av migration, både när det gäller motiv och konsekvenser. Genom att lyfta fram sexualiteten som en viktig dimension uppvisar dessa studier hur heteronormativitet och den omärkta heterosexualiteten ligger till grund för och formar både politiska beslut och forskning om migration.⁷

I uppsjön av olika teoretiska och analytiska perspektiv på begreppet diaspora har

jag funnit Avtar Brahs användning mest tillämpbar för att undersöka diasporiska kvinnors berättelser om sina erfarenheter av sexualitet. Genom att placera begreppet diaspora och diasporiska erfarenheter i relation till historiskt betingade genealogier (i Foucaults mening) tar Brah inte bara hänsyn till alla de teknologier som historiserar en diasporas olika vägar, utan hon analyserar även dess koppling till olika sociala relationer, subjektiviteter och identiteter.⁸ Detta görs bland annat genom ifrågasättandet av olika diskurser om ursprung, där Brah exempelvis visar hur "samma" geografiska plats kan beteckna en mängd olika historier och betydelser. Olika faktorer som kön, klass, etnicitet och sexualitet har onekligen en direkt inverkan på hur och om vi upplever och "minns" ett "hem". Därför kan "hemmet" vara en källa till trygghet alternativt otrygghet, eller till och med bådadera samtidigt.⁹ Brahs sätt att förstå en diaspora, tillsammans med Foucaults begrepp heterotopi, gör det möjligt för mig att observera och analysera den samtida närvaron av olika och motstridiga sociala relationer. Genom att skilja mellan det som Brah kallar "a homing desire" och "a desire for home", en skillnad som grundar sig på "who travels, how and under what circumstances"¹⁰, visar hon hur den diasporiska myten om att återvända hem kan upplevas som mer problematisk för vissa grupper i en diasporisk gemenskap, såsom exempelvis kvinnor, homosexuella och politiska aktivister.

I Brahs intersektionella förhållningssätt spelar inte bara de omständigheter som skapade diasporan en central roll, utan också

villkoren för ankomsten till den nya platsen, och hur livet levs och organiseras där idag. Genom att fokusera på de särskilda förhållanden som rådde vid ankomsten, och de nya sociala omständigheterna i ankomstlandet, introducerar Brah begreppet *diasporic space* (det diasporiska rummet). Enligt Brah omfattar det diasporiska rummet inte bara invandrarna och deras barn, utan också de som konstrueras och representeras som infödda i ankomstlandet. Brah definierar det diasporiska rummet på följande sätt:

Diaspora space is the point at which boundaries of inclusion and exclusion, of belonging and otherness, of 'us' and 'them,' are contested.

[...] The diaspora space is the site where the native is as much a diasporian as the diasporian is native. However, by this I do not mean to suggest an undifferentiated relativism. [...] The similarities and differences across the different axes of differentiation – class, racism, gender, sexuality, and so on – articulate and disarticulate in the diaspora space, marking as well as being marked by the complex web of power.¹¹

Detta innebär inte, betonar Brah, att framväxten av ett diasporiskt rum involverar alla och att diasporans medlemmar lever under samma förutsättningar. Brahs intersektionella perspektiv uppmärksammar inte bara den pågående förhandlingen mellan "majoritet" och "minoritet" utifrån dessa båda kategoriers ständigt skiftande gränser (och beroende på hur gränserna korsas och omförhandlas), utan är också till hjälp vid identifierandet av skillnader mellan och inom olika minoritetsgrupper. Brahs relationella förståelse av det diasporiska rummet undersöker därmed även de maktrelationer som finns inom olika diasporiska grupper och som placerar dem i förhållande till andra diasporagrupper. Det är därför diasporiska identiteter enligt Brah inte kan "be read off in a one-to-one fashion straightforwardly from a border positionality, in the same way that a feminist subject position cannot be deduced from the category 'woman'" .¹²

På liknande sätt tvingar utmanandet av tron på autentiska etniska och/eller kulturella ursprung och identiteter forskaren att inse vikten av vad Paul Gilroy kallar "kulturella rutter" (*cultural routes*). Genom att lyfta fram begreppet "kulturella rutter" istället för "kulturella rötter" (*cultural roots*) ifrågasätter Gilroy inte bara en viss kulturs tro på sitt eget ursprung och renhet, utan han välkomnar också en vetenskaplig och politisk analys som i stället fokuserar på frågor om hybriditet och mobilitet.¹³ Hans perspektiv påminner en hel del om det svenska uttrycket: människor har inte rötter, de har fötter. Att tillämpa begreppet "kulturella rutter" kräver följaktligen att forskaren betraktar alla identiteter som hybrida redan från början.¹⁴ Begreppen hybriditet och hybrid/a identitet/er måste vidare betraktas

som relationella. Det är nämligen viktigt att komma ihåg att inte varje medlem av en diasporisk gemenskap är hybrid på samma sätt eller har samma (o)möjligheter att välja och förhandla. Jag kommer att återkomma till dessa begrepp senare och försöker tydliggöra dem ytterligare med hjälp av informanternas reflektioner.

Diasporans temporalitet

Västerländsk populärkultur, media och akademisk forskning tenderar förklara förändringar i könsroller och sexualitet i diasporan, förekomsten av hedersrelaterat våld i de västerländska mångkulturella samhällena och den höga skilsmässofrekvensen bland invandrarfamiljer som en konsekvens av "kulturkrockar", kvinnors frigörelse och resan från ett traditionellt samhälle till den moderna tid som enligt detta synsätt uppnås genom att komma till och leva i Väst.¹⁵ Enligt mig bidrar ett sådant synsätt dels till en statisk beskrivning av vad en kultur innebär och dels till att ytterligare dikotomisera mellan Väst och "resten", samt till att fortsätta att representera personer som härstammar från geografiska områden där "traditionell kultur" råder som offer för en viss dominerande kultur. Utifrån ett sådant tänkesätt är den iranska kulturen förändringsbar endast när den flyttar sig geografiskt. Det temporala perspektivet avslöjar inte bara en linjär syn på modernitet utan osynliggör alla förändringar i det iranska samhället. Detta synsätt förmår inte förklara de radikala förändringar som ägt rum i Iran under de senaste decennierna vad gäller könsroller och sexualitet trots existensen av den islamiska regimen.¹⁶ Dessa

studier visar hur olika omständigheter och villkor, särskilt när det gäller individens syn på sin sexualitet, är i ständig förändring i Iran trots den dominerande stereotypen i Väst. Grunderna för förändringen i de attityder som informanterna i min studie ger uttryck för kan med andra ord inte enbart betraktas som konsekvenser av mötet med den svenska och västerländska kulturen. De intervjuade kvinnornas reflektioner kring sexualitet skulle säkerligen ha förändrats över tid även om de hade stannat kvar i Iran. I vilken utsträckning och på vilka sätt deras uppfattningar skulle skilja sig från idag är naturligtvis omöjligt att veta. Det är tydligt att de diasporiska kvinnornas berättelser (re)konstrueras genom särskilda erfarenheter som görs begripliga för dem genom att relatera till vissa upplevelser i Iran, liksom till deras diasporiska situation av idag. Som Oliva Espín uttrycker det: "I do not know and will never know the person I could have been had I not left my country. The only me I know is the one that incorporates the consequences of migration".¹⁷

De intervjuade kvinnornas berättelser fångar en viss situation och tidpunkt; deras erfarenheter berättas med diasporiska ögon på det förflutna och detta förflutna existerar inte längre annat än just som en berättelse. Dessutom går det självfallet inte att negligera betydelsen av forskarens egen historia för de berättelser som informanterna väljer att berätta, såsom forskarens egen situation och relation till sitt forskningsämne (till exempel min "insider"-position/-relation till de intervjuade kvinnorna, som diasporisk kvinnlig forskare av iransk härkomst), och

alla de (o)lika och gemensamma historiska erfarenheter som närmar eller distanserar forskaren till sitt fält, och som därmed också påverkar forskningsresultatet.¹⁸

Sexualitet och intimitet i det diasporiska rummet

För denna studie har jag intervjuat kvinnor som lämnat Iran under 1980- och 90-talet efter revolutionen 1979. Kvinnorna kontaktades via ett par olika iranska kvinno-föreningar i Stockholm, samt via bekanta. Majoriteten av intervjuerna i min studie genomfördes på persiska med undantag av den med den yngsta deltagaren som föredrog att tala svenska. Förutom en deltagare som vid intervjuens genomförande var i 25-åldern befann sig informanterna inom åldersspannet 38-51 år. Kvinnorna hade lämnat Iran antingen på egen hand (i motsats till antagandet att det oftast är män som utvandrar först och att deras partner kommer efter i ett senare skede) eller tillsammans med sina män och/eller barn. De intervjuade kvinnorna hade bott i Sverige i mellan 11 och 18 år vid tiden för intervjuerna. Med undantag av den yngsta deltagaren var samtliga informanter gifta när de kom till Sverige. En kvinna var änka sedan hon förlorat sin make på grund av hans politiska verksamhet, och fyra av kvinnorna hade kommit till Sverige på egen hand (eller med sina barn) medan deras män anslöt sig i ett senare skede. Två av deltagarna kom till Sverige genom att gifta sig med en man som redan var bosatt i Sverige. Två kvinnor lever idag med vita europeiska män, fem lever ensamma eller med sina barn, och en kvinna är ensamstående och attraherad av

både kvinnor och män. De andra kvinnorna tillfrågades om de hade haft några intima relationer med andra kvinnor, men svarade då kort ”nej” (ibland fann jag det även olämpligt att ställa denna fråga). Därför handlar studien i första hand om kvinnornas berättelser om heterosexualitet och hur heteronormativa diskurser villkorar deras feminiteter och sexualiteter.

Majoriteten av de kvinnor jag intervjuade hade genomgått skilsmässa i Sverige.

Majoriteten av de kvinnor jag intervjuade hade genomgått skilsmässa i Sverige. Vissa levde idag tillsammans med nya män medan andra var singlar och/eller bodde tillsammans med sina barn. Skilsmässorna hade inte bara gjort mötena med andra män möjliga, utan de hade också gett kvinnorna en möjlighet att reflektera över skillnaderna mellan att dejta, närma sig män och vara intim med män under nya omständigheter, jämfört med tidigare erfarenheter i Iran. Den långdragna processen att få asyl och i vissa fall flera års väntan på familjeåterförening hade också resulterat i att informanterna hade erfarenheter av att leva åtskilda från sina män och från andra familjemedlemmar. Väntan på uppehållstillstånd möjliggjorde nya alternativ för båda parter som bodde skilda från varandra för första gången i och med migrationen. Sammantaget beskrev de intervjuade asyl- och återföreningstiden som en period som upplevdes som mycket

krävande, men också som en tid av självreflektion. Upprinnelsen till de nya relationer som en del av kvinnorna hade inlett i början stod ofta att finna i tankar och funderingar som kunde dateras till den perioden av deras liv.

Kroppslig självdisciplinering

Studier som undersökt tidiga migrationserfarenheter bland nyanlända invandrare har visat att de flesta individer söker hjälp hos andra diasporamedlemmar.¹⁹ Att etablera kontakt med människor som har genomgått liknande processer erbjuder ofta nykomlingar ett enormt stöd och fungerar även som informationskälla om majoritetssamhället. En önskan om att (åter)skapa ett homogent kollektiv kring ett gemensamt politiskt och socialt engagemang eller ett visst kulturellt projekt kan dock resultera i en omfattande social kontroll. Ibland kan dessa heterogena, nyetablerade och ständigt skiftande diasporagemenskaper positionera sina medlemmar, och särskilt kvinnor, i marginella och underordnade roller. Till exempel betonade flera av kvinnorna upprepade gånger att de hade blivit djupt medvetna om sin nya position som ”en ung kvinna utan man i ett främmande land” efter ankomsten till Sverige. Trots engagerat stöd från den nybildade iranska diasporan i Sverige upplevde några av kvinnorna att de ständigt granskades av omgivningen och att de ibland blev föremål för andra mäns oönskade inviter. Den specifika positionen inom den diasporiska gruppen resulterade i extra självmedvetenhet och självdisciplinering hos många kvinnor (särskild de

ensamstående). Dessa kvinnor vaktade på sina beteenden och var mycket noga med vilka de umgicks med och hur de umgicks.

Enligt en foucauldiansk tolkning av makt inbegriper utövandet av makt en självdisciplinering av individers egen kroppslighet.²⁰ Denna självdisciplinering inte bara skyddade kvinnorna från att bli föremål för omgivningens skvaller, utan gav dem också en känsla av självtillfredsställelse. De självdisciplinerade kvinnorna fick bekräftelse och acceptans inom det diasporiska sammanhanget, och kände sig också nöjda med sig själva. I och med de påbjudna genusnormerna som kvinnorna hade växt upp med, deltog de även i att återuppväcka bilden av den ideala, åtråvärda, kyska kvinnan i en diasporisk kontext. För Simin, en av intervjuade kvinnorna, har denna självpåtagna disciplin resulterat i att hon mer än ett årtionde efter separationen från sin man, och trots hennes längtan efter något annat, inte har inlett någon ny intim relation. Hon försöker övertyga sig själv om att hon bör undvika en ny relation för att kunna ta hand om barnen. Simins make har krävt av henne att hon aldrig ska dejta eller gifta sig med en annan man om hon vill behålla vårdnaden om sina barn, samtidigt som han själv, enligt vad Simin berättade, levde med en annan kvinna och hade barn i detta nya förhållande.

En annan kvinna, Farideh, har mestadels bott ensam med sina barn på grund av makens yrke. Makens frekventa fysiska frånvaro från hemmet fick Farideh att argumentera för ett liknande förhållningssätt. Farideh betonade att hon aldrig har missbrukat sin makes tillit gentemot henne,

och hon menade att hennes försiktighetsåtgärder har skyddat henne från att äventyra hennes (och hennes makes) goda namn.

Distansering från "hemkulturen"

Genom att selektivt ta avstånd från "hemkulturen" (ett ämne som utgör en ständigt källa till diskussioner och oenighet såväl inom som utanför diasporan) har några av de intervjuade kvinnorna valt en annan väg än Simin och Farideh. Till exempel erkände Nooshin att hon aldrig hade älskat sin exman, och berättade att redan innan ankomsten till Sverige hade alla känslomässiga band till hennes dåvarande make försvunnit. Hon berättade att under den första tiden i Sverige, medan hennes man fortfarande var kvar i Iran, var hon upptagen med att reflektera kring sin egen sexualitet. I egenskap av sin makes "rättmätiga hustru" ville Nooshin vara "örörd" fram till dess att hennes dåvarande man kom till Sverige, "men min kropp ville något annat, och jag hade svårt att övervinna det", uppger hon. När jag frågar henne hur det var att vara otrogen mot sin man, understryker Nooshin att hon aldrig upplevde att hon var illojal mot honom. "Hur är det möjligt att vara otrogen mot någon som man aldrig har älskat", frågar hon. Det var ändå med motstridiga känslor som hon började engagera sig i "illegitima" sexuella relationer. Å ena sidan kunde hon höra sin egen inre röst anklaga henne för att vara en "slampig kvinna" som agerade omoraliskt, men å andra sidan kände hon glädje över detta. Utifrån dessa motstridiga känslor förklarade hon följande:

Jag förstod att jag upplevde saker som jag aldrig haft en chans att få uppleva tidigare. Och jag tänkte, varför inte? /.../

Så min första relation här var i form av vad som i vår kultur brukar kallas *nā-mashroe'* (illegitim).

(Paus)

Du vet, vi bär ju med oss allt det här... *rābete-ye nā-mashroe'* (illegitim relation), *bachche-ye harām-zādeh* (illegitimt barn), vad mer... *eshgh-e mammue'* (förbjuden kärlek) och så vidare.

Nooshins missnöje med sitt dåvarande äktenskap och ambivalenta attityder till det hon kallar "en [sexuell] kultur därhemma" hade förberett henne för nya (sexuella) erfarenheter. När tillfälle gavs bestämde hon sig för att ge efter för sina begär snarare än hålla dem tillbaka eller begränsa dem efter föreskrivna regler och fastställda normer om hur ett familjeliv ska se ut. Dessa nya relationer erbjöd henne nya insikter och ny kännedom om sin egen kropp och sitt sexuella begär, förklarade hon. Hon berättade samtidigt även om sina konfliktfyllda känslor.

Kvinnors motsägelsefulla erfarenheter och ständiga ambivalens mellan vad som

anses vara bra/dåligt, rätt/fel, lämpligt/olämpligt, accepterbart/oacceptabelt och värdigt/ovärdigt leder till en splittrad subjektivitet. Leslie Bloom menar att det modernistiska, maskulina subjektet betraktar ”fragmentation, conflict, ambiguity, messiness, mobility, border-crossings, and changes in subjectivity”²¹ som tecken på svaghet, instabilitet och brist på ett enhetligt (manligt) subjekt. Att lämna föreställningen om ett enhetligt subjekt därhän och i stället fokusera på samexistensen av motstridiga element inom ett visst rum eller en viss individ svarar mot Foucaults idé om heterotopi.²² Genom att förespråka heterotopin ifrågasätter Foucault idén om den homogena utopin. Han menar vidare att alla kulturer och mänskliga samhällen rymmer heterotopier och motstridiga rum. Uppenbarligen finns det inte en enda och homogen heterotopi, utan heterotopier är ständigt skiftande och föränderliga. Diasporiska rum och heterotopiska rum går enligt min tolkning in i varandra. Mehri, en annan av informanterna, beskriver just det diasporiska och heterotopiska rum inom vilket hon befinner sig. Genom att förklara hur hon alltid tvivlat på varje steg hon tagit beskriver Mehri det dilemma hon lever med, när hon tvingas navigera mellan flera olika kulturella sammanhang:

Jag har gått igenom många förändringar / ... /. Jag kan inte påstå att det har varit lätt. Jag led verkligen så mycket för var jag står idag och vem jag är idag. Jag offrade många nära och känslomässiga relationer för det. Jag offrade även den person som jag älskade för det. Men jag gjorde det.

(Paus)

Du vet, det är inte lätt att vara ensam, en kvinna och invandrare också. Först när du kommer hit är du inte bekant med hur allt fungerar i samhället. Men så fort du lär dig lite, bestämmer dig för att hoppa på det. Du bestämmer dig för att förändra saker och ting snabbt. Ändå, du är alldeles ensam i den här röran. Det är hårt. Jag tror att jag inte är gjord för ett sådant tufft liv. / ... / Men jag klarade av det.

Låt mig berätta om min situation som invandrarkvinna. Inom vår grupp, särskilt inom den kurdiska, erkänns jag inte som en person, i synnerhet som kvinna. Troligtvis är jag accepterad på grund av min politiska förmåga. Jag är en av få kurdiska kvinnor som är politiskt aktiva. Jag har en massa idéer och det är inte alltid populärt. Sedan, när du går in i det svenska samhället, det är inte lättare eftersom jag anser att de ibland ser på dig och tror att du bara är en okunnig invandrarkvinna. De [svenska folket] ser inte mig [på samma sätt] som de ser en svensk kvinna som arbetar för jämställdhet.

Mehris beskrivning av sin situation visar att trots den mångfald av uttryck som hittas i det diasporiska rummet förväntas hon ändå handla enligt förutbestämda

mönster som kommer från olika håll, från den iranska/kurdiska delen liksom från den svenska. I denna situation blandas och bryts konstruktionen av (ideal) kvinnlighet och sexualitet med kontrasterande ideal som skär över en mängd olika gränser på ofta motsägelsefulla sätt. Informanternas motstridiga känslor och deras ständiga försök att skapa egna rum visar hur förenklad den orientalistiska och utopiska (miss)tolkningen är, av den ”undertryckta Mellanöstern-/muslimska kvinnan” som får chansen att förvandlas till en ”befriad och fri kvinna” på grund av påverkan av västerländsk kultur. I stället indikerar kvinnornas komplexa förhandlingar något annat än ett simpelt svart-vitt uppror mot traditionen, religionen eller patriarkatet.

Motsägelsefulla och samverkande genusdiskurser

Förutom att kontinuerligt göra sociokulturella jämförelser och navigera mellan dåtid och nutid hade informanterna gott om historier att delge som handlade om att stöta på dominerande kulturella stereotyper om sig själva som ”iranier”, ”muslimer”, ”invandrare” och ”Mellanöstern-kvinnor”. De skiljde också på en relation med en ”svensk” man och en relation med en ”iransk” man. Vid tiden för intervjuerna bodde två av kvinnorna med vita europeiska män, den ena med en svensk man och den andra med en man från ett land i Centraleuropa. Ytterligare två av informanterna hade haft kortare relationer med svenska män under tiden efter ankomsten till Sverige, och de båda pratade öppet om dessa erfarenheter. Men på grund av deras brister i svenska

språket på den tiden, begränsades deras förmåga att kommunicera med sina pojkvänner, och i efterhand ifrågasatte båda kvinnorna sina egna omdömen.

En av kvinnorna, Nooshin, uttryckte en nyfikenhet på ”svenska” män men hon hade ännu aldrig dejtat en ”svensk” man. Förutom den könssegregerade svenska arbetsmarknaden, som hindrade Nooshin från att träffa (svenska) män på arbetsplatsen – det absolut vanligaste stället för invandrare att socialisera med svenskar – menade hon att det finns två andra orsaker till att hon har svårt att träffa etniskt svenska män. Till att börja med hävdade Nooshin att hon inte kunde se sig själv vara intim med en man som hon varje gång måste förhandla med om vems tur det är att betala notan så fort de bara ska gå ut och ta en fika. Avsmak för att ständigt diskutera ekonomiska frågor inom en relation, som Nooshin och några andra av kvinnorna påpekade att de kände, avspeglar vad som uppfattas vara det underliggande problemet i romantiska relationer med infödda svenskar, nämligen bristen på romantik och uppvaktning. Med andra ord, kvinnorna jämför den ”överdrivna betoningen” på lika (ekonomiska) villkor men avsaknad av ”gentlemannabeteende” hos ”svenska män”. Några förknippar sin motvilja mot ”svenska” mäns ovilja att betala/bjuda på en dejt med vad de ser som ett individualistiskt svenskt tankesätt. Flera informanter ser bristen på ”gentlemannabeteende” bland (svenska) män som en följd av (svenska) kvinnors ekonomiska oberoende i Sverige. Medan den upplevda frånvaron av artighet i Sverige gjorde att vissa kvinnor ”kände sig mindre som en

kvinnor”, menade andra att det skulle kännas nedlåtande om en man betalade för dem. Parvin, till exempel, trodde att en mans erbjudande att betala så småningom skulle göra en kvinna ekonomiskt beroende och sätta henne i en underordnad position. Naturligtvis är de positioner som män och kvinnor tilldelas i dessa ”artiga och respektfulla” heterosexuella möten extremt könade, liksom klassbundna och hierarkiserade. Sammanfattningsvis fanns bland kvinnorna olika åsikter om vad som utgjorde ett artigt beteende. Medan vissa av kvinnorna ville se en mer ”gammaldags” uppvaktning, menade andra att ett så kallat ”romantiskt” beteende inte är kompatibelt med en jämlik relation. Trots detta längtade majoriteten efter något slags uttryck för artighet, hänsyn, och respekt som en integrerad del i en relation.

I Karin Söderholm Lindelöfs studie bland unga, välutbildade polska kvinnor som menar att uppvaktning är ett särskilt ”polskt fenomen” dyker samma typ av problematik upp.²³ Genom att koppla kärlek och sexualitet till uppvaktning/sirlighet undersöker Söderholm Lindelöf hur dessa praktiker skapar kön. Viljan att få ta emot mäns beundrande uppmärksamhet gör inte bara att kvinnor tvingas uppfylla särskilda skönhetsnormer, utan uppmanar dem också att agera enligt förförstådda genusnormer som placerar kvinnor på en ojämlig spelplan. Det som kan anses vara ”romantiskt manér” utgör således ett exempel bland många tekniker som diskursivt skapar kön. Vad som i detta fall (åter)skapas är en ”heterosexuell dramaturgi”, som konstruerar heterosexuella begär inom den heterosexuella

matrisen.²⁴ Trots skillnader i kultur, klass, etnicitet och ålder utgör den heterosexuella matrisen en apparat som begripliggör kön, genus och sexuella normer och identiteter. Utan den heterosexuella matrisens begripliggörande skulle varje artikulation av kön och genus uppfattas som obegriplig, eftersom könsidentiteter förkroppsligas inom den heterosexuella matrisen. Vissa kvinnors längtan efter manlig beundran och ”artigt” bemötande – tillsammans med de positioner som gäller för uppvaktning och föreskrivs var och en enligt (hetero)sexuell praxis – kan därför endast uppnås och begripliggöras inom den heterosexuella matrisens ram och dess könsskapande processer.

Vidare nämner Nooshin språkbarriären som ett hinder för att kunna inleda intima relationer med etnisk svenska män. Den bristande förmågan att uttrycka sig verbalt sätter henne i en svår situation, och hon bär på många oartikulerade tankar och känslor. I en studie om invandrarkvinnors sexualitet i USA noterade Oliva M. Espín två olika reaktioner bland sina informanter när det gällde att vara intim på ett annat språk än sitt modersmål. Liksom Nooshin, som uttryckte svårigheter med att vara intim på svenska, uppgav flera av kvinnorna i Espíns studie att de ”cannot make love in English”.²⁵ Espín påminner om att ofta är kulturella värderingar nära sammanflätade med ens modersmål. Som en av kvinnorna i Espíns studie förklarade det: ”Spanish carries a lot of feeling. But it also carries shame. Sex words in Spanish are dirty” (1999:88).²⁶ Jag observerade även att mina informanter slängde in svenska ord och undvek att använda persiska ord

de gånger då det fanns någon anknytning till sexualitet. Ord och uttryck som ”hängla”, ”orgasm” och ”ha sex” är några av de svenska termer som ofta användes av kvinnorna i intervjuerna. Brukandet av ett annat språk gör det möjligt att tala om ett ämne som kan vara tabubelagt i det egna modersmålet. Genom att skapa avstånd, erbjuder det nya språket ett utrymme att prata om vad som anses vara tabu. Det kan också hjälpa en att upptäcka en ny aspekt av ens egen (sexuella) identitet medan början från vissa inlärdade kulturella normer blir lättare att bära. Som en av de kvinnor som Espín intervjuade uttryckte det, så ”upptäckte” hon sitt ”lesbiska själv” på engelska.²⁷ Samtidigt som ett annat språk kan begränsa vissa kvinnors sexuella och känslomässiga upplevelser, kan det med andra ord också hjälpa andra att tänja på önskat kulturella värderingar.

Att hantera stereotyper

Förutom ”bristande” språkkunskaper gav Nooshin (liksom flera andra av kvinnorna) ytterligare en förklaring till varför hon har svårt att komma (känslomässigt) nära svenska män. Med en suck, säger hon, ”Du vet, du måste lägga mycket tid på att klargöra att jag inte är sådan här, jag är inte det och det. Du måste hela tiden förklara dig. Du måste svara på en massa varför, hur, vad för, och det känns väldigt jobbigt”. Genom att förklara hur i stort sett varje möte med en ny svensk man (eller kvinna) inbegrep en lång berättelse om den egna bakgrunden, som i sin tur ledde till att hon konfronterades med stereotypa fördomar, indikerar Nooshins berättelse att ett ”bristfälligt” språk kanske

inte är det största hindret för intimitet med svenska män. Den orientalistiska synen på ”kvinnor från Mellanöstern/muslimska kvinnor/beslöjade kvinnor” verkar dub-

De flesta av informanterna vittnade om vardagsupplevelser som reducerade dem till passiva offer eller till att stå för det exotiska och erotiska.

bel; antingen konstrueras den förtryckta kvinnan eller den exotiska och sexuellt mystiska kvinnan (och dessa två exkluderar inte nödvändigtvis varandra). De flesta av informanterna vittnade om vardagsupplevelser som reducerade dem till passiva offer eller till att stå för det exotiska och erotiska. Detta visar hur sexualiseringen av kvinnor bidrar till framväxten av ett rasifierat och etnifierat själv inom ett diasporiskt rum. Därför kan sexualitet och ras aldrig förstås oberoende av varandra.²⁸

I sin klassiska studie av vad hon kallar vardagsrasism har Philomena Essed också visat hur män och kvinnor rasifieras olika genom ofta subtila uttryck baserade på könsstereotyper och könad rasism.²⁹ Detta visar inte bara hur koloniala diskurser historiskt har använt sig av sexualitet som den mest framträdande indikatorn för att representera den Andra utan också hur rasskillnader alltid också är könade.³⁰ Kvinnor är underordnade inte bara som orientaliska/koloniala subjekt men också på ett köns-specifikt sätt. Vissa av kvinnorna berättade

hur deras svenska älskare och partners hade benämnt dem som "min lilla mörka docka", "min lilla orientaliska flicka", "min Shahrzad", "min orientaliska sagoberättare" och "min exotiska fågel". Denna rasifiering av exotiserad sexuell undergivenhet förstärker redan existerande genusdiskurser. Mehri berättar till exempel, medan hon pekar på sitt hår: "Du vet, svenska män som vill ha invandrarkvinnor söker en lydig kvinna, jag menar verkligen det. Det verkar som att detta svarta hår signalerar undergivenhet i deras [de svenska männens] hjärnor." Mehri vittnade även om hur besvikna vissa svenska män hade blivit när de inte hade fått den familjeorienterade kvinna som de förväntat sig att hon skulle vara. Inte heller var hon duktig på att laga mat och inte heller är hon en hemmafru. "De lämnade mig nästan efter den första natten!", tillade hon och skrattade högt.

Nooshin berättade vidare om hur hennes arbetskollegor brukar ge henne "positiva kommentarer". När jag frågade henne vad hon menar med "positiva kommentarer" tittade hon finurligt på mig och sade: "De tror att jag är modern. De säger att jag har blivit svensk." Vi skrattar sedan gott åt Nooshins kollegors för oss båda välbekanta kommentarer. Nooshins kollegors "positiva kommentarer" rörande hennes förvandling till "svenska" avslöjar hur alla typer av "självständigt" eller "progressivt" tänkande eller beteende som Nooshin uppvisar anses härröra från en föreställning om "svenskhet". Hon betraktas som ett subjekt bara när hon uppfattas ha blivit ett västerländskt subjekt. Eftersom kvinnors motståndspraxis i diasporiska sammanhang och ännu mer

i Mellanöstern är osynliggjorda blir kvinnorna betraktade som fogliga, undergivna, och passiva offer för sin (bakåtsträvande) kultur (och sina dito män). Denna allmänna bild av "Tredje världen-kvinnan" gör henne till objekt, något som bland andra Chandra Mohanty (1998) har påpekat.³¹ Denna positionering förnekar nämligen Tredje världens kvinnor aktörskap och beviljar därmed bara västerländska kvinnor handlingsutrymme och en subjektposition. Kvinnor från Tredje världen som inte överensstämmer med förväntningarna anses då som västerniserade. De är inte "riktiga" "Tredje världen-kvinnor". Detta kortsynta tänkande innebär att endast genom att bli västerniserad kan en kvinna från Tredje världen erhålla en subjektposition. Denna uppfattning osynliggör också alla de förhandlingar som kvinnor hanterar dagligen, och den tenderar att konstruera en svart-vit bild av en kvinna som antingen objekt och offer för sin kultur eller som befriat subjekt eftersom hon har blivit västerniserad.

Paradoxala positioneringar - längtan och tillhörighet

Att prata om hur deras liv skulle ha blivit om de inte hade lämnat Iran var ett tema som kvinnorna entusiastiskt diskuterade under intervjuerna. Meningen "tänk om jag hade stannat" följdes av diskussioner om hur eller om de hade förändrats på grund av migrationen, och vad de hade vunnit och förlorat. Informanternas berättelser om alla dessa förändringar knyter ofta an både till sådant de lärt sig genom uppfostran, genom det alternativa liv de nu lever, och genom upplevelsen av att nu vara kvinna

i medelåldern. Utifrån sina erfarenheter berättade kvinnorna exempelvis om effekterna av tidigare uppfostran och sociala tvång på deras nuvarande liv. De återkallade då inte bara sina erfarenheter i Iran innan migrationen, utan de utnyttjade dem också för att visa distans gentemot den svenska delen av sin identitet. Genom att betona förändring (eller bristen på förändring) avslöjade kvinnornas berättelser hur deras "svenskhet" filtrerats genom deras "iranskhet" och deras "iranskhet" genom "svenskheden". I följande utdrag uttrycker Mehri svårigheten med att hantera det hon uppfostrats till i det förflutna och sin önskan att få (vissa delar av) denna uppfostran ogjord.

Jag bodde i Iran tills jag var 27 år gammal. Jag växte upp inom det kulturella sammanhanget. Det är så jag ser det: varje år lades en ny tegelsten till. Några av dessa tegelstenar placerades redan när jag var en liten flicka. / ... / Sådana tegelstenar placeras i botten. Om vi tar det bort allt, kommer de andra tegelstenarna, som är placerade ovanpå, att falla ned.

(Paus)

Det betyder att du inte kan ändra dessa saker så lätt. Jag började bära byxor endast för fyra eller fem år sedan, och slutade då att ständigt vara upptagen med att täcka min bak. Jag är inte så bekvämt ännu med det, men en sak är klar för mig: när jag började bära byxor så trodde jag på det.

Genom att beskriva förekomsten av olika och motsägelsefulla känslor uttryckte Mehri och några av de andra kvinnorna en önskan om att kunna "radera" alla de värderingar som de en gång lärt in och som de idag ogillade. De uttryckte en önskan om att uppnå den åtråvärda nivån där de skulle kunna bygga upp "nya" värden. Uppenbarligen anser kvinnorna att förekomsten av motstridiga känslor är ett tecken på misslyckande, i strävan att uppnå en önskvärd "kulturell makeover". Denna uppfattning härrör från idén om det moderna subjektet, som inte tolererar den samtidiga närvaron av motstridiga tankar och känslor. Enligt denna uppfattning är, vidare, en "ny kultur" bara möjlig att ta in när alla spår av den tidigare kulturen raderats. Denna inställning resulterar i en paradoxal positionering mellan total assimilation å ena sidan och permanent alienation å den andra. I följande avsnitt försöker Shirin förklara sin föreställning om vissa specifika sexuella praktiker i Sverige:

Shirin: Jag ser mig själv på något sätt som mitt emellan, men jag känner mig närmare den svenska kulturen.

(Paus)

Jag menar svenska samhällets värderingar och normer är mer acceptabla för mig. Till exempel i form av tillfälliga relationer, kulturella, känslomässiga och även

sexuella sätt att vara på, då känner jag att jag är närmare detta samhälle.

Fataneh: Kan du ange på vilket sätt du känner dig närmare den svenska kulturen sexuellt? Vad menar du med det?

Shirin: Du förstår, samtidigt medan jag säger att jag känner mig närmare detta samhälle, för mig, jag kan fortfarande på något sätt inte tycka att one-night stands är något acceptabelt. / ... /

Detta kan låta som dubbelmoral, men jag vill absolut inte att mina döttrar gör det. / .../

Fataneh: Och du själv?

Shirin: (Hon skakar på huvudet) Nej.

För mig är det mycket viktigt att känna sig trygg med en person / ... /. Jag kan bara inte acceptera one-night stands. / ... / Jag menar, på något sätt känns det fel.

Shirin är inte ensam i sin ovilja att ägna sig åt "one-night stands". Genom att uttrycka sitt ogillande för sexuell interaktion utan "att vara kär" uttrycker de flesta av de intervjuade kvinnorna explicit eller implicit ett homogeniserande antagande om "svenska" kvinnors obekymrade inställning till tillfälligt sex med "främlingar". Att anta att "svenska" kvinnor flitigt har "one-night stands" härrör från en generaliserande occidentalistisk diskurs som blir till en spegelbild av den orientalistiska dito, liksom från en historisk tradition av att göra "andra" kvinnors kroppar och sexualitet till en symbol för skillnadsskapande mellan olika kulturer.³² I intervjuerna konfronterade jag ibland kvinnorna genom att fråga dem om de verkligen trodde att detta är gällande för alla svenska kvinnor. Reaktionen blev då ofta att de tonade ner sina synpunkter och nyanserade det de hade sagt. Oftast placerade sig majoriteten av kvinnorna likväl själva som annorlunda jämfört med de flesta svenska kvinnor. De betraktade sig själva som "sexuellt naiva", "sexuellt omedvetna" och "okunniga om sina kroppar" och "inte riktigt lika" för att bara nämna några exempel på hur detta skillnadsskapande uttrycktes. I kvinnornas perspektiv tilldelas Sverige och (kvinnlig) svenskhet, vilket bland annat medieforskaren Ylva Brune har uppmärksammat, en utopisk position där frihet och jämlikhet råder.³³ Genom att anta en sådan dikotomiserande position mellan Självet/Den Andra ägnar sig informanterna åt själv-orientalisering (*self-orientalization*).³⁴ De jämför sig med "jämlika" och "sexuellt medvetna" svenska kvinnor och ser sig själva som kvinnor som sätter sina mäns (och sina barns) behov framför sina egna.

Hemlöshet som hem

Genom sin avsmak för "one-night stands" och sitt tal om "dubbelmoral" betraktar Shirin inte bara den "svenska kulturen" som homogeniserad, hon ser också individer som idealt sett enhetliga och icke-motsägelsefulla. Eftersom hon anser sig

stå ”närmare den svenska kulturen” känner hon att hon borde engagera sig i ”one-night stands” (som alla andra svenska kvinnor gör). Hon känner samtidigt att hon inte är ärlig mot sig själv och att hon tillämpar en dubbelmoral. Hennes synsätt kommer från en statisk definition av kultur och från tron på ett fast och modernt subjekt. Ingen av definitionerna ger utrymme för motstridiga tankar och känslor. Att leva med olika samtidigt existerande kulturer och värderingar gör att diasporiska kvinnor riskerar att, som James Clifford påpekar, bli ”caught between patriarchies, ambiguous pasts, and futures. They connect and disconnect, forget and remember, in complex, strategic ways”.³⁵ För att återknyta till det Gilroy kallar kulturella rutter i stället för rötter, så är det nödvändigt att betrakta identitetsskapande som en ständigt föränderlig och hybrid (re)konstruktion.³⁶ Samtidigt måste begreppet hybriditet relateras till olika kontexter och till klass, ras, kön etc.

De flesta av de intervjuade kvinnorna framförde en dualistisk syn på förhållandet mellan ”iransk kultur” och ”svensk kultur”. Med andra ord, genom att ta avstånd från den ”iranska kulturen” artikulerar de en anknytning till den ”svenska kulturen” och vice versa. Kvinnornas berättelser visar dock sällan ett mönster där avståndstagandet gentemot det ”iranska samhället” leder till närhet till och framför allt ett accepterande av majoritetssamhället. Trots deras (sporadiska) problem i förhållande till sitt ”hem” umgås de flesta av kvinnorna ändå främst med iranier snarare än med infödda svenskar. Detta faktum marginaliserar kvinnorna på olika sätt och i olika sammanhang.

Denna situation gör att kvinnorna, för att använda Homi Bhabhas uttryck, hamnar i en position av ”unhomeliness”.³⁷ Att vara ”unhomed” innebär inte rakt av att vara hemlös menar Bhabha. Snarare är det som är ”unhomely” ett paradigmiskt kolonialt och postkolonialt tillstånd: ”It has a resonance that can be heard distinctly, if erratically, in fictions that negotiate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites”.³⁸ Ett subjekt som är ”unhomed” tvingas förhandla mellan och överskrida en mängd olika diskursivt konstruerade rum. Kvinnornas berättelser visar just hur ett ”hem” samtidigt kan vara en plats för trygghet och otrygghet.³⁹ Den fråga jag ställde till intervjuade kvinnorna – ”Var känner du dig hemma?” – bör därför snarare ersättas med frågan ”När blir en plats ett hem?”.⁴⁰ Till Brahs problematisering av begreppet hem skulle jag vilja tillägga att en plats och ett rum aldrig en gång för alla bara kan fungera som ett ”hem.” Hem kan enligt mig bara upplevas tillfälligt, det är ett flyktigt begrepp och i slutändan en ouppnåelig fiktion. Begreppet hem är ouplösligt förbundet med sökandet efter rötter, och kvinnornas berättelser återspeglar för mig längtan efter en känsla av fullständig tillhörighet som aldrig ens har funnits.

Sammanfattning

I denna artikel har kön och sexualitet utgjort de centrala kategorierna i analysen av ett antal iranska kvinnors berättelser om sina diasporiska liv i Sverige. Studien har främst inriktats på frågor som rör sexualitet, identitet, subjektivitet, likhet, skillnad,

annanhet, dominans, aktörskap och marginalisering. För att destabilisera essentialistiska synsätt på identitet, och genom att ta hänsyn till olika (och ibland motstridiga) fenomen analyserade jag de dominerande monolitiska och heteronormativa föreställningar om sexualitet som var närvarande i kvinnornas berättelser.

Den moraliska värderingen av kvinnornas "lämpliga" sexuella beteenden genomgick olika och ibland motstridiga förändringar. Dessa förändringar ägde rum som en följd av kvinnornas ständigt pågående förhandlingar och ansträngningar. Kvinnorna använde sig av flera olika (iranska och svenska) diskurser och tog avstånd från andra i sin strävan att möjliggöra utrymmen för sig själva "innanför" sådana begränsande normer. Det heterotopiska diasporarummet gav samtidigt upphov till kvinnornas dagliga dilemma: att tvingas verka inom olika kulturella ramar och därmed riskera anklagas för att ha övergett sina kulturella värderingar och skadat diasporagemenskapens sociala sammanhållning. Samtidigt var kvinnorna tvungna att balansera mellan dessa olika kulturella förväntningar och de existerande rasistiska och sexistiska stereotyperna i "värdlandet". På grund av detta upplevde kvinnorna en diskrepans mellan två "till synes" olika kulturer, emedan båda dessa kulturer samtidigt konstruerar diskurser fyllda med stereotyper om både så kallade infödda och invandrade. Att leva i Sverige där sådana rasistiska och sexistiska diskurser hålls vid liv i vardagen handlar dock inte om att bara befinna sig mellan "två kulturer." Det handlar i stället om en pågående sammansmältning mellan

svenskheter (med alla dess komplexa yttringar) och iranskheter (med alla dess komplexa yttringar). Det är just inom denna (dessa) komplexa kultur(er) som de iranska diasporakvinnorna lever sina liv.

Noter

- 1 En engelsk version av denna artikeln tidigare publicerats som "Sexing Diaspora: Negotiating Sexuality in Shifting Cultural Landscape", *Muslim Diaspora in the West: Negotiating gender, home and belonging*, Haideh Moghissi och Halleh Ghorashi (red.), Ashgate 2010.
- 2 James Clifford: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press 1999. William Safran: "Diasporas in Modern Societies, Myths of Homeland and Return", *Diaspora* 1991:1(1), s. 83-99. Steve Vertovec: "Three Meanings of 'Diaspora' Exemplified among South Asian Religions", *Diaspora* 1997:6(3), s. 277-99. Tölölyan Khachig: "The Contemporary Discourse of Diaspora Studies", *Comparative Studies of South Asia and the Middle East* 2007:27(3), s. 647-55. *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Rainer Bauböck och Thoms Faist (red.), Amsterdam University Press 2010.
- 3 Svenska politiska och akademiska kontexter är mera benägna att använda begreppen etnicitet och etnifiering än ras och rasifiering. Med undantag av några forskare (för att nämna få Paulina de los Reyes, Tobias Hübinette, Catrin Lundström, Irene Molina, Diana Mulinari, Ylva Habel och Lena Sawyer) som har explicita postkoloniala ståndpunkter, används termen ras och rasifiering (race and racialization) sällan. Motviljan att bruka begreppet ras beror dels på den specifika sociala och historiska kontexten som skiljer Sverige

- från Nordamerika och andra europeiska länder. Det beror också på den allmänna bilden av Sverige hos "svenskar", inte bara som en antirasistisk nation utan också som ett land som inte har något som helst behov av att syssla med begreppet ras (för en mer detaljerad diskussion kring ras- och etnicitetsbegreppen se: *Om ras och vithet i det samtida Sverige*, Tobias Hübinette, Helena Hörnfeldt, Fataneh Farahani & René León Rosales (red.), Mångkulturellt centrum 2012). I denna artikel använder jag dessa begrepp (ras, etnicitet/ rasifiering/ etnifiering) skiftande och som lika. Självfallet betyder detta inte att jag är omedveten om att en betoning uteslutande på begreppet etnicitet reducerar rasifierade gruppers erfarenhet till något som kan uttryckas enbart i kulturella termer.
- 4 Paul Gilroy: "Diaspora and the Detours of Identity", *Identity and Difference*, Kathryn Woodward (red.), SAGE Publications in Association with Open University 1997, s. 332. I originaltext kallar Gilroy diasporabegreppet: "overused but under-theorised".
 - 5 Avtar Brah: *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Routledge 2002.
 - 6 Floya Anthias: "Evaluating 'Diaspora'. Beyond Ethnicity?", *Sociology* 1998:32(3), s. 557-80. Brah 2002.
 - 7 Se till exempel Lionel Cantú: *The Sexuality of Migration. Border Crossings and Mexican Immigrant Men*, Nancy A. Naples & Salvador Vidal-Ortiz (red.), New York University Press 2009; Anne-Marie Fortier: "Making Home: Queer Migrations and Motions of Attachment", *Uprootings/ Regroundings: Questions of Home and Migration*, Sara Ahmed, Claudia Castaneda, Anne-Marie Fortier och Mimi Sheller (red.), Berg 2003; *Queer Diasporas*, Cindy Patton & Benigno Sánchez (red.), Duke University Press 2000.
 - 8 Brah 2002, s.180.
 - 9 Ibid.
 - 10 Brah 2002, s. 182.
 - 11 Brah 2002, s. 208-9.
 - 12 Brah 2002, s. 207-8.
 - 13 Paul Gilroy: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press 1993.
 - 14 Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, Routledge 2001. Stuart Hall: "Who needs 'Identity'?", *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall & P. du Gay (red.), SAGE 2000, s. 1-17, Stuart Hall: "Old and New Identities". *Theories of Race and Racism: A Reader*, Les Back & John Solomos (red.), Routledge 2005, s. 144-153.
 - 15 Några sådana studier är: Nader Ahmadi: "Migration Challenges Views on Sexuality", *Ethnic and Racial Studies* 2003:26(4), s. 684-706, Mehrdad Darvishpour: *Invandrankvinnor som bryter mönstret: Hur maktförskjutningen inom iranska familjer i Sverige påverkar relationer*, Almqvist & Wiksell International 2003 och Ali Akbar Mahdi: "Perceptions of Gender Roles among Female Iranian Immigrants in the United States", *Women, Religion and Culture in Iran*, Sarah Ansari & Vanessa Martin (red.), Curzon Press 2001, s. 185-210.
 - 16 Se till exempel Janet Afarys studie (*Sexual Politics in Moder Iran* 2009) om sexualitetens historia i det iranska samhället och de förändringar som skett där efter revolutionen, Kaveh Basmenjis (*Tehran Blues* 2005) och Shahram Khosravi (*Young and Defiant in Tehran* 2008) studier om ungdomskulturer och de motståndstrategier som praktiseras bland ungdomar i Iran, Pardis Mahdavis (*Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution* 2009) etnografiska forskning om sexuell socialisation bland medelklassungdomar i Teheran, Annabelle Sreberny och Gholam Khiabanys (*Blogistan: The Internet and the Politics in Iran* 2010) studie om politisk aktivism på internet, iranska kvinnors artikulationer av kön och sexualitet i det virtuella rummet, för att bara nämna några exempel.
 - 17 Oliva M. Espín: *Women Crossing Boundaries. A Psychology of Immigration and Transformations of Sexuality*, Routledge 1999, s.1.

- 18 För vidare diskussion se Avtar Brah "Difference, Diversity, Differentiation. Process of Racialisation and Gender", *Theories of Race and Racism. A Reader*, Les Back and John Solomos (red.), Routledge 2005, s. 431-434; Fataneh Farahani: "On Being an Insider and/or an Outsider: A Diasporic Researcher's Catch-22", *Education without Borders: Diversity in a Cosmopolitan Society*, Loshini Naidoo (red.), Nova Science Publishers 2011, s. 113-130 och Diana Mulinari: "Forskarens biografi och situerad kunskapsproduktion", *Att utmana vetandets gränser - en bok om metod, metodologi och epistemologi*, Åsa Lundqvist, Karen Davies Och Diana Mulinari (red.), Liber 2005, s. 133.
- 19 Janet Bauer: "Desiring Place. Iranian 'Refugee' Women and the Cultural Politics of Self and Community in the Diaspora", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2000:20(1), s. 180-199. Haideh Moghissi: "Away from Home. Iranian Women, Displacement Cultural Resistance and Change", *Journal of Comparative Family Studies* 1999:30(2), s. 213-217.
- 20 Michel Foucault: *The History of Sexuality. The Use of Pleasure*, Vintage Books 1990.
- 21 Leslie R. Bloom: *Under the Sign of Hope. Feminist Methodology and Narrative Interpretation*, State University of New York Press 1998.
- 22 Michel Foucault: "Of Other Spaces", *Diacritics* 1986:(16), s. 22-27.
- 23 Karin Söderholm Lindelöf: *Om vi nu ska bli som Europa. Könsskapande och normalitet bland unga kvinnor i Östans Polen*, Makadam 2006.
- 24 Begreppet "heterosexuell dramaturgi" återfinns hos Pia Laskar: *Ett bidrag till heterosexuallitetens historia. Kön, sexualitet och njutningsnormer i sexhandböcker 1800- 1920*, Modernista 2005. Se även Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge 1999.
- 25 Espín 1999, s. 76.
- 26 Espín 1999, s. 88.
- 27 Espín 1999, s. 78.
- 28 David L. Eng: *Racial Castration. Managing Masculinity in Asian American*, Duke University Press 2001.
- 29 Philomena Essed: *Everyday Racism. Reports from Women in Two Cultures*, Hunter House 1990.
- 30 Ann L. Stoler: *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press 1999.
- 31 Chandra Talpade Mohanty: "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anti-capitalist Struggles", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 2003:28(2), s.499-535.
- 32 Mohamed Tavakoli-Targhi: *Refashioning Iran. Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave 2001.
- 33 Ylva Brune: "Invandrare" i mediearkivets typgalleri, *Maktens (o)lika förkländnader. Kön, klass och etnicitet i det postkoloniala Sverige*, Paulina de los Reyes, Irene Molina & Diana Mulinari (red.), Atlas 2005, s. 150-181.
- 34 Tavakoli-Targhi 2001.
- 35 Clifford 1999, s. 259.
- 36 Gilroy 1993.
- 37 Bhabha 2001, s. 9.
- 38 Ibid.
- 39 Brah 2002, s. 180.
- 40 Brah 2002, s. 193.

Nyckelord

Diaspora, diasporiska rum, sexualitet, iranska kvinnor, orientalism, identitet

Fataneh Farahani

Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusvetenskap

Universitetsvägen 10 B

106 91 Stockholm

E-post: fataneh.farahani@etnologi.su.se