

(O)möjliga positioner

**Familjer från Iran &
postkoloniala reflektioner**

Hanna Wikström

Göteborgs universitet
Institutionen för socialt arbete

Skriftserien 2007:2
Institutionen för socialt arbete
Göteborgs universitet

© Hanna Wikström
Omslag: © Dennis Eriksson, dennis@woo.se

Tryck: Intellecta Docusys, Göteborg 2007
ISBN: 13:978-91-86796-67-9
ISSN: 1401-5781

TILL MIN FAMILJ:

*MAMMA, STAFFAN,
MARIA, ELLEN, IDA, BJÖRN & JON
& TILL MINNE AV MIN PAPPA*

Abstract

Title: *(Im)possible Positions. Families from Iran & Postcolonial Reflections.*

Author: Hanna Wikström

Key words: Family, Gender, Postcolonial theory, Iran, Sweden, Discourse analysis, Deconstruction, Positions, Place, Sexuality, Complexity, Situated Knowledge.

Distribution: Göteborg University, Department of Social Work, Box 720, S-405 30, Göteborg.

ISBN: 13:978-91-86796-67-9

ISSN: 1401-5781

This thesis is based on narratives by families originating from Iran, now residing in Sweden, Göteborg. The focus is the accounts of family, gender, relations, belongings (and class). Point of departure is a representation of “*immigrant families*” as *problematic* in the media and public debate. The overall aim is to deconstruct this image through the narratives of the families, and to suggest and present other and more complex accounts of families from Iran in Sweden. To reach the objectives of the study postcolonial theory, feminist post structuralism, deconstruction and discourse analysis are used as theoretical and methodological tools. Analytical focus are on *doing* family, gender, belongings and place. The empirical material consists of 31 interviews with 19 parents and young adults in seven families. The parents all have grown up in Iran before migrating to Sweden. The narratives are looked upon as accounts of discursive experience. The use of discourse in the narratives, in order to *do* oneself, family, gender, belongings and place, is presented as *positions* of the subjects. To inhabit a position is to “do identity”. Each family member uses a number of positions depending on theme, and how the narrative is situated. This is related to the theoretical notion of *multiple subjects*.

The findings show that possibilities of *differentiated* positions and complex expressions, accounted for as an immigrant family, are severely restrained. However the narratives also show a large amount of creative, opposing, and radical expressions. The latter are considered as *counter histories* and becomes subversive manifestations.

The positions occupied by the family members arrived at in accordance with a *hegemonic discursive formation* containing, on the one hand, “*Swedishness*”, *modernity* and *democracy*, and, on the other, “*Iranianess*”, *tradition* and *oppression*. This suggests that the family members position themselves and their families in relation to a notion of the *Swedish, heterosexual, nuclear family* as considered *normal* – and/or a notion of the *Iranian, troubled family* as subordinated. In a *first* position the family members do themselves and their families as “*Swedish*”, modern and democratic, while “*Iranianess*” is considered undesirable. This suggests being forced to choose *either* “*Swedishness*” or “*Iranianess*”. A *second* position implies that the family members position themselves and their families as *both* “*Swedish*”, democratic and modern *and* Iranian. The *third* position suggests rejecting the hegemonic discourse and placing oneself and one's family, as well as generalized notions of family, as *neither* “*Swedish*” *nor* “*Iranian*” and thus joining the struggle of defining discursive reality.

The findings distorts the conception of “*immigrant families*” as victims of “*cultural conflicts*”. And thus, refutes the representation of families from Iran as “*different*” in comparison to “*Swedish families*” on the basis of national and “*cultural*” origins. In this discussion the perception of Iran is crucial. That is, if the concept of *modernity* is restricted to Western societies/practices, the notion of families from Iran in Sweden (or in Iran) will continue to be excluding and exclusive. This in turn implies being able to comprehend Iranian society, and families from Iran, as complex, and as a ground of differentiated expressions.

Bokens titel kan läsas:

***Omöjliga och möjliga positioner, eller
Omöjliggjorda och möjliggjorda positioner***

Från *Svenska akademins ordbok* (SAOB) på nätet:

möjlig:

Med syftning på en viss handling, ett visst skeende, tillstånd som med hänsyn till någons prestationsförmåga respektive de allmänna naturlagarna eller under vissa förutsättningar kan göras, utföras, realiseras, ske, som står i någons förmåga att göra, görlig, genomförbar, som kan tänkas ske, tänkbar.

omöjlig:

För att beteckna något ogörligt, otänkbart, ytterligt osannolikt.
som enligt någons uppfattning, åsikt, icke kan tänkas (komma att) ske, inträffa, ha skett, inträffat; även om sakförhållande: icke kan tänkas vara riktig, sann, överensstämmande med verkliga förhållanden; (högst) osannolik, otrolig.

position:

Ställning, läge som något eller någon intar.
Bildligt: ställning som person, folkgrupp, lära, åskådning intar; försvarar, tillkämpat sig i samhället; inom en viss grupp av människor, i en diskussion; ställning i samhället; ställning som någon intar i en fråga; ståndpunkt.

parentes:

Parenteser, (), används för att markera inskott eller tillägg i en text. (WIKIPEDIA).
Ord, del av ord, uttryck, sats. Mening som inskjutes, tillägges, tillagts före, efter en sats, ett ord som i skrift vanligen i början och slutet, avskiljes från det övriga genom skiljetecken. (SAOB).

Förord

Inom genren förord i avhandlingar (för jag tror att det finns en sådan) är det ett förord specifikt som fått mig att skratta högt. Det inleds med orden: ”Att skriva denna bok var tidvis förfärligt”.¹ Jag är säker på att många med mig skulle kunna kalla delar av sitt avhandlingsskrivande just förfärligt. Jag är mer osäker över hur många som skulle sätta det på pränt (därav mitt skratt). Men framförallt har det varit fantastiskt roligt och en väldig ynnest att ha fått möjligheten att skriva den här boken.

Jag har levt med avhandlandet i närmare fem år. På den tiden hinner en hel del hända i de allra flesta människors liv, så även i mitt. Samtidigt har avhandlingsskrivande en förmåga att stanna tiden. Det innebär att kliva in i en sorts parallell tidszon där det mesta i övrigt sätts åt sidan. Åtminstone har det varit så för mig. Nu är boken klar och jag lämnar den parallella tidszonen. Det känns spännande! Men förordet ska inte handla om mig. Avhandlingsskrivande kräver många inblandade och därför vill jag rikta ett stort tack till alla dem som varit behjälpliga – och i många fall helt outhärliga – på vägen.

Denna outhärlighet gäller inte minst de personer jag intervjuat. De har generöst delat med sig av berättelser från sina liv och öppnat sina hem för mig utan att jag har haft möjlighet att bjuda tillbaka på en enda middag, kopp kaffe eller den stora gästvänlighet som visats mig. Det har gnagat i mig. Här ingår också de som hjälpt mig att finna intervjupersoner och läst delar av manuset, ni vet vilka ni är. Jag hoppas att ni härigenom åtminstone kan känna min stora tacksamhet. Utan er, ingen avhandling!

Outhärlig har även min handledare Thomas Johansson varit. Jag skulle beskriva Thomas som drivande, lyhörd och flexibel samtidigt. Han har också stått ut med att hänga på min ibland udda, förvirrade och egensinniga process och den väg jag varit tvungen att gå. Både kreativ och strukturerad har han varit fenomenal som handledare och inspirerat och stöttat mycket. Stort tack för vårt samarbete och allt arbete du lagt ner på mig och min text!

En ständig vapendragare under forskarutbildningen har Nils Hammarén varit. Tack för alla engagerade och engagerande diskussioner, om såväl min text som annat, alla skratt, udda samtalsämnen och sist, men inte minst, din vänskap!

Min läsgrupp Ulla-Carin Hedin och Ingrid Sahlin har också varit outhärliga i slutfasen av avhandlingsarbetet. Tack för den möda ni lagt ner och den extra bit ni drog mig och min text! Jag hade inte velat vara utan er insats som sett till stort och smått och gjort min avhandling mycket bättre.

Tack också till Ove Sernhede som i olika skeden har läst hela och delar av manuset och kommit med både insiktsfulla och kloka kommentarer. Tack även till seminarieanordnare och deltagare på Centrum för kulturstudier och för den inspirerande verksamhet som pågår där.

¹ Orden inleder Åsa Carlssons avhandling *Kön, kropp och konstruktion från 2001*.

Jag vill speciellt tacka deltagarna vid seminarierna kring feministisk poststrukturalism och dekonstruktion på lärarhögskolan i Stockholm. Hillevi Lenz Taguchis engagerade, kunniga och okonventionella ledning gjorde resorna till Stockholm värda besväret.

IMER-förbundets forskarskolor har också varit en del i gransknings- och läroprocessen och då inte minst genom Kristina Gustafssons, Diana Mulinaris och Marie Carlssons deltagande och kommentarer på enskilda delar i tidigare skeden.

Seminariekommentatorer av texten i olika skeden har varit Björn Jonsson, Torbjörn Forkby, Catharina Thörn och Magnus Berg. Tack! Inte minst till Catharina vars ovanligt skarpa blick, teoretiska tankegångar och avhandling, fungerat som en förbild för mig under avhandlingsarbetet. Tack också till Maren Bak som i ett tidigt skede tog sig tid och kommenterade min avhandlingsidé.

På institutionen för socialt arbete finns många som genom stora och små insatser varit behjälpliga, stöttande och gott sällskap. Indirekt smyger sig andras projekt och teser in i den egna tankeverksamheten genom att man vistas i samma miljö. Tack Ninni Carlsson, Christian Daneback, Stig Grundvall, Helena Johansson, Monica Nordenfors, Karin Röbäck, Ronny Tikkanen och alla ni andra som funnits med under den här tiden! Sist, men inte minst, i denna skara ett tack till min sambo Charlotte Melander, som jag delat vardag med här nere i skrubben.

Vådan av att inte ha ett förlag vid sin sida är att fler korrekturfel tenderar att smyga sig in i texten, jag ber om ursäkt för de jag förmodligen har missat. Ett stort tack vill jag däremot rikta till Gunnel Hallström (Jons mamma) som generöst åtog sig att hjälpa till med språkgranskning av hela avhandlingstexten. Tack också till Linda Lane, Ronny Tikkanen och Charlotte Melander som var för sig granskat språket i avhandlingens abstract och summary. Björn Sonerud har varit till konkret och stor hjälp med såväl praktiska ting som macrodokument, formatmallar, boxar och rutor i avhandlingen, som diskussionspartner. Jag är mycket tacksam för Dennis Erikssons fina ”Dennis-illustration” till avhandlingens omslag!

Den administrativa personalen, speciellt Birgitta Stangertz och Ingegerd Franzon ska ha sin rättmätiga del av detta stora tack. Så även bibliotekspersonalen på Centralbiblioteket och Kurs- och tidningsbiblioteket, vilka är en outsinlig källa till såväl hjälpsamhet som kunskap.

Sen finns alla ni som bidragit på andra sätt. Tack Fredrik Hertzberg för diskussioner och fånerier om migrationsforskning, musik, och livet sådär i allmänhet. Och tack till min allra äldsta vän Anna Hallvarez för att hon har en förmåga att göra det vardagliga vackert och förundransvärt. Tack till Linda Dahlin för att hon är Linda! Och till Helena Berggren för att hon är Helena! Jag vill minnas att bland andra Petra Andersson en period tog emot klagomål rörande avhandlingsångest, men tycks ha stått ut, tack för samtal, logi, frankrikevistelser, och för att du är en av dom där från förr! Detta gäller även Linda Lindgren (inte då minst logi, samtal och flams) och Malin Thunholm! Sissel Larberg, Linda Toresson och resten av värmlandsgänget har varit välkomna avbrott i skrivandet! Det finns fler, ingen nämnd, inte glömd, jag lovar att vara mindre osynlig framöver.

Jag har funnit glädje i avhandlingsskrivandet, men också tillsammans med de människor som betyder mest för mig: min mamma, Staffan, Ellen, Ida, Maria, Björn och Jon! Jag värdesätter högt min mammas okonventionella sätt att ta sig an tillvaron såväl som det umgänge och stöttning hon bidragit med genom åren. Staffan är stor, glad och den mest generösa storebror man kan tänka sig. För honom går allt att skämta om – jag har genom min position som lillasyster varit ett tacksamt objekt. Nu för tiden har jag dock slutat skänka allt mitt godis till den där ”lilla fågelungen” som var ”så hungrig”. Ellen och Ida ger, genom sina både starka viljor och olika och stora personligheter, stor glädje i nuet. Vardagen med Björn innebär närhet, diskussioner, skratt och välbehövlig förankring (i perioder även fullgod markservice). Jon har ingått i familjen som en självklar del sedan länge nu och det finns nog ingenting vi inte har varit igenom tillsammans, bråkat om eller skrattat åt. Maria har blivit en nära vän och jag är så glad att du finns i vår familj. Ni har alla stöttat och funnits där på så många olika sätt, alla lika betydelsefulla. Tack för allt! Att åka till Umeå och Luleå och leva storfamiljsliv är nästan det roligaste jag vet, det hoppas jag att vi kommer fortsätta med. Nu när jag lämnar forskarutbildningstidszonen är det också dags att återuppta en av de saker jag finner roligast här i livet: skidåkningen! Förutom de under min ledning väntade framgångarna i skidbacken, uppvisar Ellen och Ida redan stor potential att lära sig att låta bli att göra som man ska. Det ger hopp om många möjliggjorda omöjliga positioner i framöver!

Haga och Majorna med det vackra vädret utanför fönstret Mars 2007.

Hanna Wikström

Innehåll

DEL I INLEDNING

KAPITEL 1

I begynnelsen var en mediebild | 17

"Den problematiska invandrarfamiljen" s 18 | Problemformulering, syfte & frågeställningar s 24

Hur kan man då se på Iran? | 25

Främmande för den västerländska kulturen? | 27

Ett tredje rum s 28 | Komplexa skeenden s 32 | Den upplyste Andre s 34

Textens disposition | 35

KAPITEL 2

Exempel från tidigare forskning | 37

The Iranian Concept of the Individual | 37

Iranska familjer möter Sverige | 40

Invandrarkvinnor som bryter mönstret | 42

Iranian Families in Sweden | 44

Inte samma lika | 46

Sammanfattande diskussion | 48

DEL II TEORETISKA PERSPEKTIV, METOD & METODOLOGI

KAPITEL 3

Teoretiska perspektiv & angreppssätt | 51

En poststrukturell världsbild | 51

Post-teorier som subjektsteorier s 53 | Språk, skillnad & de Andra s 55
| Erfarenhet &/eller subjektets fragmentering s 57

Postkolonial teori | 60

Föreställda gemenskaper & plats s 63 | Identitet & "kultur". Eller Position & skillnad? s 65 | Subjekspositioner s 67

Vad är en familj? | 68

Family Practices & Doing Family s 71 | Min förståelse av familj s 72

Att ta vara på komplexitet | 74

Positioner enligt Stuart Hall s 74

KAPITEL 4

Urval & metod | 79

Urval, intervjupersoner & intervjuer | 79

"Iranier" i Sverige, Göteborg & i min avhandling s 80 | Att finna intervjupersoner s 82 | De intervjuade s 82 | Intervjuer & intervjusituationer s 83

Etiska överväganden | 85

KAPITEL 5

Metodologi. Mapping the play of forces | 89

"Varför börjar jag skratta?" | 89

Narration, situerad kunskap & diskurs s 89 | Diskursanalysens fokus s 91 | Små & stora diskurser s 92 | Multipla subjekt s 94 | Diskursdeterminism & agens s 94 | Att identifiera diskurser & diskursiva positioner s 95

Dekonstruktion | 98

Dekonstruktion som etik s 100 | Mitt sätt att arbeta s 102

"Objektivitet" & poststrukturalism | 103

DEL III FÖRÄLDRARS BERÄTTELSE

KAPITEL 6

Att bli ett par | 107

Det politiska är personligt | 108

Att göra "invandrarmannen" & hans motsats | 112

"Vi hade ett väldigt bra liv tillsammans trots åldersskillnad" s 113

Fler bilder av maskulinitet | 115

Maskulinitet & skuld s 116

Fatemehs berättelse: | 117

Bilden av den onda modern s 120 | Den goda makten s 121 | Begreppet patriarkat s 122

Barndomen som idé | 123 | EN UTVIKNING PÅ TEMAT VÅLD | 126

Sheila: "Jag visste inte vad jag skulle säga!" | 128

Sheilas position som barn i berättelsen s 129

Kärlek + frihet = sant | 131

Den rena relationen & scientia sexualis s 131 | Frihet &/eller trygghet? s 134 | Varken frihet eller tvång s 134

Avslutande diskussion | 136

KAPITEL 7

Bröllopsnatt, bordell & blodiga lakan | 143

Könade erfarenheter & förgivet-taganden | 143

Sexuella "borden" | 145

Könade positioner & sexualitet s 146 | Bio Power s 149

Skamlig sexualitet &/eller hövisk kärlek | 149

Manlig sexualitet som global kulturell möjlighet s 151

Kräver "riktiga män" "riktiga kvinnor"? | 152

Sexualitet på beställning | 154

Påtvingad sexualitet & en tillfredsställande relation s 156 | Att leva med stigmat s 157

Den blodiga trasan som symbol | 158

Att välja själv & bli subjekt s 160

Sexualitet + kärlek = sant | 162

Avslutande diskussion | 167

DEL IV FAMILJER FRÅN IRAN I SVERIGE

KAPITEL 8

(O)möjliga positioner. "Invandrarfamiljer" i Sverige | 175

Har "invandrarfamiljen" en särskild klass? | 176

"Vi kan ha haft jättebra liv" s 178 | "Som att man var efterbliven" s 181

Könade & platsade "invandrarfamiljer" | 183

Hanna: "Är det något som alltid funnits hos dig?" s 185 | "Och köpa smycke till sin fru" s 188 | Bild I: "Men vi är så. Vi är som andra människor" s

190 | Bild II: Samhällskritik, manskritik eller individens agens? s 194 |

"Varför kan dom inte fråga: 'hur har ni det i er familj'?" s 196

Avslutande diskussion | 200

KAPITEL 9

Familjebilder. Generation, relationer & normalitet | 205

Brytpunkter | 205

Akram: "I Iran var barnen mitt emellan familjen och samhället" s 207

Den normala, demokratiska familjen | 210

"Som kanske en mor och barn inte brukar göra" s 211 | Zoya: "Ja, vi äter inte skräpmat" s 213

Den trasiga familjen | 214

Att göra heterosexuallitet i familjen s 216

Den fostrande familjen | 218

"Man kan inte undervisa sina barn, det kommer spontant" s 219 | "Uppför sig som en man mot sin mamma!" s 221 | "Varför sa du till din pojke att det var äckligt?!" s 223

Den vanliga normala familjen | 224

"Det en mamma vill för sin dotter är det mamma vill för mig" s 224 | Mana:
"Vanligt är att ha vanliga förväntningar på livet" s 225
Familj, kön & sexualitet |227
Könade förväntningar & rasifierade hierarkier s 228
"Folk som jag, som inte passar in nånstans" |230
Avslutande diskussion |234

DEL V AVSLUTNING & DISKUSSION

KAPITEL 10

AVSLUTNING & DISKUSSION |241

En hegemonisk diskurs & tre positioner |243

Att göra familj i enlighet med den dominerande diskursen s 244 | Att göra familj & förhandla den dominerande diskursen s 247 | Att göra familj & opponera mot den dominerande diskursen s 249

Moderna komplexa familjer |252

Summary |259

Appendix |263

Bilagor |269

Referenser |275

DEL I
INLEDNING

KAPITEL 1

I begynnelsen var en mediebild

*Om jag säger att det finns en bild i media av "problematiske invandrarfamiljer", vad tänker du då? Ja, dom skriver mycket faktiskt, om sånt. (Skrattar) Dom kan tolka det på sitt sätt. Men det finns såna problematiske familjer också faktiskt. Men dom måste se på dom bra familjerna, och vanliga familjer också. Dom skriver mycket och man kan inte tro på allt som dom skriver. Men det finns såna familjer, det kan man säga. Vad tänker du att det består i? Det påverkar hela samhället och det är inte bra. Så svenskarna tycker att alla utländska familjer är så. Med hedersmord och dödandet och kvinnligt och manligt, allt sånt där som dom skriver. När jag pratade om det här på jobbet så sa många "ni är utländska, ni har kommit hit och ni kan inte anpassa er". Men när man har pratat med dom så förstår dom faktiskt. Dom lyssnar och kan förstå att det inte gäller alla. Men man blir så kränkt faktiskt, varför tänker dom så? Dom bara lyssnar på TV och läser och ser bara det här som skrivs. Men dom frågar aldrig... Varför kan dom inte fråga "hur har ni det i eran familj?" När dom hade visat den här filmen *Inte utan min dotter*, det blev så mycket prat efter det och alla tror att det är så i iranska familjer. Men jag har pratat mycket om det på jobbet. Jag har visat en massa bilder från Iran, dom visste inte...till exempel för två veckor sen bara så visade jag bilder på skidorter från Iran, att det finns en massa turistorter och en kvinna sa "Men herregud, har ni sånt i Iran". Dom visste inte. Dom har ingen information om Iran, folket eller familjen. Dom tänker bara på en sak. Och den här filmen har dom pratat mycket om och tänker att alla är så. Vissa saker man läser i boken, eller filmen, det är helt rätt, men många saker är så överdrivna. Genom att prata...men nu för tiden tycker jag att människor har lite mer information. Nu är det lite bättre, svenskarna vet mer. Man försöker berätta så mycket som man kan för att försvara sig. (Shima, mamma till två barn, migrerat från Iran till Sverige med sin familj.)*

Shima skrattar och ler lite när hon pratar, trots att hon säger att hon blir kränkt. Kanske måste man skratta åt det? För vad kan hon göra åt att media skriver så mycket om "sånt" och om "hedersmord", "dödandet", kvinnligt och manligt? Hur är "vanliga familjer" och hur är "såna familjer"? Vad är det "utlänningarna" ska anpassa sig till? Och hur kommer det sig att Shimas arbetskamrater inte tror att det finns turistorter i Iran? Varför måste en familj från Iran försvara sig i Sverige? Och hur hanterar familjer som migrerat hit den här typen av föreställningar?

Den här avhandlingen syftar till att ställa dessa och liknande frågor. Avsikten i avhandlingen är att visa på hur den typ av föreställningar som nämns i citatet fungerar, blir till, används och tas emot i familjer från Iran i Sverige. Huvudfokus är ett antal berättelser om familj, kön relationer och plats från medlemmar av familjer som migrerat från Iran till

Sverige. Jag vill undersöka hur berättelserna konstrueras, vilka olika beståndsdelar de innehåller och om man kan se alternativ till mediebilderna. Ett sätt att undersöka det är att ställa frågor som hur det kommer sig att Shima som född i Iran känner behov av att ”försvara sin familj” i Sverige.

Jag vill redan nu påpeka att avhandlingen inte är frikopplad från sin författare. Det är jag som skrivit den, gör olika läsningar av mina intervjupersoners berättelser och använder mig av olika teoretiska perspektiv för att göra dessa läsningar. Jag försöker inte presentera något ”rätt” och ”fel” på de sidor som följer, utan snarare ger jag ett antal förslag på hur man kan se på familjemedlemmarnas berättelser och utläser hur de positionerar sig i dem. Dessa förslag kommer i sin tur att bli en eller flera berättelser, men är inte de enda sätten att betrakta familjemedlemmarnas berättelser. Min analys utgörs rätt och slätt av bilder – inte de enda, eller riktiga, bilderna. I gengäld argumenterar jag för fruktbarheten i de läsningar jag gör.

”Den problematiska invandrarfamiljen”

Min fråga till Shima om ”problematiska invandrarfamiljer” säger något om en föreställning jag själv hade när jag började göra mina intervjuer. Kapitelrubriken ”I begynnelsen var en mediebild” är därför inte riktigt rättvisande. I en kort rekonstruktion av förloppet började min väg mot en problemformulering i en öppet formulerad fråga som löd: ”Vad händer i mötet med det svenska?” Något utförligare handlade den om vad som händer när människor som migrerat till Sverige försöker upprätta ett liv här. I formuleringen av forskningsfrågan låg en idé om en sorts ”kulturolikhet”. Ju mer jag närmade mig mitt forskningsämne, och sedan jag gjort mina första intervjuer, blev andra perspektiv och ingångar tillgängliga och mer tydliga för mig. Och här började kulturolikhetstanken få sig en törn. Med min fortfarande öppna fråga fann jag att en av de saker som faktiskt verkade hända i början av 2000-talet (och som bland annat bekräftas av Shima i inledningscitaten) var att något jag kallar bilden av ”den problematiska invandrarfamiljen” dök upp i media och den offentliga debatten. Ett flertal forskare menar att både svensk och utländsk feministisk forskning har producerat representationer av ”invandrarkvinnor” som sårbara, hjälpbehövande, förtryckta av sina män i sina företrädesvis stora familjer, och fångade i ”sin kultur” och ”sina traditioner”.¹ Den fällan ville inte jag gå i.

Föreställningen om den problematiska invandrarfamiljen är en utgångspunkt i avhandlingen, men ingår också som en del av undersökningen och problematiseras. För att ytterligare försöka sätta ord på mina utgångspunkter tar jag upp några exempel som ringar in ett socialt och kulturellt sammanhang utifrån vilket tankarna i den här studien har växt fram.

¹ Aleksandra Ålund ”The Power of Definitions. Immigrant Women and Problem-Centered Ideologies” *Migration* Nr 4 (1988) s 37-55. Se även de los Reyes, Mulinari & Molina red. *Maktens (o)lika förklådnader. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige* (2002); Chandra Talpade Mohanty ”Med västerländska ögon. Feministisk forskning och kolonial diskurs” i Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn red. (1999); Stieg Larsson & Cecilia Englund red. *Debatten om hedersmord. Feminism eller rasism?* (2004).

Ett minne som återkommit då och då under avhandlingsarbetet härrör från den period jag arbetade som socialarbetare med familjer i nordöstra Göteborg. Vid ett tillfälle deltog jag vid avslutningen av ett ärende med en familj. Jag hade inte träffat familjen förut, utan hoppade in för någon annan. Vi möttes, två socialarbetare och familjen, i ett av samtalsrummen på socialkontoret. Det var en bildmässigt tjugsig familj med en bestämd och värdig mamma, en reslig pappa och två omsorgsfullt utsmyckade döttrar i 17-årsåldern. Ärendet skulle avslutas "utan åtgärd" som det heter inom socialtjänsten. Jag tror att detta var den andra utredningen av familjen vid samma socialkontor. Jag trodde därmed att de skulle vara glada över att slippa socialtjänsten framöver och blev förvånad då de istället var upprörda. Mest upprörda var de båda döttrarna. Anledningen var, som de beskrev det, den kränkning det inneburit att ha blivit betraktad som en våldsam och förtryckande "invandrarfamilj". De var övertygade om att den kontakt de tvingats ha med socialtjänsten enbart baserade sig på den bild socialtjänsten hade av "invandrarfamiljer". De kunde inte släppa denna uppfattning och vi fick lyssna till familjens argument ett bra tag – trots att de nu var fria att lämna socialkontoret för att troligtvis aldrig mer behöva återvända.

Den bild familjen hänvisade till tog inte utpräglat stor plats i mitt medvetande på den här tiden. Den kom dock att framträda med all önskvärd tydlighet ett par år senare när Fadime mördades av sin far i januari 2002. Då lyftes familjen in i centrum för debatten om "invandrare" i Sverige.² Fadime blev 26 år. Familjen är från Turkiet och hade vid tiden för mordet levt i Sverige ett antal år. Den omfattande debatten som följde efter mordet präglades av både sorg och moralisk indignation över att landets politiker inte skyddade sina medborgare. Det förekom också en upprördhet med kulturell slagsida som bland annat utmynnade i en rad kritiska frågor om "det mångkulturella samhället" och vad "svenskhets" var och inte var.³ Debatten utmärktes av ett tydligt sökande efter svar på varför en (utländsk) far mördar sin dotter. Med utgångspunkt i de perspektiv och förklaringsmodeller som framfördes kan fyra teman utkristalliseras⁴: upprinnelsen till att en far skjuter sin dotter står att hämta i *specifika kulturers handlingsmönster och värderingar*; orsaken ligger inte i en kultur utan i ett *generellt könsförtryck* som utövas av män mot kvinnor; som tredje alternativ förekom att *segregation och ekonomisk utsatthet* stod bakom. Och slutligen; motivet är mer *komplex*, det krävs en karta över kulturella värderingar på ett mer övergripande plan, könsförtryck, såväl som individuella, psykologiska och situationella faktorer för att förstå hur mordet kunde ske.

² Andra genrebestämda brott med "misstänkta hedersmotiv" ses i textruta nedan, från Svenska Dagbladet 030120.

³ Bland annat en följetong i Dagens Nyheter, med uppsummering 020316, samt annan dagspress och kvällspress.

⁴ Uppsummering i DN 020316, med justeringar och tillägg av mig.

Det första temat visar hur människors handlingar *kulturaliseras* främst i förhållande till vissa kulturer, det vill säga de Andras kulturer. Den ”svenska kulturen” ses däremot sällan som orsak till att mord begås. I förlängningen av argumentet kanske den ”svenska kulturen”

Brott med hedersmotiv i svensk press

1986: Ett ungt irakisk-kurdiskt par hittades mördade utanför Eskilstuna. Misstankar fanns om att motivet var släktens missnöje med deras äktenskap. Morden är ännu olösta, men polisutredningen har tagits upp på nytt.

1994: En kvinna mördas av sin israeliske pappa i Västmanland för att de inte kom överens om vem hon skulle gifta sig med.

1996: 15-åriga Sara från Irak mördas i Umeå av sin bror och en kusin. Familjen accepterade inte flickans västerländska livsstil.

1997: En 20-årig kurdisk man dömdes för mordförsök på sin syster. Som förklaring uppgav han att system dansat med främmande män.

1999: 19-åriga Pela Atroshi mördades under ett besök i irakiska Kurdistan. Pappan dömdes villkorligt i Irak. Hennes två farbröder dömdes till livstids fängelse av Svea hovrätt.

2002: Fadime Sahindal sköts till döds av sin pappa i Uppsala. Pappan dömdes till livstids fängelse.

SvD 2003-01-20

snarare betraktas som förklaring till att mord *inte* begås, trots att vi vet att mord, våld och andra brott inom familjen förekommer inom olika samhällsskikt, nationaliteter och grupperingar i Sverige. Laddningen i begreppet ”hedersrelaterade handlingar” kan även ses i ett fall, som på tidningen Metros förstasida föranledde rubriken: ”Vanlig svartsjuka – då sänktes straffet”.⁵ Tingsrätten bedömde ett fall av misshandel och inlåsning av en kvinna i hennes lägenhet under två dygn som hedersrelaterad tortyr. Den menade att fallet var ”helt groteskt och främmande för den västerländska kulturen”.⁶ Hovrätten bedömde i sin tur brottet som ett uttryck för ”vanlig svartsjuka”, vilket ”torde förekomma i alla kulturer”, och sänkte mannens straff från två år till sex månader.⁷ Angående mordet på Fadime kunde man på ett liknande vis se hur olika bedömningsgrunder skiftade i den offentliga debatten. Pia Strand Runsten menar dock i

”Mediernas Vi och Dom”, där hon undersöker rapporteringen av Fadimemordet, att representationen av ”invandrarfamiljen som ociviliserad, skrämmande, hotfull och beräknande” är dominerande.⁸

Den faktiska situationen i fallet Fadime är att en far mördat sin dotter, familjen har migrerat till Sverige och definierar sig som kurder och muslimer. Fadime hade också berättat för media, och under en session i Riksdagen, att hon var kontrollerad och hotad av sin familj för att hon ville ”bestämma över sitt eget liv”, samt hade ”svensk pojkvän”.⁹

Mordet på Fadime fick mycket uppmärksamhet både nationellt och internationellt såsom varandes ett ”hedersmord”. Det är därmed intressant att reflektera över några av mordets efterverkningar. Händelsen utlöste bland annat en intensiv debatt, ett antal offentliga utredningar tillsattes och krav på en specifik behandling för ”utsatta flickor i patriarkala

⁵ Metro 18 januari 2006; Målnummer: Svea hovrätt, avd. 01, dom den 13 januari, målnr. B 8537-05.

⁶ Metro 18 januari 2006 s 1.

⁷ Målnr. B 8537-05.

⁸ Pia Strand Runsten SOU 2006:21 ”Mediernas Vi och Dom. Mediernas betydelse för den strukturella diskrimineringen” i *Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering* s 210.

⁹ Initiativtagare till Fadimes framträdande i Riksdagen var Kvinnoforum (www.kvinnoforum.se). Ref. Konferens *Vita nejlikor*, Göteborg 2005-01-20. Se även www.immi.se/alfa/fadime.htm för länkar om Fadime.

familjer” restes.¹⁰ Den dåvarande regeringens satsning på ”flickor i patriarkala familjer” avser flickor i familjer med utländsk bakgrund, samtidigt som man noga aktar sig för ordalydelser som pekar ut just dem. Istället återkommer skrivningar som att ”[d]et får aldrig vara så att någon hänvisning till kultur, tradition eller religion går före varje enskild kvinnas rättighet.”¹¹ Detsamma gäller Integrationsverkets bidrag ”Lärande exempel. Att förebygga konflikter mellan individ och familj”.¹² Det är där inte vilka konflikter som helst som ska förebyggas, utan de med ”patriarkala mönster” där ”mötet mellan tradition och modernitet” blivit problematiskt.¹³ Författarna vill ge en ”översiktlig bild av situationen för familjer och individer som migrerat och möter andra samhällsstrukturer och samhällssystem.”¹⁴ Den dåvarande regeringens initiativ tillkom en månad efter mordet på Fadime Sahindal. Efter mordet ökade insatserna på detta område – och rapporteringen om ”hedersrelaterat våld” – lavinartat. En festival hålls årligen till minne av Fadime.¹⁵ Det har också skrivits, och skrivs fortsättningsvis såväl populärvetenskapliga böcker som akademiska arbeten om fenomenet ”hedersvåld”.¹⁶

Samma omfattande gehör fick inte irakiska Sara när hon mördades av sin kusin och sin bror i en snödriva i Umeå 1996, och inte heller de andra fall som dessförinnan kommit att konceptualiseras som hedersmord i media.¹⁷ Varför sattes inte statliga åtgärder in ”för flickor i patriarkala familjer” redan när Sara mördades? Ett möjligt svar på denna fråga är att diskursen om ”patriarkalt förtryck, sexualiserat våld och invandrare”¹⁸ ännu inte var formulerad i så tydliga termer som den hunnit bli 2002. Ett annat svar är att Fadime Sahindal var känd eftersom hon hade berättat om sin situation offentligt. Man kan också betrakta det ur ett vidare perspektiv: just för att diskursen formerats på ett tydligare sätt *fanns det beredskap att lyssna på Fadime* där och då, be henne tala i plenarsalen och uppmärksamma henne i media. På DN:s debattsida kunde man den 19 januari 2006 läsa rubriken ”Nästa offer för hedersmord är en infödd svensk man”.¹⁹ Författaren skriver ”Den som är etniskt svensk man – du själv, din son, din bror eller din bästa vän – kan bli nästa hedersmordsoffer. [---] [H]edersmord är mycket allvarigare än många har föreställt sig och att det kan drabba även infödda svenskar.”. En fråga som kan ställas utifrån detta resonemang är på vilket sätt det skulle vara *värre* att en ”etniskt svensk man” mördas än en ”invandrarkvinna”? Någonstans

¹⁰ ”Regeringens insatser för utsatta flickor i patriarkala familjer” (2002).

¹¹ ”Regeringens insatser” (2002) s 1.

¹² ”Lärande exempel – att förebygga konflikter mellan individ och familj” Integrationsverket 2002:14.

¹³ ”Lärande exempel” 2002:14 s 11.

¹⁴ ”Lärande exempel” 2002:14 s 11.

¹⁵ *Vita nejlükors festival*. Arrangör är Kommittén för försvaret av iranska kvinnors rättigheter; Iranska flyktingars riksförbund i Sverige; och ”Barnen först” i Göteborg, med stöd av länsstyrelsen i Västra Götaland.

¹⁶ Se t.ex. Unni Wikan *En fråga om heder* (2004); Sengül Güvercile *Offrad för hederns skull* (2004); Åsa Eldén *Heder på liv och död* (2003); Lena Katarina Swanberg *Hedersmordet på Pela* (2002); Lena Grip *Mediernas syn på De Andra* (2002); Pia Strand Runsten SOU 2006:21.

¹⁷ Se textruta.

¹⁸ Ylva Brune *Nyheter på gränsen. Tre studier i journalistik om ”invandrare”, flyktingar och rasism* (2004).

¹⁹ DN Debatt 060119. Författare Rasool Awla.

här börjar, enligt min åsikt, diskursen om hedersmord röra sig i mer grumliga vatten än vad arbetet för att skydda människor mot våld och förtryck är förtjänt av.

Medierna har blivit effektiva konkurrenter som informationskällor i förhållande till andra "kunskapsproducenter" i samhället. Jag menar att mediebilder främst förstärker och är ett symptom på – snarare än är en "ursprunglig källa" till – mer utbredda föreställningar i samhället (genom mediernas inneboende funktionssätt och jakten på säljande vinklar).²⁰ Den dagliga medierapporteringen blir nästan som en god vän som viskar "sanningar" om sakernas tillstånd i våra öron. Medieforskarna Daniel Dayan och Elihu Katz går så långt att de kallar "mediehändelser" i Tv för hegemoniska manipulationer.²¹ Dayans & Katz syfte är inte att kritisera enskilda journalister, utan är en kulturkritik, och en kulturanalys, i likhet med studier inom det fält som kommit att gå under namnet kulturstudier.²² Exempel på en sådan kulturkritik i Sverige är medieforskaren Ylva Brunes arbeten.²³ Brune har analyserat dagspress och är en av dem som studerat representationer av "invandrare" i media.²⁴ I sin avhandling *Nyheter på gränsen. Tre Studier i journalistik om "invandrare", flyktingar och rasism* som kom 2004 skriver hon:

Forskning kring nyhetsjournalistik i förhållande till invandring, "ras" och etniska relationer i Västeuropa och USA är entydig i sina slutsatser. Kvardröjande koloniala synsätt gör det ännu möjligt i de stora nationella nyhetsmedierna att definiera och rangordna platser, kulturer, nationer, religioner och etniska grupper i enlighet med idéer, där "vi" som talar är *on the top of all* och använder mediernas symboliska makt för att bekräfta "vår" överlägsenhet.²⁵

Två tydliga teman framträder i Brunes analyser; det ena är "invandrarna" återgivna i förhållande till *politiska och administrativa åtgärder* med fokus på fenomen som asylströmmar, att få stanna eller inte, brott och åtgärder; det andra är "invandrarna" återgivna som *problem* i förhållande till begrepp som frihet, förtryck, modernitet och tradition.

I artikeln "Invandrare i mediaarkivets typgalleri" och i sin avhandling gör Brune bland annat nedslag i 1970-talets, 1990-talets och 2000-talets rapportering om "invandrare" och konstaterar att tonläget förändrats under denna tid och att accentueringen förskjutits, men i huvudsak handlar det om likartade fenomen: att göra de Andra som något väsensskilt "det svenska".²⁶

²⁰ Ylva Brune (2004). Kanske ska man se detta som ett dialektiskt förhållande; föreställningar i samhället används av media, vilket i sin tur förstärker föreställningar i samhället.

²¹ Daniel Dayan & Elihu Katz *Media Events. The Live Broadcasting of History* (1994).

²² Se till exempel Stuart Halls tidiga arbeten. En sammanfattning av dessa och Cultural studies i England finns i James Proctor *Stuart Hall* (2004).

²³ Ylva Brune (2004) Våra angreppssätt sammanfaller till stora delar. Andra arbeten kring "invandrare" i media i Sverige är t.ex. Håkan Hvitfelt i Brune red. (1998); Magnus Dahlstedt (2002); Per Markku Ristilampi (1994); och Urban Ericsson, Irene Molina & Per-Markku Ristilampi (2002); Paulina de los Reyes & Lena Martinsson red. (2005).

²⁴ Ylva Brune "Invandrare i mediaarkivets typgalleri" i de los Reyes, Molina och Mulinari red. (2002); Ylva Brune (2004); Ylva Brune *Svenskar, invandrare och flyktingar i rubrikerna* (1996); Ylva Brune *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar, rasism* (1998).

²⁵ Ylva Brune (2004) s 9.

²⁶ Ylva Brune (2002); (2004).

Både Brune och statsvetaren och demokratiforskaren Magnus Dahlstedt menar att det naturligtvis finns nyanser (och motberättelser) i dessa berättelser, men att föreställningen om plats, tillhörighet och ”invandrare” som offer eller problem är hegemonisk i media.²⁷ Brune hävdar att talet om ”okunnighet”, ”instängdhet” och ett lätt ”kvinnoförakt”, som var framträdande i 1970-talets rapportering, under 1990-talet förskjutits till en aggressiv fokusering på patriarkalt förtryck och sexualiserat våld.²⁸ Huvudkomponenter i dessa berättelser är storheter som *islam*, *tradition* och *kultur* – inte individer eller enskilda människoöden. Brune menar att det specifika narrativ, alltså den typberättelse som används, blir till mediehandlingar som utspelas i form av specifika *storylines*. (Social)psykologen Dorte Marie Sondergaard beskriver en storyline som en kondenserad, kulturell berättelse där vissa subjekspositioner exponeras som de enda alternativen för aktörerna i berättelsen, och till vilka det knyts specifika handlingsmönster.²⁹ Media har en central roll för spridningen och reproduktionen av storylines och stereotyper i det moderna samhället, stereotyper som sedan ingår i människors meningsskapande i relation till andra människor. Det ska däremot inte uppfattas så att ”alla invandrare” bara är ”offer” för de här bilderna. Som exempel kan vi se hur Ara och Habibeh, två av dem jag intervjuat i avhandlingen, talar om nationalitet och tillhörigheter för egen del:

Vad tänker du om den bilden man berättar om i media? Det var inte bra att pappan bestämde att döda henne. [---] Det var jättefel av hennes pappa. Jag tycker inte om att han tänkte så, jag tycker att han tänkte jättedåligt. Om han tänkte så, så var han inte tvungen att komma hit. Han kunde stanna där och acceptera den dåliga situationen. Han ville fria sig själv, men döda sitt barn. Tror du samma sak hade hänt hemma i Kurdistan, tänker du att det är olika? Om Fadime varit i Kurdistan skulle det aldrig hänt! Tänker du att hon aldrig skulle blivit mördad eller att hon inte skulle gått ut med någon pojke? Dom går inte i skolan i Kurdistan kanske. Jag har hört att dom är jättehårda mot barnen och kvinnor. Men i Iran har det blivit mycket bättre, nu är det jättebra. (Ara, mamma till tre barn, migrerat från Iran till Sverige.)

Om du skulle beskriva dina tillhörigheter, som kvinna, som aktiv i vissa frågor kanske, som iranier eller perser, vilka tillhörigheter är viktiga för dig? Tillhörigheter...jag tycker att det är en poäng för mig att jag är en iranier och bor i Sverige, jag har en poäng mer än vad en svensk kvinna har, jag har två tillhörigheter och jag är stolt över dom båda två. Och..jag försöker hitta en balans mellan dom, för att hur jag än försöker så kan jag varken bli hundra procentigt svensk eller vara hundra procentigt iransk kvinna. Så..jag har båda delarna. Vad tror du händer i den balansen eller i den blandningen eller vad det nu blir? Ibland blir det lite stökigt, [jag skrattar till] jobbigt, man har svårt att förstå, eller man tappar bort sig ”oj, vilket är rätt och vilket är fel, från den synpunkten är det fel att agera så eller reagera så – och från den synpunkten om jag reagerar helt och hållet på det viset”...och...man försöker att ta ut nåt..emellan. Använda både från den sidan och från den andra sidan och komma ut på halva vägen. (Habibeh, mamma till två barn, migrerat från Iran till Sverige.)

²⁷ Magnus Dahlstedt *Demokratins en-fald. Makt och vanmakt i det mångkulturella samhället* Rapport 2/01 (2001). Se även Eva Reimers ”En av vår tids martyrer”. *Fadime Sahindal som mediehandling* i de los Reyes & Martinsson red. (2005) för liknande slutsatser.

²⁸ Ylva Brune (2004).

²⁹ Dorte Marie Sondergaard ”Destabiliserande diskursanalys: veje ind i poststrukturalistisk inspireret empirisk forskning” i Hanne Haavind red. *Kön och tolkning* (2000) s 77.

Aras och Habibehs berättelser visar att föreställningar om de Andra och ”det Egna” är inbegripna i komplexa sammanhang som inte alltid rättar sig efter uppdelningen ”svenskar” – ”invandrare”; utan kan följa andra, eller mer sammansatta, logiker.

Problemformulering, syfte & frågeställningar

Jag har i avhandlingen valt att göra avstamp i bilden av den ”problematiska invandrarfamiljen”. Jag argumenterar för att det där går att finna ett koncentrat av komponenter och rudiment med en mer vidsträckt samhällslig bärighet och räckvidd. Jag betraktar därmed inte talet om ”kultur”, ”islam”, ”förtryck” och ”tradition” som tillfälligheter. Snarare ser jag det som något som aktiveras i förhållande till vissa familjer i Sverige; de med utländsk bakgrund. Bilderna innefattar en kulturalisering och ett Andrande som kan relateras till en kolonial diskurs och blir en effektiv plattform för schablonisering av hela kollektiv av individer. Det är åt att diskutera sådana typer av föreställningar med större samhällslig bärighet – och även andra av familjerna föreslagna bilder – i enskilda familjers berättelser, jag ägnar den här avhandlingen.

Min *problemformulering* tar därmed sin utgångspunkt i en tankeformation om den problematiska invandrarfamiljen. Denna har funnits som en bild hos mig och jag undersöker den utifrån olika perspektiv och vinklar. Man kan säga att den här tankeformationen utgör ett nav kring vilken avhandlingen är formerad. Jag vill problematisera – dekonstruera – den här bilden genom att analysera familjernas berättelser. Avhandlingens *syfte* är att, genom att analysera hur familjer som migrerat från Iran till Sverige görs och gör sig i (familjemedlemmarnas egna) berättelser om familj, kön, relationer (kärlek och sexualitet) och plats, dekonstruera bilden av den problematiska invandrarfamiljen. Det vill säga att analysera hur deras berättelser om familj, kön, relationer och plats konstrueras – och konstruerar familjen. Viktiga komponenter i detta är hur ”svenskhet”, ”annanhet” och makt artikuleras.

Frågeställningar utifrån detta resonemang är: hur görs kön, familj, relationer och plats i berättelserna? Vilka diskurser och subjektpositioner kan identifieras? Hur samverkar könade och ”platsade” diskurser i dessa konstituerande processer? Hur positionerar sig, och positioneras, olika familjemedlemmar i förhållande till bilder av ”invandrarfamiljer” på dessa områden? Vilka bilder av ”svenskhet” och Annanhet framträder? Vilka positioner framträder som möjliga och omöjliga i materialet?

Avhandlingen är baserad på intervjuer och samtal med medlemmar i familjer som migrerat till Sverige från Iran. Anledningen är att Iran är ett land vars konstitution bygger på islam, samt att familjer med bakgrund där förknippas med mediebilder och föreställningar om ”problematiska invandrarfamiljer” i Sverige, intervjupersonerna har också mött och förhåller sig till denna bild som om den gäller dem.

Hur kan man då se på Iran?

Den iranska historien är rik och komplex. Jag tänker inte försöka göra den rättvisa under denna rubrik. Det finns också en mängd olika sätt att representera denna historia, vilket är en av anledningarna till att jag inte vill återge en ”officiell” version. Jag vill redan nu framhålla att det i förekommande fall är *bilder av Iran* jag diskuterar i avhandlingen, inte främst ”faktiska” historiska skeenden. Däremot driver jag en tes som gör gällande att historien om Iran (kanske snarare *historierna*) inte kan berättas utan att inkludera dess Andre: historien om Väst eller Europa.³⁰ Det innebär till exempel att läsa intervjupersonernas berättelser om Iran som avhängiga såväl dominerande bilder av Sverige och Väst, som dem av Iran och Öst. I övrigt strävar jag alltså efter att representera Iran genom intervjupersonernas berättelser och inte frikopplat från dessa berättelser.

Från modern tid förekommer en mängd olika politiska krafter som betydelsefulla för de olika vändningar 1900-talshistorien i Iran har tagit (här återges bara ett fåtal).³¹ En händelse som benämns som betydande är den *konstitutionella revolutionen* som pågick 1906-1911 och var en reforminriktad ”mjuk” och långdragen revolution.³² Då gjordes anspråk på konstitutionell demokrati och vissa fri- och rättigheter. Det var en lågmäld process som kanske egentligen inte kom att avslutas förrän i slutet av 70-talet. Mellan 1925 och 1978 var Iran en diktatorisk monarki under Pahlavi-dynastin (eventuellt mer känd som Shahen – *Kungen* – av Iran). Reza Pahlavi avsattes av Storbritannien och Ryssland 1941 på grund av sina tysksympatier (och ersattes med sin son Muhammed Reza Pahlavi).

Ytterligare en omvälvande händelse inträffade 1953 då premiärministern i Iran, nationalisten Mohammad Mossadegh, störtades med hjälp av USA och Storbritannien. Mossadegh förespråkade nationalisering av landets olja och fick gehör i parlamentet, varför han kom att betraktas som ett hot av länder i Väst med intresse i landets naturtillgångar. 1978-79 inträffade ytterligare en brytpunkt då det som har kommit att kallas den *iranska*, eller *islamiska*, *revolutionen* som leddes av exilpolitikern och islamisten Ayatollah Khomeini. Under denna politiska förändring kunde man, liksom tidigare, se många olika politiska riktningar.

Under hela 1900-talet har Västs inflytande i Iran varit betydande. Framförallt har detta att göra med Irans stora olje- och naturgastillgångar, samt att Iran kom att bli en bricka i

³⁰ Ronny Ambjörnsson *Öst och Väst. Tankar om Europa mellan Asien och Amerika* (1994); Mohammad Fazlhashemi *Exemplars makt. Föreställningar om Europa/Väst i Iran 1850-1980* (2000); Fazlhashemi ”Svenskarna moderniserar de äkta mattornas land” i Michael Mc Eachrane & Louise Faye red. *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv* (2001); Ramin Jahanbegloo red. *Iran. Between Tradition and Modernity* (2004); Fazlhashemi *Occidentalism. Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare* (2005); Janet Afary & Kevin Andersson *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism* (2005); Masoud Kamali *Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey* (2006).

³¹ Detta och nedan under rubriken, om inte annat anges, från Masoud Kamali *The Modern Revolutions of Iran. Clergy, Bazaris, and the State in the Modernization Process* (1995); Mohammed Fazlhashemi (2001), (2005); Ramin Jahanbegloo red. (2004); Afary & Andersson (2005); Kamli (2006). För en något fylligare version, se Appendix.

³² Ibland anges 1905 eller 1907 som ”startår” för denna mjuka revolution, och 1909 som ”slutår”.

spelet under andra världskriget och det kalla kriget. USA, Storbritannien, Sovjet och Tyskland, för att nämna några, har således alla haft intressen i Iran. Inom landet har bland annat nationalistiska, konservativa, socialistiska, kapitalistiska och religiösa intressen representerats i olika maktkamper som utspelats. I berättelser om Iran representerar Shahan av Iran en strävan att (tvångs)modernisera landet genom diktatur, efter modell av den turkiska politikern Kemal Atatürks reformprogram (som hade Väst som förebild).³³ Mossadeq benämns ibland som en folkligt populär republikansk kraft och västkritiker, medan Khomeini under blodiga förhållanden införde islamistisk republik och diktatur i Iran och därmed kom att skriva in sig i historien som en hård västkritiker.³⁴

Trots att Iran idag formellt har en folkvald presidentiell makt är det i praktiken de "rättslärdas styre" (*velayat-e-faqih*) som fungerar som sista kontrollinstans.³⁵ *Rahbar*, den religiösa ledaren, är guds ställföreträdare på jorden och utses på livstid av *expertrådet*. Den religiösa ledaren har tillsammans med Väktarrådet (vars sex ledamöter utses av ledaren) vetorätt gentemot parlamentet och därmed rätt att ingripa mot lagar som strider mot den islamska lagstiftningen, Sharia. Det vill säga, grunden i konstitutionen är inte folkviljan, utan Sharia, så som specialisterna tolkar den.³⁶

* * *

Det är inte ovanligt att presentera Iran och den iranska 1900-talshistorien i termer av en kamp mellan tradition och modernitet, Öst och Väst.³⁷ Även relationen mellan Iran och Sverige (i form av officersutbyten, tekniköverföring, handel, diplomati, entreprenörskap) har under första halvan av 1900-talet fått symbolisera kampen mellan Öst/tradition och Väst/modernitet.³⁸ Och kanske förhåller det sig fortfarande på det viset, men "konflikten" har med globalisering och migration, flyttat betydligt närmare och tar nu plats i Sverige, och kommer att representeras ibland annat det svenska medielandskapet, offentlig debatt och statliga initiativ. Familjen som migrerat från Iran till Sverige kommer därmed att stå i centrum för en sådan symbolisk strid. Men är det verkligen så enkelt som en kamp mellan Öst och Väst?

För att inledningsvis problematisera detta sätt att se på förhållandet mellan Iran och Sverige presenterar jag en analys av intervjupersonernas berättelser, Hamid. Vi möter även Akram, en annan av intervjupersonerna. Syftet är inte bara att diskutera dominerande bilder av "Sverige"/Väst och "Iran"/Öst som platser, utan också ge prov på mitt arbetssätt innan jag kommer in på tidigare forskning, teori och metod.

³³ Masoud Kamali (1995); Mohammed Fazlhashemi (2001).

³⁴ Masoud, Kamali (1995); Mohammed Fazlhashemi (2001).

³⁵ Rutger Lindahl red. *Utländska politiska system* (2005).

³⁶ Rutger Lindahl red. (2005).

³⁷ Ramin Jahanbegloo red. (2004).

³⁸ Mohammed Fazlhashemi (2000), (2001), (2005).

Jag använder avhandlingen igenom tre analytiska begrepp: **antingen-eller**, **både-och** och **varken-eller**. De relaterar till hur man förhåller sig till en *dominerande föreställning* – och därmed också dess *underordnade motsats*. Ett exempel på en sådan dominerande föreställning (diskurs) kan vara en syn på sekulariserade, moderna samhällen som Sverige, som det enda goda. En underordnad motsats skulle då kunna vara en syn på religiösa samhällen som Iran (som styrs av den islamska lagen Sharia), som traditionella och förtryckande. När man förhåller sig till de här två bilderna kan man därmed inta *en första position* som innebär att välja antingen den dominerande eller den underordnade bilden. Alltså *antingen* det moderna Sverige *eller* det traditionella Iran. *En andra position* utgörs av att säga att *både* Sverige *och* Iran kan innehålla åtråvärda värden. *En tredje position* utgörs av att säga att *varken* Sverige *eller* Iran är alltigenom åtråvärda, utan att varje samhällssystem förtrycker sina medborgare, men på olika sätt. Istället bör man konstruera en ny samhällsmodell som bygger på direkt demokrati och små samhällen som man kan bygga upp som man själv önskar. Denna tankemodell återfinns också i mitt resonemang i analysen nedan.

Främmande för den västerländska kulturen?

Det som irriterar mig mest är att dom andra sociala rörelserna inte synliggörs. Att man ser ett folk och en kultur. Att den rådande kulturen, den kultur som har den politiska makten bakom sig...den räknas som hela folkets, hela den kultur som finns i samhället. Det är just den som kallas som kultur! Då försvinner *jag, jag* som kommer från det landet. Det finns ingenting kvar av mig. I bästa fall kallas jag västvänlig och proväst..här i Sverige. Även om jag *svär* att jag hade dom grundläggande tankarna, dom här åsikterna långt, långt innan jag hörde talas om Europa. Det vill dom inte förstå och det är inte bara dom. Det gäller även den rådande kulturen i mitt hemland. Den också. Dom vill inte kännas vid att jag finns, att den sociala rörelse som skapat mig som individ, att den finns. Om man översätter det kallades vi... [i Iran] ordagrant blir det "den som är drabbad av väst". [---] Jag och dom med..såna som mig kallades för främlingar och främmande även där i Iran långt innan vi kom till Sverige. Och här kallas vi för "invandrare" för alla tros tillhöra samma kategori. Om man höjer rösten så säger dom "ja just det, du är proväst.". Det är en väldigt stor fördom. Att aldrig..att inte kunna bära med sig något själv, du är alltid inlåst i din kulturnamnskylt. (**Hamid**, pappa till två barn. Migrerat från Iran till Sverige med sin familj.)

Dom [svenskarna] säger iranier är så duktiga, eller så säger dom att vi bara är dåliga! (skrattar)
Det är aldrig *mitt emellan!* (**Akram**, mamma till tre barn, migrerat från Iran till Sverige)

Hamid och Akram bor i två av Göteborgs nordöstra förorter med sina familjer. Akram bor tillsammans med sina barn. Hennes man och barnens pappa bor kvar i Iran. Akram läser en yrkesutbildning, då hennes gamla inte räknas i Sverige. Hamid och hans fru har läst på universitet i Sverige. Hamid har studerat även i Iran och varit politiskt engagerad.

I sin berättelse målar Hamid upp en situation där han inte tycks få plats – även om han ”svär på” att han finns så vill ”dom” inte förstå. Hur är Hamids resonemang uppbyggt och vilka diskurser (tankeformationer) kan man se i hans berättelse?

I en *modernitets- och traditionsdiskurs* som ges plats som den dominerande i berättelsen, kan två olika positioner identifieras som antingen modern eller traditionell. Dessa kopplas i sin tur till plats. I ett västerländskt perspektiv blir Hamid ”i bästa fall västvänlig och proväst”, vilket gör gällande att han må vara vänligt inställd till väst men hans iranska bakgrund gör honom till någon som *egentligen* är traditionell. Hamids uttryck: ”ser ett folk och en kultur”, ”det är just den som kallas kultur”, ”invandrare”, ”alla tros tillhöra samma kategori” och ”inlåst i din kulturnamnskytt” syftar till att visa hur han görs till *invandrare* med konnotationer till traditionalitet och ett specifikt ”kulturellt” levnadssätt i Sverige.

Utifrån den iranska kontexten, som Hamid benämner *den dominerande kulturen i Iran*, kan man se samma sorts tankegång. Där görs Hamids position utifrån ett *främlingskap* med konnotationer till modernitet och dekadens som byggs upp av uttryck som ”det är även den rådande kulturen i mitt hemland”, ”främlingar och främmande även där i Iran”, ”drabbad av väst” och ”dom vill inte kännas vid att jag finns”. Att vara *antingen* modern som i Sverige *eller* traditionell (och ”kulturell”) som i Iran innebär två positioner som är inbördes uteslutande och lägen mellan, eller bortom dessa två ingår inte i den möjliga repertoaren. Hamid beskriver alltså se ett *antingen-eller* i vilket han tvingas välja, antingen Väst/modernitet – eller Iran/tradition.

Ett tredje rum

En *motdiskurs* i berättelsen är *något annat* än den dominerande diskursens två positioner. I Hamids berättelse framträder den genom uttryck som: ”då försvinner jag”, ”jag som kommer från det landet”, ”även om jag svär att jag hade dom grundläggande tankarna långt, långt innan jag hörde talas om Europa” och ”den sociala rörelse som skapat mig”.

Genom att positionera sig i en sådan motdiskurs förhåller sig Hamid till två olika sorters ”dom”; det ena syftar på ”svenskarna” och det andra på ”den kultur som har den politiska makten bakom sig i Iran”, i vilka jaget i texten inte finner någon hemvist. I Sverige kommer Hamid att representera en traditionell och (specifik) ”kultur”. Paradoxalt nog positioneras han i sin tur som *för* modern i Iran. Man kan därmed säga att Hamid talar om och lyfter fram en utesluten möjlighet – och därmed en utesluten position – och härigenom definierar en ny, *tredje position*. Han eftersträvar erkännande utifrån den sociala rörelse som skapat honom. Han säger inte ”jag är modern precis som i väst”, utan konstruerar en position i kontrast till *både* bilden av Iran som traditionellt, *och* Väst som modernt. Genom detta kan man tala om en position som består av ett både-och, eller kanske snarare ett varken-eller. Ett varken-eller innebär i Hamids berättelse en (*o*)*möjlig position* – det vill säga ett utrymme som blir

uteslutet genom de två positioner som erbjuds i den dominerande diskursen – och som konstrueras i kontrast mot dessa, som ett tredje alternativ och därmed faktiskt blir möjligt.

I Öst blir Hamid en anomali i en politisk och religiös diktatur. I Väst blir han en anomali i en demokrati som inte vill erkänna att det finns olika sätt att vara ”iranier” eller ”invandrare” på. Gentemot dessa nationella och kulturaliserande berättelser presenterar Hamid en motberättelse bestående av ett både-och, både Väst och Öst – eller *varken Öst eller Väst*. Denna position erbjuder ett tredje rum, som en position bortom dessa två.³⁹ Kulturteoretikern Homi Bhabha formulerar sin tanke om det tredje rummet såhär i en intervju:

[---] om det verkligen förhåller sig så att den kulturella översättningens handling (både som representation och reproduktion) förnekar essentialismen hos ett redan givet original eller en ursprungskultur, då inser vi också att alla kulturformer ständigt befinner sig i en sorts hybridiseringsprocess. *Men enligt min mening ligger hybridiseringens betydelse inte i förmågan att kunna spåra två ursprungsmoment ur vilka ett tredje sedan växer fram: hybridisering representerar snarare ”det tredje skapande rummet” där helt andra positioner kan utvecklas.* Detta tredje rum upphäver de historieuppfattningar, varav det konstituerats, och inrättar istället nya auktoritetsstrukturer, nya politiska initiativ som knappast låter sig förstås utifrån traditionella begreppsramar.⁴⁰

Enligt kulturgeografen Doreen Massey kategoriseras platsade praktiker (kulturer) inte sällan med utgångspunkt i Europa, det vill säga med en normativ utgångspunkt som betraktas som ”neutral”.⁴¹ Alltså: andra delar av världen karakteriseras utifrån en syn på Europa, och det som är ”europeiskt”, som norm. Andra synsätt, eller praktiker blir då främmandegjorda och ”konstiga”. Genom detta binds också plats och kultur samman med individuella subjekt i en hierarkisk ordning som placerar Väst/modernitet respektive Öst/tradition i slutna rum, där Väst intar en självklart överordnad plats i hierarkin mot vilka andra praktiker bedöms som lika eller olika.

I Hamids berättelse kommer en typ av uttryck som ”Sverige”, ”Europa”, ”Iran” och ”Väst” att ingå i *olika rum för modernitet och tradition*. Platserna blir då inte geografiska angivelser, utan grova beteckningar för en dikotomisering av företeelserna öst/tradition och väst/modernitet. I detta ingår också, enligt Hamid ett *namngivande av de Andra* genom begrepp som: ”invandrare”, ”alla tros tillhöra samma kategori”, ”främlingar” och ”främmande”. Detta innebär ett Andrande av människor som därmed fräntas subjektivitet och närhet i tid och rum och en anonymiserad icke svenskhet. Det som möjliggör detta sätt att tänka härrör ur en postkolonial föreställning om Vi och Dem, och Väst och Öst som

³⁹ Homi Bhabha *The Location of Culture* (1994); Homi Bhabha ”Det tredje rummet” i Eriksson, Eriksson Baaz, & Thörn red (1999).

⁴⁰ Homi Bhabha (1999) s 286. Min kursivering.

⁴¹ Doreen Massey ”Imagining Globalization. Power-Geometries of Time-Space” i Avtar Brah, Mary Hickman & Máirtín Mac an Ghail red. *Global Futures. Migration, Environment and Globalization* (1999). Se även Stuart Hall ”The West and the Rest” i Stuart Hall, David Held, Don Hubert & Kenneth Thompson red. *Modernity. An Introduction to Modern Society's* (1999).

väsensskilda och olika. Det ”svenska” konstrueras som modernt genom att upprätta skillnad gentemot en motsats konstruerad som tradition.

Enligt Maseys perspektiv sker Andrande (främst) från ett europeiskt perspektiv, där Väst *definierar* och Öst blir *definierat*. Men i Hamids berättelse är definierandet av Öst och Väst inte enbart förbehållet Väst. Detta kan läsas på två sätt, antingen som två (jämlika) parter som delar en diskursiv föreställning om varandra som de Andra. Eller så kan det läsas som att både Väst och Öst är delar i samma koloniala berättelse (eftersom den koloniala berättelsen lämnat få andra möjligheter) och när Öst tar del i dialogen med en ”egen röst”⁴² sker det enligt samma logik som instiftats av den koloniala och imperialistiska historien, även om positionerna fördelas annorlunda (där Öst till exempel ser sig själv som traditionellt, men betraktar det som något positivt).

Den postkoloniala teoretikern Frantz Fanon har beskrivit en sådan socialpsykologisk process som ägde rum när han i spegeln fick syn på sig själv och upptäcker att han är ”neger”.⁴³ När han upptäcker sig själv som svart och som den Andre, blir han också uppmärksam på den bild av negern som han internaliserat genom att hela sitt liv leva nära inpå kolonistatorerna. Alternativen för att bibehålla självaktningen är att upphöja det egna (som svart) och nedvärdera det andra (vita) – eller kliva utanför föreställningen om svart och vitt som betydelsefullt överhuvudtaget. På ett liknande sätt skulle man kunna beskriva ”den dominerande kulturen i Iran” i Hamids berättelse. Analogin skulle därmed handla om att både Öst och Väst upphöjer ”de egna” på bekostnad av ”de Andra”. Med utgångspunkt i ett postkolonialt perspektiv kan man därmed betrakta den ”iranska diskursen” som del i en *motberättelse* mot som därmed *inkluderar* den ”europeiska berättelsen” men värderar den annorlunda.

Filosofen Michel Foucault har gjort en annan läsning av relationen Iran – Väst. Under de revolutionära åren 1978-79 gjorde han två besök i Iran och träffade även ett antal representanter för den islamistiska exilrörelsen.⁴⁴ Han skrev i anslutning till detta en rad artiklar i en då ledande dagstidning i Italien, *Corriere della sera*. I Frankrike pågick en livlig debatt mellan intellektuella om situationen i Iran, i vilken Foucault deltog. Historikern Janet Afary och sociologen Kevin Anderson menar att Foucault som enda europeisk kommentator såg skeendena i revolutionen och det islamska övertagandet av statsmakten i Iran som ett tecken på *politisk andlighet*, vilket skulle innebära en reformering av det politiska klimatet på ett hittills icke skådat sätt. Med detta avsåg han att ett tredje rum öppnats bortom den av Väst och vetenskapen instiftade logiken och Foucault hyllade oförblommerat den islamistiska rörelsen med Ayatollah Khomeini i spetsen. Afary & Anderson skriver:

⁴² Gayatri Spivak ”Kan den subalternen tala” i *Skriftserien Kairos* (2002).

⁴³ Franz Fanon *Svart hud, vita masker* (1971/1995).

⁴⁴ Afary & Anderson (2005). Många av de artiklar Foucault publicerat om den iranska revolutionen är tidigare inte översatta till engelska, vilket nog är en av förklaringarna till att de har varit relativt okända i den anglosaxiska världen.

Long before most other commentators, Foucault understood that Iran was witnessing a singular kind of revolution. Early on, he predicted that this revolution would not follow the model of other revolutions. He wrote that it was organized around a sharply different concept, which he called "political spirituality". Foucault recognized the enormous power of the new discourse of militant Islamism, not just for Iran, but for the world. He showed that the new Islamist movement aimed at a fundamental cultural, social, and political break with the western order, as well as with Soviet Union and China.⁴⁵

Foucault uttrycker i sina artiklar om revolutionen i Iran en slags vurm för "den Andres logik". Islam(ism) blir där en motberättelse som inte ställde upp på Västs och Europas villkor; eller den sovjetiska och kinesiska agendan – utan istället innebar en berättelse bortom denna. Ett sådant synsätt ligger för övrigt mycket nära det politiska innehållet i Ayatollah Khomeinis tal under de revolutionära åren.⁴⁶ Där beskrivs Väst just sakna andlighet och Iran sägs äntligen ha gjort sig av med "det utländska skämtet" som den västorienterade politiken under Shahan av Iran innebar.⁴⁷ Afary & Anderson skriver:

On the one hand, when confronted with an Iranian voice that was less religious, more leftist, or otherwise "Western", Foucault appeared to suggest that such thinking was inauthentically Iranian. On the other hand he seemed to view as authentic those Iranians [---] who came to support Khomeini uncritically."⁴⁸

Foucault fick också mycket kritik i den dåvarande debatten för sin ståndpunkt om den iranska revolutionen, inte minst för att han helt förbisåg konsekvenserna för kvinnor, barn och homosexuella i det islamistiska programmet. Både feministiska rörelser i Iran och feministiska debattörer i Frankrike och USA, som Simone de Beauvoir och Kate Millett⁴⁹, gjorde andra analyser av de olika krafter som var igång under de revolutionära åren. I efterhand har forskare kallat denna episod "as one of folly" och "Foucault's mistake" och Foucault kom inte att kommentera politik under en lång period därefter.⁵⁰

Jag menar tvärt emot Foucault, och i enlighet med Hamids ord, att den "iranska berättelsen" (både den revolutionära och under Shah-eran) är just en berättelse som delvis formats *enligt*, eller *i polemik med*, en västlig logik.⁵¹ Masoud Kamali menar att diskvalificerandet av liberala demokratiska idéer beror på den imperialistiska roll Väst har spelat i Iran.⁵² Bhabha hävdar att vi "avsiktligt missuppfattar problematiken, då vi förpassar *dem* till ett barbariskt förflutet, varifrån deras röster tycks stiga i ett fullständigt otidsenligt

⁴⁵ Afary & Anderson (2005) s 4.

⁴⁶ Afary & Anderson (2005) s 57-66.

⁴⁷ Afary & Anderson (2005) s 106.

⁴⁸ Afary & Anderson (2005) s 82.

⁴⁹ Se Kate Millett *Going to Iran* (1982).

⁵⁰ Afary & Anderson (2005) s 7.

⁵¹ Det är viktigt att framhålla att jag inte menar att den iranska historien skett *uteslutande* på Västs villkor, vilket också kan sägas vara Hamids position.

⁵² Masoud Kamali (2006).

och despotiskt rop på hämnd.”⁵³ Islamismen som den formulerades under och efter den iranska revolutionen utgör en motbild som korresponderar med bilden av Väst och visar därmed ett beroende av den koloniala historien.⁵⁴ Det dominerande nationella narrativet i Iran som Hamid beskriver blir då snarare till del av en ”iransk motberättelse” där den västliga historien är *djupt involverad* i den iranska historien – och inte något som försiggår i ett vakuum, bortom dessa strukturer.

Komplexa skeenden

Akram var i 21-årsåldern när den iranska revolutionen började. Hon var inte politiskt aktiv själv, men säger att hon följde med i vad som hände. Akrams familj är också en av dem bland de intervjuade som levtt längst i Iran efter revolutionen, trots att familjen och Akram personligen upplevde att det blev allt svårare att stanna kvar.

Jag kommer ihåg allt [av revolutionen], jag följde med i alla händelser. Jag var intresserad. Vi ville ha frihet, men vi ville inte ha Shah och vi ville *inte* ha Khomeini. Men han kom till makten.. och därför är vi här... [---] *Efter revolutionen...kändes det som att människor förändrades..eller hur förändrades det?* Alla visste att Shah bara lyssnade på USA. Alla visste det. Men..dom vanliga människor, dom som bara jobbade och levde sina liv.. Dom struntade i honom lite. Men Khomeini, med Khomeini..då började dom bry sig om allt i familjerna. Dom trängde in i människornas privata! In i varje familj! [tystnad] Men dom båda...båda är tjuvar. Men..det var den stora skillnaden.. (Akram, kvinna)

De jag intervjuat som betraktar sig som politiskt aktiva eller intresserade, såsom Hamid och Akram, betonar också att det fanns andra sociala rörelser, förutom den islamistiska. De beskriver ”en tid av frihet” mellan störtandet av Shahan och Khomeinis maktövertagande, då både media och olika organisationer kunde uttrycka sig öppet. ”Då fick man information!” säger Akram. I den berättelsen ”lurades” de andra sociala rörelserna (som till exempel marxister, kommunister och liberaler) att överlämna sina vapen till islamisterna i utbyte mot löfte om lugn i landet. En tid av hopp övergick alltså i despotism.

Jag menar därmed att förekomsten av *olika* sociala krafter i Iran och Västs delaktighet negligeras i Foucaults analys, vilken därmed missar komplexiteten i de olika skeendena. I *Exemples makt. Föreställningar om Europa/Väst i Iran 1850-1980* beskriver idéhistorikern Mohammed Fazlhashemi det västhat som kunde ses under den iranska och islamiska revolutionen. Han menar just att detta liknar en spegelbild i reaktion mot vurmen för, och synen på, Väst som överlägset i Iran under Muhammad Resa Pahlavi-dynastin (Shahan av Iran).⁵⁵ Fazlhashemi skriver å ena sidan att:

⁵³ Homi Bhabha i Eriksson, Eriksson Baaz & Thörn red. (1999) s 289.

⁵⁴ Afary & Anderson (2005); Mohammed Fazlhashemi (2000), (2001).

⁵⁵ Mohammed Fazlhashemi (2000).

Det som var nytt med revolten 1979 var dess islamistiska karaktär och den extremt negativa bilden av västerlandet som förenades med en avsky som kom till uttryck i uttalanden och demonstrationer. Utfallen mot västerlandet gällde inte enbart västerländska staters stöd till despotin i Iran, utan riktades i lika hög grad mot västerländsk kultur och den västerländska civilisationen. Den islamiska revolutionens företrädare vänder sig i en islamistisk anda mot västerlandets kultur och civilisation och dess värderingar, däribland det moderna projektet. [---] Förhållandet mellan väst och Iran beskrevs som förhållandet mellan herre och undersåte. Idealerna och förhoppningarna projicerades istället bakåt i tiden till en svunnen gyllene era, närmare bestämt islams begynnelse.⁵⁶

Och å den andra:

Hos västanhängarna [anhängare till Shahan] framstod föreställningen om att kombinera det traditionella samhället med det moderna som en ekvation som inte gick ihop. De tvivlade aldrig på européernas överlägsenhet, självmant sökte de sig till dem. I deras ögon var de egna sederna, traditionerna, religionen, statsskicket och mycket annat föråldrade, orimliga, oförnuftiga kvarlevor. Man skulle söka bli som sina bröder och systrar i väst. Ett traditionellt samhälle som Iran kunde ansluta sig till upplysningen och moderniteten enbart genom att förkasta och gå emot det egna samhället.⁵⁷

Att kasta av sig Västs inflytande över Iran blir här inte något som sker oberoende eller utan inflytande av Väst, utan i skarp dialog med just detta inflytande. Den islamistiska motreaktionen blir alltså något som varken tar plats i ett vakuum, inom en logik bortom den västerländska (vilket är Foucaults tanke), eller till exempel beror på att det till exempel finns en djupt inbäddat västhat i Islam som religion. Att vända sig till ett islamskt (gyllene) förflutet⁵⁸ blir istället en identitetspolitisk handling som sker som ett svar på det europeiskas/Västs handlingar. En analogi kan göras med andra identitetspolitiska projekt såsom *Black is Beautiful*-rörelsen eller *Kvinnor kan*, som syftar till att upphöja "det egna". Men genom detta uppnås inte "frihet", utan inlåsning i en ny kategoriserande ordning. Med Fanons ord kan man inte riva herrens hus med herrens verktyg.⁵⁹ För att bli utskriven ur dubbelbindningen som råder mellan "förtryckt" och "förtryckare", måste man hitta ett språk – ett verktyg – som inte ingår i spegelbilden av den Andre.⁶⁰

⁵⁶ Mohmamed Fazlhashemi (2000) s 7.

⁵⁷ Mohammed Fazlhashemi (2000) s 35-36.

⁵⁸ Afary & Anderson (2005) talar om en *konstruktion* av det "förflutna" och beskriver hur islamismen i Iran kan ses som "invented tradition" som inte utgör ett "gyllene förflutet", utan en iscensatt *bild* av detta gyllene förflutna. s 44ff.

⁵⁹ Franz Fanon (1971/1995).

⁶⁰ Franz Fanon (1971/1995); Jacques Derrida *Of Grammatology* (1967/1976).

Den upplyste Andre

Om vi återvänder till Hamids berättelse och den motdiskurs han positionerar sig inom, menar jag att han söker just det tredje rum Foucault (i motsats till mig) såg i den islamiska revolutionen.⁶¹ I brist på bättre begrepp, kallar jag Hamids tredje position *Den upplyste Andre* vilket ingår i en berättelse om ”en position som inte finns”. En position som han (och Akram) kallar sin, men som inte finner stöd i de stora berättelserna knutna till begreppen modernitet och tradition. De vägrar bli ”inlåsta i sina kulturnamnskyftar”; och bortom den tudelade bilden av Europa/Väst som *det moderna*; och Iran/Öst (eller Orienten) som *det traditionella*. I bilderna av Öst eller Väst som koherenta och homogena berättelser förknippas Väst med ”moderna” människor; och Orienten med ”traditionella” människor. Hamid och Akram värjer sig även mot att bli placerade i ett fack av människor av en viss sort, som alla ”tros tillhöra samma kategori”. Hamids berättelse om ”den moderne orientalen” eller ”den upplyste Andre” utgör i denna läsning ett exempel på en (o)möjlig position där två föreställt antitetiska begrepp – upplyst och oriental – förs samman. Strävan efter erkännande för denna position kan betraktas som önskan att finna eller besätta en ”ännu inte namngiven plats”.

Samtidigt är det möjligt att iaktta hur Hamid använder de större nationella och kulturaliserande positionerna för att utmejsla sin egen motberättelse. Hamid placerar sig mellan, eller bortom dessa, och paradoxalt nog är det detta ”mellan” eller ”bortom” som gör det möjligt att tala om den (o)möjliga positionen. Det rum hans berättelse arbetar för att öppna utgör samtidigt ett varken-eller som bryter med koncepten. Det sammanhang som präglat Hamid är inte ”ett tredje” i bemärkelsen ”inte ett eller två, utan det tredje”, utan snarare ett sammanhang som inte bekänner sig till dessa två polariteter.⁶² Det är ett sammanhang konstruerat utifrån en *frånvaro* av den polaritet som konstrueras i den större berättelsen.

* * *

Analysen av Hamids berättelse pekar ut en diskurs som innehåller bestämmningar avseende plats, migration och storheter som Öst och Väst. Tanken om Öst och Väst om väsensskilda och olika utgör tillsammans med medie-exemplen fonden för berättelserna i avhandlingen genom att man kan se hur de skapar specifika utrymmen för människor med ”utländsk bakgrund” i Sverige. Ur detta resonemang har jag också hämtat begreppet (o)möjlig position som återkommer då och då i avhandlingen. Begreppet innebär positioner som *omöjliggörs* utifrån dominerande diskurser, men som kan *möjliggöras* genom intervjupersonernas strävan att hitta andra utrymmen. En frågeställning som vägleder mina analyser handlar om vad som

⁶¹ Jag menar alltså att Khomeini inte upprättade något tredje rum, utan ett ”andra rum” (där Väst är det första) och att hans projekt iscensattes som *antingen* modernt *eller* traditionellt och i tät dialog med Väst och den koloniala historien.

⁶² Homi Bhabha (1994), (1999).

är möjligt, inte möjligt och vad som kanske kan göras möjligt; och vilka positioner som därmed är, inte är och kan bli tillgängliga för familjer som migrerat till Sverige från Iran.

Textens disposition

I avhandlingens första del återfinns inledning, samt tidigare forskning. I *kapitel 1* har jag presenterat avhandlingens anslag, syfte och frågeställningar. Jag ger även en introduktion till hur man kan se på Irans historia under 1900-talet, ackompanjerat av en empirisk analys. I *kapitel 2* tar jag upp exempel på tidigare forskning och diskuterar hur familjer som har migrerat konstruerats genom olika angreppssätt i en svensk kontext. Studier om familj i ett postkolonialt perspektiv lyser med sin frånvaro. Jag positionerar sedan mitt eget arbete i förhållande till denna genomgång.

I del två behandlas teoretiska perspektiv, empiriskt underlag, metod, metodologi, och etiska överväganden. I *kapitel 3* presenteras avhandlingens teoretiska perspektiv som är postkolonial teori, feministisk poststrukturalism och familjeteoretiska begrepp. Det innebär att studera familj, och därmed relaterade ämnen som kön och relationer, ur ett poststrukturellt och postkolonialt perspektiv. Anslaget medför fokus på hur *hur familj görs* genom att familjemedlemmarna positionerar sig i olika diskurser. *Kapitel 4* tar upp urval, metod och etiska överväganden i avhandlingen. Empiriskt underlag och metod utgörs av familjer som migrerat från Iran, där föräldrar och unga intervjuats kvalitativt. Etiska överväganden handlar om praktiska villkor för deltagande i studien, och en syn på etik som en del av hela forskningsprocessen. I *kapitel 5* tar jag upp metodologi, som innefattar narration, diskursanalys och dekonstruktion. Avhandlingens analytiska utgångspunkt är en syn på språk som socialt konstituerande. Alltså att vi genom språket *gör* oss själva och vår verklighet.

Avhandlingens tredje & fjärde del innehåller de fyra empiriska kapitlen. Dessa kan betraktas som ett antal berättelser av familjer och familjemedlemmar från Iran i Sverige, i vilka jag letat möjliga betydelser från olika perspektiv. Analysen identifierar verksamma diskurser i berättelserna och intervjupersonernas sätt att positionera sig i förhållande till dessa.

I del tre fokuseras föräldraberättelser om ursprungsfamilj, parbildning och de första sexuella erfarenheterna, till övervägande del i Iran. *Kapitel 6* fokuserar att bli ett par. I kapitlet analyserar jag diskurser om familjens funktion, barndom, vuxenblivande och ansvar som de framträder i intervju svaren. *Kapitel 7* fokuserar de första sexuella erfarenheterna och hur de länkas samman med och konstitueras av familj, äktenskap, kärlek och yttre förhållanden.

Del fyra koncentreras på berättelser om familjen efter migrationen till Sverige. I *kapitel 8* analyseras betydelser av begreppet "invandrarfamilj" i familjernas berättelser. I

kapitel 9 tar jag upp generations- och familjebilder och analyserar bilder av familj utifrån normalitet, kön och rasifieringsprocesser. Berättelserna utgörs av beskrivningar av familj i skärningspunkten mellan familj, generation och samhälle.

Den femte delen rymmer *kapitel 10*, avhandlingens avslutning och diskussion. Jag presenterar här familjernas olika positioner i vardagen, görbarhet, möjligheter och begränsningar, som är avhandlingens empiriska resultat. Jag diskuterar också vad som händer med familjen i ett postkolonialt perspektiv och relaterar detta till olika begrepp inom familjeteori och etik. ■

KAPITEL 2

Exempel från tidigare forskning

Oavsett vilket område man studerar är mängden relevanta studier och den tidigare kunskapen enorm. Jag försöker därför inte göra rubriken ”tidigare forskning” rättvisa. Jag har istället valt att exemplifiera forskningsfältet *familj och migration* genom ett antal studier.¹ Fyra av dem rör i olika avseenden familjer från Iran i Sverige, en studie fokuserar unga kvinnor i en multietnisk förort utifrån ett postkolonialt perspektiv. Anledningen till att jag tar upp just dessa arbeten är att de kan sägas representera ett spektrum av olika ansatser i förhållande till det fält jag rör mig på i avhandlingen. Jag har medvetet gjort ganska ingående *analyser* av vissa av studierna. Skälet till det är min uppfattning att förutom ”kunskap om fältet”, så har ansatsen betydelse för utfallet av studien. Slutligen diskuterar jag de olika angreppssätten och min egen ingång. Det är framförallt svensk forskning som finns företrädd i detta kapitel.

The Iranian Concept of the Individual

Sociologerna Fereshteh Ahmadi och Nader Ahmadi's avhandling *Iranian Islam and the Concept of the Individual* från 1995 tar sin utgångspunkt i en (antagen) identitetskris bland iranier som lever i västerländska samhällen idag. De skriver:

Losing sense of inner integrity which is a result partly of the discrepancy between the dominant culture of society and the culture internalized in the individual, partly of the individual's failure in identifying himself with the social groups or classes of the new society, can involve the

¹ Studierna som presenteras är *Iranian Islam and the Concept of the Individual* av Fereshteh Ahmadi & Nader Ahmadi från 1995; *Iranska familjer möter Sverige* av Reza Eyrumlu från 1998; *Invandrarkvinnor som bryter mönstret* av Mehrdad Darvishpour från 2003; *Population-Based Empowerment Practice in Immigrant Communities* av Ali Reza Moula från 2005; samt *Inte samma lika* av Åsa Andersson från 2003. Jag nämner även en artikel av Riyadh Al Badawi från 1998, *Spaces of Diaspora* av Mino Alinia från 2004 och rapporten ”Patriarkala enklaver eller ingenmansland” från 2003 av Paulina de los Reyes.

individual in an identity crisis. Our point of departure [---] has been exactly the existence of such an identity crisis among Iranian refugees and immigrants.²

Den empiriska delen i avhandlingen bygger på en teoretisk analys av persisk filosofi/metafysik vilket kontrasteras mot ett västerländskt individbegrepp.³ Författarna menar att medan det persiska tänkandet främst präglas av sufismens föreställningsvärld och även islam, betraktas den liberala och existentialistiska filosofin som tongivande inom västerländskt tänkande. Ahmadi och Ahmadi fokuserar de karakteristika som återfinns i iranska sätt att tänka som en del av identitetskrisens upphov. Det finns, menar de, en diskrepans mellan moderna västerländska tankesätt, och iranska sätt att tänka om individen. Det persiska tänkandet har i själva verket inte något individbegrepp som motsvarar det västerländska, utan individen identifieras istället utifrån sin grupp.

The individual, as found primarily in modern Western civilization, is defined as "the independent, autonomous and thus (essentially) nonsocial moral being", "the rational being" who is "the normative subject of institutions". [---] In the field of social interaction conformity characterizes the relationships of persons whose identity is not individualized. With individualized identity we mean, as Taylor explains, "one that is particular to me, and that I discover in my self. This notion arises along with an ideal, that of being true to myself and my own particular way of being".⁴

[---] we suggest that the Iranian approach – whether of pre-Islamic origin or belonging to the Islamic period – to the nature of political power has been one of the most important factors which have hindered the growth of concern for the individual self in the ways of thinking of Iranians.⁵

Den despotiska (oftast religiöst framburna) makten i Iran har, enligt Ahmadi och Ahmadi, skapat ett oöverstigligt gap mellan folket och den politiska makten. Beträktandet av imamen/kungen och andra spirituella ledare som "guds skugga på jorden" bidrar till en syn på individen som underordnad dessa högre makter. Att inte kunna styra de egna livsförutsättningarna leder till en form av sociala relationer baserade på samarbete, vilket i sin tur betyder att konformitet sätts framför individualitet i det iranska samhället.⁶

Tesen som drivs är att "iranier" är kollektivt orienterade och "västerlänningar" individuellt orienterade. Detta hör också samman med det traditionella respektive det moderna samhället. Då (den iranska) individen inte längre finner stöd för sin föreställningsvärld leder detta till en kris och "kulturell schizofreni":

² Fereshteh Ahmadi & Nader Ahmadi *Iranian Islam and the Concept of the Individual. On the Non-Development of the Concept of the Individual in the Ways of thinking of Iranians* (1995) s 17.

³ Ahmadi & Ahmadi (1995). Se även Nader Ahmadi "Om jaguppfattningens betydelse för tolkningen av sociala roller" i Nader Ahmadi red. *Ungdom, kulturmöten och identitet* (1998).

⁴ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 22.

⁵ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 257.

⁶ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 393.

[---] conceived by Shayegan [filosof från Iran] as an “incompatibility of two radically opposed worlds”, is reflected in the conflict between the traditional and the modern social and cultural life. Bearing in mind that the modern Western lifestyle is a product of the development of the economic, political as well as philosophical ideas in Western societies, it is not surprising that such a lifestyle is incompatible with the economic and political structures as well as the metaphysical ethos of Iranian traditional society.⁷

”Iranier” är sprungna ur den traditionella (livs)världen, och moderna uttryck och levnadssätt hos iranier (oavsett om de bor i Iran eller i väst) är enligt Ahmadi och Ahmadi endast imitationer av en livsstil som inte är förankrad hos dem själva.

In other words, while an Iranian thinks traditionally and is deeply attached to the network of traditional social relationships that demand the negation of her/his individuality, she/he at the same time tries to imitate the behavioral patterns of the modern Western lifestyle, based on the development of individualism in modern societies.⁸

I Iran är moralisk, social och ekonomisk trygghet, såväl som känslomässig trygghet, knuten till familjen, som betraktas som överskuggande individen.⁹ Barnet uppfostras från början enligt idén om tillhörighet till familjen. Ahmadi och Ahmadi ställer detta i motsats till familjen i det västerländska samhället som förlorat de flesta av dessa trygghetsfunktioner, vilka istället lagts ut på staten. Som följd förlorar den iranske mannen sin identitet som familjeförsörjare och blir moraliskt desorienterad i Sverige. Kvinnan som i Iran lärt sig att identifiera sig med sina barn och att ge upp sina egna önskningar till förmån för andras, får svårigheter att uppbära rollen som självständig och autonom. Föräldrar och barn förfrämligas inför varandra och den spänning som skapas i identiteten ger upphov till konflikter.

Being torn between two norm systems, two cultural spheres and two lifestyles is not only the problem of Iranian parents, but also that of the Iranian youth¹⁰

Konflikter mellan föräldrar och unga är, enligt Ahmadi och Ahmadi, inte i första hand resultatet av tryck utifrån det västerländska samhället eller egentligen från familjen eller andra iranier i Sverige, utan ett uttryck för en splittrad, delad, eller dubbel identitet.

Ahmadi och Ahmadi menar att det egentligen inte finns någon utväg ur detta tudelade dilemma. Människor från traditionella samhällen utvecklar i mötet med moderniteten ”cultural schizofrenia”. Moderniteten har i viss mån gjort intrång i det iranska samhället, men, som vi såg ovan, bara på ytan, genom en form av imitation. Den kulturella schizofrenin kan ha uppstått redan i Iran, men fördjupas och blir definitiv och olöslig, i mötet med det västerländska samhället och den ”riktiga” moderniteten.

⁷ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 412.

⁸ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 413.

⁹ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 418ff.

¹⁰ Ahmadi & Ahmadi (1995) s 422.

Även om författarna rör sig på en teoretisk nivå, menar de alltså att tankemodellen har konkreta konsekvenser i iranskt familjeliv och pekar ut specifika, faktiska och innehållsliga dilemman för familjen som migrerat.

Anledningen till att jag ägnar relativt stort utrymme åt Ahmadi och Ahmadi's avhandling från 1995 är att både Reza Eyrumlu och Mehrdad Darvishpours arbeten som jag tar upp nedan i olika grad bygger på Ahmadi och Ahmadi's tes om, och existensen av en "identitetskris" och "kulturell schizofreni" och hur dessa kan förklaras.¹¹

Iranska familjer möter Sverige

Sociologen Reza Eyrumlu har i *Iranska familjer möter Sverige* (1998) intervjuat ett tjugotal iranska familjer som migrerat till Sverige.¹² Han har en något mjukare men likartad tes som den som återfinns hos Ahmadi och Ahmadi. Syftet är att undersöka iraniers upplevelser av sina kontakter med det svenska samhället, och dessas återverkan på relationerna inom familjen. Han vill också veta hur förändringen av familjemedlemmarnas inre förhållanden påverkar familjernas anpassning och integration i Sverige.

Eyrumlu ser familjen som en länk mellan individ och samhälle och som både individuellt och kollektivt inriktad. Då familjen är en i grunden konservativ/reaktionär och svårföränderlig institution befinner den sig inte under storsamhällets direkta och absoluta påverkan.¹³ Årtiondena före 1980-talet fortgick en snabb modernisering i Iran. Här visade sig familjen som institution trögrörlig trots hårda påtryckningar från Shahan, menar Eyrumlu. Då de gamla sharialagarna återinfördes i Iran efter revolutionen 1979 och mer traditionella regler åter gällde var familjen obenägen även till denna förändring, enligt Eyrumlu.

Eyrumlu hävdar utifrån detta att iranska urbana familjers situation vilar på två viktiga hörnstenar; den ena är det traditionella familjelivet, den andra den *importerade*, västerländskt orienterade moderniseringen i Iran. Följden blir en tveeggad anpassningsförmåga bland iranier i Sverige. Iranska familjer ingår, menar Eyrumlu, i ett större projekt som han kallar "familjens modernisering utifrån ett globalt perspektiv".¹⁴ Resonemanget medför alltså en syn på familjen som föremål för två olika krafter som strävar åt olika håll: den ena söker vidmakthålla det traditionella och den andra skapar tendenser till integration i det moderna samhället.

¹¹ Se även Riyadh Al Badawi "Psykosociala konsekvenser av en förändrad familjestruktur" *Läkartidningen* (1989).

¹² Reza Eyrumlu *Iranska familjer i Sverige, ett nordeuropeiskt samhälle. Familjeförhållanden - förändring och integration* (1998).

¹³ Reza Eyrumlu (1998) s 212.

¹⁴ Reza Eyrumlu (1998) s 30.

Eyrumlu beskriver de iranska familjerna som aktivt förhandlande med – och i behov av att ständigt förhålla sig till – å ena sidan det *iranska samhället* med dess krav på traditionella värden avseende kön, makt, sexualitet och arbetsdelning:

Jag har tidigare visat att den sekulariserade medelklassen i Iran befinner sig i marginalen av sin kultur även om den ligger i täten för moderniseringen i Iran. Därför har kulturkrocken blivit en viktig orsak för oundvikliga motsättningar med de härskande muslimerna i Iran. Det var också den kulturella konflikten som tvingade dem till flykt från sitt land. [---] Denna normativa förändring kommer sannolikt att i ännu högre grad förstärka flyktingarnas kulturkrock med folket i sitt hemland och skapa allvarliga tändande gnistor, särskilt när de träffar sina anhöriga, sitt folk och sitt land. Det innebär att de kommer ha ännu mindre chans att leva i fred med sitt folk även om det politiska förtrycket skulle upphöra.¹⁵

Å andra sidan beskriver Eyrumlu de iranska familjerna som aktivt förhandlande med – och behov av att ständigt förhålla sig till – det *svenska samhället* med dess krav på demokratiska värden. I Sverige finns krav och incitament för familjens förvandling, menar Eyrumlu, det är bland annat att enförsörjarfamiljen ska bli en tvåförsörjarfamilj och att kvinnor bör få ökat inflytande och kunna delta i könsintegrerade sammanhang både offentligt och privat. Vidare bör traditionell arbetsdelning avskaffas och reformeras i hemmet, och barns möjligheter att bestämma över sig själva och att påverka familjens beslut ska enligt dessa krav öka. Individualisering bör äga rum i familjerna utan att skada dess sammanhållning.

De värden som de iranska familjerna för med sig från Iran till Sverige kan därmed hamna i konflikt med den svenska omgivningens krav. Förhållandet till sexualitet och föräldrarnas minskade möjligheter att behålla sitt traditionella inflytande över sina ungdomar är ytterligare konfliktkällor. De kulturkrockar som uppstår skapar situationer som blir svåra att lösa.

Kravet på oskuld är ett av de kontroversiella debattämnena bland iranierna. Därigenom kolliderar olika verkligheter och normer, dvs, villkoren i Sverige och tabun i hemlandet, med varandra. Bland olika grupper av iranier och beroende på deras bakgrund bedöms det på olika sätt och resulterar i att olika åtgärder vidtages. Att lägga kravet på oskuld åt sidan kan betraktas som en hel revolution i jämförelse med de aktuella värderingarna i Iran, och också trots att detta kan skada förhållandena mellan dem och deras anhöriga i hemlandet.¹⁶

Iranska familjer framstår enligt Eyrumlus resonemang som ”moderna” i förhållande till den iranska kulturen, men inte *nog* ”moderna” enligt den svenska kulturen. Trots familjernas önskemål om att få bli ”svenskar” finner de sig av majoritetssamhället betraktade som ”invandrare, iranier, asiater eller muslimer”, menar han. De har varken känt sig hemma i Iran eller lyckats komma in i det svenska samhället, vilket innebär att de flyttat från ett marginalboende i Iran till ett annat i Sverige. Detta leder enligt Eyrumlu till dubbel marginalisering och rotlöshet.

¹⁵ Reza Eyrumlu (1998) s 355.

¹⁶ Reza Eyrumlu (1998) s 354.

I Iran levde familjerna i olika grad enligt könssegregerade mönster och när de kom till Sverige accentuerades tendenserna till mer jämställda samlevnadsmönster menar Eyrumlu. Han förklarar ett högt skilsmässotal bland iranier i Sverige med männens oförmåga till demokratisering i familjen och den höga andelen arrangerade äktenskap i Iran. Möjligheten att klara sig på egen hand är större i Sverige och ger utslag i skilsmässor mellan missnöjda makar. Det finns krafter som verkar i motsatt riktning. Social, ekonomisk och kulturell marginalisering och segregation för paret närmare varandra, vilket är en gemensam, inte främst en könad, situation. Bakgrund i storstad respektive landsbygd är viktiga förklaringar till könsmaktsdelning och demokratiska ideal i familjen, enligt Eyrumlu.

Makten i familjen är ofta delad, samtidigt använder familjen ofta mannen som maktens formella symbol utåt. Makarna för med sig olika maktfaktorer in i äktenskapet såsom individuella meriter, kompetens och bakgrund. Klass, kultur, språkkunskaper och vistelsetid i Sverige kompletterar detta. Flyttningen till Sverige höjer som regel kvinnans position. Om det tidigare varit ojämlikt i familjen leder detta till konflikter. Kvinnor använder ordet ”frihet” för vad de själva vill uppnå. Både män och kvinnor vänder sig emot den svenska föreställningen om iranska kvinnor som slavinnor i sina egna hem och den iranske mannen som våldsam. Eyrumlu menar att en förändringsprocess är tydlig i iranska familjer i Sverige, men att den går olika fort. Och även om familjen frigör sig från förtrycket i hemmet i Sverige råder fortfarande storsamhällets förtryck mot ”invandrare”.

Eyrumlus arbete bygger på en syn på Iran som ett i grunden traditionellt samhälle där människor differentieras utifrån det iranskt traditionella eller det västerländskt moderna. Liksom i Ahmadi och Ahmadi's avhandling betraktas ”modernitet” som ”importerad” i det iranska samhället. Vad Eyrumlu dock gör är att lyfta in diskrimineringens effekter i sin analys av familjelivet. Han tar också fasta på de många olika och motstridiga krafter som genomsyrar familjelivet.

Invandrarkvinnor som bryter mönstret

Sociologen Mehrdad Darvishpour har i sin avhandling *Invandrarkvinnor som bryter mönstret* från 2003 undersökt de höga skilsmässotalen bland iranska familjer i Sverige.¹⁷ Tesen om ”kulturell schizofreni” återfinns även här. Fokus i undersökningen ligger på de vuxna i familjen. Darvishpour har intervjuat både par som skilt sig och par som fortfarande är gifta. Det höga skilsmässotalet bland iranier i Sverige får en förklaring i kvinnornas önskemål om demokratiska familjrelationer, vilket inte finner motsvarighet i mäns intentioner. Att familjer trots allt håller ihop förklarar Darvishpour med männens vilja till ökad demokrati i familjen.

¹⁷ Mehrdad Darvishpour *Invandrarkvinnor som bryter mönstret. Hur maktförskjutningen inom iranska familjer påverkar relationen* (2003).

Av betydelse för hur parterna i familjen väljer att agera är kön, ursprungsplats (stad/landsbygd i Iran) men även utbildning, boende och personliga faktorer. Darvishpour menar att det iranska samhället ger upphov till odemokratiska processer inom familjen och i hans studie framstår den iranska familjen till en inte oansenlig del som präglad av våld och despotism. Han menar att familjer med både traditionella och moderna influenser är den till synes¹⁸ största gruppen i materialet. Grundackordet och det som ska förändras i familjesituationen i Sverige framstår trots detta som förtryck. Även i Iran kan man finna moderniseringsprocesser menar han, men det finns en gräns för dess påverkan på familjen i det iranska samhället. Darvishpour tar upp problemet med att kategorisera och generalisera familjelivet i Iran, då det skiftar från familj till familj, men konstaterar att ”iranska familjer” inte är moderna i västerländsk bemärkelse: ”Men även bland de mest urbaniserade medelklassfamiljerna i Iran finns starka rötter till de traditionella värderingarna, och det är svårt att uppfatta dessa grupper som moderna i den västerländska bemärkelsen. Detta kan i länder som Iran vara följden av en moderniseringsprocess där folk lever samtidigt med flera *motsägelsefulla* identiteter, vilket den iranske filosofen Shaygan kallar en ’kulturell schizofreni’”, menar Darvishpour.¹⁹

Både Darvishpours och Eyrumlus resonemang bygger alltså på att familjen i Iran är starkt förknippad med traditionella värderingar (patriarkala, odemokratiska) och inte fullt ut kan omfatta de värderingar vi kallar moderna i väst (demokratiska och egalitära). Tesen om ”kulturell schizofreni”, pekar mot en världsbild där det traditionella ”tillhör” Iran och det moderna ”tillhör” västerlandet.²⁰ Man kan enligt Darvishpour leva i Sverige, både *mellan* två världar, och *med* två världar, det vill säga med det traditionella och det moderna. Men inget kontinuum anges mellan dessa två världar varför det traditionella och det moderna (och Öst och Väst) framstår som två slutna rum utan någon inbördes korrespondens och i potentiell konflikt.

Darvishpour skriver:

Ett av de universella teman som behandlades i denna avhandling är *konfrontationen* mellan traditionalism och en senare modern kultur i en tid när familjen och den kulturen den bär med sig sprider sig runt världen. [...] Utan att hävda att familjen håller på att förlora sin betydelse har jag visat att makarna i familjer påverkas av globaliseringsprocessen och invandringen på olika sätt. Med globaliseringsprocessen upplöses inte familjen men den är inte längre knuten till en *kulturellt homogen* plats. [...] Medan en del iranier *fortfarande* lever i patriarkala familjer med medföljande traditionella värderingar *försöker* andra utveckla sina moderna värderingar mot en mer jämställd relation. En tredje grupp, som verkar vara större än de två andra, *försöker* leva med sitt *dubbelliv* och kombinera moderna och traditionella värderingar.²¹

¹⁸ Sic.

¹⁹ Mehrdad Darvishpour (2003) s 104.

²⁰ Sociologen Anthony Giddens menar att moderniseringen har sin vagga i västerlandet och i det avseendet ursprungligen ”ägs” av Väst. Men den moderna världens inneboende globaliseringskraft gör denna distinktion omöjlig, varför man snarare måste tala om framväxande former för ömsesidigt beroende och ett planetärt medvetande. *The Consequences of Modernity* (1990).

²¹ Mehrdad Darvishpour (2003) s 174. Min kursivering.

Det höga antalet skilsmässor i iranska familjer i Sverige förklaras med en maktförskjutning mellan makarna (kvinnans ökade makt) i och med globalisering (moderna värderingars spridning) och migration. I analysen får därmed en ”globalisering av värderingar” utgöra förklaringsgrund, men familjen kan inte uppfattas som mer ”modern” förrän efter migrationen. Förändrade institutionella förhållanden, som könsneutral lagstiftning och förändrade ekonomiska förutsättningar, liksom möjligheten för iranska kvinnor och män att ta ut skilsmässa i Sverige, får till synes liten plats som förklaring till skilsmässotalen. Inte heller diskuteras arrangerade äktenskap och deras inverkan på parternas relation till varandra. Familjen tenderar i skenet av detta att framstå som ”nyväckt” i och med migrationen. De värderingar som kan få människor att handla i demokratisk anda ”utvecklas” i Sverige och förefaller inte finna någon självklar grund i familjen före migrationen. En förändring av värdestrukturen bör givetvis äga rum i någon mån inom familjerna – som inför de flesta stora förändringar i en människas liv. Men jag menar att Darvishpours, i många avseenden rimliga analys, leder till en förenklad bild. När företeelserna tradition och modernitet hålls isär analytiskt och binds geografiskt till plats hålls de som statiska mot varandra och en mer nyanserad bild omöjliggörs.

Iranian Families in Sweden

Hälso- och socialvetaren Alireza Moula intar ett något annorlunda perspektiv på integration och kultur i sin avhandling *Population-Based Empowerment Practice in Immigrant Communities – A Socio-Medical Study of Iranian Families in Sweden* från 2005, som bland annat bygger på intervjuer med åtta iranska familjer i Sverige, och tio brev från iranska familjer som skrivits till ett familjerådgivningsprogram som Moula bedrivit.²² Syftet med avhandlingen är interventionistiskt varför han utarbetat en modell för arbete med migrerade familjer som upplever problem i familjelivet i Sverige. Han har klassificerat familjerna som; *problematiska* familjer, *kompromissande* familjer och *ideala* (idealistic) familjer.²³ De tre grundteman som Moula lyfter fram som viktiga för familjernas situation är makt, kommunikation och intimitet mellan familjemedlemmarna. Fokus på de kommunikativa och känslomässiga aspekterna i familjen har han inhämtat i dokument från sammankomster med iranska barn (i Iran och Sverige) som upplever kontakten och kommunikationen med sina föräldrar som bristfällig. Moula vill med sin avhandling skriva in sig i en tradition av aktionsforskning (empowerment) och har också använt sin modell i undervisning för socialarbetare i Sverige och i samarbete med en barnorganisation i Iran.

²² Alireza Moula *Population-Based Empowerment Practice in Immigrant Communities. A Socio-medical Study of Iranian Families in Sweden* (2005).

²³ Alireza Moula (2005) s 133.

Moula diskuterar kultursynen i Ahmadi och Ahmadis avhandling från 1995. Han ställer det negativa synsättet på migration och ”kulturmöten” mot bilden hos två andra forskare, Behnaz Pakizegi²⁴ och Ali Reza Sahaf.²⁵ Båda dessa har skrivit om iranier som migrerat till västerländska samhällen. Pakizegi som migrerat till Amerika driver tesen att en iransk-amerikansk identitet är möjlig utan ett konfliktperspektiv. Sahaf har migrerat till Sverige och menar att iranier i Sverige utvecklar en ”minikultur” som är resultatet av att det iranska arvet integrerats med värden från den nya kulturen. Moula skriver:

The difference between these two perspectives is apparent: Ahmadi believe that there is little and no hope for overcoming cultural schizophrenia, whereas Pakizegi and Sahaf talk about being Iranian-Americans or the possibility of developing a ”mini-culture”. I agree with the second viewpoint, in that I regard *migration as providing the opportunity for reconstructing of family life*. [---] Therefore in this thesis the word change is used instead of the word crisis to underline the fact that I have tried to understand change without having a firm conviction that migration leads to negative outcome for all the Iranians in Sweden.²⁶

I användningen av ordet *change* – omstrukturering eller förändring – istället för ordet *crisis* – kris eller konflikt – öppnar Moula både för positiva konsekvenser av migrationen och för en mångdimensionell syn på hur människor klarar att hantera mer och mindre omfattande förändringar i sina liv. Moula, Pakizegi och Sahaf behåller ordet ”kultur”, men håller öppet för gradvisa ”kulturella förändringar” eller sammansmältningar, och betraktar därmed inte olika ”kulturer” som av varandra uteslutande företeelser där den ena måste ”överges” för att inte konflikt och oöverbinnerliga spänningar ska uppstå.

* * *

Sociologen Mino Alinia berör, i sin avhandling *Spaces of Diaspora. Kurdish Identities, Experiences of Otherness and Politics of Belonging* om kurdisk identitet från 2004, en aspekt av Darvishpours (2003) och Eyrumlus (1998) resonemang om kön och anpassningsstrategier i det svenska samhället.

Previous researchers confirm what the majority of the respondents point out, namely that women have been more successful compared to men. [---] However, as Alicea rightly considers, differences between family structures in the country of origin and country of settlement, and the subjective notions of and differences in resources, freedom and benefits, imply that living in Sweden can be experienced very differently by different women. To settle in Sweden can for many women mean more burdens as well as a loss of social position and identity, and consequently a loss of confidence and self-respect.²⁷

²⁴ Behnaz Pakizegi “Some Issues in the Development of the Young Adult Second Generation of Iranian-Americans” *Pardis an Iranian-American Perspective* (Fall 1992 & Spring 1993).

²⁵ Ali Reza Sahaf *Language, Identity and Social Behaviour. A Sociocultural Approach to the Study of the Concept "Will" on the Effectiveness of the "How's" and "Why's" of Bilingualism* (1994) s 213.

²⁶ Aliresa Moula (2005) s 7.

²⁷ Mino Alinia *Spaces of Diasporas* (2004) s 290.

Alinia hänvisar till Eyrumlus och Darvishpours arbeten (i inledningen till citatet) när hon diskuterar forskning om kvinnors visavi mäns förmåga till anpassning i det svenska samhället. Hon finner liksom dem att kvinnor generellt synes mer flexibla i den processen. Men hon inför också ett viktigt undantag, och upplöser delvis den fasta tesen, när hon pekar på kvinnors skilda livsvillkor och förutsättningar. Genom detta öppnar hon för en diskussion av kvinnors identitetskonstruktion som inte endast svarar mot polerna ”patriarkal familj” och ett för kvinnorna ”frihetsberusande svenskt samhälle”.

Inte samma lika

Etnologen Åsa Anderssons avhandling *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel* från 2003 behandlar tonårsflickors identifikationsprocesser i en multietnisk stadsdel i Göteborg i förhållande till kön, plats och etnicitet.²⁸ Andersson fokuserar inte familjen, men vissa resonemang rör just familjen utifrån flickornas perspektiv. Jag tar upp avhandlingen som ett exempel på forskning som inte utgår från nationalitet och för att visa ytterligare ett annat perspektiv.

Andersson har ett postkolonialt perspektiv och har intervjuat 28 flickor med fokus på hur kön, plats och etnicitet fungerar som differentieringsgrunder mellan människor. Hon menar att makt- och dominansförhållanden är avgörande för hur människor kommer att kategoriseras och grupperas. Fokus är det instabila i det vi betraktar som fast, homogent och oföränderligt. I mångtydiga uttryck med många olika influenser, är en tvärsäker ambivalens – ett säkert *kanske* – det enda säkra.²⁹

Flickornas könade tillhörigheter framträder i en kringkärning av deras sexualitet och kroppar, menar Andersson.³⁰ Men deras rörelsefrihet är inte främst begränsad av familjerelationer, utan av ryktesspridning och social kontroll. Flickorna görs till representanter för sina familjer(s respektabilitet) och omtalas till exempel som ”hans dotter” och inte i egenskap av egna personer. Detta är också en av de omständigheter som blir kritisk i det som kallas könsblivandet.

En flicka i materialet, förlovad sedan 12 års ålder, blir i Anderssons läsning lämnad mellan två diskursiva positioner; ”en som ifrågasätter ifrågasättandet av ’Invandrarfamiljen’ och en som solidariserar sig med frihetslängtande flickor.”³¹ Diskursen om de ifrågasatta familjerna beskrivs i termer av ”den konfliktyllda och förtryckande invandrarfamiljen”.³²

²⁸ Åsa Andersson *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel* (2003).

²⁹ Åsa Andersson (2003) s 239.

³⁰ Se även Margareta Forsberg *Brunetter och blondiner* (2005).

³¹ Åsa Andersson (2003) s 130.

³² Åsa Andersson (2003) s 130f.

Andersson är, liksom de los Reyes³³, inne på hur unga kvinnor blir lämnade i ett vakuum mellan å ena sidan den problemfyllda bilden, och å den andra, problem som enskilda flickor skulle kunna tänkas vilja ta upp. Flickorna blir tvungna att skydda sina familjer mot den starka föreställningen om "hur det är i deras familjer". Tankefiguren "den problematiska invandrarfamiljen" är enligt Andersson "en tung diskurs". de los Reyes är inne på hur "de Andra" får representera det främmande och traditionsstyrda; medan "det svenska" utgör en jämställd "frizon".

I diskussionen om "oskuldskrav" blir förorten som plats viktig. Kravet på oskuld kommer där att ingå i en "sexualitetens ekonomi" där oskulden blir ett kapital för den fattige och därmed ett förhandlingsmedel då få andra tillgångar finns inom räckhåll. "Oskuld" blir på så vis en platsberoende statusmarkör. Oskuldskravet fungerar, liksom kärleksplikten, som reglerande garant av sexualiteten. I båda dessa ordningar förväntas de reglerande funktionerna främst upprätthållas av kvinnor och blir därmed till skada då deras sexualitet görs till medel för någon annan. Utrymmet för en subjektivt iscensatt sexualitet blir därmed begränsat.

En av orsakerna till skevheten mellan könen ligger i den dualistiska uppdelningen som gör könsordningen svår att ifrågasätta och luckra upp. Att göra könstillhörighet till *positionstillhörighet* skapar ett mindre beständigt förhållningssätt till kön och en möjlighet att förflytta sig mellan olika positioner. Genom att pendla mellan vår "traditionella förståelse" av kön och "påminna om upprepandets konstitutiva effekter" finns en väg ut enligt Andersson. Detta gäller även förståelsen av begreppen "kultur" och "etnicitet". Att se kategorier som "svensk", "turk" eller "invandrare" som skiftande positioner innebär ett slags språkligt konstituerade symboliska platser som människor dels anvisas, dels själva aktivt intar eller lämnar. Rörelsemöjligheterna är emellertid begränsade och beror av socioekonomisk status, konventioner och föreställningar som låser människor till vissa positioner.

Tillhörighet i flickornas berättelser läser Andersson ut som exempelvis "bosnisk-svenska". Att vara "bosnier i Sverige" blir i sin tur en "identitet i sig" till skillnad från att vara "bosnier i Bosnien".³⁴ Processen beskrivs som ett "nutida etniskt identitetsspel som äger rum i de multietniska förorter där ungdomarna rör sig."³⁵ Hon menar att flickorna i många sammanhang förespråkar ett både-och och vägrar "välja" och vill omformulera begreppet att befinna sig "mitt emellan kulturer" till att istället inta en "mellanposition" eller som ett "mitt i" den synkretiska kultur som är ungdomarnas.³⁶ Anderssons kritik av mångkulturalismen som idé utmynnar i en uppmaning att ständigt hålla konceptualisering av kultur och kulturella uttryck i rörelse.

³³ Paulina de los Reyes "Patriarkala enklaver eller ingenmansland" (2003) Integrationsverkets rapportserie.

³⁴ Åsa Andersson (2003) s 204.

³⁵ Åsa Andersson (2003) s 228.

³⁶ Åsa Andersson (2003) s 234.

Sammanfattande diskussion

Sammanfattningsvis menar Ahmadi & Ahmadi att den iranska familjen befinner sig kluven i en olöslig konflikt mellan kulturella föreställningar, individ och kollektiv. Eyrumlu menar att iranska familjer ingår i ett globalt projekt kallat familjens demokratisering. Männerna betraktas här som jämställdhetens fanbärare i familjerna då de avstår från att föra den patriarkala makten vidare. I Darvishpours utgör istället invandrarkvinnor iranska familjers demokratiska hjältinnor.

Jag hävdade förut att Darvishpours sammankoppling av tradition, modernitet och plats bidrar till att låsa in familjer i respektive kultursfär. Detta menar jag också är konsekvensen av Ahmadi och Ahmadis modell och delar av Eyrumlus arbete. Den iranska familjen blir här hänvisad till en kamp mellan frihet och förtryck; och tradition och modernitet.

Jag delar Moulas kritiska syn på detta kris- och konfliktperspektiv. Moula fokuserar istället på familjernas möjlighet att hantera förändring genom att fokusera kommunikation och intimitet. Här menar jag även att Eyrumlus sätt att inkludera effekter av diskriminering i familjelivet, och en syn på familjeliv som genomsyrat av många olika och motstridiga krafter blir mer fruktbart. Eyrumlu talar även om en ”dubbel rotlöshet” hos moderna iranska familjer, vilket kan ses som ett resultat av en mer komplex syn på familjeliv i allmänhet och iranska familjer i synnerhet.

Andersson behandlar förskjutningar och ambivalenser i uttryck för tillhörighet och identifikation efter migrationen. Hon kopplar detta till plats, positioner och makt. Därigenom situeras analysen och kommer att behandla relationella processer som konstituerande för individer, familjer och grupper.

Jag har givit exempel på ett antal studier där tillvägagångssätt och teorianvändning får olika implikationer för studiet av familjen. Dessa studier innebär värdefull kunskap om familjers livsvillkor utifrån olika perspektiv, samtidigt riskerar binära uppdelningar att låsa analysen i ensidiga termer. Min studie rör sig över åtminstone fem fält med syfte att syntetisera dem. Dessa fält är familjeforskning, könsforskning, migrations-, postkolonial- och poststrukturell forskning. Dessa fält har i dagsläget lite olika teoretiska/metodologiska implikationer, men det ligger naturligtvis ingen inneboende motsättning mellan dem. Snarare är det så att vissa av dem hållits isär empiriskt.³⁷ Framför allt gäller detta familjeforskning och postkolonial forskning, såväl i Sverige som i den anglosaxiska världen. Det innebär att jag har få förebilder för hur man kan ta sig an familjen i ett postkolonialt perspektiv. En fråga som infinner sig är alltså: vad händer med familjen i ett postkolonialt perspektiv? ■

³⁷ Jag återkommer till detta under teoretiska perspektiv, samt i den avslutande diskussionen.

DEL II
TEORETISKA PERSPEKTIV, METOD &
METODOLOGI

Teoretiska perspektiv & angreppssätt

En poststrukturell världsbild

[W]e are always speaking within the language of humanism, our mothertounge, a discourse that spawns structure after structure after structure – binaries, categories, hierarchies, and other grids of regularity that are not only linguistic but also very material.¹

Poststrukturalismen beskrivs ibland som ett paradigmiskt virus, eller en parasit, som använder sig av det moderna tänkandet för att kritisera, förskjuta och lösa upp sådant som hålls för ”sant”, naturligt och självklart.² Bildligt innebär det att vi rör oss i en modern värld med ett modernistiskt tänkande och att poststrukturalismen är där för att störa – eller som Elisabeth St Pierre skriver: ”[---] troubling ’an established way of thinking’ [that] moves toward a reconfigured social science, a ’less comfortable social science’ [---] one that tries to be ’accountable to complexity’.”³ Poststrukturalismen erbjuder inte ett slutgiltigt eller ”bättre” svar än det modernistiska tänkandet – snarare strävar man inom denna riktning efter att ta vara på komplexitet och ”verklighetens” skiftande karaktär.⁴ Grundläggande är också att det inte existerar något *i sig*, utan att ting eller situationer alltid redan är beroende av benämningen av dem (och också oftast av vem som benämner, var och hur).

Det moderna tänkandet har sina rötter i 1700-talets upplysning. Under denna era växte begrepp som rationalitet, förnuft, universalism och utveckling fram, vilka idag associeras till den moderna världsbilden. Förknippad med det moderna tänkandet är också tron på kunskap som objektiv och sann vilket betraktas som legitimt underlag för makt.⁵ Tron på objektiv kunskap gör kunskapsanspråk till en ”neutral utgångspunkt” från vilken det är möjligt att

¹ Elisabeth Adams St. Pierre & Wanda Pillow red. *Working the Ruins* (2000) s 4.

² Adams St. Pierre & Pillow red. (2000); Judith Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990/1999); och Lenz Taguchi *In på bara benet. En introduktion till feministisk poststrukturalism* (2004).

³ St. Pierre & Pillow red. (2000) s 2-3.

⁴ Hillevi Lenz Taguchi (2004); Jacques Derrida (1976); Nicholas Royle red. *Deconstructions. A User’s Guide* (2000).

⁵ Jane Flax ”The End of Innocence” i Judith Butler & Joan Scott red. *Feminists Theorize the Political* (1992).

bedöma *hur det egentligen är*. Med moderniteten förknippas även en tro på *essentiella* framför konstruerade egenskaper, logocentriskt och *linjärt tänkande* framför ett horisontellt, *säkerhet* före osäkerhet, *varande* före blivande, *generalisering* framför komplexitet. St Pierre menar att poststrukturalismen möjliggör en kritik av det moderna tänkandet:

[---] that assume the historical progress of man toward absolute knowledge and freedom; that assume it is possible to measure, represent, predict, and control knowledge of the social world; that assume metaphysics can rise above the level of human activity; that assume a knowing, disinterested, rational subject who can uncover "objective knowledge"; that assume the scientific method is the path to true knowledge, and so on.⁶

Det poststrukturella tänkandet har vuxit fram i arbeten av tänkare som Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger och Jacques Derrida (där Derrida kan sägas ha syntetiserat tankar från de två förra). Det har rötter i många olika teoribildningar i den västerländska idéhistorien. Så bygger till exempel Derrida upp sitt dekonstruktiva tänkande utifrån Heideggers ifrågasättande av "varandet" som något som är *i sig* och slutgiltigt; Nietzsches ifrågasättande av "kunskap" som rent vetande; och Sigmund Freuds ifrågasättande av ett enhetligt psyke.⁷ Detta resulterar i en tanke om att man inte kan betrakta något som enhetligt, sant och slutgiltigt. Konstvetaren Tom Sandqvist menar att till exempel Derrida och Gilles Deleuze arbetat för att "bryta upp den västerländska filosofins beroende av idén om fundamentet, ursprunget och närvarons till förmån för ett tänkande som beaktar ytan och rörelserna längs det horisontella planet. Deleuze [---] utvecklar det som har kallats ett "molekylärt" erfarenhetsbegrepp, en erfarenhet där inte längre det absoluta jaget utgör centrum, utan själva "händelsen", den ständigt utspridda ythändelsen."⁸ Detta innebär ett situationellt, kontextberoende seende, som bryter med den västerländska synen på individen som oförvitlig grund för kunskap.

Poststrukturalismen har också fått kritik, inte minst i feministiska arbeten inom det strukturalistiska perspektivet.⁹ Denna kritik handlar ofta om en irritation över att världen framstår som diffus, oordnad och svår att överblicka utifrån den poststrukturella agendan. Inte sällan uttrycks även en oro för att förlora ett substantiellt/essentiellt subjekt att driva politiska krav utifrån. Kritik *inom* poststrukturalismen handlar om risken att förlora ett subjekt, eller att anta former som liknar strukturalismens.¹⁰ Följden av det senare blir att subjektet determineras, nu inte av fasta strukturer, utan av diskurser som fungerar som

⁶ St Pierre & Pillow (2000) s 6.

⁷ Jacques Derrida (1976).

⁸ Tom Sandqvist "Förord" i "Nomadologin" *Skriftserien Kairos* Nr 4 (1998) s 13.

⁹ Se till exempel Susan Hekman *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*. (1991); Judith Butler "Introduction" och "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'" i Butler & Scott (1992); och Elisabeth Adams St. Pierre "The Call for Intelligibility in Postmodern Educational Research" *Educational Researcher* (2000) 29, Nr. 5: 25-28 .

¹⁰ Avtar Brah *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities* (1996) ; Joan Scott "Experience" i Butler & Scott red. (1992).

strukturer. En konsekvens av denna form av kritik är utvecklingen av skolor som feministisk poststrukturalism och postkolonialism.

Post-teorier som subjektsteorier

Utifrån kritiken av perspektivering och syn på subjektet har poststrukturalism alltså "förgrenat sig", eller "migrerat", som Butler säger, och resulterat i kön- och sexualitetsstudier, postkoloniala studier och studier om ras. Butler menar "[that] there is a new venue for theory, necessarily impure, where it emerges in and as the very event of cultural translation."¹¹ Det innebär att teori formar sig och förändras och blandas upp beroende på studieobjekt och område. Poststrukturalism med prefixet "feministisk" kan enligt pedagogen och sociologen Hillevi Lenz Taguchi betraktas som en tredje feminism (eller en modifierad poststrukturalism). Medan den liberala och radikala feminismen båda behövde *kvinnan* och "det kvinnliga" som essentiell form, försöker den feministiska poststrukturalismen rucka på och till och med upphäva gränserna för kön. Hon skriver:

Den feministiskt poststrukturella diskursen, däremot, ifrågasätter och vill överskrida eller lösa upp kategorierna manligt och kvinnligt. Genom att synliggöra hur de är konstituerade kan de överskridas och utvidgas till fler sätt att vara. Men den feministiska poststrukturalismen vill även upphäva andra bipolära kategoriseringar såsom *individ – omvärld*, för att visa att våra förståelser av såväl subjektet som omvärlden är formulerade i mänskligt konstruerade meningsbärande diskurser.¹²

Ett överskridande av en sådan bipolär kategorisering är Hamids tidigare citerade berättelse om Öst och Väst där jag läser fram att han inte vill kategoriseras som varken österländsk eller västerländsk, utan något annat. På liknande sätt kan man resonera kring kön och andra former av mänskliga och språkliga gränsdragningar. Litteraturvetaren Judith Halberstam talar till exempel om *female masculinity* i ett sådant försök till överskridande, där kvinnors "maskulinitet" blir något annat än mäns maskulinitet och något som inte bara tillhör män, utan något nytt.¹³

Västentligen görs skillnaden mellan "poststrukturalism" och "feministisk poststrukturalism" genom att den senare strävar efter att behålla en specifik medvetenhet om kön, men utan att låsa fast detta i något specifikt "kvinnligt" ställt mot något som betraktas specifikt "manligt".¹⁴ Detta handlar bland annat om att titta på *hur* kön görs – inte hur män och kvinnor gör. Judith Butler kan betraktas som en förgrundsfigur bland de feministiska

¹¹ Judith Butler (1990/1999) s ix.

¹² Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 15.

¹³ Judith Halberstam *Female Masculinity* (1998).

¹⁴ Susan Hekman (1991); Diane Elam *Feminism and Deconstruction* (1994); Lenz Taguchi (2004). Feministiska poststrukturalister menar att poststrukturalismen tenderar att bibehålla en manlig utgångspunkt utan tillräcklig hänsyn till kön. Feministisk poststrukturalism kan betraktas som en hybrid som tar hänsyn till dominerande formationer kring kön, men samtidigt är öppen för andra uttryck. Avgörande för detta tänkande har Judith Butlers teorier om kön och sexualitet varit.

poststrukturalisterna genom sitt införande av ett subjekt med agentskap i den poststrukturella teoribildningen. Hos henne finner man begreppen ”performativitet” och att ”göra sig” och ”bli gjord”. Detta innebär en syn på individen som aktivt och oavbrutet konstitueras och konstituerar sig i förhållande till sin omvärld. Butler säger:

[---] performativity is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of the body, understood, in part, as a culturally sustained temporal duration.¹⁵

Kön, tillhörigheter eller familj till exempel görs i och *genom* diskurser. Individen är inte ”fri”, men just eftersom hon hela tiden ingår i ett skapande och ett omskapande finns möjlighet till förändring inom diskurser. Individen blir då också subjekt, inte endast ett objekt för diskursiva skeenden.

Det ”subjektiva” i detta tänkande utgörs dels av att individen tillerkänns agentskap, handlingsutrymme och möjlighet till motstånd, och dels av att man inför en ”resonansbotten”, som Lenz Taguchi kallar det, i form av kön eller postkoloniala föreställningar. Detta innebär att man framhåller vissa diskursiva och historiska formationer som lite mer ”grundläggande” än andra. De betraktas alltså som betydelsebärande, men inte absoluta, för hur makt, kunskap och subjektskonstruktion fungerar. Butler benämner detta genom det något kryptiska ”the ungrounded ground of feminist theory” eller “contingent foundations”, vilket kan översättas som *tillfälliga grunder*.¹⁶ Lenz Taguchi skriver:

Den feministiska poststrukturalismen, så som jag och flera andra feminister valt att förstå den, vill identifiera och synliggöra hur den asymmetriska dikotomin *manligt – kvinnligt*, utgör den språkligt innebördsgivande resonansbotten mot vilken i stort sett alla våra språkliga och diskursiva innebörder förhåller sig på något sätt.¹⁷

På samma vis accentuerar postkolonial teori vissa diskursiva formationer (som till exempel kolonialismens efterverkningar) som ”lite mer grundläggande än andra” för subjektstillblivelse. Det innebär att man arbetar med att lyfta fram hur etnifierade och rasifierade diskurser utövar makt i konstituerandet av individen – det vill säga – hur könade, rasifierade och nationalistiska praktiker skapar grupper och enskilda subjekt. Inom den feministiska poststrukturalismen tenderar alltså könade diskurser att betraktas som grundläggande för subjektskonstruktion och, inom den postkoloniala, rasifierade dito. Rasifierade eller könade identifikationer/representationer betraktas som relationella, kontextbundna och situationella, det vill säga, beroende av situation och i relation till något annat. Individen ”har” alltså inte ett kön eller en ras före inskrivningen som kön eller ras.

¹⁵ Judith Butler (1990/1999) s xv.

¹⁶ Judith Butler ”Contingent Foundations” i Butler & Scott red. (1992) s 16.

¹⁷ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 110.

Språk, skillnad & de Andra

Is there a "physical" body prior to the perceptually perceived body?¹⁸

Finns kroppen innan vi tänkt oss, eller uttalat oss om denna kropp? Enligt Butler är kön från början en normativ kategori, det finns alltså inte någon plats – inte ens våra fysiska kroppar – som inte omgärdas av tillskriven betydelse.¹⁹ Filosofen Åsa Carlsson menar i sin utredning av Butlers tankar att "[k]roppen är fysisk *men* en effekt av språk och diskurser. [...] den är en performativ effekt av diskursen."²⁰ Att Butler skriver som hon gör beror på utgångspunkten att det vi kallar "verklighet" *konstitueras genom språk* (och handling, som i sin tur är språkligt konstituerad).²¹ Det innebär inte att det inte finns någon "verklighet", utan egentligen bara att vi inte kan få någon neutral kunskap om den. Det enda sättet att begripliggöra världen på är genom att benämna den med hjälp av språket. Genom att benämna så "gör" vi den också samtidigt. Den "rena", eller av språk och sociala tillskrivningar fria kunskapen om något, går således inte att nå enligt detta sätt att tänka. På detta sätt betraktar jag språkets funktion i min undersökning.

Det som vi vet "säkert finns" är sociala relationer upprättade genom språk och skillnad. Det vill säga, sociala relationer och subjektpositioner skapas genom språk och skillnad. Gemensamt för både det strukturalistiska och det poststrukturalistiska paradigmet är att de språkliga tecknen får sina betydelser i relation till varandra i ett språkligt strukturellt nätverk och alltså inte av "verkligheten" eller tingen i sig.²² "Uppfattningen att språket är ett system, som inte bestäms av den verklighet det refererar till, har sina rötter i den strukturalistiska språkvetenskapliga tradition[en]. Saussure lanserade idén att förhållandet mellan språk och verklighet är *arbiträrt*, eller godtyckligt."²³ Medan strukturalismen implicerar en specifik språklig ordning, i termer av dikotomier som också implicerar ett antingen-eller-tänkande, tar poststrukturalismen detta ett steg längre. Genom att framhålla det godtyckliga i språkliga konstruktioner; visas dels *hur* något *konstitueras*, dels eftersträvas att lösa upp denna språkliga konstitution. När man inom poststrukturalismen beskriver hur något görs, skapas samtidigt möjligheten att se det studerade i ett annat perspektiv.²⁴

¹⁸ Judith Butler (1990/1999) s 146.

¹⁹ Judith Butler *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex* (1993) s 1. Butler använder begreppet "materialiserar" för att beskriva hur den fysiska kroppen framträder. Se angivet arbete och till exempel Åsa Carlsson *Kön, kropp och konstruktion. En undersökning av den filosofiska grunden för distinktionen mellan kön och genus* (2001) Kapitel 3.

²⁰ Åsa Carlsson (2001) s 144.

²¹ Judith Butler *Excitable speech. A politics of the Performative* (1997).

²² Se till exempel Winter-Jørgensen & Philips *Diskursanalys som teori och metod* (1999). Det finns också andra tankar som är gemensamma för det strukturella och det poststrukturella tänkandet, men där poststrukturalismen, som beteckningen "post" implicerar, har gått vidare och både lagt till och dragit ifrån.

²³ Winther-Jørgensen & Philips (2000) s 16.

²⁴ Jacques Derrida (1967/1976); Butler (1990/1999), (1992); *Derrida* DVD (2000).

Det språkliga konstituerandet sker genom skillnadsskapande processer. Det betyder också att *betydelsen* eller meningen med ett ord alltid är *uppskjuten* och bara kan beskrivas av, och i relation till, andra ord. För att kunna förstå ordet ”slampa” så måste vi förstå ordet ”oskuld”. För att förstå ”oskuld” måste vi förstå ”flicka/kvinna” och så vidare. Utifrån detta ges att ett begrepp som identitet definieras av allting som det *inte* är.²⁵ Begreppen ”vit”, ”västerländsk” eller ”europé” är således meningslösa *i sig* utan begrepp som ”svart”, ”österländsk” eller ”asiat” till exempel. Men det beror också på sammanhanget; talar man om graden av solbränna får ”vit” en annan bestämning. ”Vit” kan också vara majoritetsbefolkningen i Sverige eller USA, men bara om man definierar vissa som ”icke-vita”. Ords betydelser spåras därigenom i vad de i ett specifikt sammanhang *inte* är. Språkteoretiskt säger man alltså att identitet bestäms genom skillnad; att identitet inte är något i sig, utan blir till genom olika skillnadsskapande praktiker. Robert Young skriver:

In the postcolonial period, for those outside the West, and for those minorities within it, the opposition of sameness and difference, and its relation to identity has been fundamental. Since Derrida, identity has come to mean not sameness, but difference.²⁶

Identifikation och identitet kan ses som ett jämförande med ett ”liknande fenomen”, medan

<i>Dominerande</i>	<i>Underordnad</i>
Man	Kvinna
Vit	Svart
Västerländsk	Österländsk
Kultur	Natur

”identitet” i det poststrukturella tänkandet lösgörs från objektet/subjektet/individen *i sig* och kommer att handla om *skillnad* mellan subjekt istället. Strukturalismens definierande av världen genom skillnad innebär att ställa upp motsatspar, eller dikotomier. I detta finns alltid en maktdimension, en hierarkisk uppdelning som utifrån den västerländska, moderna världsbilden kan se ut som i textrutan till vänster. Den vänstra kolumnen bildar lodrätt en *överordnad position*, medan den till höger bildar en *underordnad position* och varje rad bildar tillsammans en diskurs i vilken manligt är beroende av begreppet kvinnligt och vice versa och så vidare.

Det är också till detta tänkande begreppen ”the same”/De Första och ”the other”/De Andra är kopplade.²⁷ Den första kategorin representeras av det som ses som dominerande, normativt och självklart. Denna normalitet vidmakthålls enbart genom konstituerandet av det/de Andra som man kontrasterar sig emot. Så blir till exempel ”invandrare” de Andra i förhållande till majoritetsbefolkningen, kvinnor de Andra i förhållande till män, homosexuella de Andra i förhållande till heterosexuella och så vidare. ”Ingruppen”, de som definierar, kan naturligtvis skifta beroende på vems perspektiv man tittar ifrån (kvinnors, mäns eller ”invandrades”). Men, precis som i tanken om manligt/kvinnligt inom den feministiska poststrukturalismen finns det vissa föreställningar som är ”lite mer

²⁵ Gayatri Spivak ”Translator’s Preface” i Derrida (1976).

²⁶ Robert Yong ”Deconstruction and the Postcolonial” i Nicholas Royle red. (2000) s 199.

²⁷ Robert Young (2000) s 200f. Resonemanget är analogt med Hegels herre-slav-dialektik.

dominerande”, eller väger lite tyngre än andra, genom något man kan kalla vanans makt, eller dominerande perspektiv.²⁸ Det finns inte en *fast* Annan, men vissa blir oftare just Andrade.

I detta resonemang ligger även att de Andras identitet endast definieras i relation till de Sammas identitet. Det är en negativ identitet i förhållande till den dominerande gruppen vilket innebär att om män till exempel definieras som aktiva, logiska och kulturellt högtstående innebär det att kvinnan som den Andra blir passiv, irrationell och naturnära. I den dominanta gruppens position ligger också makten att benämna och definiera, medan de Andra karakteriseras utan specificitet i sig.

Ur skillnadstänkandet kommer också den relativa aspekten: att man *blir* något i relation till något annat. Det är detta Derrida menar med metaforiska fraser som ”the truth of the master is in the slave”, betydelsen av herren ligger i (hans relation till) slaven, inte i herren själv.²⁹ Varken herren eller slaven är således något *i sig*. Inom poststrukturalism menar man att dessa uppdelningar i dikotomier är konstruktioner, vilka begränsar möjligheterna för allt det som ett subjekt, individ eller ting *också* kan vara.³⁰ Därför jobbar man med att visa hur skillnader upprättas, för att sedan destabilisera det som ses som självklart med de motsatspar som upprättas. Det är detta som kallas dekonstruktion.

Erfarenhet &/eller jagets fragmentering

[The] subject is neither a ground nor a product, but the *permanent possibility* of a certain resignifying process, one which gets detoured and stalled through other mechanisms of power, but which is power's own possibility of being reworked.³¹

Subjektet – den enskilda individen – kan inom poststrukturalismen betraktas som ”upplöst” i bemärkelsen att det inte finns i sig själv, utan alltid är diskursivt konstruerat (genom skillnadsskapande processer) och därmed föränderligt. Detta implicerar att det inte finns något ”egentligt subjekt” före handlingen och att handlingars innebörd bestäms situationellt, vilket i sin tur beror av olika diskursiva inskrivningar.³² Lenz Taguchi förklarar Butlers ord ovan såhär. ”Subjektet är aldrig redan givet (som i diskursen om det humanistiska subjektet), och aldrig bara en produkt av samhällsliga strukturer (som i diskursen om det strukturalistiska subjektet), utan befinner sig i en oupphörlig process av omkonstituerande.”³³

Men i det här sättet att tänka förlorar man också lätt individen/subjektet ”som en plats att utgå ifrån”. Och för att skapa en sorts plattform för den som talar, i mitt fall mina intervjupersoner (i viss mån även jag själv) använder jag mig av begreppet *erfarenhet*. Men

²⁸ Se vidare avsnitt om ”Dekonstruktion” i kapitel 5.

²⁹ Jacques Derrida *Writing and Difference* (1978) s 255.

³⁰ Gayatri Spivak (1976).

³¹ Judith Butler ”Contingent Foundations” i Butler & Scott red. (1992) s 13. Min kursivering.

³² Judith Butler (1997).

³³ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 16.

inte i den traditionella betydelsen. I feministisk forskning och forskning som syftar till att lyfta fram de "ohörda", och erfarenheter hos dem vars röster sällan hörs, har erfarenhetsbegreppet utgjort en självklar utgångspunkt. Kvinnors erfarenheter som en väg till "sann" kunskap har kritiserats inom poststrukturalismen eftersom man inte ser någon grund för ett sanningsbegrepp grundat i individen. Litteraturvetaren Diane Elam sammanfattar den poststrukturella kritiken av (feminismens användning av) begreppet erfarenhet:

The notion of experience implies the reduction of the matter of everyday life to the perception of a subject. That is to say, experience presupposes a subject who can be presumed to know. Such an understanding of experience has often been a staple of feminism; utilizing foundational logic, *feminism has appealed to the truth of women's experience*. [---] No text can present an accurate representation of the author's experience.³⁴

Begreppet erfarenhet blir i det avseendet svårt att behålla då det hänvisar till en essentiell kvalitet hos individen, något som finns *inne i jaget*, eller individen själv. Detta kan i sin tur tolkas "rätt" eller "fel" av en forskare – som att denne (med sin erfarenhet) kan få tillgång till vad någon menar *egentligen*. Historikern Joan Scott är en av dem som kritiserat den traditionella användningen av erfarenhetsbegreppet. Istället för att överge begreppet (som många andra poststrukturella teoretiker gjort), föreslår hon att även det bör betraktas som diskursivt.

This entails focusing on processes of identity production, insisting on the discursive nature of "experience" and on the politics of its construction. Experience is at once always already an interpretation and is in need of interpretation. What counts as experience is neither self-evident nor straightforward; it is always contested, always therefore political. [---] Experience is, in this approach, not the origin of our explanation, but that which we want to explain. This kind of approach does not undercut politics by denying the existence of subjects, it instead interrogates the processes of their creation, and, in so doing, refigures history and the role of the [researcher], and opens new ways for thinking about change.³⁵

Detta innebär i min läsning av Scott att erfarenhetsbegreppet blir en sorts mellanstation mellan tanken om ett upplöst subjekt och ett som är fast, givet och med essentiella egenskaper. I den poststrukturella världsbilden kan erfarenheten inte, lika lite som något annat, uttryckas från en neutral plats. Då individer fortsätter att tala om sig själva, uppfatta och hänvisa till sig själva som en plattform där erfarenheter görs, medger synen även på "erfarenhet" som diskursivt, att individen är en "plats" där dessa diskursiva upplåningar, tvång och förhandlingar sker.

När Hamid i inledningen talar om att han blir bärare av en kulturnamnskyll är detta inte ett faktum, det är inte heller ett diskursivt illusionstrick. Hamids erfarenhet är i den situation som råder just där och då, denna. Det möjliggörs i sin tur av där och då aktiverade diskurser

³⁴ Diane Elam (1994) s 64-65. Min kursivering.

³⁵ Joan Scott "Experience" i Joan Scott & Judith Butler red. (1992) s 37-38.

om nation och kultur till exempel. Genom att benämna detta kan Hamid också göra sig som någon som inte är "ett med kulturnamnskylten" varmed handlingen både blir ett uttryck för erfarenhet och får ett politiskt syfte. Med "erfarenhet" menar jag därför det som individer uttrycker som gjorda erfarenheter i en viss situation, men vilka också underkastas diskursiv analys.

* * *

Poststrukturalismen ser alltså samhället som både språkligt och socialt, vilket innebär att man ägnar sin analys åt att studera hur språkliga uttryck skapar förutsättningar för, och formar, mänskligt socialt liv.

Postkolonial teori

Den koloniala/neokoloniala ideologin innehåller alltså i sig två radikalt inkompatibla imperativ. Dess ena huvudtanke, en radikal universalism med direkt ursprung i upplysningen, kan sägas uttryckas i den franska revolutionens slagord: frihet, jämlikhet och broderskap, som man försöker sprida över jorden, implicerande att vi alla är i grunden lika och att det koloniala projektet handlar om att sprida detta budskap över världen [---] Den andra huvudtanken är att de andra är underlägsna, svaga och mindervärdiga: ett genomgående betonande av skillnad. [---] Det finns alltså åtminstone två nödvändiga men motsatta ingredienser i all kolonialistisk och imperialistisk ideologi och retorik: spelet mellan alla människors likhet och den ständiga, innovativa, produktionen av olikhet, samt kategoriseringen och kartläggningen av denna olikhet.³⁶

Det idéhistorikern Mikela Lundahl kallar ”alla människors likhet” och ”produktionen av olikhet” kan översättas som ett spel mellan universalism och partikularism. Detta spel är centralt för såväl kolonialismen som imperialistisk ideologi (som Lundahl skriver), men även för den poststrukturella och postkoloniala kritiken av de moderna, imperialistiska ideologierna. Det finns två skäl till att jag har valt att arbeta med ett postkolonialt perspektiv i den här avhandlingen: det första är att jag menar att koloniala föreställningar återfinns i den svenska vardagen; det andra är att rumsliga dimensioner tenderar att användas för att bestämma människors ”kulturella egenskaper”. Detta senare innebär att en föreställning om ”hur människor är”, sammanbinds med olika och av varandra uteslutande geografiska rum.³⁷ Jag återkommer till detta, men säger först några ord om det postkoloniala fältet.

Postkolonial teoribildning har, som jag nämnde ovan, en stark koppling till poststrukturalismen. Vissa postkoloniala författare accentuerar detta mer, andra mindre. Tidiga postkoloniala teoretiker som Frantz Fanon återfinns till exempel inom en fenomenologisk och socialpsykologisk tradition, medan senare författare oftare är influerade av det poststrukturella. Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Stuart Hall och Paul Gilroy är några av fältets mer refererade teoretiker. Men även Jacques Derridas arbeten har betytt mycket för den postkoloniala teoribildningen om än kanske inte alltid explicit. Många av dessa teoretiker har startat sin bana genom kritik av ”the assumptions and protocols of European imperial culture”, som Robert Young uttrycker det.³⁸ Både Fanon och Derrida hade erfarenheter från det (post)koloniala Algeriet och Frankrike. Bhabha och Spivak har anknytning till den indiska diasporan. Bhabha är verksam i England och Spivak i USA, liksom även Derrida var. Said hade palestinsk anknytning men var även han verksam i USA. Man kan således säga att gemensamt för dessa förgrundsfigurer är erfarenheter av en form av ”gränstillstånd” (såsom varken fransk eller algerier, varken indisk eller engelsk), ofta i nära

³⁶ Mikela Lundahl ”Postkoloniala studier, konst och representation” i *”Skriftserien Kairos Nr 7 (2002) s 19.*

³⁷ Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn red. (1999); ”Introduktion” i de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002); Massey (1999); Håkan Thörn *Globaliseringens dimensioner. Nationalstat, välfärdssamhälle, demokrati och sociala rörelser* (2002).

³⁸ Robert Young (2000) s 191.

anknytning till de forna kolonierna, vilket fungerat som underlag för denna form av kritiskt tänkande.

I antologin *Globaliseringens kulturer* pekats fältet bland annat ut genom frågeställningarna: ”Hur skapas kulturella identiteter i det globala samhället? Hur skapas och upprätthålls rasismens stereotyper? Hur kan dessa stereotyper bäst bekämpas? Och vilken möjlighet finns att utveckla alternativa identiteter och strategier som går bortom dem som instiftats av den västerländska moderniseringen?”³⁹ Fokus i dessa frågeställningar ligger, precis som inom den poststrukturella analysen, på processer, alltså hur företeelser skapas, upprätthålls och reproduceras. Man söker också göra destabiliserande läsningar av dessa konstruktioner.

Om vi återvänder till Lundahl kan fältet framhållas på följande sätt:

Man uppmärksammar det vi egentligen redan vet: att världen alltid redan var blandad [---]. Det postkoloniala fältet är ingen ”ism”, det saknar egentligen programförklaring, det är snarare ett fält till vilket en rad kritiska frågor ställs. Ett fält som belyser hur samtiden är fångad i, och präglad av det koloniala arvet och av den antikoloniala kampen. [Inom fältet studerar man] den imaginära kartläggning som bidrar till att vidmakthålla rådande världsordning.⁴⁰

Och:

Postkolonial teori hjälper oss att visa hur olika talakter passar in i gamla koloniala mönster, och att de därmed aktiverar stereotyper och fördomar som man inte uttalar eller kanske ens uppfattar.⁴¹

Lundahls ord bygger på antaganden inom postkolonial teori som hänger samman med kolonialismens efterverkningar i vår samtid och hur språket konstituerar vardagen. Det vill säga, det är i vardagen som koloniala föreställningar artikuleras och reproduceras, ofta utan att någon tänker på det eftersom de tenderar att uppfattas som ”naturliga” eller självklara. Genom detta görs och sär-skiljs också de Andra som Andra. I citaten från Lundahl återfinns direkt och indirekt också viktiga begrepp som ”stereotyper”/”föreställningar”, ”nation”, ”kultur”, ”imperialism”, ”globalitet”, ”gränser” och ”historia”. En betydande del av den historien är naturligtvis kolonialismen som en del av upplysningen och med den moderniteten.

Så till frågan om det postkoloniala och Sverige. En rad författare ställer – och svarar på – frågan vad det koloniala har med Sverige och det svenska att göra, inte minst eftersom Sverige aldrig var någon (riktig) kolonialmakt. I alla händelser är det ganska länge sedan det begav sig.⁴² Ett svar är att inte bara de postkoloniala staterna är märkta av kolonialismen utan

³⁹ Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn red. (1999) s 15.

⁴⁰ Mikela Lundahl (2002) s 15-16.

⁴¹ Mikela Lundahl (2002) s 16.

⁴² de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002); Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn red. (1999); Mc Eachrane & Faye red. (2001).

att detta tänkande i hög grad fortfarande präglar världen, både ekonomiskt, socialt och kulturellt. Och dess arv har genom globaliseringsprocesser och migration betydelse inte minst för hur kulturella identiteter skapas världen över. Man menar också att Sverige varit en del av det Europa som fungerat/r som ett globalt centrum varifrån kunskap och makt utgår.

Det finns en mängd konkreta exempel om man vill studera svenska kontakter med de Andra. Journalisten, författaren och resenären Lasse Berg inleder sin skildring av *När Sverige upptäckte Afrika* med orden ”Det började inte så bra.”⁴³ Och inte fortsatte det så mycket bättre heller om man får tro skildringarna av de svenska kontakterna med Afrika och det misslyckade svenska försöket att skapa en koloni i nuvarande Ghana. Intressant är också skildringarna av Ostindiska kompaniets storhetsdagar i kolonialt avseende.⁴⁴ Det moderna projektet – kolonialismens motor – visade sig även under folkhemseran från 1930-talet och framåt, i det att Sverige var ledande inom en vetenskapligt förankrad rashygienism, manifesterat i *Rasbiologiska institutet* i Uppsala som avvecklades på 1960-talet.⁴⁵ Rasbiologerna inom institutet ägnade sig bland annat åt att klassificera och särskilja ”svenskar”, ”samer” och ”romer” åt, men även, inom den mer ”hygienistiska” delen, åt att förbättra ”rasen” genom strävan att rensa ut svaga element i form av handikappade, kriminella och imbecilla.⁴⁶ Detta var en sida, baksidan får man väl lov att säga, av den svenska folkhemsidéologin.

I sin skildring av svenska kontakter med Persien beskriver idéhistorikern Mohammad Fazlhashemi hur den svenska dagspressen under 1900-talets första hälft beskrev svenskars möten med det dåvarande Persien som ”den moderna civilisationens kontakter med den slumrande och outvecklade periferin, vars främsta kännetecken är de kaotiska och oordnade förhållandena, den materiella underutvecklingen och de bångstyriga ´infödingarna`.”⁴⁷ Dessa, som man kan tycka, historiska företeelser är också en del av den historia vi skriver idag, även om språkbruket ofta är mindre explicit. Men, som kanske viktigare än svenska konkreta erfarenheter i det koloniala projektet, betraktar jag de bilder som vidhäftar dem som betraktas som Andra i förhållande till ”svenskar”: bilder vilka inte bekänner sig till nationella gränser och världsdelar, men är fundamentala för praktiken att upprätta dem som åtskilda.

⁴³ Lasse Berg *När Sverige upptäckte Afrika* (1997) s 11.

⁴⁴ Se till exempel Tore Frängsmyr *Ostindiska kompaniet* (1990)

⁴⁵ Tore Frängsmyr *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. 1809-2000* (2000) s 210 ff; Sverker Sörlin ”Utopin i verkligheten. Ludvig Nordström och de moderna Sverige”; och Kjell Jonsson ”En nybadad renrasig svensk på ett blankpolerat furugolv i ett hus utan löss i ett gemenskinligt samhälle där vetenskapen ser till att fabrikena tillverkar foträta skor och ingen är så dum att han på fotboll glör – Hjalmar Öhrvalls person-, bostads, mental-, och rashygien såsom samhällsvision” [kapiteltitel] i Ronny Ambjörnsson red. *I framtidens tjänst. Ur folkhemmets idéhistoria* (1986); de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002).

⁴⁶ Tore Frängsmyr (2000).

⁴⁷ Mohammad Fazlhashemi (2001) s 137.

Föreställda gemenskaper & plats

I den postkoloniala diskussionen om nation och nationalism har historikern Benedict Andersons begrepp *den föreställda gemenskapen* blivit betydelsefullt.⁴⁸ Anderson undersöker hur kulturella artefakter som ”nationlighet” och nationalism fått historiskt liv och hur de förändrats med tiden. I dessa berättelser framgår hur de nationella frihetsrörelserna i de koloniala provinserna utmanövrades av den ”officiella nationalismen”, vilken från början härrörde ur en kamp mellan klasser. Tanken om ett gemensamt språk, en gemensam historia och en gemensam kultur blev delar i den gemensamma nationella berättelsen och iscensattes med hjälp av sådant som tryckkonsten, museiverksamhet och katalogiseringen av människor inom ett område. Anderson menar att nationen uppstod som ett svar på nationalismen – först uppstod det nationella medvetandet, sedan det territoriella – och alltså inte tvärtom. Med skapandet av ett nationellt och territoriellt medvetande kunde också rasismen uppstå och, menar Anderson, detta var en process intimt sammankopplad med klass och klassmedvetande.

I anslutning till detta talar sociologen Håkan Thörn om kopplingen mellan kultur och geografisk plats som ett grundläggande element i nationalstaten som modern idé och praktik. Han menar att trots att det länge varit känt att stora grupper människor, och därmed också ”kulturformer, varit i rörelse mellan kontinenterna har kulturbegreppet under den moderna epoken ofta fått beteckna fundamentala olikheter mellan människor bosatta på skilda platser”.⁴⁹ I det avseendet kan kulturbegreppet också sägas ha ersatt rasbegreppet som inte längre har vetenskaplig status.⁵⁰ (Kultur)geografen Irene Molina och ekonomhistorikern Paulina de los Reyes pläderar för bruket av begreppen ”kulturell rasism” och ”rasifiering” i artikeln ”Kalla mörkret natt! Kön, klass och ras/etnicitet i det postkoloniala Sverige”.⁵¹

Den kulturella rasismen, eller rasismen utan raser som många forskare kallar den, är snarare en ideologisk konstruktion som utifrån föreställningar om kulturell olikhet används både som förklaring för ojämlikheten mellan länder och som grund för att hävda behovet av en åtskillnadspolitik. Utifrån denna särartsideologi växer en retorik fram som antingen postulerar att människor med olika bakgrund inte kan leva tillsammans utan att det ger upphov till konflikter eller hävdar att olikheter mellan människor berikar och skapar en rad positiva värden.⁵²

Författarna menar att begreppet ”kulturrasism” vilar på ontologiska antaganden om olikhet och ligger bakom rasifieringsprocesser. De menar också att ”mildare” begrepp som ”främlingsrädsla” eller ”främlingsfientlighet” kringgår den centrala problematiken och

⁴⁸ Benedict Anderson *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (1992/2000)

⁴⁹ Håkan Thörn (2002) s 74.

⁵⁰ Mc Eachrane & Faye red. (2001).

⁵¹ Molina & de los Reyes ”Kalla mörkret natt! Kön, klass och ras/etnicitet i det postkoloniala Sverige” i de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002).

⁵² Molina & de los Reyes i de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002) s 314.

fördröjer ett medvetandegörande om förgivettagna rasistiska föreställningar i den svenska vardagen. Detsamma skulle i viss mån kunna sägas om begreppen ”kulturalisering”, ”etnifiering” och ”diskriminering” enligt de los Reyses och Molina.

*

(Kultur)geografen Doreen Massey tar sin utgångspunkt i begreppet globalisering och talar om hur den modernistiska historieskrivningen skapar gränser i tid och rum utifrån en bestämd utkikspunkt, nämligen *inifrån* Europa.⁵³ Globaliseringen är i så måtto inte global utan konstrueras utifrån en modern, västbaserad logik. Detta innebär att globaliseringsprocessen framstår som en kapplöpning där vissa länder, människor och kulturer har hamnat på efterkälken, medan andra (i väst) ”leder” loppet och åter andra snart är ”i kapp”. Detta baseras på en linjär, ”naturlig” utvecklingskala.

[---] the standard version of the story of modernity – as a narrative of progress emanating from Europe – represents a discursive victory of time over space. That is to say that differences which are truly spatial are interpreted as being differences in *temporal development* – differences in the stage of progress reached.⁵⁴

Föreställningen om att världens regioner befinner sig i olika utvecklingsstadier, placerar människor i naturligt avskilda rum och producerar makt genom att forma villkoren för identitetsskapande och känslor av tillhörighet som diskuterades i inledningen. Kulturgeografen Katarina Mattson ger ett exempel från svensk kontext på indelningen av människors förmågor efter ursprung. Hon skriver:

[---] födelseland, vistelsetid och grova indelningar av världens länder – kan användas för att grovt skatta sådana informella egenskaper. Ett exempel [---] rangordnar den invandrade befolkningen utifrån ’en intuitiv förståelse av [ländernas] avstånd till Sverige på en kulturell nivå’. Detta resulterar i en ranking av länder utefter en skala av deras förmodade likhet med Sverige: Norge, Danmark, Finland, Tyskland, USA, Grekland, Italien, Turkiet, Jugoslavien, Polen, Tjeckoslovakien, Chile, Irak, Iran, Etiopien, Vietnam. I toppen finns, enligt typologin ’arbetskraftsinvandrare med nära kulturellt och lingvistiskt avstånd till Sverige’. I botten, å andra sidan, finns ’flyktingar med stort kulturellt och lingvistiskt avstånd till Sverige’.⁵⁵

Enligt Massey baseras synen på ”tredje världen” som outvecklad och omodern på en föreställning om tid, som ett givet och neutralt mått på samhällsliga förändringar, och möjliggör också västs syn på sig självt som modernt. Hon vill i denna diskussion föra fram begreppet rum eller plats (place). Om man utgår från ett eurocentriskt perspektiv, utan låter

⁵³ Doreen Massey i Brah, Hickman & Mac An Ghail red. (1999). Se även Stuart Hall i Hall, Held, Hubert & Thompson red. (1996).

⁵⁴ Doreen Massey (1999) s 31.

⁵⁵ Katarina Mattson “Ekonomisk rasism. Föreställningar om de Andra inom ekonomisk invandrarforskning” i Mc Eachrane & Faye red. (2001).

varje plats i sig själv utgöra (ett möjligt) centrum framträder en annan social process än den vi hittills sett.

And in turn, this emphasizes the nature of narratives as being not about the unfolding of some internalized story [some already-established identities] – the self-producing story of Europe – but about interaction and *the process of the constitution of identities* – the reformulated notion of colonization.⁵⁶

Att, som Massey uttrycker det, verkligen ta vara på en rumsdimension i förhållande till globaliseringsbegreppet, innebär att låta de skillnader som existerar mellan olika områden framträda som skillnader *i interaktion* med andra skillnader och utifrån andra fokus än det eurocentriska. Ett begrepp Massey inte använder, men som jag uppfattar som viktigt är just att låta andra ”logiker” framträda, utifrån en given plats som inte använder väst som värdeskala. Med andra ord: olika värdeskalor istället för en universell (västerländsk) värdeskala. Utan att för den skull hemfalla åt idéer om ”kulturell renhet” eller en homogenisering av kulturella/sociala rum.

This is a notion of place where specificity (local uniqueness, a sense of place) derives not from some mythical internal roots nor from a history of relative isolation – now to be disrupted by globalization – but precisely from the absolute particularity of the *mixture of influences found together there*. [---] ”cultures” and ”societies too, may be imagined in this way. [---] it might just as easily be Paul Gilroys Black Atlantic, more geographically diffuse and complex: intermingled with other cultural traditions yet also forming its own time-space.⁵⁷

Vad Massey gör på ett övergripande teoretiskt plan är att låta olika (rumsliga) perspektiv framträda, inte *istället* för något annat – utan invid varandra – och utan att homogenisera dem inbördes eller essentialisera en specifik innebörd av dessa platsbundna ”egenskaper”.

För min avhandling har detta bland annat betytt att försöka analysera föräldrars berättelser utifrån de specifika förutsättningar som rådde i till exempel Iran för cirka trettio år sedan när denna tid och plats återges. Detta innebär att se på förutsättningar för att göra familj, barndom, kön och sexualitet utan att bibehålla Väst som norm i dessa berättelser.

Identitet & ”kultur”. Eller Position & skillnad?

”Kultur” i en kultursociologisk bemärkelse betecknar, jämte politik och ekonomi, en samhällelig och vardaglig dimension. I den meningen blir den sociala innebörden av kultur att ”skänka mening och sammanhang åt det sociala livet”.⁵⁸ Socialantropologen Gerd Baumann talar om kultur som en *analytisk konstruktion*. Han skriver:

⁵⁶ Doreen Massey (1999) s 33. Min kursivering.

⁵⁷ Doreen Massey (1999) s 41. Min kursivering.

⁵⁸ Håkan Thörn (2002) s 75.

Ethnographers' uses of the culture have established one essential point of consensus: culture is not a real thing, but an abstract and purely analytical notion. It does not cause behaviour, but summarizes an analytical abstraction from it, *and thus is neither normative nor predictive*.⁵⁹

För Stuart Hall är *kulturell identitet*

[---] en fråga om såväl ett "blivande" som ett "förblivande" därför att den tillhör framtiden i lika hög grad som det förflutna. Det är inte något redan givet bortom tid och rum, historia och kultur. Snarare förhåller det sig så att kulturella identiteter är historiskt betingade. Och eftersom de är historiskt betingade genomgår de även ständiga förändringar. Istället för att bestämmas för evigt av ett essentialistiskt förflutet [---] kan kulturella identiteter ses som *olika sätt att positionera sig själv eller bli positionerad inom det förflutnas berättelser*.⁶⁰

De berättelser Hall pratar om kan också benämnas diskurser: alltså individens (kulturella) identifikationer som diskursiva positioner upprättade genom skillnadskapande processer. Exempel på sådana skillnadskapande processer ges av Edward Said när han menar att den Andres identitet som oriental får sin funktion i relation till Väst och speglar det Väst förtrycker och avvisar hos sig själv.⁶¹ Frågan om vad som *skulle kunna* besätta denna identitetsposition påverkar aldrig identiteten av den Andre som Andre. När Fanon säger "Negern finns inte. Inte mer än den vite." kan detta läsas som att "negern" och "den vite" inte finns *i sig*, utan blir till just genom skillnadskapande processer.

Den postkoloniala teoretikern Kalpana Seshadri-Crooks talar (i en lacaniansk studie) om "vithet" som en *master signifier* och menar att det är detta som möjliggör rastänkande överhuvudtaget. "[---] racial identity is made possible through the introjection of a master signifier of a system of differences – Whiteness."⁶² Vitheten signalerar en absolut, eller fullvärdig, människa: "the signifier that promises access to absolute humanness".⁶³ Denna föreställning strukturerar mänskliga relationer genom att upprätta skillnad mellan människor. Vitheten som *master signifier* gör den visuella inskrivningen på kroppen (hudfärg och så vidare) "verklig". "Race is fundamentally a regime of looking, although race cannot be reduced to look", säger hon.⁶⁴ Däremot är det den synliga inskrivningen på kroppen som skapar förutsättningar för de investeringar som görs i begreppet "ras".

Medan Derrida talar om vår sociala omgivning som ett språkligt spel av skillnader (play of difference) och att det är allt där är, menar alltså Seshadri-Crooks att det finns en form av axiomatisk (strukturellistisk) "startpunkt", som ger "ras" en särskild betydelse. Vad jag vill plocka upp är inte denna axiomatiska karaktär, utan Seshadri-Crooks visualitetsbegrepp. Det visuella är något i sig helt tömt på innehåll, men blir betydelsefullt i skillnadskapande

⁵⁹ Gerd Baumann *Contesting Culture. Discourses of Identity in multi-ethnic* London (1996) s 11 Min kursivering.

⁶⁰ Stuart Hall "Kulturell identitet och diaspora" i Eriksson, Eriksson-Baaz & Thörn red. (1999) s 233.

⁶¹ Edward Said *Orientalism* (1978/1997).

⁶² Kalpana Seshadri-Crooks *Desiring Whiteness* (2000) s 46.

⁶³ Kalpana Seshadri-Crooks (2000) s 159.

⁶⁴ Kalpana Seshadri-Crooks (2000) s 2.

processer som att lägga märke till hudfärg- och hårfärg och liknande tecken på kroppen.⁶⁵ Och (som Seshadri-Crooks säger) detta kommer att vara betydelsefullt så länge det tillmäts betydelse.

Subjekspositioner

Begrepp som "kultur", "etnicitet" och "identitet" överdetermineras inte sällan enligt min erfarenhet då de kommer att beteckna vad någon *är*, eller *borde* vara, i enlighet med vissa kategoriseringar. Jag menar, precis som Bauman, att det är viktigt att uppmärksamma att begrepp som "kultur" varken kan eller bör användas i normerande syfte, och än mindre för att förutsäga vissa handlingar. Jag använder av detta skäl inte begreppen "identitet", "etnicitet" eller "kultur". Syftet – och resultaten – i studien är därför inte kopplat till hur en grupp människor *är*, utan till (subjekts)positioner som upprättas och/eller intas i och genom (språkligt konstruerade) diskurser och *skillnadsskapande praktiker*.⁶⁶ När Habibeh i inledningen säger att hon har en "poäng mer" än en "svensk kvinna", och Ara säger att hon hört att människor från Kurdistan inte går i skolan, kan man därmed säga att de *gör sig* genom att upprätta skillnad i förhållande till "helsvenska" kvinnor och människor från Kurdistan.

Delar i det som blir olika subjekspositioner handlar på en konkret nivå om ekonomiska och sociala tillgångar, visuella tecken, sätt att handla, tala om, betona eller belysa vissa saker. På en teoretisk/metodologisk nivå handlar det om de diskurser och diskursiva praktiker som används eller tilldelas och gör att någon uppfattas och uppfattar sig på vissa sätt. Man kan säga att begreppet "position" är mitt identitetsbegrepp i avhandlingen. Det är också ett *aktivt begrepp* som tillåter rörlighet. Jag menar att begrepp som "kultur/etnicitet", "individ" eller "identitet" hindrar möjligheten att se komplexiteten i mänskliga uttryck och handlingar. Positionsbegreppet medger, enligt mitt sätt att tänka, en större möjlighet att gå in och ut ur olika, och situationellt upprättade, antagna och tillfälliga förhållningssätt. En position "tillhör" därmed inte en person, utan *görs* (och tilldelas) aktivt i nuet/varje nu. Vissa positioner och positioneringar är dock mer stabila än andra som till exempel könade (feministisk poststrukturalism), platsade (postkolonial teori) och generationspositioner (se avsnittet "familj" nedan).

⁶⁵ Vilket till exempel begreppet "People of color" uppmärksammar.

⁶⁶ Se vidare under rubriken "Positioner enligt Stuart Hall" i detta kapitel, och under "Metodologi" i kapitel 5.

Vad är en familj?

För 70-talets feminism utgjorde familjen den främsta arenan för patriarkalt förtryck.⁶⁷ Denna ståndpunkt ingick i en kritik av 60-talets romantiserande av familjen som primär källa för samhälllig stabilitet och moral hos teoretiker som Talcott Parsons. Under ett antal årtionden förlorade familjen sedan sin framskjutna position inom sociologisk teori. Sociologen Christine Roman menar att familjebegreppet faktiskt försvann ur uppslagsböcker i sociologi under en period på 70- och 80-talet, för att ersättas av beteckningar som "sex, gender and generation".⁶⁸ En anledning till detta är inflytande från poststrukturalism och Svart feminism.⁶⁹ Dessa kritiserar möjligheten till en generell teori om kvinnoförtryck, och därmed även en generell teori om "familjen" då man inte ser någon grund för antagandet om gemensamma kvinnliga erfarenheter. Roman skriver "med utgångspunkt i ett postmodernistiskt perspektiv måste tanken på att 'familjen' skulle betyda samma sak för alla kvinnor kritiseras."⁷⁰ Motståndet rör alltså universella anspråk och generaliseringar i analysen av familjen.⁷¹

Med sociologiska arbeten som bland annat Anthony Giddens', Ulrich Beck och Elisabeth Beck-Gernsheims under 90-talet kom familjen åter att hamna i centrum för sociologisk teori.⁷² I och med intresset för globalisering och modernitet och senmodernitet (kännetecknande reflexivitet, individualisering och vitt skiftande livsprojekt) kom analysen att inriktas på *omvandlingen av familjemönster*; som intima relationer, avtraditionalisering och upphävande av feodala könsroller i familjelivet.⁷³ Dessa analyser har, genom att ta ett socialpsykologiskt grepp om familjen i relation till det omgivande samhället, förenat feministisk och allmänsociologisk teori. Det är också familjen i relation till det omgivande samhället jag finner intressant, inte familjen i sig.

Vad är då en familj? Inom familjeforskningen finns numera ett antal definitioner som handlar om den specifika kvaliteten på relationerna, banden eller åtagandena i en familj; det kan också handla om vilka som ingår i kärnfamiljer, utökade eller länkade familjesystem.⁷⁴

⁶⁷ Christine Roman *Familjen i det moderna. Sociologiska sanningar och feministisk kritik* (2004); Carol Smart & Bren Neale *Family Fragments?* (1999).

⁶⁸ Christine Roman (2004) s 116.

⁶⁹ Christine Roman (2004); Smart & Neale (1999). "Svart feminism" är en samlingsbeteckning för främst svarta feminister i den anglosaxiska världen som kom att kritisera feminismens subjekt, vilket var vita medelklasskvinnor. De gjorde därmed gällande att inte alla kvinnor levde under liknande omständigheter. Förklaringen till det minskade intresset för familjen bör även sökas i makroteori (läs: marxistisk analys) under 70- och 80-talet, varmed familjen blev en underordnad entitet.

⁷⁰ Christine Roman (2004) s139.

⁷¹ Christine Roman (2004) s 139; Smart & Neale (1999).

⁷² Anthony Giddens *Intimitetens omvandling* (1995); Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim *The Normal Chaos of Love* (1995).

⁷³ Se till exempel Anthony Giddens (1995); Beck, Giddens & Lash (1994); Zygmunt Bauman (1996).

⁷⁴ Jaber Gubrium & James Holstein *What is Family?* (1990); David Morgan *Family Connections. An Introduction to Family Studies* (1996); Lars Dencik & Per Schultz Jørgensen red. *Børn og familie i det postmoderne samfund* (1999); Elisabeth Silva & Carol Smart *The New Family* red. (1999); Margareta Bäck-Wiklund & Thomas Johansson red. *Nätverksfamiljen* (2003).

Frågan om vad en familj *är* har vidgats till vad familj (också) *kan vara* och till ett familjebegrepp som orienterar sig mot ett mer dynamiskt och processinriktat förhållningssätt. Silva & Smart skriver:

[---] sociological analysis of family life and intimacy [has] begun to reject the traditional presumption that the family is an institution which is separate from other social institutions. [---] A[nother] major change in the concept of family is that it has come to signify the subjective meaning of intimate connections rather than formal, objective blood or marriage ties.⁷⁵

Istället för att på förhand tala om vad familj *är*, låter man familjen framträda genom exempelvis vardagspraktiker, kön, klass, olika familjekonstellationer, eller sätt att tala om familjen.⁷⁶ Det innebär också att se samhället i familjen och interaktionen mellan familj och samhälle, framför att endast se familjen som en enhet i samhället. Sociologen David Morgan har i strävan efter ett öppnare, mer processuellt familjebegrepp infört begreppet "familjepraktiker" (family practices).⁷⁷ En viktig aspekt i denna diskussion handlar om hur familjebegreppet (liksom andra begrepp) i ett mer eller mindre medvetet syfte använts för att etablera en norm från vilken andra familjära företeelser kan ses som mer eller mindre avvikande.

In terms of the present discussion, [this] entails a recognition of a sense of fluidity and multifacetedness and a realization that individuals are rarely, if ever enclosed within the categories chosen by sociologists.⁷⁸ [---] In at least some political usages of the term "family" there was a kind of slippage, deliberate or otherwise, from the use of this single term to construction of some kind of normative standard of family living, compared with which other family practices may be seen as being more or less deviant.⁷⁹

Genom detta blir det möjligt att ställa frågor om vem som betraktas som familj; vad som inverkar i familjelivet och vad det innebär att vara familj, istället för att arbeta med i förväg antagna kriterier.⁸⁰ Forskningens perspektiv styr vad vi är beredda att se, av Gubrium & Holstein uttryckt som "You have to listen in order to see".⁸¹ Förändrade (familje)diskurser gör det därmed *möjligt* att betrakta begreppet "familj" i mer differentierade termer och kräva att icke-kontextuella teorier överges för konkreta undersökningar med mer begränsade mål.⁸² Detta öppnare familjebegrepp följer människors sätt att göra familj i interaktion med samhälleliga skeenden. Samtidigt menar Morgan att begreppet "familj" inte på något sätt

⁷⁵ Silva & Smart red. (1999) s 7.

⁷⁶ Gubrium & Holstein (1990); Silva & Smart red. (1999); "Inledning" i Bäck-Wiklund & Johansson red. (2003).

⁷⁷ David Morgan "Risk and Family Practices. Accounting for Change and Fluidity in Family Life" i Silva & Smart red. (1999).

⁷⁸ David Morgan (1996) s 187.

⁷⁹ David Morgan (1999) s 16.

⁸⁰ Gubrium & Holstein (1990).

⁸¹ Gubrium & Holstein (1990) s 6.

⁸² Christine Roman (2004) s 95.

spelat ut sin roll, och att överge familjebegreppet skulle vara att negligera den betydelse det tillskrivs i människors vardagsfarenheter.

Ett mer eller mindre långt drivet socialkonstruktionistiskt förhållningssätt kan sägas utgöra teoretiskt nav i denna ”nya(re)” familjeforskning. Familjestudier gjorda inom det postkoloniala eller poststrukturella fältet är däremot generellt sett få. *Gay and lesbian studies* och *Queerteori* är ett av de områden från vilka poststrukturella perspektiv gjort intåg i familjeforskningen.⁸³ I mastodontverket *Sourcebook of Family Theory and Research* kan man dels ana hopp om att genom det poststrukturella perspektivet bättre kunna möta komplexiteten i olika former av familjeliv. Dels kan man ana motstånd mot de – som det upplevs – demoraliserande konsekvenserna för familjeforskningen genom att dekonstruera den heterosexuella kärnfamiljen (varmed den, och med denna förknippade värden, inte längre ses som norm).⁸⁴ Här finns alltså något av en schism, implicerad från ”båda sidor”, men det finns också överlappningar. Inspiration hämtas också, som sagt, från poststrukturalistiska teorier.

Gubrium & Holstein talar i *What is Family?* om hur familjen framträder genom diskurser och tal.⁸⁵ Men de skiljer på något de kallar en ”faktisk” händelsenivå och tal/diskurs: ”family is a way of interpreting, representing and organizing social relations as much as it is a distinct object or concrete set of social ties.”⁸⁶ För dem innebär det socialkonstruktionistiska perspektivet att undersöka representationer av familjen som binder samman idé och erfarenhet i producerandet av familjeliv, men de menar alltså att det även finns ett ”faktiskt” familjeliv, bortom det diskursivt konstruerade.⁸⁷ I dessas (liksom i Morgans) perspektiv görs alltså en uppdelning mellan faktisk handling och beskrivningar av sådana praktiker.

Andra exempel på uttalade socialkonstruktionistiska ansatser är James & Prouts Red., *Constructing and Reconstructing Childhood* från 1990 och James & James *Constructing Childhood* från 2004.⁸⁸ James & Prout uttrycker den sociala konstruktionen av barndom som:

[---] exploring the way in which the immaturity of children is conceived and articulated in particular societies into culturally specific sets of ideas and philosophies, attitudes and practices which combine to define the ”nature of childhood”.⁸⁹

⁸³ Se till exempel Judith Stacey *In the Name of the Family* (1996); Ramona Oswald, Libby Blume & Stephen Marks ”Decentering Heteronormativity: A Model for Family Studies” och Stan Knapp & Camille Williams ”Where does Queer Theory Take Us?” i Vern Bengtson red. *Sourcebook of Family Theory & Research* (2005).

⁸⁴ Oswald, Blume & Marks; och Knapp & Williams i Vern Bengtson red. (2005).

⁸⁵ Gubrium & Holstein (1990).

⁸⁶ Gubrium & Holstein ”Constructing Family Descriptive Practice and Domestic Order” i Sarbin & Kitsuse red. *Constructing the Social* (1994) s 232.

⁸⁷ Gubrium & Holstein (1994) s 233.

⁸⁸ Allison James & Alan Prout red. *Constructing and Deconstructing Childhood* (1990); Allison James & Adrian James *Constructing Childhood* (2004).

⁸⁹ James & Prout red. (1990) s 1.

I sitt bidrag kritiserar Jo Boyden ett västcentrerat synsätt inom familjeforskningen och menar att de normer och värden som statuerat den trygga, lyckliga och skyddade barndomen, kulturellt och historiskt bygger på "the preoccupations and priorities of the capitalist countries" i Europa och USA.⁹⁰ James & James intar en liknande position: "childhood ' cannot be regarded as an unproblematic descriptor of a natural biological phase."⁹¹ Gemensamt för dessa är en syn på barndom som något som inte kan frikopplas från den sociala och kulturella omgivningen. De lyfter också fram barn som *både* subjekt och objekt i förhållande till sin omgivning.

Family practices & Doing family

Morgans två begrepp *family practices* och *doing family* anknyter både till en beskrivande (talad) dimension och det mer praktiska "att göra familj".⁹² Han "nedsänker" begreppet familj i en rad omständigheter vilka vi inte självklart kopplar till familj eller familjeliv. Det vill säga, familj blir "located in culture, history and personal biography and they change according to circumstances".⁹³ Det blir också viktigt att ta till vara komplexiteten i modernt familjeliv. "Familj" blir i Morgans perspektiv en konstruerad kvalitet som inbegriper mänsklig interaktion i en aktiv process mellan såväl olika arenor, som familjemedlemmar, och forskare. Det innebär att studiet av "familjen" inte endast behöver uppehålla sig vid det vi vanligtvis betraktar som "familj".

Thus, family practices may also be gender practices, class practices, age practices and so on. This point is made in order to stress that family life is never simply family life and it is always continuous with other areas of existence. The points of overlap and connections are often more important than the separate entities.⁹⁴

Morgan förespråkar alltså en form av intersektionell analys där "familj" bör studeras i förhållande till olika och överlappande områden som kön, klass, ålder, men även relation till arbetsmarknaden till exempel. Många företeelser är inte familjerelaterade, men får direkta konsekvenser för familjer (till exempel migration, kön, etnifiering/rasifiering). I detta ingår att ta hänsyn till det som inte är påtagligt observerbart, då även en frånvaro av något (till exempel arbete) är en del av det som blir familj. En partikulär händelse kan läsas utifrån både ett nu, och ett vidare historiskt, biografiskt och rumsligt ramverk. Att göra familj genom familjepraktiker innebär i min användning därmed att studera till exempel att göra barndom, föräldraskap, kön och sexualitet i olika sociala och geografiska rum.

⁹⁰ Jo Boyden "Childhood and the Policy Makers: A Comparative Perspective on the Globalization of Childhood" i James & Prout red. (1990) s 186.

⁹¹ James & James (2004) s 13.

⁹² David Morgan (1996), (1999). Se även Oswald, Blume & Marks (2005).

⁹³ Silva & Smart red. (1999) s 5.

⁹⁴ David Morgan (1999) s 13.

Morgan menar att "notions of family" ständigt omdefinieras i en aktiv process och beskriver det som "the explicit monitoring of one's own routine practices against some standard of normality."⁹⁵ Företeelser som liv, död och sexualitet ges mening inom olika historiska kontexter, vilket gör tid och rum till något ständigt närvarande i att göra familj här och nu. Genom detta framträder ett familjebegrepp som genomsyras av olika dimensioner som kön, klass, tid, rum och mer och mindre omstörtande händelser i familjernas liv. Jag betraktar familjen utifrån berättelser om kön, generation, historia, plats och makt. Familjen blir därmed en öppen arena där allt detta tar plats och möts. På en konkret nivå begränsas mitt urval till heterosexuella familjer med en eller två föräldrar födda i Iran med minst ett barn i tonåren. Studieobjektet i avhandlingen är hur familjemedlemmarna talar om, och därmed hur de *gör*, familj, kön, relationer och plats. Genom detta positionerar de sig också diskursivt på olika sätt. "Familjen" är i detta avseende inte ett subjekt, eller en aktör.

I Morgans perspektiv ligger tonvikten avseende att "göra familj" på familjepraktiker. I Gubrium & Holsteins perspektiv är att göra familj "the familial [in] talk, meaning and concrete reality".⁹⁶ I ett poststrukturellt perspektiv, influerat av Butler eller Derrida, blir *att göra familj* inte urskiljbart från praktiken att till exempel göra kön eller sexualitet; de relaterar alltid till varandra. Det är ett angreppssätt som är jämförbart med både Morgans och Gubriums & Holsteins fokus på det diskursiva och talade, men med den skillnaden att "verklighet" och "tal om verklighet" inte åtskiljs. Utgångspunkt är att "familj" inte är något *i sig*, utan görs genom alla de företeelser som omger (och utgör) "familjen". Morgan gör också en reservation: "I am immediately aware of the difficulties of such a distinction, in particular the question of whether practices can exist apart from their descriptions."⁹⁷ När Morgan accentuerar "a sense of the active rather than the passive or static" ligger där en accentuering av görande, men i hans perspektiv i form av beskrivningar *och* handlingar, medan tal för Butler *också* är en handling som inte kan skiljas från det omtalade.

Min förståelse av "familj"

Jag tar fasta på begreppet att *göra familj* i betydelsen att familj inte "finns", utan görs, och att "familj" är ett situationellt, levande begrepp som inte reproduceras endast *i* familjen. Det innebär att läsa familjernas berättelser i enlighet med ett poststrukturellt och postkolonialt förhållningssätt som implicerar att tal och handling betraktas som *performativ* (eller talaktshandlingar).

The performative is [---] one of the powerful and insidious ways in which subjects are called into social being [and] one of the influential rituals by which subjects are *formed and*

⁹⁵ David Morgan (1999) s 19.

⁹⁶ Gubrium & Holstein (1990) s x.

⁹⁷ David Morgan (1999) s 15.

*reformulated.*⁹⁸ Language sustains the body not in a literal way; rather [it is in] terms of language that *a certain social existence of the body* first becomes possible. [The body] becomes accessible on the occasion of an address, a call, an interpellation that [---] constitutes it fundamentally.⁹⁹

Tal får mening genom diskurser som formar och skriver fram det omtalade och läses som performativ. Utan konceptualisering saknar ett fenomen eller en handling ett socialt meningsfullt innehåll. Holstein & Gubriums angreppssätt på familjen korresponderar med detta, men bibehåller, som sagt, åtskillnad mellan tal och handling:

[I]nterpersonal privacies of the household are tied to public understandings of family life [---] As do others, family members engage in descriptive practice. They inspect, witness, offer each other evidence, and theorize about their lives together. Like others, their descriptive practices is [sic] contextbound, producing situationally sensitive versions of family order. How they conceive of the social order of their own households in one circumstance may be at considerable odds with how they think of the social order in another one. Their versions are not closer approximations to the truths of family life than others' versions are [---] Since family formulations may arise anywhere, we will find [material of] family discourse both inside and outside families.¹⁰⁰

I min användning i avhandlingen innebär det att familjernas berättelser kring olika teman är det som blir familj och att det inte är möjligt att tala om ett familjeliv som är utomdiskursivt. Att göra familjeforskning i ett postkolonialt och (feministiskt) poststrukturellt perspektiv innebär att ta vara på *komplexitet* i familjemedlemmars berättelser om sådant som familj, kön, relationer mellan föräldrar och barn, parrelationer, barndom och föräldraskap – men också sådant som ”Iran”, ”Sverige”, dåtid och nutid, tillhörigheter och olika erfarenheter i familjernas och familjemedlemmarnas liv. En berättelse om de egna föräldrarna ur det förflutna blir både en berättelse om familj och en positionering av sig själv och sin familj här och nu. Det innebär att försöka sätta begrepp som dessa ”inom parentes”¹⁰¹ och leta olika möjliga förståelser av dem. Det är inte den faktiska familjesammansättningen som är i fokus i min studie, utan hur familj och relationer konstrueras genom berättelser och olika positioner som intas. Berättelserna i sig innehåller däremot beskrivningar av konkreta sätt att bilda familj och sträcker sig över både tid och rum. Jag har en medveten avsikt att försöka bryta upp en linjär och rumslig ”uppdelning” och visa hur rumsliga och tidsaspekter används och omformuleras här och nu i görandet av familj. Det postkoloniala och det poststrukturellt feministiska perspektivet innebär, med en minsta gemensam nämnare, att ta i beaktande hur könade, rasifierade och Andrade positioner artikuleras och intas i berättelser av familjer som migrerat till Sverige. Men även att analysera hur dominerande och underordnade diskurser förskjuts, får motberättelser och upplöses genom att andra perspektiv görs gällande.

⁹⁸ Judith Butler (1997) s 160.

⁹⁹ Judith Butler (1997) s 5.

¹⁰⁰ Gubrium & Holstein (1990) s 27-28.

¹⁰¹ Egen ”översättning” av Derridas begrepp *sous rature* – ”under erasure” eller ”att kryssa över”.

Att ta vara på komplexitet

Sammanfattningsvis, eller avslutningsvis, erbjuder det poststrukturella och postkoloniala förhållningssättet en väg för mig att kritiskt granska föreställningar (diskurser) som gör familjer som migrerat från Iran till Sverige till Andra. Familjen som plats, eller situation, erbjuder ett koncentrerat sammanhang av kön och relationer som kommit att få en specifik laddning i förhållande till plats både i Väst och Öst. Att närma mig familjer som migrerat till Sverige ur detta perspektiv är ett försök att identifiera, öppna för och göra *olika* och situerade läsningar av berättelser om familj, kön och plats. Sandkvist uttrycker detta som att: "[V]i lever i en 'tröskelperiod', en övergångsperiod under vilken nya kulturella symboler och betydelser uppstår. En helt ny kulturell betydelseproduktion håller på att formeras [---]. [Detta] frigör radikala förändringar av de sociala och politiska konventionerna och öppnar ett oändligt, kreativt och lekfullt spel av möjligheter."¹⁰²

Genom att jobba poststrukturellt försöker jag ta tillvara detta spel av möjligheter. Enligt Derrida utgörs spelet av möjligheter av *varje annan* position som gränsar till det fenomen som benämns.¹⁰³ Annorlunda uttryckt så handlar det om att undersöka komplexitet snarare än enkelhet eller binära uttryck. Att ta vara på denna komplexitet skulle kunna innebära att lämna ifrån sig en samling fragmentariska uttryck utan att ta ansvar för att reorganisera dem. För att göra analyserna av familjemedlemmarnas olika sätt att positionera sig mer överskådlig använder jag en modell av Stuart Hall från artikeln "Encoding/Decoding" från 1973.¹⁰⁴ Detta fångar upp de olika sätten att positionera sig på ett relativt enkelt sätt. Hall anger tre möjliga positioner som strukturerar *hur dominerande diskurser tas emot* och omformuleras, eller införlivas i vardagslivet. Hans modell kan beskrivas som en hybrid mellan strukturalism och poststrukturalism, och tar fasta på individens sätt att positionera sig i förhållande till dominerande diskurser.¹⁰⁵ Då ett "oändligt spel av möjligheter" kanske varken är greppbart eller önskvärt i en avhandlingstext erbjuder Halls modell en möjlighet att rekonstruera familjernas berättelser i en ny form.

Positioner enligt Stuart Hall

Hall talar om hur människor tolkar och "översätter" budskap i media (läs: dominerande diskurser).¹⁰⁶ Hans tankegång är att budskapet alltid systematiskt förvrängs på vägen mellan sändare/media och mottagare/publik. Det innebär att när ett budskap kommuniceras omvandlar människor detta till sin egen förståelse och intar en *subjektiv position i förhållande till budskapet/diskursen*. Hur man väljer att läsa ett dominerande budskap beror i

¹⁰² Tom Sandqvist (1998) s 9.

¹⁰³ Jacques Derrida (1976).

¹⁰⁴ Stuart Hall "Encoding/Decoding" i Hall red. *Culture, Media, Language* (1980).

¹⁰⁵ Hall talar om "gruppintressen" i enlighet med ett marxistiskt tänkande.

¹⁰⁶ Stuart Hall (1980).

sin tur på vad som betraktas som åtråvärt och eftersträvansvärt. Hall menar att *både* "sändarögonblicket" och "mottagarögonblicket" är diskursivt betydelsemängda och ingetdera erbjuder "rena iakttagelser". Det relativa utrymme subjektet/familjen har för att översätta det dominerande budskapet till sitt förhållningssätt delar Hall hypotetiskt upp i tre olika positioner, vilka jag har modifierat genom att lägga till begreppen "antingen-eller", "både-och", och "varken-eller". Hall använder ett exempel med ett dominerande budskap om att en frysning av löner är nödvändigt för att hålla inflationen nere för det nationella bästa.

Den dominerande, hegemoniska positionen innebär i Halls exempel om löner att förespråka det dominerande budskapet. Översatt till mitt material innebär det, att det som individen/familjen tar för givet och finner eftersträvansvärt också är dominerande i samhället. Den dominerande diskursen blir då normerande för sättet att positionera sig och sin familj. Det kan även handla om att betrakta den dominerande diskursen som eftersträvansvärd, men veta att man inte själv "räknas dit", respektive att bekräfta den dominerande diskursen genom att inta "rakt motsatt position". Det sistnämnda kan exemplifieras genom att betrakta Al Quidas och George Bush' beskrivningar av världen som olika sidor av samma mynt. Båda bekräftar en polariserad världsbild, men utifrån olika perspektiv. Denna position innebär som helhet att *antingen* inta den dominerande *eller* den underordnade diskursiva motsatta positionen. I min avhandling kan det till exempel innebära att antingen positionera sig som "svensk"/överordnad eller som "invandrare"/underordnad.

Den förhandlande positionen innebär att "bibehålla" tanken om det "normala" (ja, lönerna måste hållas nere för det nationella bästa), men inta en "lokalt" annorlunda hållning (till exempel när det gäller att förhandla sin egen lön och gå ut i strejk för att denna ska höjas). Detta innebär alltså att hålla sig med *både* en dominerande *och* en lokal diskurs. Positionen innehåller en blandning av adaptiva och oppositionella element. Den erkänner den hegemoniska diskursens legitimitet att skapa meningsstrukturer (på en mer abstrakt nivå), men medger andra förhållningssätt situationellt. Till exempel: "Jämställdhet är eftersträvansvärt och bra, men just i vår familj fungerar traditionella könsroller bättre". Andra sätt att besätta denna position kan vara att hålla sig med olika rationaliteter/logiker i olika situationer (som inte nödvändigtvis är hierarkiskt strukturerade). Positionen kan också göras genom att sammanföra två olika diskurser för att skapa något delvis annorlunda. Man kan alltså både bibehålla två diskurser "sida vid sida", utan att förändra dem, och förskjuta den dominerande diskursen genom att "blanda" olika influenser från till exempel den "iranska" och den "svenska" kontexten.

Den oppositionella positionen intas om man tillägnar sig – förstår – budskapet i den dominerande diskursen/normativa bilden, men väljer att positionera sig annorlunda. Det innebär inte bara att förneka den dominerande diskursens giltighet, utan också att *ifrågasätta villkoren för den logik* med vilken diskursen är utformad. Med Halls exempel innebär det att "omkoda" det dominerande budskapets common sense-betydelse som endast ett uttryck av många specifika intressen och möjligheter. Utifrån mitt material kan det innebära att

ifrågasätta ”svenskhet” som normalt och eftersträvansvärt – och istället omtolka detta som *ett* sätt bland många andra att göra familj på. Exemplet med Al Quida-George Bush skulle här kunna omformuleras som otillåten ”krigföring” i strävan efter makt – inte en kamp mellan ”gott” och ”ont”. Hall kallar dessa omformuleringar en kamp om diskursen, det vill säga att ge sig in i striden för att (*om*)formulera verkligheten.

DOMINERANDE DISKURS		
<p>I ENLIGHET MED EN DOMINERANDE POSITION</p> <p>Den dominerande diskursens budskap ses som eftersträvansvärt.</p> <p><i>Antingen-eller-position.</i> Rätt eller fel.</p> <p>Lämnar idén utifrån den hegemoniska bilden oanfrätt.</p>	<p>FÖRHANDLANDE POSITION</p> <p>Bibehållande av bilden av det hegemoniska, men välja att handla/förhålla sig annorlunda ”lokalt”.</p> <p><i>Både-och-position.</i></p> <p>Skapar en delvis förskjuten diskurs, eller underordnade, ”lokala” motdiskurser.</p>	<p>OPPOSITIONELL POSITION</p> <p>Innebär att bryta upp den struktur vilken skapas av den dominerande diskursen. Det dominerande betraktas som ett ”särintresse” med en speciell utikispunkt och är därmed ”biased”/”ideologiskt färgad”.</p> <p>Innebär en <i>varken-eller-position.</i></p> <p>Gör anspråk på en konkurrerande världsbild och går in i kampen om att definiera verkligheten.</p>

Modell A. Modifierad modell över diskursiva positioner enligt Stuart Hall

En grundtanke hos Hall är att beskriva en möjlig marxistisk kritik (den oppositionella positionen) av medias budskap. I mitt fall handlar det om familjernas/familjemedlemmarnas olika sätt att positionera sig i förhållande till dominerande diskurser om till exempel familj, kön och plats i samhället.

Som jag förstår Hall innebär att ”motsätta sig den dominerande diskursen” att positionera sig i ett *varken-eller*, alltså en *oppositionell position*. Detta då man iscensätter till exempel en marxistisk position istället för den dominerande diskursens kapitalistiska budskap. Genom att jag modifierat modellen i enlighet med begreppen *antingen-eller*, *både-och*, och *varken-eller* förändras vad som är *oppositionellt* i min användning. Att inta en rakt motsatt position mot den dominerande diskursen betraktas istället som en position *i enlighet med den logik* som impliceras genom den dominerande diskursens budskap. Detta då man intar ett förhållningssätt i enlighet med *antingen kapitalism, eller marxism*, som varandras motsatser, och inte bortom denna *antingen-eller-logik*. Detta kan exemplifieras med Hamids berättelse där jag menar att han positionerar sig bortom de diskursiva betydelseerna av Väst och Öst, i ett tredje rum som är ett *varken-eller*. Om han valt Väst istället för Öst hade han intagit en position i enlighet med den dominerande diskursens uppdelning av världen.

Ytterligare ett exempel kan ges utifrån hur kvinnorörelsen utifrån den radikala feminismen valt att upphöja, hylla och mena att kvinnor är *bättre* än män som motstrategi mot förtrycket av kvinnor. Alltså kvinnor *istället för* män. Detta placerar dem i den första

positionen. Genom att göra som den liberala feminismen och välja *både* kvinnor *och* män gör man den andra positionen. Väljs *varken* kvinnor *eller* män (den tredje positionen) bejakas allas möjlighet att göra kön precis hur de vill. ■

Urval & metod

Urval, intervjupersoner & intervjuer

Min problemformulering är konstruerad genom ett antal diskursiva bilder om familjer med utländsk bakgrund vilka tas upp i inledningstexten. Dessa bilder innehåller komponenter som ”invandrade familjer”, (Islam), kultur/tradition, kvinnoförtryck och våld och skulle kunna sammanfattas som följande: ”Islam och (en diffus) koppling till *kultur* och *tradition ger upphov till problematiska familjestrukturer* och *kvinnoförtryck*”. Familjer som migrerat från Iran är utifrån en sådan problembild en av *ett antal möjliga* kategorier eller grupper av människor från ett muslimskt land som berörs av dessa bilder i Sverige, medan det ”iranska” i sig inte är av specifikt intresse för mig.

Iran har, liksom exempelvis Turkiet, en historia av både uttalade moderniseringssträvanden samt uttalad islamism. Valet av Iran som gemensamt ursprungsland har skett endast delvis med landets historiska och politiska skeenden i åtanke – även om dessa är mycket intressanta i sig. Tyngdpunkten ligger istället på de konnotationer till Islam som länder och människor i och från denna del av världen väcker i Väst – vare sig de är religiösa eller inte. Det är utifrån denna globala ordning, och debatter i Norden och Sverige, jag valt människor med bakgrund i den islamistiska republiken Iran.

Urvalsgrund är nationalitet i form av föräldrars födelseland. Intervjupersonernas egna benämningar av sin (nationella) tillhörighet skiftar. Vissa väljer att kalla sig perser, andra kurder eller iranier och några menar att ”etnisk” och nationell tillhörighet är ointressant och vill se sig som ”världsmedborgare”. Att jag trots olikheten i identifikationer och det diskursanalytiska anslaget valt *en* nationalitet och inte flera beror på att jag vill kunna ge en bild av ursprungslandet (vilket inte varit möjligt om jag valt flera nationaliteter). Jag ställer frågor om familjernas bakgrund, upplevelser och erfarenheter av Iran och ”det iranska” och dessa blir sammantaget till olika bilder av ”Iran”. Jag vill undgå att framställa människor som om de ”uppstår vid den svenska gränsen”, och låta de intervjuade framställa *sina* bilder och

upplevelser av en ändå relativt sammanhållen kontext i form av samma land.¹ I detta ingår också att problematisera föreställningar om ”här” och ”där”. Genom att välja *en* nationalitet kan erfarenheter av Iran få en mer framskjuten plats. Men denna bakgrund kommer att speglas genom ett flertal olika berättelser.² Såväl ”nationella narrativ” och migrationsberättelser analyseras i detta avseende som konstruktioner av erfarenheter och inte som historiska källor.³

De intervjuade har haft olika förhållanden och relationer till regimer(na) i Iran. Jag gör en distinktion mellan identitet och att uttrycka erfarenheter av till exempel nationella myter, lagstiftning och den officiella historieskrivningen. Jag anser att både ”Iran” och ”Sverige” som erfarenhet *har* betydelse i formandet av människors identifikationer, men dessa erfarenheter differentieras av till exempel den personliga historien, migrationserfarenheter, klass och kön. Tillgängliga diskurser, positioner och erfarenheter skapar också olika identifikationsprocesser. Migration *från* samma land *till* samma land (och stad) bidrar till att homogenisera berättelserna, men jag vill samtidigt inte göra misstaget att betrakta detta som uttryck för en ”homogen iransk identitet”. Snarare försöker jag fånga komplexiteten, i och mellan berättelserna.

”Iranier” i Sverige, Göteborg & i min avhandling

”Iranier” är en av de största grupperna som migrerat till Sverige och omfattade 2004 ungefär 40.000 personer. Det är också en av de största grupperna från ett muslimskt land, samt den enskilt största gruppen med utländsk bakgrund i Göteborg.⁴

Runt 1979 kom ca 2.500 iranier för att studera i Sverige.⁵ En stor flyktingström från olika områden i Iran följde efter revolutionen och Shahens fall 1979, samt Iran-Irakkriget som utbröt 1980. Migration till Sverige från Iran har pågått under hela 1980- 90-, samt 2000-talet. Den största flyktingströmmen från Iran kom mellan åren 1986 och 1990. Många har därmed varit i Sverige under relativt lång tid och en relativt stor andel har också flyktingskäl. Personerna i mitt material har kommit till Sverige vid olika tidpunkter. Fyra familjer har varit i Sverige ett tjugotal år, två familjer mindre än tio, och en familj mindre än fem år.

¹ Diana Mulinari ”Vi tar väl kvalitativ metod, det är så lätt” i Katarina Sjöberg red. *Mer än kalla fakta. Kvalitativ forskning i praktiken* (1999).

² Denna tidslinje, med ett före revolutionen 1979 och ett efter revolutionen är centralt i många intervjuer.

³ Se avsnitt om ”Erfarenhet”, samt Joan Scott (1994).

⁴ Mellan 1980 och 2004 har 41.127 iranier beviljats uppehållstillstånd enligt migrationsverkets statistik. ”Beviljade uppehållstillstånd 1980-2004 enligt Genèvekonventionen, krigsvägrare, de facto flyktingar, skyddsbehov och humanitära skäl” Pdf. Alla siffror nedan under denna rubrik anger födda i Iran.

⁵ Migrationsverket ”Beviljade uppehållstillstånd 1980-2004...”.

Flyktingar från Iran som velat återvända till sitt hemland har haft svårt att göra det, främst på grund av den politiska situationen i landet. Iran är ett stort land med stora

**Större flyktinggrupper
mottagna i Sverige sedan 1940**

40 000 iranier; Sedan iranska revolutionen 1979, oroligheter på 80- och 90-talet.
122 000 nordbor; I och med andra världskriget.
35 000 balter; I och med andra världskriget.
45 000 fr. tyska koncentrationsläger; 1945-49.
15 000 ungrare; Revolt 1956, 70-, 80-talet.
6 000 tjecker; Praguvasionen 1968, 70-, 80-talet
20 000 polacker; Fr.o.m. slutet av 60-talet.
93 000 f.d. jugoslaver; 50-, 60- och 90-talet.
5 000 greker; Junta-tiden 1967-74.
20 000 kurder; Krig och oroligheter sedan 1970.
20 000 assyrier & syrianer; Motsättningar kristna-muslimer i Turkiet, Mellanöstern från 1975.
9 000 vietnam-kineser; Båtflyktingar, 70-talet.
25 000 irakier; Oroligheter på 1980- och 90-talet.
25 000 chilensare; Militärkupp 1973.
10 000 från latinamerika; Politiska förföljelser i Argentina, Bolivia, Ecuador, Uruguay sedan 1970.
11 000 eritreaner; Krig sedan slutet av 60-talet.
13 000 palestinier; Krig i Libanon.
9 000 somalier; Oroligheter och krig i Somalia, Etiopien, Kenya på 80- och 90-talet.

Källa: www.migrationsverket.se

ekonomiska klyftor. Den islamiska diktaturen gör att såväl politisk aktivitet (vilket utgörs av ett brett spektrum från så kallade rojalister som stödde Shahan till vänsteraktivister och liberaler), som sexuell läggning, kvinnodiskriminerande lagstiftning, etnisk tillhörighet, exempelvis kurder, ekonomiska frågor, anhörginvandring, inkallelse till krigs-tjänstgöring och religiös tillhörighet har alla utgjort anledningar för iranier att komma till Sverige. De olika skälen till migration säger också något om att iranska migranter i Sverige kommer ur olika sociala skikt som representeras bland de iranska migranter som kommit till Sverige. I mitt material beskrivs såväl politisk aktivitet i olika grad, som protester mot inkallelse till krigstjänstgöring, könsdiskriminerande- och religiös

lagstiftning, som ekonomiska orsaker.

År 2002 var 9.689 personer födda i Iran folkbokförda i Göteborg. Bland över hundra olika nationaliteter utgör de cirka 2% av Göteborgs knappt halva miljon invånare.⁶ I Göteborg (som i andra städer världen över) är bostadssegregationen markant, och den enskilt största andelen kommuninvånare från Iran bor i de nordöstra delarna av staden, det vill säga i de multietniska förortsområdena.⁷ Den övervägande delen av mina intervjupersoner är bosatta eller uppväxta i något av förortsområdena.

Av de iranfödda mellan 25 – 64 år boende i Sverige är 40% högutbildade.⁸ Motsvarande andel för alla män och kvinnor i Sverige är 32%; för enbart inrikes födda 33%. Utbildningsnivån hos iranier är därmed något högre än för inrikes födda, men många andra invandrade grupper har högre andel högutbildade.⁹

Skilsmässotalen för makar födda utanför Sverige är i genomsnitt högre än bland dem födda i Sverige; chilensare och iranier har högre skilsmässotal än andra invandrargrupper.¹⁰

⁶ "Statistik per stadsdel" från Göteborgs stads stadskansli *Göteborgsbladet* (2003) April. Uppgifter efter födelseland. Efter iranier följer finländare 1,8%, irakier 1,4% och bosnier 1,2%".

⁷ "Statistik per stadsdel" *Göteborgsbladet* (2003).

⁸ "Befolkningens utbildning" Svensk officiell statistik/Statistiska meddelanden nr UF37SM0301 (2003). Siffrorna gäller personer mellan 25 och 64 år. Med "högutbildad" menas "minst tre års högskoleutbildning". "Lågutbildad" innebär "endast förgymnasial utbildning".

⁹ Andra invandrargrupper som har hög andel högutbildade är personer från Ryssland, Lettland, Estland och Litauen (över 50% högutbildade). Grupper från Irak, Kina, Algeriet, Egypten, Ghana, Kenya, Nigeria har över 30% högutbildade. Grupper som har lägre andel högutbildade är från Finland, Turkiet (12%), Vietnam, Eritrea, Etiopien, Gambia och Somalia (15%).

¹⁰ "Mångfald och ursprung – Rapport från ett multietniskt Sverige" *SIV* (1997) s 63; Darvishpour (2003).

Med hänsyn till ett antal andra faktorer¹¹ ligger iranier på en fjärdeplats. I familjerna i mitt material är föräldrarna gifta i fyra familjer, i en av dessa lever familjen i Sverige medan mannen bor kvar i Iran. I tre familjer är föräldrarna skilda.

Att finna intervjupersoner

De praktiska urvalskriterierna har utgjorts av ”föräldrar födda i Iran”, ”barn i närheten av tonåren” och ”boende i Göteborg”, samt att inte alla deltagande ingår i samma bekantskapskrets eller grupp. Jag har därför försökt hitta olika ingångar för att komma i kontakt med människor. För att undvika missförstånd har jag till exempel inte velat gå genom någon myndighet och jag har också själv velat berätta om min undersökning. Så långt det varit möjligt har jag försökt uppnå socioekonomisk spridning bland de intervjuade, såväl som om de bott i storstad, respektive landsbygd (i Iran).

Jag kom inledningsvis i kontakt med mina intervjupersoner genom två nyckelpersoner vilka jag kände (till) sedan tidigare. Jag har också tagit kontakt med personer i ledande ställning inom två föreningar/organisationer och vistats i lokalerna hos en förening och en ”utbildningsinstitution”. Tre familjer tillfrågades utan att jag visste mer om dem än att de hade migrerat från Iran. Jag har mött både entusiasm, hjälpsamhet och tveksamhet när jag presenterat undersökningen. Totalt har fem familjer avböjt medverkan. En familj jag haft direkt kontakt med avböjde med motiveringen att familjesituationen just förändrats kraftigt. I en annan familj uppgav familjemedlemmarna, men inte den jag först tillfrågat, att de var ”intervjutrötta”. Två familjer jag inte själv haft kontakt med angav att en av familjemedlemmarna inte önskade delta, i ett fall en kvinna, i ett annat en dotter. I ännu en familj angavs tidsbrist som skäl att inte delta. Slutligen tvingades jag utesluta en familj som önskade delta då barnen inte fanns i Göteborg.

De intervjuade

Jag har gjort totalt 31 intervjuer med föräldrar och barn/tonåringar/unga vuxna, samt tillbringat tid med familjerna i deras hem. Jag har sammantaget intervjuat 19 personer¹², varav 10 vuxna och 9 barn/unga, i 7 familjer. Jag har även gjort viss ”deltagande observation” i familjerna genom att jag vistats i deras hem, samtalat, fikat och blivit bjuden på middag. Jag har mött stor generositet och gästvänlighet i kontakt med familjerna. I gruppen föräldrar är det fler kvinnor än män då 4 kvinnor lever utan barnens fäder. I gruppen unga är 3 av 9 tjejer (vilket är en oavsiktlig snedfördelning). Familjerna har mellan 1 och 3

¹¹ Ålder, vistelsetid i Sverige, äktenskapets varaktighet, antal barn, utbildningsnivå, socioekonomiska förhållanden.

¹² I snitt 1,6 intervjuer per person. I snitt cirka 1,5 timmar per intervju, alltså sammantaget cirka 47 timmars inspelat material.

barn. Föräldrarnas ålder sträcker sig mellan 36 år och 56 år. De 9 intervjuade barnen/unga är mellan 9 år (ett barn) och 29 år (en person), men de flesta är i övre tonåren eller unga vuxna.

Sysselsättning, yrkesgrupper och utbildning vid intervjutillfället i *föräldragruppen* visas i uppställning i appendix.¹³ Detta kan sammanfattas med att det finns en spridning avseende arbete som anställda: tjänstemannayrke, monteringsarbete, servicearbete. En person hade vid intervjutillfället arbete i eget företag. Två personer studerade vid intervjutillfället. Av de anställda var två personer sjukskrivna, hel- respektive halvtid. Ingen var vid intervjutillfället arbetslös, men en person riskerade att bli detta. Även utbildningsmässigt fördelar sig föräldragruppen relativt jämnt avseende gymnasie- respektive universitetsutbildning från både Iran och Sverige, med viss övervikt åt endast gymnasieutbildning.¹⁴

Sju av de *unga* studerade vid tiden för intervjun/erna (grundskola, gymnasium, komvux); en arbetade extra/deltid och en i eget företag. Ingen av dem var vid intervjutillfället utan sysselsättning. Tre planerade att läsa vidare på universitet. Vissa av de unga är födda i Iran och vissa i Sverige.

Familjerna kan med viss modifikation betecknas som medelklass, eller lägre medelklass i Sverige. Bland ursprungsfamiljerna i Iran är spridningen större och utgörs av både övre medelklass och (med en viss övervikt) arbetarklass. ”Klassresor” har gått både uppåt och nedåt sedan ankomsten till Sverige. Ingen av intervjupersonerna betecknar sig som aktivt religiös; en person har varit aktivt troende men är det inte längre. Ursprungsfamiljerna har haft olika förhållanden till religion, från mycket religiösa till inte religiösa alls. Detta skapar tillsammans med utbildningsnivå en komplex socioekonomisk/klassposition- och bakgrund. Familjerna har sin bakgrund i större och mindre städer, i norra och nordvästra Iran. Alla bodde vid intervjutillfället i Göteborg.

Intervjuer & intervjusituationer

Jag har gjort alla intervjuer med var och en för sig. I regel har jag gjort (minst) två intervjuer med varje förälder, då vi utöver teman för intervjun även talat om ursprungsfamilj och situationen i Iran före migration, och (minst) en intervju med de unga. Varje intervju har varat mellan en och en halv och två och en halv timmar. Intervjuerna är strukturerade utifrån ett antal teman såsom bakgrund i Iran och ursprunglig familjesituation (föräldrar), samt föreställningar om tillhörighet, familj, kön, kärlek och sexualitet (alla). Om samtalet löpt på har jag endast använt intervjuguiden¹⁵ som checklista; om samtalet gått trögt eller hamnat långt utanför mitt fokus har jag i större utsträckning använt de nedskrivna frågorna. Intervjuguiden har strukturerat intervjun som helhet snarare än genom enskilda frågor. Intervjuerna har spelats in. 22 av de 31 intervjuerna har transkriberats ordagrant. Nio av

¹³ Jag vill av anonymitetsskäl inte ställa upp uppgifter per familj, utan redovisar dem individuellt.

¹⁴ Se appendix.

¹⁵ Återfinns som bilaga.

intervjuerna har inte skrivits ut ord för ord som helhet, utan selektivt i kombination med noggranna anteckningar av vad som sades på bandet. Dessa band har jag därför återvänt till fler gånger än de övriga. Använda citat är naturligtvis ordagrant återgivna.¹⁶

Jag avbröt ambitionen att, tillsammans med anteckningar från vistelsen med familjen, skicka tillbaka utskriften för genomläsning. Detta då jag i de fall utskriften lämnats för påsyn inte fick kommentarer på innehållet, utan snarast sådant som att det såg ”konstigt” ut, som utskrivet talspråk kan göra. Den främsta avsikten med återsändande av utskrifter, var att få de berördas godkännande av användning av nedskrivna iakttagelser och samtal som förts utanför intervjusituationen. Detta har jag fått. Jag har även ett antal nedskrivna berättelser och anger i de fall jag använder dessa. Från början gjorde jag ett försök med att intervjupersonerna skulle skriva ner upplevelser av uppväxten i Iran innan vi träffades för intervju. Detta var dock för mycket att begära.

Intervjuerna har till övervägande del genomförts i de intervjuades hem i ett rum med stängd dörr (i ett fall ett draperi och i ett annat ett endast ”halvt avdelat” rum). I något fall har den stundande middagen eller passning av en träningstid gjort att vi skyndat på slutet av intervjun. Jag har varit hemma hos alla familjer jag intervjuat. Fyra intervjuer har utförts på de intervjuades arbetsplats efter stängningstid och fyra på institutionen för socialt arbete i studenternas gruppum. Plats för intervjun har valts utifrån intervjupersonernas önskemål.

Intervjuerna har genomförts på svenska utan tolk. Ett kriterium har varit att de jag valt att intervjua talar tillräckligt bra svenska för att intervjuerna ska kunna genomföras. I ett fall utgjorde språket visst hinder i kommunikationen varvid en ungdom fick hjälpa mig att förklara en av mina frågor. Denna intervjuuppgav efter genomläsning av intervjuutskriften att det var svårt att förstå vad som menats med delar av utskriften. De (få) delar jag haft svårt att förstå i detalj av denna har jag inte använt.

¹⁶ Se vidare under ”Etik”.

Etiska överväganden¹⁷

Jag ser etik och etiska överväganden ur två olika aspekter.¹⁸ Den första handlar främst om hur jag informerat deltagarna i studien om undersökningen; villkor för deltagande, anonymitet; och språk. Den andra aspekten handlar om hur jag använt mitt material, dels i förhållande till dem som deltagit, vilket jag kommer in på i dekonstruktionsavsnittet, dels i ett vidare perspektiv, nämligen vilka *konsekvenser* studien som helhet kan få för dem som deltagit och för frågor som anknyter till det jag studerat. En sådan diskussion ansluter till vad som faktiskt kommit att stå i avhandlingstexten, vilka analyser som gjorts och hur. Jag berör även delvis detta i diskussionen om dekonstruktion nedan och återkommer till frågan om etiska implikationer och konsekvenser av min studie, och behandling av materialet i förhållande till urval, som en del av slutdiskussionen. Här diskuterar jag de mer konkreta aspekterna av olika etiska överväganden.

Alla som deltagit har varit tvungna att ge sitt godkännande för intervju. Jag har informerat om att det är frivilligt att svara på frågor och om möjligheten att avböja att svara. Jag har även informerat om att man när som helst kan dra sig ur deltagande. Att intervjua flera personer i en familj tillhör ett etiskt svårhanterligt område, inte minst på grund av risken för igenkännande av andra familjemedlemmar. Möjligheterna till igenkänning och svårighet att anonymisera föreligger på flera nivåer, både för individen i familjen, och i ett större sammanhang. Det löfte jag kunnat lämna angående anonymitet mellan familjemedlemmar är därför att jag *eftersträvat* total anonymitet. Tekniker för att åstadkomma anonymisering är givetvis att använda andra namn, men även att ändra och utelämna uppgifter. I vissa fall har också olika namn använts för samma personer i olika sammanhang. Jag har också med något undantag undvikit att ställa berättelser från samma familj i förhållande till varandra och främst hållit dem åtskilda såsom *familjemedlemmar*, inte samman som ”familjer”. Att behandla familjerna ”familjevis” kan också betraktas som oetiskt ur integritetssynpunkt. Familjen som enhet blir också mer utsatt då enskilda medlemmar inte kan ”kontrollera” hur de andra medlemmarna väljer att agera, medan man som enskild intervjuperson har större kontroll över sin medverkan.

Jag tycker att jag – trots dessa som får benämnas nackdelar med att intervjua flera individer ur samma familj – har fått en rikare bild av både familjerna såsom familjer och deras enskilda medlemmar. Detta har varit betydelsefullt i analysarbetet. Det har gjort att jag har haft kunskap om olika förhållanden ur flera perspektiv och gett mig fler infallsvinklar till

¹⁷ Under avhandlingsarbetet har det uttryckts en oro (på seminarier och liknande) för de etiska implikationerna av mitt projekt. Min tolkning av detta är att sammansättningen av orden ”familj”, ”islam” och ”sexualitet” framkallade just sådana föreställningar om demoniska invandrarfamiljer som jag talar om i kapitel 1. Det vill säga, tanken på att unga flickor skulle röja sina sexuella biografier skulle medföra att de blev straffade av sina familjer på något sätt. Detta skapade inledningsvis en viss oro även hos mig. Oron har visat sig sakna grund och projektet har inte medfört de etiska problem som förutspåddes.

¹⁸ Diane Elam (1994); Steinar Kvale *Den kvalitativa forskningsintervjun* (1997); Hillevi Lenz Taguchi (2004).

olika fenomen. Familjerna, de enskilda familjemedlemmarna och att vistas i familjernas hem säger sammantagna något mer (annat?) än om jag träffat enskilda personer. Detta ger en känsla för familjen som helhet som inte alltid kan uttryckas explicit i texten, men som självklart bidrar till bedömningen av enskilda utsagor i analysen. Om jag talat med enskilda hade denna rikare bild gått förlorad. Anledningen att jag valde medlemmar ur samma familj från början var en vag tanke om att kunna bryta olika berättelser mot varandra (som jag alltså sedan valt att inte göra), men också ett hopp om att kunna få denna rikare bild med olika infallsvinklar. Jag hade därför gjort om samma val idag.

Alla intervjupersoner har uppgivit att de upplevt det som positivt eller att det känts ”ok” att bli intervjuade. Två personer har uttryckt att de sett det som ”terapeutiskt” och som ett privilegium att bli lyssnad på under så pass lång sammanhängande tid. Tre personer har också sagt att vissa ämnen väckt smärtsamma minnen till liv, samtliga från livet i Iran. I ett fall handlade det om maktlöshet inför fattigdomen och barns situation i Iran. En annan person sa vid andra intervjutillfället att det första intervjutillfället återuppväckte minnen som var smärtsamma. I två fall har vi avbrutit intervjun, då personen kommit in på känslolösa händelser, för att sedan återuppta den cirka en kvart senare med ett nytt ämne. Jag föreslog att vi skulle avbryta och återuppta intervjun vid något annat tillfälle. Båda dessa personer valde att fortsätta intervjun. Jag frågade också om en person skulle vilja tala med någon (professionell) om sådant som kommit upp; personen avböjde dock detta. I ett fall gjorde en person tydligt innan vi satte igång att det var en sak denne inte önskade tala om, vilket rörde en släkting. Jag har känt en trygghet i att jag upplevt de allra flesta som tydliga med vad de inte önskat tala om eller inte velat ska stå med i avhandlingstexten.¹⁹

Det finns anledning att i detta sammanhang upprepa Diana Mulinaris kraftfulla påstående att (om språket ursäktas) ”kvalitativ forskning är en jävligt våldsam sysselsättning”.²⁰ Med detta menar hon att den kvalitativa forskarens frågor och tillvägagångssätt går betydligt närmare och gör mer våld på människors tankar, känslor och föreställningsvärldar – både i intervjusituationen och i analysen av materialet – i jämförelse med den kvantitativa forskningens anonyma uppställningar i diagram och kolumner. Viljan att veta måste hela tiden balanseras mot vikten av att inte inkräkta på människors livssfärer och integritet, en inte alltid helt enkel balansakt. Men, och vilket är mitt tillägg, samtidigt är den kvalitativa forskningen en verksamhet som syftar till att ta tillvara människors röster och lyssna till dem. Vad den poststrukturella analysen gör i tillägg till detta är att försöka erbjuda olika läsningar av ett och samma fenomen, inte i syfte att tala om hur (man tror att) saker *är*, eller vad (man tror att) en person *egentligen* menar. Istället lämnas olika förslag på hur ett fenomen eller en utsaga *kan* läsas. Det sätt jag läser en berättelse på kan med stor sannolikhet läsas annorlunda av personen själv och ytterligare annorlunda av en tredje person. Människor – forskaren i det

¹⁹ En person har tidigare fått sin historia publicerad utan att bli tillfrågad och såg intervjun som en möjlighet att själv berätta och bestämma hur den skulle gestaltas.

²⁰ Diana Mulinari Föreläsning IMER forskarskola 031018; Mulinari (1999).

här fallet – är inte utbytbara och vi kan inte till fullo *förstå* någon annan, utan endast utifrån våra egna verktyg läsa och bilda oss uppfattningar om den andre. Av Lenz Taguchi uttryckt genom följande ord:

Du skriver: ...*När de säger att de förstår mig vill de att jag ska dö...* Då [tänker] jag: De som förstår mig gör mig till sig själva. De upplöser och osynliggör mig i en förståelse som förvandlar mig till det *de* är och har verktyg att vara. Därför att det bara är din lust du kan känna när du läser om min. Tro aldrig att den är min!"²¹

Jag lämnar öppet för att jag och mina intervjupersoner kan ha olika uppfattningar om betydelsen av det de velat förmedla till mig. I gengäld försöker jag ge argument för de läsningar jag gör och hyser inte illusionen att veta vad de egentligen menar.

Jag har klivit in i familjerna som mig själv, men med min forskarroll. Snarare än att detta blir en mellanposition, har jag upplevt att jag pendlat mellan dessa två positioner. För hur är det tänkt att en forskare "ska göra" när hon blir bjuden på middag? Och hur är det tänkt att en forskare "ska göra" under ett samtal över en kopp kaffe? Gränsen mellan mig som (forskar)subjekt och familjemedlemmarna som (undersöknings)objekt har både upprätthållits – genom mitt syfte att vara där överhuvudtaget, mina frågor, min bandspelare, mitt frågeformulär och så vidare – och överskridits, genom att jag försökt dela med mig även om mig själv, inte minst eftersom jag har varit i familjernas hem, på deras villkor och naturligtvis inte undvikit att svara på frågor om mig själv. Vid ett intervjutillfälle sa en person att han inte talade om sexualitet med främlingar. Jag frågade hur han betraktade att tala med mig eftersom han inte verkat besvärad under vårt samtal. Han svarade då att han såg mig som en läkare, "som en läkare och en patient" och med sin läkare kunde man tala om mer intima saker. Jag tolkar detta som att intervjun utgör en förtrolig *och* opersonlig situation samtidigt. Om jag lyckats hålla den balansen och samtidigt använda intervjusvaren på ett för forskningsuppgiften intressant sätt, är åtminstone jag nöjd.

Det kan ligga en maktdimension i att uttrycka sig (och förväntas svara) på ett språk som inte betraktas som första språk. Nyanser kan också gå förlorade. Å andra sidan lever alla mina intervjupersoner med detta språk dagligen och studerar, arbetar och tar sig fram i samhället med hjälp av detta, och har i övervägande delen fall gjort så under många år. I de fall språket har varit något av ett hinder har det från min sida inneburit att jag ställt fler följdfrågor för att i hörförståelsen inte förvanska tal, som kanske var ägnat att uttrycka något annat. Hjälp togs också vid ett tillfälle som nämndes ovan. Två personer har sagt att det varit svårt att uttrycka sig som de önskade under intervjun. Vissa har också oroat sig för att det ställt till besvär för mig. Ett av flera exempel på detta är en person som säger: "Hm...vad är kärlek..öh, fan, det är svårt. Varje gång jag tänker efter, så tänker jag att jag slösar på ditt band." Jag har inte upplevt svårigheter att förstå det som sades. Detta är heller inte svårt att

²¹ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 126.

kompensera för i intervjusituationen då man har både tal, kroppsspråk och minspel att ta till. Däremot har jag försökt beakta eventuell språkförbistring mellan oss i min analys genom att inte vila analysen på sådant som eventuellt är relaterat till avsaknad av svenska begrepp för det man vill förmedla. Många av intervjupersonerna är goda talare och berättare varför intervjuerna innehåller en förhållandevis hög andel långa sekvenser med endast ett fåtal korta följdfrågor från min sida.

Jag har i möjligaste mån återgivit citat ur intervjuerna ordagrant, utan retuscherings. Undantag är när språket blivit otydligt. Exempel på sådan korrigerings är när en person säger: ”vi också vill inte detta”, vilket jag då skrivit om som ”vi vill inte heller detta”. Anledningen är att underlätta läsningen, men främst att återgivning av talat språk ibland tenderar att framställa den talande i ofördelaktig dager. Jag har även när alltför många ”man”, ”om”, ”som”, ”kanske”, ”bara” tillsammans med tanketystnader som följt på varandra och resulterat i oläsbar text, valt att för läsbarhetens skull ta bort något av detta. Exempel på detta är en del av en mening som löd ”man måste..veta...inte som...man måste...utan kunna...” vilket jag förkortat till ”man måste kunna...inte som..”. Samtidigt har jag valt att behålla ofullständigheten i en mening som ”samtidigt vi tyvärr...men vi ägnar”. Jag återger alltid tystnader och tankepauser i meningar med punkter ”...” . I citaten är mina frågor och inlägg markerade med kursiv stil. Enstaka ord i kursiv stil är intervjupersonens emfas av ord. ■

Metodologi

– Mapping the play of forces

”Varför börjar jag skratta?”

Tycker du att tjejer och killar är mest lika eller mest olika? Eh...mmm.. (suckar) olika...jag vet inte. Det är klart att dom är olika på nåt sätt... (skrattar) Deras tankesätt, dom tänker ju inte på samma sätt. Eh..jag tror.. Aha! Jag vet vad du ska komma till! Du tänker att jag ska säga att ”tjejer ska stanna hemma och laga mat och tvätta kläder, och killarna ska gå ut och..[ohörbart]” [Jag börjar skratta] Nejnejnej [Skrattar fortfarande] Försök strunta i vad du tror att jag vill, jag vill höra vad du tycker, inte vad du tror att jag tycker. Ja, ja, men jag tycker..aha, ok. Jag tror att tjejer är starka [---]. (Nima, 25 år, man)

Hur kan man se på Nimas ord? Och varför börjar jag skratta? Känner jag mig skyldig på något sätt kanske? Ett sätt att analysera Nimas: ”Aha” Jag vet vad du ska komma till!” är att koppla det till en bild av ”invandrarkillen” som macho som vi båda känner igen. Den aktiveras i vårt möte när jag som ”svensk” kvinna ställer en fråga om kön till Nima som ung ”iransk” man. Han väljer att bemöta mig utifrån bilden av den macho invandrarkillen; inte utifrån den mer neutrala frågan om tjejer och killar som jag ställer. Mitt skratt markerar i det sammanhanget möjligen att jag känner mig påkommen och visst också undrade om Nima var en sån där macho invandrarkille.

Narration, situerad kunskap & diskurs

Det här sättet att se på Nimas och mitt samtal kan kallas en diskursanalys (låt vara i den lägre skolan) och är det sätt jag valt att analysera intervjuerna på. I kapitlet redogör jag för en syn på intervjuerna som *narrativ* (berättelser), vilka analyseras genom *diskursanalys*. Jag redogör även för *inter-kontextualitet* och *dekonstruktion*. Det innebär att analysen baseras i språket, och språkanvändning.

[These] approaches define narrative and narrativity as concepts of *social epistemology* and *social ontology*. These concepts posit that it is through narrativity that we come to know,

understand and make sense of the social world, and it is through narratives and narrativity that we constitute our social identities. [A]ll of us come to *be* who we *are* (however ephemeral, multiple, and changing) by being located or locating ourselves (usually unconsciously) in *social narratives rarely of our own making*.¹

När vi talar och berättar om den sociala världen begripliggör vi den samtidigt.² I detta avseende *gör* vi oss själva och världen och blir också *gjorda* genom språkliga benämningar enligt de narrativa och diskursanalytiska perspektiven. Margaret Somers begrepp ”social narratives” är synonymt med begreppet diskurs, alltså en form av tankeformationer som förmedlar ett visst perspektiv på saker och ting.³ Det narrativa och diskursanalytiska perspektivet bildar, i betydelsen att *språket gör den sociala världen meningsfull för oss*, både den epistemologiska dimensionen (läran om hur vi får kunskap om världen) och den ontologiska dimensionen (läran om världens beskaffenhet) i mitt synsätt på intervjuutsagorna.⁴ Andersson skriver: ”Det narrativa – som ontologisk dimension av tillvaron – är det som förser oss med övergripande berättelser eller förståelseramar, inom vilka individuella såväl som kollektiva händelser, erfarenheter och föreställningar organiseras.”⁵ Sociologen Catharina Thörn skriver: ”Gemensamt för de diskursanalytiska perspektiven är att teori och metod är sammanvävda. Det innebär att diskursanalys inte bara är en metod utan också ett teoretiskt perspektiv som *betonar språkets betydelse för kunskapsproduktion* (och därmed också *makt*).”⁶ Detta innebär sammantaget ett kritiskt förhållningssätt till kunskap som objektiv och sann. Istället betraktas kunskap kontextuellt och situationellt, och varje utsaga som socialt situerad.⁷

Den diskursiva och narrativa dimensionen fokuserar främst *hur* något berättas, inte *vad* som berättas även om det naturligtvis finns närvarande.⁸ Det är därmed inte meningen att skapa förståelse för hur intervjupersonerna *egentligen* tänker. Avsikten med att ställa *hur* i fokus för analysen, är att titta på hur ett resonemang är uppbyggt och söka förutsättningarna för hur det kan artikuleras – inte att leta efter grundorsaken till vad som driver människor att tala som de gör. Fokus i min analys ligger på tal, kroppsspråk och symboler som läses som *performativ* – att man genom tal och uttryckssätt *gör sig* och *blir gjord* genom inskrivning i olika diskursiva positioner.⁹

¹ Margaret Somers ”The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach” i *Theory and Society* 23/1994 s 605-649, s 606. Min kursivering.

² Margaret Somers (1994); Åsa Andersson (2003); Anna Johansson *Narrativ teori och metod* (2005).

³ Åsa Andersson (2003).

⁴ Margaret Somers (1994) s 606-607, Winther Jørgensen & Phillips (1999).

⁵ Åsa Andersson (2003) s 23.

⁶ Catharina Thörn *Kvinnans plats(er)* (2004) s 32. Min kursivering.

⁷ Steinar Kvale (1997) s 209ff, s 261; Anna Johansson (2005).

⁸ Anna Johansson (2005) s 131.

⁹ Judith Butler (1990/1999); Hillevi Lenz Taguchi (2004); Tiina Rosenberg *Könet brinner! Judith Butler. Texter i urval av Tiina Rosenberg* (2005).

Diskursanalysens fokus

Språk ingår alltid i en värderande praktik.¹⁰ En viss perspektivering av något, alltså ett visst sätt att tala om något, betraktas i sin tur som en diskurs. En diskurs organiserar och består av olika sociala krafter, som *både* samverkar *och* strävar åt olika håll, och är därmed uppbyggda av motsägelser.¹¹ Man kan säga att det är dessa diskursiva krafter som sammantaget blir samhället, och analysens uppgift är "to map that play of forces. In other words, to track its development genealogically".¹²

Diskurser är emellertid ingenting som "existerar" frikopplat från konstruktionen av dem. Sociologen Ingrid Sahlin menar att en diskurs är en analytisk konstruktion, eller ett resultat av en analys, och inte en avbildning av existerande och väl avgränsade framställningssätt eller tankestilar.¹³ Diskursanalysens uppgift är alltså att avgränsa olika diskurser från varandra med hjälp av till exempel begreppsanalys. Sociologen Håkan Thörn ger en beskrivning av diskursens inre och yttre villkor.

Analysen av diskursens inre dynamik (som givetvis aldrig helt kan skiljas från dess yttre villkor) måste fokusera dess *motsättningar och ambivalenser, eftersom dessa utgör grundvillkoren och drivkrafterna för konstruktionen av utsagor*. Analysen av en diskurs blir då en slags rekonstruktionsprocess som synliggör struktureringsprinciper och regler för diskursens utsagor. [---] Vad som sägs måste förstås som: Vad är möjligt att säga och hur kan det sägas? [---] *Vilka är de möjliga positionerna inom ramarna för en diskurs vid ett givet historiskt tillfälle?* Diskursens yttre villkor kan förstås i termer av *möjlighetsbetingelser*. Vad är det som möjliggör uppkomsten och upprätthållandet av en diskurs? Vilka ramar, i form av möjligheter och begränsningar, ges av diskursens kontexter? Vilken funktion fyller en diskurs i en given kontext?¹⁴

Diskursers *yttre* möjlighetsvillkor utgörs av dess möjlighet att producera makt (perspektivering och benämning av något) i ett givet sammanhang. Men på samma sätt som diskurser produceras i förhållande till varandra, producerar de också möjligheter *inom* diskursen genom de (*subjekts*)positioner som kan konstrueras vid ett givet historiskt tillfälle. Diskursen konstitueras genom något man kan kalla en definitionsstrid (som etablerar såväl yttre som inre gränser).¹⁵ Motsättningarna inbegriper maktrelationer (hierarkier). En diskurs kan därmed ses som ett spänningsfält, vars yttre gränser utgörs av konstruktionen av *begreppsliga polariteter* eller ståndpunkter kring vilka olika betydelser samlas. Dessa kan i sin tur förstås som subjektspositioner. Två motsatta positioner blir två skilda och möjliga sätt att positionera något/n i en given kontext. I exemplet med Hamid i inledningen kan diskursen

¹⁰ Sanna Talja "Analyzing Qualitative Interview Data: The Discourse Analytic Method" i *Library & Information Science Research* (1999) s 459-77.

¹¹ Jennifer Daryl Slack "The Theory and method of articulation" i Morely & Kuan-Hsing Chen red. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* David (1996).

¹² Jennifer Daryl Slack (1996) s 114.

¹³ Ingrid Sahlin "Diskursanalys som sociologisk metod" i Sjöberg red. (1999).

¹⁴ Håkan Thörn *Modernitet, sociologi och moderna rörelser* (1997) s 144-45. Mina kursiverade meningar.

¹⁵ Homi Bhabha (1994); Ernesto Laclau *The Making of Political Identities* (1994); Håkan Thörn (1997).

om Öst och Väst ses som en sådan diskurs vars poler just utgörs av tanken om Öst och Väst som väsensskilda och olika.¹⁶

Ur ett perspektiv som snarare betonar *processen* och diskursens föränderlighet, kan de begreppsliga polariteter som utgör diskursens räckvidd och yttre gränser förstås som ambivalens. Diskursens gränser (dikotomierna) kan därmed ses som antingen två *disparata positioner* eller ett *ambivalenstema*. (Öst och Väst; eller Öst eller Väst) Ur detta resonemang kan subjektspositioner konstrueras som ett antingen-eller, ett både-och, eller ett varken-eller i förhållande till en given diskurs. Jag använder generellt positionstemat i analysen, men har funnit ambivalens mer befogat i enskilda analyser bland annat då många olika positioneringar kan utläsas i korta sekvenser.

I *Diskursens ordning* nedtecknar Michel Foucault några riktlinjer eller metodkrav för att som han säger "ifrågasätta vår vilja till sanning" och "äntligen upphäva det betecknandes makt."¹⁷ Han menar att diskursen fungerar som ett gallringssystem, men:

[---] att det finns gallringssystem innebär inte att det finns en tyst diskurs som förtrycks eller förträngs av dem och som det är vår uppgift att lyfta fram genom att äntligen ge dem ordet. Man får inte tro att det finns något osagt eller otänkt som genomkorsar världen och som det gäller att äntligen artikulera eller tänka."¹⁸

Utan istället "måste vi uppfatta diskursen som ett våld vi utövar mot tingen eller åtminstone som en praktik vi påtvingar dem."¹⁹ Foucault råder oss också att "inte lämna diskursen för att söka efter dess dolda inre kärna, att inte söka efter hjärtpunkten hos en tanke eller betydelse som man tror ska visa sig däri. Nej, istället måste vi utgå från diskursens själ, hur den ter sig, dess regelbundenheter och söka oss mot de yttre villkoren för dess möjlighet."²⁰

Små & stora diskurser

Diskurser kan ses som mer övergripande, hegemoniska system i samhället och/eller vardagsdiskurser som förekommer i vardagligt tal. De är alltid kulturella och sociala produkter. Men medan vissa perspektiv fokuserar ett makroperspektiv, fokuserar andra även "vardagsdiskurser" (mikro).²¹ Jag finner det problematiskt att göra en sådan uppdelning då även diskursanalys av vardagligt tal fokuserar en kulturell och social dimension som svårligen kan avgränsas till en viss "nivå" i samhället. Whinter Jørgensen & Philips skriver:

¹⁶ Jämför med texttrutan i teoriavsnittet.

¹⁷ Michel Foucault *Diskursens ordning* (1993) s 36.

¹⁸ Michel Foucault (1993) s 37.

¹⁹ Michel Foucault (1993) s 38.

²⁰ Michel Foucault (1993) s 38.

²¹ Foucault, Laclau & Mouffe och Håkan Thörn kan nämnas som några som knappast finner det intressant att tala om "diskurs" i vardagligt tal. Thörn använder istället det fenomenologiska begreppet "livsvärld" för sådant som inte räknas till mer institutionaliserade makt/kunskapsproducerande sammanhang.

Även om diskurspsykologin [mikro] fokuserar på människors konkreta, vardagspraktik implicerar den hela tiden större samhälleliga struktureringar av diskurser som människor bygger på eller omformar i den konkreta diskursiva praktiken. Och även om diskursteorin [makro] är mest intresserad av mer abstrakta ”avpersonifierade” diskurser implicerar den omvänt att dessa diskurser skapas, upprätthålls och förändras i konkreta vardagspraktiker.²²

Talja fokuserar producerande av mening i *intervjuer*, där tal studeras som exempel på mer generellt utformade tankeformationer – diskurser – och kan alltså sägas ligga nära ett mikroperspektiv.²³ Diskursanalysens sätt att eftersträva synliggörande av perspektiv och grundantaganden för den mening som produceras i ett visst historiskt ögonblick innebär att studera och härleda specifika uttalanden till större (kollektiva) tankeformationer eller diskurser. Detta innebär i sin tur att analysera intervjuutsagor som sociala texter på en makrosociologisk nivå. Diskursanalysen är därmed en ansats som syftar till att överbrygga uppdelningen av ”subjektiv mening” och ”objektiv verklighet”.

[---] Foucault-influenced discourse analysis does not study the rules and conventions of mundane talk; rather, it examines ”serious speech acts”, *institutionalized talk* or practices. This does not mean that the participants of the study should be institutionally privileged speakers. Instead, regardless of the roles and positions of the participants, *talk is studied as an example of more general interpretative practices*.²⁴

Det analytiska fundamentet i min studie är att vardagligt tal kan betraktas som delar i större kulturella formationer. ”Vardagsdiskurser” i strikt mening kan inte heller skiljas från ”institutionaliserade” diskurser. Det råder snarare en kontinuitet mellan dessa två, vilket Winther Jørgensen & Philips var inne på. Den feministiska poststrukturalismen implicerar ett analytiskt fokus, som liksom diskurspsykologins, är vardagligt tal (mikrosociologisk nivå), medan dess abstraktionsnivå snarare korresponderar med den så kallade diskursteorin (makrosociologisk nivå).²⁵

Siv Fahlgren skriver: ”Samhället kan [---] i ett diskursanalytiskt sammanhang inte betraktas som något statiskt och givet; fristående ifrån människorna och deras diskursiva ageranden. Samhället i sig finns inte. Det som finns är de diskursiva villkoren, möjlighetsvillkoren, och effekterna i form av sociala och diskursiva praktiker.”²⁶ Genom att analysera hur mina intervjupersoner talar om olika teman fokuserar jag diskurser om familj, kön och tillhörigheter. Den ”verklighet” intervjupersonerna förmedlar till mig är deras version av ”samhället”. I förhållande till detta kan de sedan positionera sig på olika sätt. Min läsning av deras utsagor utgör inte bara en analys av berättelser från ett antal familjer som migrerat till Sverige, utan också indirekt en samhällsanalys.

²² Winther Jørgensen & Philips (1999) s 27.

²³ Sanna Talja (1999) s 459.

²⁴ Sanna Talja (1999) s 460. Min kursivering.

²⁵ Jacques Derrida (1976); Winther Jørgensen & Philips (1999); St. Pierre (2000); Hillevi Lenz Taguchi (2000), (2004).

²⁶ Siv Fahlgren *Det sociala livets drama och dess manus. Diskursanalys, kön och sociala avvikelser* (1999) s 71.

Multipla subjekt

Poststrukturella författare brukar tala om att varje aktör har många olika röster.²⁷ Detta härleds ur en syn på subjektet som multipelt och heterogent (snarare än enhetligt och homogent).²⁸ Det blir enligt Talja, utifrån detta perspektiv, vanskligt att *sammanfatta* en intervju. Diskursanalysen betraktar olika utsagor som olika stråk som går att härleda till större diskursiva formationer, och det är dessa ”stråk” som *tillsammans* utgör (det multipla) subjektet. Det innebär att uttrycket för en individs subjektivitet är sammansatt av många olika, och även motsägelsefulla, uttalanden/diskursiva formationer. Det ger i sin tur flera möjliga sätt att läsa en berättelse eller ett yttrande och varje person kan inta flera olika positioner.²⁹ Den poststrukturella diskursanalysen strävar därför efter att presentera flera möjliga perspektiv i läsningen av ett narrativ. (Jag använder konsekvent begreppet *läsning* istället för *tolkning* då det förstnämnda enligt mitt sätt att se det, implicerar att se något *utifrån ett visst perspektiv*, medan det andra snarare för tanken till att finna ett fenomen *rätta*, eller *egentliga* betydelse.)

Subjektet konstitueras och konstituerar sig alltså alltid i förhållande till olika diskurser. Lenz Taguchi skriver: ”Den diskursiva makten produceras samtidigt utifrån, av ett kollektiv av individers dominerande föreställningar, som inifrån subjektet själv, via ett tänkande och agerande i enlighet med dominerande föreställningar.”³⁰ Hon menar också att det inte skulle finnas några dominerande diskurser om vi inte ideligen envisades med att handla i enlighet med dessa föreställningar. Eftersom ”diskurser är motstridiga (kontradiktoriska) kommer även subjektet att vara det. Det är kanhända det allra enklaste sättet att beskriva den feministiskt poststrukturella idén om multipla subjektiviteter.”³¹

Diskursdeterminism & agens

Diskursdeterminism respektive subjektets handlingsutrymme är något som diskuterats inom de feministiska post- och diskursteorierna.³² Med den postkoloniala teoretikern Avtar Brahs ord kan diskussionen sammanfattas som en strävan efter: ”a more complex account of psychic life”, istället för att tänka sig människor som diskursens fånge.³³ På samma sätt tillskriver Lenz Taguchi – i enlighet med feministisk poststrukturalism och Judith Butler – individen agenskap i relation till dominerande diskurser. Därmed blir begreppen *agens* och *motstånd* (eller *motdiskurser*), och det vi generellt kallar förändring, viktiga – alltså

²⁷ Judith Butler (1990/1999); Michel Foucault (1993).

²⁸ Hillevi Lenz Taguchi (2004).

²⁹ Hillevi Lenz Taguchi (2004).

³⁰ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 62.

³¹ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 71.

³² Avtar Brah *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities* (1996). Se även Joan Scott (1992); Stuart Hall (1999) till exempel. Detta är också en av den feministiska poststrukturalismens ”startpunkter”.

³³ Avtar Brah (1999) s 121.

individens möjlighet att också *göra sig själv*, inte bara *bli gjord* inom tillgängliga kulturella narrativ.³⁴

För Butler hör motstånd och omformulering/förändring [av diskurser] alltid ihop. Motstånd förstås som delaktigt i en ständigt pågående process av ombetecknande [---]. Motstånd och förändring kan också ske som ett resultat av människors oförmåga till ett perfekt/identiskt upprepat tänkande och handlande i enlighet med den dominerande diskursen. [---] Här sker en förskjutning som kan leda till förändring.³⁵

Det motstånd, eller den agens, som utövas av individen ligger alltid inom ramen för det diskursivt möjliga. Hegemoniska diskurser inbegriper dominerande värden, föreställningar och uttrycksmönster i samhället. Motdiskurser har samma gränser och förgivettaganden som dominerande/hegemoniska diskurser – men står i opposition till, och är hierarkiskt underordnade, dessa.³⁶ *Att produceras* (att talas om) förknippas till skillnad från *att producera* (att tala själv) med underordnade kulturella positioner.³⁷ Vi kan inte skapa ett *förändrat* eller ett *annat* uttryck utan att ha tillgång till det normerande. Genom den ständigt pågående och motsägelsefulla process som utgör subjektstillblivelse möjliggörs ”ombetecknande”, alltså delvis nya inskrivningar i andra (del)diskurser. Ombetecknande handlar om att blanda diskursiva uttryck, om förskjutningar och att använda sig av etablerade uttryck i en ny kontext, som därmed uttrycker något nytt.

Vi kan antingen skapa förskjutningar i normen eller ta tillflykt till dess motsats. En förskjutning innebär ett misslyckat ”iscensättande” eller återupprepande av en diskurs, och skapar en delvis förändrad diskursiv utsaga. En förskjutning kan handla om att ungdomar med iransk bakgrund i Sverige väljer att försöka iscensätta sina föräldrars levnadssätt avseende giftermål och parbildning till exempel, men eftersom de befinner sig i en annan situation än sina föräldrar kommer de inte att kunna göra det med exakthet, utan använder föräldrardiskursen på ett annorlunda sätt med delvis nya (diskursiva) komponenter.

Att identifiera diskurser & diskursiva positioner

I inledningscitaten antar Nima att jag ser honom som en kille som vill att tjejer ska stå hemma vid spisen. Mitt skratt kan läsas som att jag känner mig träffad. Som att det faktiskt är någonting sådant jag undrar över: ”Är Nima en sån där kille som jag läst om i media?” Man kan därmed anta att vi tänker på samma bild: en diskurs om ”invandrarkillar” som macho och

³⁴ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 116 ff. Se även Bronwyn Davies *A Body of Writing* (2000); Elisabeth Adams St. Pierre red. (2000) för detta perspektiv. Som jag förstår det är det subjektets agentskap som åsyftas i Joan Scotts syn på ”diskursiv erfarenhet”.

³⁵ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 117.

³⁶ Ingrid Sahlin (1999).

³⁷ Åsa Andersson (2003).

Nima väljer att bemöta den trots att min explicita fråga inte ser ut så. Detta är ett sätt att identifiera en diskurs.

Diskursen är en praktik som mer eller mindre systematiskt formar objektet om vilket den talar.³⁸ Den fungerar som en form av kunskapsanspråk som bidrar med en begränsad lins för produktion av "vetande" om ett specifikt fenomen. Ord antar olika sociala meningar i olika diskurser och kontexter för samtalet. Varje diskurs(iv utsaga) är baserad på ett antal grundantaganden, icke artikulera teoretiska teorier om sakens natur, som utgör nödvändiga och implicita utgångslägen bakom varje enskilt sätt att tala om något. Genom de grundantaganden som görs produceras den specifika vinkeln från vilket fenomenet betraktas och begränsar andra sätt att konstruera fenomenet (Foucaults gallringsprincip). Konstitueringen av ett fenomen är alltid beroende av vad som är betraktat som viktigt, värdefullt och åtråvärt (Foucaults vilja till makt och sanning). Då diskurser bidrar till specifika former av vetande och ställningstaganden i en vardaglig bemärkelse konstruerar de också den levda verkligheten.

Diskurser är alltså inte individuella kreationer, utan de reflekterar historien i samhälllig form och har effekter som ingen medvetet avsåg. Existerande perspektiv måste användas även av den som opponerar sig emot dem. Eftersom diskurser är både sociala och språkliga följer de en logik som *samtidigt* korresponderar med den sociala världen *och* följer språkliga regelverk.³⁹ Ett verktyg för att spåra "diskursens ordning" är därmed att identifiera dikotomier. Dessa utgör också exempel på diskursiva (och sociala) positioner, *subjektspositioner*, som förser de som talar med olika perspektiv. I enlighet med Hall arbetar jag med *dominerande* (hegemonic) diskurser, *förhandlade/förskjutna* (negotiated) diskurser, och *antagonistiska/oppositionella* (oppositional) eller motdiskurser.⁴⁰ Olika diskurser måste tänkas i relation till varandra och artikuleras genom skillnad. *Men*, för att urskilja olika nivåer i förhållande till diskursbegreppet, reserverar jag begreppet "diskurs" för i huvudsak dominerande diskurser och motdiskurser. Övriga diskursiva nivåer, "under dessa" benämns med begrepp som *bilder*, *perspektiv*, *föreställningar* eller *synsätt*.

Diskursanalys går enligt Lenz Taguchi ut på att studera vilka ord och begrepp som används, när och hur de används, och sedan länka dessa till en diskursiv betydelse.⁴¹ Talja menar att diskurser kan spåras genom att olika förhållningssätt krockar eller är motsägelsefulla. Oförenligheter och motsägelsefulla angivelser läses som skillnader mellan perspektiveringar eller diskurser. Mitt sätt att använda och analysera (de ibland ganska långa) citaten från mina intervjupersoner är "ord- eller begreppsberoende". Det innebär att ta fasta på de dikotomier och konnotationer som olika ord i ett citat har. Ord är inte meningsbemängda i sig, utan ges mening av sammanhanget, som i sin tur ges mening genom

³⁸ Detta och nedan under rubriken från Sanna Talja (1999) om inte annat anges.

³⁹ Michel Foucault (1993), Hillevi Lenz Taguchi (2004) och jag själv.

⁴⁰ Stuart Hall (1980).

⁴¹ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 143.

samhälleliga föreställningar, eller diskurser. Med ett egenhändigt konstruerat begrepp kan man kalla tekniken ”associativ”, men med ett regelstyrt förfarande. I *steg ett* sker läsningen av ett citat utifrån begränsningar genom ords motsatta (binära) betydelser. Detta görs genom att härleda möjliga dikotoma betydelser utifrån det sammanhang begreppet ingår i. I *steg två* konstrueras en diskursiv betydelse av det sagda. Detta görs såväl teoretiskt som associativt. Ett ords motsatta betydelse beror på hur man läser – perspektiverar – sammanhanget/diskursen som det ingår i. Och i *steg tre*, vilket är det dekonstruerande inslaget, görs en ansats att överskrida det binära tänkandet och att leta efter andra möjligheter att läsa ut begreppens diskursiva betydelser.

Dekonstruktion

Den poststrukturalistiska analysen ägnar sig åt identifikation av diskurser som ett första steg – men framförallt syftar den till *dekonstruktion*, det vill säga upplösandet av konstruktioner. Det dekonstruktiva tänkandet är i lika grad ett teoretiskt som ett metodologiskt förhållningssätt, men i själva verket finns ingen benämning för vad det ”är”.⁴² Däremot finns beskrivningar av vad det ”gör”. Dekonstruktion är förknippat med Derrida och tänkandet i hans efterföljd, men är inte exklusivt poststrukturellt. I den poststrukturella- och koloniala betydelsen är dekonstruktion ett sätt att bryta upp den struktur som impliceras av det västerländska strukturalistiska tänkandet. Kulturteoretikern Martin McQuillan skriver:

A definition (if we really must have such things) of deconstruction might be that deconstruction is an act of reading which allows the other to speak.⁴³

Att tillåta den andra att tala hänsyftar ingen speciell sådan ”annan”, utan precis det som är undertryckt – ligger implicit, men inte uttalat – i en text eller talet om något. Men det handlar inte som inom till exempel hermeneutiken om att tolka en texts ”egentliga” innebörd, utan om att följa implicita trådar och konstruktioner tillbaka till de premisser de vilar på. Till exempel implicerar begreppet ”vi” i en text inte vilka som helst, utan alltid ett specifikt ”vi”, som inte alltid skrivs ut. ”Vi”-et konstruerar också en ”grupp” av något slag från vilka andra – ”dem” – är uteslutna. Konstruktioner som ”vi svenskar”, ”vi kvinnor” eller ”vi invandrare” ger olika perspektiv från vilka vi talar och detta får betydelse för vad vi säger. Det är detta (språkliga) uteslutande och inneslutande som konstruerar världen ”som vi känner till den” enligt en poststrukturell syn. Resonemanget bygger på en syn på den sociala världen som uppbyggd av, och genom, språkliga dikotomier som nämndes ovan.

Dekonstruktionens uppgift är att upphäva det naturliga och självklara i sådana språkliga konstruktioner. Först genom att visa på de dikotomier – motsatspar – som arbetar i och genom en text. Sedan genom att föreslå andra möjliga läsningar av samma fenomen i en strävan att komma bortom den logik som motsatsparen implicerar. Om vit inte är vit så kan det vara både gul, grå, rosa och röd till exempel – inte nödvändigtvis svart. Men det är också möjligt att ifrågasätta själva uppdelningen i olika färger (eller mer aktuellt: raser, nationaliteter, etniciteter, mino- eller majoriteter) vid ett givet tillfälle, genom att fråga: ”Vilken funktion fyller uppdelningen, och vad grundas den på?”. Och även: ”hur går uppdelningen i färger till?”. Man tittar genom detta också efter nyanser och *komplexiteter* i de binära systemen. Det innebär att göra en analys som inte förbinder sig till det språkliga och/eller dikotoma skillnadsskapandet i en viss situation.

⁴² Martin McQuillan red. *Deconstruction. A Reader* (2000).

⁴³ Martin McQuillan red. (2000) s 6.

Det finns inte heller någon slutgiltig punkt där något kan sägas vara ”färdigdekonstruerat”, utan varje dekonstruktiv läsning upprättar en ny struktur som i sin tur kan dekonstrueras. Derrida skriver:

Each proposition, which is already interpretative in nature, can be interpreted by another proposition. Therefore, if we proceed prudently and all the while remain in [an authors] text, we can detach an interpretation from its reinterpretation and submit it to another interpretation bound to other propositions of the system.⁴⁴

Detta innebär i korthet att en viss sorts läsning alltid bygger på en annan sorts läsning och i sin tur kan läsas på ett nytt sätt.⁴⁵ Det vill säga, *det finns ingen neutral punkt* utifrån vilket något är representerat, utan det kan alltid ses på ett annat sätt.

Gubrium & Holstein talar i familjeforskningssammanhang om att dekonstruera de många versioner av

[---] domestic reality into its diverse languages and the processes through which household truths are produced. Deconstruction is a kind of working backward, from the taken-for-granted social realities of everyday life to the descriptive practice that produces them, documenting the process by which reality is constructed. Our aim in analyzing family discourse and descriptive practice is to make visible the ways in which the affairs of the household come to be publicly recognized and understood as they are.⁴⁶

Man kan här säga att Gubrium & Holstein följer det första ledet i en dekonstruktiv process så som den impliceras av Derrida och McQuillan. Kanske kan man snarast kalla den läsning de gör för *genealogisk* som är Foucaults begrepp. Genealogin kan beskrivas som en undersökning av tänkandet bakom tänkandet, eller att leta efter de premisser ett uttalande bygger på.⁴⁷ Dekonstruktionen strävar efter att ta detta vidare för att också *överskrida* och nå *bortom* de av premisserna instiftade antagandena.⁴⁸

Bronwyn Davies talar om den poststrukturella forskningen som särdeles *politisk*. Den dekonstruktiva praktiken öppnar – och syftar till att öppna – för alternativa diskursiva möjligheter och blottlägger de diskurser och storylines som producerar begränsade positioner.⁴⁹ I att låta ”den Andra tala” eller som Davies säger, visa på det begränsande i olika positioner ligger också en etisk dimension. Steinar Kvale talar om denna dimension inom det poststrukturella som en utmaning att tala om *hur det kan bli*, med mitt tillägg även *hur det (också) kan vara*, istället för *hur det är*. Syftet i detta förhållningssätt är med Kvales ord att ”detronisera det konventionella tänkandet och därigenom öppna nya och önskvärda alternativ

⁴⁴ Jacques Derrida (1978) s 338.

⁴⁵ Se till exempel Diane Elam (1994).

⁴⁶ Gubrium & Holstein (1990) s 27.

⁴⁷ Michel Foucault *Vetandets arkeologi* (1969/2002); Foucault *Sexualitetens historia. Viljan att veta* (1976/2002); Sune Sunesson ”Förord” i Foucault *Övervakning och straff* (1987).

⁴⁸ Martin McQuillan ”A Map of this Book” (2001).

⁴⁹ Bronwyn Davies (2000).

för tanke och handling. Istället för att kartlägga det som redan är eller förutsäga framtida kulturella trender *söker forskningen omvandla kulturen.*⁵⁰

Dekonstruktion som etik

I ”starka” kulturella inskrivningar som ”kvinna”, ”man”, ”familj”, ”invandrare” eller olika sexualiteter, ligger en mängd föreställningar inbyggda om vad dessa *är* eller *borde vara*. Kopplade till plats, olika situationer eller föreställningsvärldar formas dessa på specifika sätt. Det skulle kunna beskrivas med filmtiteln *The Usual Suspects* från 1995, vilken syftar på en samling kriminella som är de som vanligen först misstänks när en viss typ av brott begåtts. På samma sätt ”misstänks” i första hand vissa dominerande föreställningar i förhållande till kategorier som kvinna, man eller invandrarfamilj. En avsikt med den här avhandlingen är att leta olika möjligheter, bortom dessa ”borden”, ”är” och ”vanligen misstänkta”. Det är den dekonstruktiva gärningens största poäng för mig. Som ett exempel utgick min forskningsresa till en början från ett ”kulturkrockstema” som jag skrev i inledningen. Det dekonstruktiva tänkandet har sedan inneburit ett metodologiskt förhållningssätt som bättre svarade mot komplexiteten i materialet, vilken inte erkänns inom de strukturalistiska/modernistiska vetenskapliga paradigmen. Jag menar därmed att dekonstruktion erbjuder en möjlighet till ett mer långtgående etiskt förhållningssätt.⁵¹ ...”this means that justice remains unrepresentable [once and for all], that it is impossible to do justice to justice, to carry out one’s responsibility entirely.”⁵²

[T]he Other, to whom there is an ethical responsibility, is neither a material particular nor a universal abstraction. The subject, if it would be possible to speak of one at this point, is not autonomous but instead caught up in a network of responsibilities to others [---].⁵³

Elams uttalande kan skrivas om med Lenz Taguchis ord: ”Dekonstruktion handlar om en etik som kräver att vi relaterar till varje specifikt sammanhang – *en situerad etik* – som innebär att vi måste ta ett oupphörligt ansvar.”⁵⁴ Etik i detta perspektiv handlar alltså om att se den andres situation – inte som fast och en gång för alla sådan – och inte utifrån en universell etik – utan som partikulär och situerad. Det innebär att göra flera läsningar av en och samma situation och att vara beredd att läsa om dem ännu en gång om/när situationen ändras och andra förhållanden råder. Young menar att dekonstruktion varit av avgörande vikt för det postkoloniala fältet. Han skriver:

⁵⁰ Steinar Kvale (1997) s 212. Min kursivering.

⁵¹ Diane Elam (1994); Hillevi Lenz Taguchi (2004).

⁵² Diane Elam (1994) s 120. Se även Judith Butler *Giving an Account of Oneself* (2005) för denna diskussion.

⁵³ Diane Elam (1994) s 110.

⁵⁴ Hillevi Lenz Taguchi (2004) s 204. Min kursivering.

[The] exploration of the relationship that binds colonizer with colonized ended in the necessity of deconstruction [in postcolonial studies].⁵⁵

Deconstruction consists of this reinterpretation through a simulated repetition: postcolonial history uses this technique against the historical narrative of colonialism that has hitherto been presented. Postcolonial politics use these forms of redeployment against systems that sustain the status quo of the many vested interests of the *polis*.⁵⁶

Dekonstruktion har enligt Young i sig själv utgjort en del i en intellektuell och kulturell avkolonialisering (decolonization) genom att avskilja det mytiska/ideologiska i det vi kallar västs rationalitet och logik. Det har i sin tur exponerat den logik vilken det (post)koloniala medvetandet bygger på. Han argumenterar för detta med Derridas ord om hur diskurser fungerar, både vetenskapligt/logiskt och *mythopoetic*/mytiskt; de opererar således med en dubbel intention/logik. Det är genom att peka ut denna dubbelhet som konstruktionen av ”sanningen” i diskursen blottläggs och avvärjas som sanningsregim betraktat.

Young menar att bara genom att Derrida, som inte själv har använt begreppet postkolonial, skrev ut sådant som Väst, Europas och ”västlig filosofi” – alltså genom att sätta ord på det som sågs som naturligt, självklart och centrerat – öppnade vägen för det postkoloniala subjektet och för grupper i marginalen att söka sin egen logik, *inte istället för*, utan *invid andra logiker*.

Butler i sin tur kan sägas ha dekonstruerat vår förståelse av kön genom att visa hur konstruktionen av kön är intimt förknippad med heterosexualiteten.⁵⁷ Hon väljer att förstå heterosexualiteten som en *norm* och ett normerande kulturellt raster. Genom att heterosexualiteten kräver ett manligt och ett kvinnligt kön skapas specifika könade krav vilka kommer att fungera komplementärt. På detta sätt blir läsningen kring *en* specifik feminitet och *en* specifik maskulinitet begripliggjord som en konstruktion utan ”naturlig” grund. Istället är det heterosexualiteten som kräver/skapar dessa komplementära könade positioner. Butler strävar sedan efter att göra destabiliserande läsningar av kön och könade uttryck. Dessa ruckar synen på den binära uppdelning som tenderat att bara ”se” kön som man/manligt – kvinna/kvinnligt. Halberstams *feminina maskuliniteter* är ett exempel på en sådan destabiliserande läsning, eller en både-och-position som förskjuter diskursen om kön.⁵⁸

Jag strävar i analyserna efter att identifiera vilka kategorier (som kön, klass, plats) som aktiveras i varje specifik läsning och tar fasta på vad som synes betydelsebärande just där och då genom en intersektionell – sammankopplande – läsning av olika identitetsskapande kategorier.⁵⁹

⁵⁵ Robert Young (2000) s 205.

⁵⁶ Robert Young (2000) s 196.

⁵⁷ Judith Butler (1990/1999).

⁵⁸ Judith Halberstam (1998).

⁵⁹ Se till exempel Beverley Skeggs *Class, Self, Culture* (2004); och Diana Mulinari & Paulina de los Reyes *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap* (2005).

Mitt sätt att arbeta

Mitt sätt att arbeta kan delas in i tre moment:

- Identifiera diskurser som dominerande, underordnade, uteslutna eller motdiskurser (Bland annat genom att söka teckenkedjor, vart de är ”på väg” och dikotomier.)
- Identifiera intervjupersonernas positioneringar i och i förhållande till olika diskurser. (Bland annat hur subjekten tar upp och brukar/använder diskurserna och maktproduktionen i dem.)
- Göra destabiliserande läsningar (alternativa förklaringsmodeller) av dominerande, underordnade- och motdiskurser. (Förskjutningar)

De två första punkterna (identifikation av diskurser och positioner) håller sig *i materialet*, medan den sista punkten (destabiliserande läsningar) handlar om när diskursanalysen övergår i dekonstruktion. De första två kan benämnas analytiska *beskrivningar* av materialet. Den sista punkten är rent analytisk och visar på *olika perspektiv* och sätt att se på något. Förskjutningar av dominerande diskurser kan identifieras redan *i materialet*, men kan också bestå i mina olika läsningar och utgörs då av en rent analytisk manöver. Dekonstruktion finns därmed närvarande i olika avseenden. Jag dekonstruerar inte intervjupersonernas ”egen röst”, utan syftar till att visa på de olika dominerande formationer som finns i deras berättelser och gör dem möjliga, och berövar därmed det dominerande dess ”naturlighet”. Jag strävar även efter att göra destabiliserande läsningar av intervjupersonernas berättelser genom att, som jag tidigare sagt, visa på flera olika sätt att betrakta ett fenomen.

Att analysera och dekonstruera tal diskursivt inkluderar även den som framställer text i en vetenskaplig avhandling, det vill säga i detta fall mig. Andersson diskuterar utifrån begreppet *interkontextualitet* analys av den egna författarrösten.⁶⁰ Det syftar på att olika subjekt – intervjuare och intervjuad – möts utifrån sina respektive kontexter (förförståelser/diskursiva tillgångar), vilka aktualiseras i (intervju)mötet. Intervjusituationen innebär alltså inte bara en neutral situation där frågor ställs och får svar, utan här aktualiseras olika diskurser i mötet. Med andra ord spelar det roll vem som möts, hur och varför. Varje yttrande följs av uttalade och ofta underförstådda antaganden som måste beaktas. Av detta följer att jag inkluderar analys och ifrågasättanden av mina egna frågor och min roll, förförståelser och olika förhållningssätt i intervjuerna. Sådana frågor kan handla om kön, klass, rasifieringsprocesser och maktaspekter. Det reflekterande förhållningssättet ska innefatta ett reflekterande över blinda fläckar, vara en hjälp att se och förklara det man inte sett, förbisett och tagit för givet, men inte vara ett narcissistiskt projekt.

⁶⁰ Åsa Andersson (2003). Se även Anna Johansson (2004) s 28ff, s 260; Diana Mulinari, Föreläsning IMER 031017 och Fredrik Hertzberg, kapitlet ”Reflexivitet” *Gränsbyråkrati och normativ svenskhet. Hur arbetsförmedlare förstår en etniskt segregerad arbetsmarknad* (2003).

”Objektivitet” & poststrukturalism

”Objektivitet” i traditionell mening är uteslutet i textorienterad kvalitativ forskning. Steinar Kvale menar att ”objektivitet är ett ganska subjektivt begrepp”.⁶¹ Vad som återstår är möjligheten till ett *diskursivt* och *relativt sanningsbegrepp*. ”[V]alid kunskap söks genom rationell argumentering av deltagarna i en diskurs. Det huvudsakliga mediet för denna diskurs är språket, som varken är objektivt eller subjektiv utan inter-subjektivt.”⁶² ”Deltagarna i en diskurs” kan syfta på en samhällsvetenskaplig eller en poststrukturell diskurs. Jag varken undersöker eller presenterar ”sanningen”, utan betraktar kunskap som kontextuell och socialt situerad och därmed aldrig ”objektiv”. Detta skapar istället ett behov av en genomlyst och öppen forskningsprocess för att kunna bedöma rimligheten i hur olika läsningar görs. Thörn beskriver detta såhär: ”Objektivitet uppnås [---] genom att forskaren redogör för forskningsprocessen, sina utgångspunkter och hur kunskapen är situerad. Det innebär att objektiviteten handlar om samverkan mellan forskare, text och ”forskningsobjekt”.⁶³ Det synsättet härrör från ett poststrukturellt imperativ där forskaren(s subjektivitet) inte betraktas som ett störande moment, utan som en given del i forskningsprocessen tillsammans med mötet med de intervjuade, utgångspunkterna för undersökningen, teori och analys. Det är samverkan mellan dessa delar som ska belysas, varmed bedömning av forskningen kan ske. Denna argumentering återkommer avseende forskningens validitet, reliabilitet och generaliserbarhet.

Validitet (& reliabilitet). Validitet i kvalitativ forskning hämtas ur tre källor: kommunikation av analysen av empiri; tidigare forskning, som kan sägas vara ”jämförbara fall”; och applicerbarhet av teoretiska begrepp i analysarbetet. Kvale menar att valideringen i detta perspektiv vilar på hantverksskicklighet, kommunikation av kunskapen, estetik och retorik.⁶⁴ Absolut och sann kunskap ersätts som mål av ”försvarbara kunskapsanspråk”. Metoden blir därmed ingen garanti för sanning, istället förskjuts anspråken till kommunikativa kunskapsanspråk och argument för vad Kvale kallar en ”relativ trovärdighet”. Den kvalitativa forskaren är inte utbytbar och hennes objekt inte förutsägbart eller mätbart. Forskningens trovärdighet ligger i rimligheten i, och möjligheten att kunna bedöma, tillvägagångssättet; att arbeta på ett för läsaren synligt sätt.

Intervjusvar i den poststrukturellt inspirerade forskningen analyseras som lingvistiska uttryck, inte som fakta om hur en person tänker eller betar sig. De undersöks därmed inte främst som meningsinnehåll, utan utifrån implikationer och effekter i konstruktionen av olika versioner av verkligheten. *Reliabilitet* beror inte av trovärdigheten hos intervjudeltagarnas

⁶¹ Steinar Kvale (1997) s 66. Detta och nedan om inte annat anges från Steinar Kvale (1997) och Sanna Talja (1999).

⁶² Steinar Kvale (1997) s 58.

⁶³ Catharina Thörn (2004) s 47.

⁶⁴ Steinar Kvale (1997) s 216f. Kvale använder begreppet postmodernism, men jag fortsätter i konsekvensens namn använda ”poststrukturalism”.

svar, då även en deltagare som ljuger applicerar kulturella former och tolkningar som i sig själva varken är falska eller sanna utan helt enkelt existerar. Forskningsmaterialet beskriver inte "verkligheten", utan är exempel på olika diskursiva formationer. Intervjuutsagorna är inte beskrivningar av undersökningsobjektet, de *är* undersökningsobjektet. Forskarens förmåga att visa upp en trovärdig argumentation bidrar till både reliabilitet och validitet i forskningen. Därför är också intervjuцитат en nödvändig del.⁶⁵ Dessa visar i sin tur vad man utifrån syfte, frågeställningar och teori önskar (och kan) diskutera.

Generaliserbarhet. Generaliserbarhet i diskursanalytisk forskning beror inte av storlek på materialmängden. Nyckelbegreppet är istället möjlighet – sociala praktiker som *möjliga*. Det innebär att betrakta möjligheter för olika former av språkbruk och diskursiva positioner. Generaliserbarhet uppnås därmed utifrån vad som utgör en *möjlighet* att tala om något, även om man inte kan visa hur vitt denna existerar, eller hur vanligt det är. Forskningsresultaten är enligt detta synsätt undersökningar av ett fenomenens förekomst och hur det *kan* ses eller läsas. Mål för generaliserbarhet blir att "föreställa sig möjligheter, att vidga och berika den repertoar av sociala konstruktioner som [---] står till buds".⁶⁶ Det blir till en form av "generativ" teori som vecklas ut för att dekonstruera det konventionella tänkandet för tanke och handling. Det handlar inte, som jag sa ovan, om att kartlägga det som redan är eller förutsäga framtida kulturella trender, utan om att sträva efter en omvandling av kulturella representationer. Detta resonemang kan också utläsas som en form av analytisk generaliserbarhet som bygger på "påståendelogik", alltså en argumentering för generalisering från enstaka fall genom stödjande belegg och teoretisk bärighet.

De empiriska kapitlen i avhandlingen speglar olika infallsvinklar på tankefiguren "den problematiska invandrarfamiljen". Så undersöks till exempel familjernas tänkta "problematiska bakgrund" i del III, konsekvenserna och innebörderna av begreppet "invandrarfamilj" i kapitel 8 och generation, relationer, sexualitet och normalitet i kapitel 9 i del IV. Intervjuцитатen i den empiriska delen är utvalda för att visa på *komplexitet* och heterogenitet avseende erfarenheter och förhållningssätt. Detta i syfte att visa på bredden i intervjupersonernas sätt att positionera sig och ge en så kontrastrik bild som möjligt. Då analysen utgår från citaten, inte sammanfattningar av dessa blir det desto viktigare att visa på bredden i materialet eftersom "hela materialet" inte kan täckas på detta sätt. De familjer jag intervjuat är inte "representativa" för "alla iranska familjer" eller "alla invandrarfamiljer" i Sverige. Jag visar istället på möjligheten av förekomsten av vissa processer, bilder och föreställningar kopplade till familj, kön, plats och Annanhet. ■

⁶⁵ Margareta Hydén & Lars-Christer Hydén red. *Att studera berättelser*. (1997).

⁶⁶ Steinar Kvale (1997) s 212.

DEL III
FÖRÄLDRARS BERÄTTELSE

KAPITEL 6

Att bli ett par

Kvinnornas 'status' eller 'ställning' antas given på förhand eftersom kvinnor som en redan konstituerad grupp *har fått sin plats* i religiösa, ekonomiska, familjemässiga och juridiska strukturer. Men denna fokusering på kvinnors position, vilken gör att kvinnor ses som enhetlig grupp oavsett klass eller etnisk tillhörighet, strukturerar slutgiltigt världen i binära termer och dikotomier, där kvinnor alltid uppfattas i motsättning till män, där patriarkatet alltid nödvändigtvis innebär manlig dominans och där religiösa, juridiska, ekonomiska system och familjerelationer implicit antas vara konstruerade av män.¹

For det forste er tvangsekteskap bare én del av det som utgjor generasjonskonflikten i noen minoritetsfamilier. For det andre er tvangsekteskap en del av en større debatt, enten vi kaller den innvandringsdebatten, minoritetsdebatten eller debatten om det flerkulturelle samfunn.²

I det första citatet beskriver kulturteoretikern Chandra Talpade Mohanty en bild av hur kvinnor (och män) i "tredje världen" framställs i Väst. I det andra citatet berör sociologen Anja Bredal några "minoritetsfamiljer" i "det mångkulturella samhället". Dessa *invandrarföräldrar* och *invandrarbarn* beskrivs som aktörer i en *generationskonflikt* som bland annat innefattar *tvångsäktenskap*. Citaten förmedlar en *typberättelse* vi nu känner igen utifrån mediebevakning och forskning om "invandrarfamiljer".³ Typberättelsen förmedlar att fadern har stränga regler för dotterns val av äktenskapspartner⁴. Om hon inte följer dessa utövar han (och släktens män) hedersrelaterat våld mot dottern.⁵ "Invandringsdebatten" eller debatten om det "mångkulturella samhället" framstår som förrädiskt distinkt med fastställda persongallerier och rollbesättningar. Den berättelse debatten förmedlar pekar också sammantaget "bakåt", mot föräldrarnas släkt och hemland, och den "traditionella" och "patriarkala" bakgrund de migrerade familjerna antas föra med sig, det vill säga en form av *annorlunda* seder och bruk som är främmande för det "svenska". En aspekt av hur

¹ Chandra Talpade Mohanty (1999) s 206.

² Anja Bredal *Arrangerte ekteskap og tvangsekteskap i Norden* TemaNord Migration 1999:604 s 10 Rapporten utgör såväl ett exempel på debatten som en kommentar till den.

³ Diana Mulinari "'Hon dog för att hon ville bli svensk'" i Larsson & Engdal red. (2004); Ylva Brune (2002) (2004).

⁴ Ds 2002:54 *Svenska och utländska äktenskap*. Se även GP 051217 "Sverige måste sätta stopp för tvångsäktenskapen".

⁵ Se Diana Mulinari (2004); Ylva Brune (2002) (2004).

”invandrarfamiljer” görs i Sverige handlar alltså om berättelsen om deras traditionella bakgrund.

Avhandlingens del III ägnas åt föräldrars egna berättelser om sin bakgrund. I kapitel sex fokuserar jag erfarenheter av att *träffas och bli ett par* och i kapitel sju fokuserar jag *de första sexuella erfarenheterna*. Dessa berättelser sammanfaller ofta och diskussionerna sammanhänger därför delvis.

I det här kapitlet analyserar jag de intervjuade föräldrarnas berättelser om parrelationer och om att bli ett par. Jag undersöker vilka dominerande och underordnade diskurser som kan ses och hur intervjupersonerna positionerar sig i, och i förhållande till, dessa diskurser. Jag föreslår även alternativa förståelser. Berättelserna utspelar sig till övervägande del i Iran för ett trettiotal år sedan. Kontexten för förmedlingen av dessa berättelser är Sverige idag. Berättelserna formas av detta, men också av att intervjupersonerna nu är äldre, av mina frågor och av intervjusituationen. Detta innebär också att berättelserna inte beskriver ”något renodlat iranskt”, utan ingår i ett transnationellt sammanhang.

Analysen kompliceras av att berättelserna utspelas i en geografisk kontext (som jag själv inte har erfarenhet av) långt tillbaka i tiden. De formas i historiskt retrospektiv och behandlar alltså en kontext – men berättas i en annan. Därmed bildas olika ”lager” som visar sig samtidigt och skapar olika möjliga ingångar i analysen. En ingång består av här och nu, en annan av det klimat som rådde där och då (även om en ”sann bild” inte är möjlig) och en tredje av *berättelsen* om detta här och nu. En fjärde består av intervjupersonernas sätt att positionera sig i och i förhållande till dessa olika diskurser; och en femte består av mina analyser. Om jag *inte* skulle ta vara på de olika dimensionerna, utan endast hålla mig till *en* ingång, är min uppfattning att komplexiteten i berättelserna skulle gå förlorad. Genom ett mindre problematiserande förhållningssätt kan man säga att jag (och intervjupersonerna) jobbar med två tids- och rumsdimensioner som bidrar med information om ett *då* och ett *nu* samtidigt. I retrospektivet ingår både gårdagen och nuet och säger alltså även något om dagens situation.

Den första person vi möter är Laleh.

Det politiska är personligt

Laleh är född i ett mindre samhälle i Iran. Modern var hemmafru och sydde kläder till människor i trakten och fadern hade en butik. I familjens hem bodde också farföräldrarna. Familjen var inte rik, men inte heller nödställd. Enligt Laleh berodde det inte minst på moderns kunskaper i att sy, laga mat och se till att familjen hade rent linne. I tonåren flyttade Laleh till Tehran. Hon säger att det var ovanligt för en ung kvinna i hennes hemtrakter på den tiden. Jag ber henne berätta mer om när hon gav sig av till Tehran i samband med de oroliga åren kring revolutionen 1979.

[---]⁶ Det var svårt ändå för att när jag jobbade..dom här arbetsgivarna, dom jävlarna. Dom var så... Dom tänkte att "när en flicka, en fin flicka jobbar, det är nåt fel på henne" tänkte dom. Dom tafsade på oss, förnedrade oss. Jag slog dom många gånger och bara gick därifrån. *Var det så för alla kvinnor? Eller var det speciellt om man var ung och inte gift?* Flickor och kvinnor som blivit änkor, dom jobbade på dom här fabriker och många blev tvungna att ha en relation med dom här arbetsgivarna. När jag läser Marx! (skratt) Han säger: "Dom gör våra flickor till..dom blir horor, dom blir tvungna att sälja sig." Flickor blir horor genom kapitalismen, det var precis samma sak. Men jag var inte den sorten, jag ville jobba och göra andra saker, jag var politiskt aktiv och jobbade med organisationen och hade kontakt med kamraterna. [---]

Efter sex månader i Tehran såg jag att han var där, min lärare, vi kände varandra. Vi träffades där och vi läste marxistiska böcker tillsammans. Det fanns många tidningar också som var olagliga. Nästan varje vecka var vi på berget där vi kunde sitta och diskutera, dansa och det var stora grupper, politiskt aktiva. Vi träffades där. Precis som iranska ungdomar gör idag. *Ni hade både en kärleksrelation och en intellektuell gemenskap?* Ja, precis. Jag blev kär i honom, av dom som var där, var han den jag kunde välja. Jag tyckte om honom. Vi diskuterade allting, kärlek också. Jag kan inte skilja dem [kärleksrelationen och den intellektuella gemenskapen] från varandra. Vi var båda intresserade av politik och av att vara aktiva. *Hade ni en relation under många år?* Den tiden..om man går till sexualitet, vi hade haft tillsammans..eh..även om vi på den tiden kallade oss kommunister eller marxister, men när det gällde sexualitet var vår syn fortfarande religiös. Under ett helt år var vi tillsammans, men vi hade inte samlag.

Min pappa och mamma var livrädda för att han var känd i området för att han var aktiv och lärare. Han var från en muslimsk familj. Men det var inte ett problem för mig [Lalehs familj var inte muslimer, men inte heller aktivt religiösa] för vi var båda otroende. Min mamma sa ingenting, hon visste att jag tyckte om honom, och att han var ok. Det som var rädslan var om dom tog oss och det skulle bli avrättning och vi skulle dö. Det var farligt. *Det var det politiska engagemanget och inte kärleksrelationen?* Det var både och. Men det var den rädslan. Min mamma och pappa var rädda för själva det. Dom var livrädda. Vi skulle gifta oss i Tehran för vi kunde inte bara vara tillsammans där utan att gifta oss. Vi hade inte lägenhet ihop, jag bodde med mina yngre syskon. Han bodde hemma hos sin kusin. Jag var och hälsade på mycket och ibland sov över. Vi hade mycket respekt för varandra. Han älskade mig så mycket, han skulle aldrig göra något jag inte ville.

Men vi var rädda att dom skulle ta oss. Det skulle bli katastrof om dom tog oss. Regimen var inte så stark just då och hade inte kontroll på alla som var motståndare. Men sedan hade dom det och det blev mycket hemskt, det var därför vi flydde sen. Men den perioden kunde vi vara tillsammans och regimen kände inte till oss. Vi skulle gifta oss men om min pappa inte var med mig kunde vi inte gifta oss. Pappan måste vara med flickan. Och min pappa sa "Ska jag komma till något muslimskt kontor och bara ge bort dig." Min pappa hade andra drömmar med [vår religiösa] tradition och det skulle vara mycket fest. Men på det här sättet, att ingen skulle veta om det... Och sedan rädslan, min pappa var också rädd, om dom tar honom. Om dom vet vem han är och tar oss precis vid kontoret. Min mamma tvingade honom nästan. (Skratt) Han kom, han kom till Tehran. Jag blev mycket förvånad. Och jag frågade "Varför kom du?" "För att du ska gifta dig!" Och vi ringde och bokade tid, ingen annan kunde närvara ifall att dom skulle bli gripna. Vi visste inte hur mycket kontroll dom hade på oss. Tänk bara! Tänk bara så mycket rädsla, bara för att gå och gifta sig. (Skratt) *Det var något med själva giftermålet då som kunde göra att..?* Våra namn. Att de registrerades. Kanske att någon kommer, att någon vet att vi är där... Men det hände ingenting. Vi gifte oss. Det var bara den där prästen, mullan som sa några ord och min pappa skrev sitt namn och vi gick ut. Men..även om vi var gifta hade vi inte en relation med varandra, alltså samlag. Vi väntade till vi skulle ha bröllop. [---] (Laleh, kvinna)

⁶ Jag har för läsbarhetens skull gjort styckeindelningar i citattexten. Mina frågor står i kursiverad stil.

En av feminismens deviser på 70-talet löd: ”Det personliga är politiskt”.⁷ I Lalehs berättelse verkar även det omvända gälla: Det politiska är personligt. Hon säger till exempel ”Men jag var inte den sorten, jag ville jobba och göra andra saker, jag var politiskt aktiv och jobbade med organisationen och hade kontakt med kamraterna.”

De politiska krafter som dominerade under de revolutionära åren – krafter berättelsen indirekt behandlar – utgörs av moderniseringsträvanden (Shahen/Shahenanhängare), reformism (anhängare av den konstitutionella revolutionen), islam och islamism (som slutade i Khomeinis maktövertagande 1979) samt marxism (olika partier och rörelser runtom i landet).⁸ Lalehs narrativ griper in i dessa storpolitiska skeenden. Hon var en aktiv del av det politiska händelseförloppet under de revolutionära åren och använder ord som *kapitalism*, *marxism* och *religion*. Hon säger: ”även om vi på den tiden kallade oss kommunister eller marxister, men när det gällde sexualitet var vår syn fortfarande religiös.” och ”Flickor blir horor genom kapitalismen”. Laleh beskriver alltså dessa företeelser som direkt verksamma i den egna (privata) livssfären och i sina relationer. ”Vi skulle gifta oss i Tehran för vi kunde inte bara vara tillsammans där utan att gifta oss.” Men det är inte bara kontexten i berättelsen som är politiserad, Laleh positionerar sig själv som ett politiskt subjekt genom detta. Det är den lins – diskurs – genom vilken hon ser skeendena i berättelsen. Åren runt 1979 var oroliga i Iran och återkommer ofta i intervjupersonernas berättelser. Lalehs berättelse är en av de mest politiska.

Man kan därmed säga att de övergripande narrativ (diskurser) som kan utkristalliseras ”redan är benämnda” på en relativt hög abstraktionsnivå. Laleh beskriver hur kapitalismen tvingade människor att sälja sina kroppar sexuellt och genom arbete och hur detta utgör en tydlig maktrelation i enskilda människors liv. Makten representeras också av (den islamistiska) regimen. Kapitalism, och även religion, görs alltså som en påtaglig del i sättet att betrakta kön, kärleks- och sexuella relationer, samt klass i berättelsen. Lalehs position i berättelsen handlar till stor del om att göra motstånd mot dessa maktordningar, bland annat utifrån den marxistiska ståndpunkt hon intar. Hennes motståndsakter pekar ut regimen och arbetsgivare som aktörer. Dessa hotade henne och hennes kamrater och familj till livet, påverkade hennes relationer och även om, när och hur hon skulle gifta sig. Storpolitik och ”livssfär” är inte separerade och åtskilda i berättelsen, utan nära knutna till varandra och därför högst konkreta *samtidigt*. Hon säger: ”Jag kan inte skilja dem från varandra.” och syftar på parets kärleksrelation och det intellektuella och politiska engagemanget. De är därmed inte urskiljbara från varandra. I ett mindre politiserat sammanhang skulle kanske avståndet mellan dessa ”olika sfärer” framstå som större än det nu gör.

Laleh säger: ”Tänk bara! Tänk bara så mycket rädsla, bara för att gå och gifta sig!”. Man kan alltså se hur regimen intresserade sig för någons giftermål eller politiska åsikter också bidrar till

⁷ Kate Millett *Sexualpolitiken* (1971).

⁸ Se till exempel Mohammad Fazlhashemi (1994), (2000), (2001).

att göra dessa laddade på ett ganska konkret sätt.⁹ Det innebär också att Lalehs politiska engagemang har en motsvarighet i regimens politiserande av enskilda människors sätt att göra kön och kärleksrelationer.

Jag betraktar därför den *politiska dimensionen* som dominerande i berättelsen och utifrån denna skriver Laleh in sig i en marxistisk position och som politiskt subjekt. Utifrån denna position pekar hon ut kapitalism, islamism (regimen) och exploatering av kön som dominerande samhällsformationer vilka gör kön åtskilda och olika. I denna ordning är kvinnor dubbelt drabbade i förhållande till kön och klass och positioneras utifrån ett (religiöst) Hora/Madonna-komplex. Genom sin position gör Laleh motstånd mot exploatering av kön. Men hon förmedlar att denna position fortfarande innebär att kvinnor (delvis) bestäms i relation till sin status som oskuld/sexuella. Det kan man se genom att Laleh och hennes man genomgår två bröllop/giftermål varav det andra räknas som det ”riktiga” bröllopet. Först genom detta andra bröllop sanktionerades sexualiteten. Den marxistiska positionen Laleh intar innebär att riskera livet i kamp mot förtryck genom att göra kön på lika villkor och ha kärleksrelationer. Att ha en kärleksrelation utan att vara gift och sedan gifta sig för ”syns skull” blir därmed en motståndshandling berättigad utifrån den marxistiska positionen.

Berättelsen är både ett exempel på – och ett brott i förhållande till – den makt som verkar visavi hennes kropp och sexualitet. Makten kan ses som verksam utifrån både kön, politiska värderingar och religion. Samtidigt utgör Lalehs agerande i berättelsen exempel på just motstånd mot makten och den könade position hon befinner sig i. Dels genom att hon valde att lämna sin hemstad för storstaden som ung kvinna, och dels genom att leva i en relation som inte var sanktionerad av regimen eller religionen. Hennes politiska engagemang utgjorde just en motståndsrörelse tillsammans med många andra unga människor i huvudstaden. ”Precis som iranska ungdomar gör idag.” säger hon.

Familjen stödde Lalehs relation men var emot ett giftermål tillkommet i all hast på ett muslimskt kontor i Tehran. På moderns inrådan begav sig fadern ändå till Tehran för att vigseln skulle kunna genomföras – inte för att göra en ”ärbar kvinna” av Laleh – utan för att sörja för hennes säkerhet. Familjen kan genom detta betraktas som en *brygga* mellan den dominerande diskursen och motståndet mot denna. Genom att inta en förhandlande position i förhållande till den dominerande diskursen underlättade familjen de val hon gjorde.

Laleh berättar om en relation i enlighet med, men också i motstånd mot, det dominerande sättet att göra kön, relationer och sexualitet. Hon placerar sig därmed både i en oppositionell och en förhandlande position. Hon intar, å ena sidan, ett radikalt kritiskt perspektiv gentemot den dominerande diskursen kring kön och relationer, å andra sidan kompromissar hon genom att genomföra två giftermål med olika betydelse. Betydelsefullt blir också att Laleh skapar/tillåts skapa ett mellanrum mellan ursprungsfamiljen och den egna familjebildningen.

⁹ Se också Shahram Khosravi *The Third Generation* (2003).

Detta utrymme kommer att ingå i både motståndet mot dominerande diskurser och förhandlingen med familjen.

Man kan på analytisk väg beskriva det samhälle som impliceras utifrån Lalehs marxistiska, eller marxistiskt influerade, position. I detta samhälle tafsar inte arbetsgivare på sina anställda, kapitalism och religion har inte makt över människors liv och det är ofarligt att både gifta sig och låta bli att gifta sig. Detta bildar alltså en motbild mot den dominerande samhällsbilden som utgörs av regimen, könssexploatering och kapitalism. Men Laleh positionerar sig *också* i enlighet med den dominerande diskursens påbud om avhållsamhet före äktenskapet. Hon förhåller sig alltså enligt ett både-och i förhållande till de diskurser som kan utkristalliseras i berättelsen.

Att göra "invandrarmannen" & hans motsats

Davood är gift och har två barn. Han berättar här om sin uppväxtfamilj och hur det kunde gå till att träffas på hans föräldrars tid.

Vet du hur dina föräldrar träffades? I deras tid..det var lite annorlunda, på vissa ställen var kvinnorna förtryckta, då kom dom dit och begärde och sa "vi har en man till din dotter", en granne sa "vi har en pojke till dig". Det var lite hårdare, inte hårdare, men det var mer med släkten och så. Det var så att en grupp av familjemedlemmarna som hade lite mer respekt kom till en annan och begärde. Oftast från killens sida. Då undersöker dom hur pojken är och vilken ekonomi han har. Dom träffas inte innan. *Hur såg dom på sin relation?* Det var... jag tror dom var lyckliga. Dom var lyckliga. Man kunde se att farsan var mycket beroende av henne, han var väldigt kär i henne, man kunde se direkt att han.. Morsan älskade honom mycket, men hon visade inte lika tydligt. Men farsan han kunde inte vara utan henne. Dom var lyckliga.

Vad hade ni som var bra och dåligt i er familj, vilka konflikter hade ni? Det var mycket bra faktiskt, konflikter det finns överallt, men om man ser på andra familjer, så som dom drabbades, så var dom väldigt lyckliga, deras största hopp var vi tre barn. Man skulle värdera sina barn, dom uppfostrade bra, dom..vi..var lyckliga. Dom blev lyckliga av oss. Som helhet tycker vi att vi blev uppfostrade på ett jättefint sätt faktiskt. Det var inte bara vi som sa det. Vi hade stor respekt i området, min brorsa hjälpte till att lösa konflikter. Min pappa var väldigt snäll! Det är det enda jag har ärvt från min pappa: min snällhet. Ekonomiskt det var inte så mycket..dom hade inte så mycket. Men känslomässigt ärvde vi från honom. [---] Kvinnorna var starka i vår familj. Det var dom som bestämde mest. Det fanns enstaka saker där man kunde se den manliga makten. Men det ändrades. I vår del av landet har kvinnorna mycket mer makt och respekt än i övriga landet. Dom satt inte tysta hemma, dom deltog och arbetade och hade åsikter. (Davood, man)

Davood lyfter liksom Laleh fram könat förtryck. Han beskriver även parbildning, ekonomi och respekt som en kollektiv angelägenhet. Han berättar inte specifikt hur hans föräldrar träffades, utan ger en typbild av hur det gick till "på deras tid" och förlägger det därmed bortom sina egna erfarenheter. Men när han återger föräldrarnas relation blir bilden, genom ord som närhet, kärlek och öppna ömhetsbetygelser, en annan. Konflikter i familjen görs till allmänna, medan den goda relationen mellan familjemedlemmarna görs specifik för deras

familj. Familjen beskrivs som ekonomiskt fattig och känslomässigt rik. Davood placerar in berättelsen geografiskt och hans hemtrakter och kvinnors deltagande i yrkeslivet får förklara kvinnors starka position i familjen.

Förtryckta kvinnor placeras alltså i en diskurs som även innehåller manligt förtryck och kvinnors utestängning från arbete och samhällsliv. Davood betonar uttryckligen både manlig och kvinnlig makt, varför jag uppfattar detta som en aktiv fråga för honom och man kan säga att han positionerar sig i enlighet med en jämställdhetsdiskurs. Denna jämställdhetsdiskurs kan kopplas till Davoods hemtrakter, uppväxt och relationerna i familjen, eller helt enkelt hans värderingar. Den kan också ses som aktiverad i förhållande till att berättelsen tar plats med mig ("svensk", kvinna, rödhårig, piercad, forskarstuderande och med ett intresse för könsfrågor) och därmed i en "svensk" kontext sammankopplad med påbud om jämställdhet mellan könen. Detta sätt att se berättelsen i ljuset av "svenskhets" får inte sällan lite olika betydelse i förhållande till män och kvinnor i intervjusituationerna. Jag utvecklar detta resonemang i förhållande till Javads berättelse nedan.

"Vi hade ett väldigt bra liv trots åldersskillnad"

Javad gifte sig efter en överenskommelse mellan parets föräldrar och valde inte, i motsats till Laleh, sin partner själv. Javad berättar att hans mamma var hemmafru och fadern tog tunga kroppsarbeten runt om i staden. Emellanåt flyttade familjen också med faderns arbetstillfällen. Jag har före citatet frågat hur Javad träffade sin fru Jamileh.

Jag måste berätta att det...hon var bara fjorton år, fjorton år gammal, men i hennes släkt där gifte sig döttrarna vid tio, elva års ålder. Hon började nästan se för gammal ut. Men vi hade ett väldigt bra liv, trots den här åldersskillnaden. Och jag var nästan feminist på den tiden också. Vi gjorde 8 mars-demonstrationer där och så. Hon har aldrig upplevt...eller, *jag* har aldrig upplevt den här åldersskillnaden.. Men naturligtvis finns den kanske i andra saker. Som kanske hon kommer att berätta. *Men vad är det, drygt tio år mellan er?* Ja, tio år ja. Och på den tiden, här nu...är, nu känns det lite mindre, men på den tiden, en som var 14 och en som var 24, det var stor skillnad. (Javad, man)

Javads berättelse framstår som flackande och osäker utifrån de många olika vändningar den tar. Berättelsen börjar med "hon var *bara 14*, sen kommer "men i hennes släkt gifte de sig vanligtvis ännu yngre" och "vi har haft ett väldigt bra liv" som underbyggs av ett "jag var nästan feminist" och "hon har aldrig upplevt..." men detta avbryts och utmynnar i ett "...eller *jag* har aldrig upplevt [något negativt av detta]". En tvekan återvänder med "men kanske hon kommer att berätta [andra saker]", och slutligen ett konstaterande att "på den tiden *var* det stor skillnad [i ålder]". I den svenska kontexten (Sverige och i samtal med mig som generaliserad "svensk") blir situationen som målas upp en där kön, generation och ålder gör Javad till deltagare i en patriarkal institution där unga flickor gifts bort utan eget samtycke. Javad blir i den läsningen den patriarkale "invandrarmannen" och hans hustru

”invandrarkvinnan”, offer. Javads positioner växlar mellan skuld och ”men det blev bra ändå”.

Vad är det som föranleder Javad att säga ”Jag måste berätta”? Vad hade resultatet blivit om man vände på betydelseerna och han sagt ”*Jag* var bara 14 år och hon 24 år”? Eller ”Vi hade det bra *på grund av* den här ålderskillnaden.”? I den position Javad intar (väljer/tvingas inta i intervjun med mig?) normeras att flickor *bör* vara över 14 år när de gifter sig; paret *bör* vara i samma ålder; stor ålderskillnad leder till dåliga äktenskap; och den ena parten bör inte tala för den andra i fråga om äktenskapets kvalitet (”Som kanske hon kommer att berätta”). Detta överensstämmer med en svensk jämställdhetsdiskurs och en generaliserad bild av hur man i Sverige gör familj. Här representeras detta eventuellt av min ”svenskhet”, koppling till universitetet och symboler som mitt (artificiellt) röda hår och piercage ögonbryn. Jag *är* inte ”svensk”, jag *blir* ”svensk” i förhållande till Javad som ”inte svensk” och naturligtvis omvänt.

Javads ”jag måste berätta” framstår, i skenet av den västerländska bilden av den patriarkale invandrarmannen/mannen från Iran, som en bekännelse för mig. Äktenskapets tillkomst blir en omständighet som inte passar in i den ”svenska jämställdhetsdiskursen” där flickor inte gifter sig ”unga”, där ålderskillnaden inte är stor mellan parterna och där var och en för sin egen talan. Men Javad positionerar sig inte i enlighet med den diskurs som inbegriper äktenskap med unga brudar. Han ”måste berätta”, men intar samtidigt en distanserad hållning gentemot denna bild (som han själv är en del av). Han talar inte heller om sig själv som ett offer trots att även han tvingades att gifta sig. Detta kan dels läsas som att det (också) fanns en attraktiv sida i att gifta sig med en 14-årig brud, dels läsas som att män som offer är en underordnad (för att inte säga sällsynt) diskursiv position som inte betraktas som möjlig att inta.

Javads ambivalens inför äktenskapets tillblivelse är möjlig att utläsa utifrån en mängd olika förhållningssätt. Han förhåller sig i enlighet med en tankegång om att det är normalt att gifta bort flickor unga; han säger ”hon började nästan se för gammal ut”. Han ansluter sig också till resonemanget om att det är möjligt att leva ett bra liv för en man (och hans hustru) trots ålderskillnad. Utifrån hans egen position är det möjligt för en man att *både* betrakta sig som feminist, *och* gifta sig med en mycket ung brud. Samtidigt lämnar Javad utrymme för att hustruns berättelse kan se annorlunda ut än hans egen. Slutligen slår han fast att ålderskillnaden var stor, trots att platsen var Iran för trettioåret sedan. I min analys speglar detta olika positioner i en diskurs som beskriver Iran som förtryck/tvång och Sverige som jämställdhet/demokrati. De olika positionerna skapar i sin tur *olika förhållningssätt till att Javad 24, gifte sig med Jamileh 14, i enlighet med föräldrarnas beslut.*

De olika förhållningssätten går att läsa som en önskan att framstå som en ”jämställd man” i intervjusituationen ”här och nu”. Denna önskan att inte alltför starkt förknippas med en praktik där unga flickor eventuellt far illa accentueras i förhållande till det generaliserade ”svenska”. En sammanfattning av de olika positioneringarna skulle kunna vara att Javad

lever i en relation som ingicks med den unga hustrun, han tycker att de haft ett bra liv tillsammans, men lämnar öppet för henne att berätta en annan historia.

Det är också möjligt för de olika positionerna i diskursen (närmare bestämt fyra stycken) att existera samtidigt och Javads förhållningssätt kan då betraktas som *ambivalent* eller både-och. Det finns ingen entydighet i att förtrycket/det förtryckande tillhörde ett då, och de emancipatoriska dragen och reflekterandet tillhör ett nu. Javad säger ”Vi gjorde 8 marsdemonstrationer där och så.”, vilket bryter med bilden av ”dået” (Iran) och ”nuet” (Sverige) som två skilda världar (och därmed två olika diskursiva rum). Man kan alltså säga att de olika positioneringarna präglar Javads hållning *samtidigt*. ”Sammanfattningen” av den läsningen innebär att mångtydighet och ambivalens är den hållning Javad ger uttryck för. Detta leder i sin tur till en förskjutning av en diskurs som stipulerar en uppdelning av då/nu, ”svenska familjer”/”iranska familjer”, Sverige/Iran och förtryck/inte förtryck.

Fler bilder av maskulinitet

För att ge ytterligare dimensioner åt Javads berättelse presenterar jag ett längre utdrag ur intervjun med honom (stycket som citerades ovan är markerat i fet stil).

Hur träffade du din fru? Ja, det var..jag och min fru, vi är släkt, utan att vi var..jag var [yrkestitel], dom bestämde att vi skulle gifta oss, trots att jag var väldigt..på nåt sätt, upptagen av det politiska, det var [våra] familjer som hade mycket starka samband. Min pappa och min frus pappa var barndoms- ungdomskompisar sen många, många år. Dom flyttade till vår stad och vi blev bekanta och umgicks med dom. Jag tror det var när jag var bara fjorton, sexton år jag skulle gifta mig med Jamilehs äldre syster och då sa dom ”Nä, Javad är ett barn och han har inget jobb” för att mina föräldrar ville absolut att jag skulle gifta mig mycket tidigt för dom hade [bara] ett barn och dom ville ha barnbarn. *Så att familjen skulle växa?* Ja. Ja. Så att dom nästan tvingade mig att gifta. Och så träffade jag Jamileh, men jag kände henne tidigare och vi umgicks och så... men Jamileh var nästan barn och hon hade inte på nåt sätt någon egen vilja, men hon var inte emot, men ja... Jag berättade flera gånger att jag kan hamna i fängelse [på grund av den politiska aktiviteten], jag varnade dom. Men dom ville absolut det ändå.

Ville du gifta dig eller ville du inte? Ja.. det var nästan en dubbel känsla man kan säga, en ung 19-åring och en vacker tjej, från..som jag kände och så, jag ville naturligtvis gifta, men å andra sidan det politiska engagemanget gjorde att jag var lite rädd att gifta. Det blev faktiskt så. Det blev så. Efter bara ett och ett halvt år vi tvingades fly, jag lyckades fly från landet och hon blev ensam med två barn. Som jag visste faktiskt, eller gissade, men det var så familjepressen var så stark och.. Ja, vi kände varandra från barndomen från när hon var bara fem, sex år, jag kände henne och hon kände mig från när jag var fjorton, femton. *Det här att välja själv och inte välja själv, vem man skulle leva med, hur..eller hade du några tankar om det?* I vårt fall det var nästan mitt emellan faktiskt. Mamma mest var emot att jag gifte mig med Jamileh och pappa var med. Dom hade valt olika personer till mig förut och jag sa ”nej” och jag dröjde hela tiden. Trots att jag var bara femton, sexton år dom började. ”Nä, jag måste läsa färdigt” och sen började jag arbeta och så var det politiken och så. Jag sa ”nej” hela tiden och dom hittade olika så. Sen då fastnade det hos Jamileh.

Jag måste berätta att det kanske, hon var bara fjorton år, fjorton år gammal, men i hennes släkt då gifte sig döttrar tio, elva år gamla. Hon började nästan se för gammal ut. Men vi hade väldigt bra liv, trots den här ålderskillnaden. Och jag var nästan feminist

den tiden också. Vi gjorde 8 mars-demonstrationer där och så. Hon har aldrig upplevt, eller, jag har aldrig upplevt den här ålderskillnaden. Men naturligtvis finns i andra saker. Som kanske hon kommer att berätta. *Men vad är det, det är drygt tio år mellan er? Ja, tio år. Ja. Och den tiden, här nu..är, känns lite mindre, men den tiden en som var 14 år och en som var 24, det är stor skillnad. Det spelar mindre och mindre roll?* Ja. Mindre och mindre ja. Men samtidigt så plötsligt blev hon ensam och så, det var tragiskt, det påverkade oss för framtiden i vårt liv. Så man...har lite missat dom här fem åren. För henne var det viktigt, för mig också för att jag har inte sett mina barn växa och kunnat hjälpa och så. Det finns hela tiden en skuld känsla, att det var mitt fel att...men egentligen var det regimens fel, det var inte...(skrattar till). (Javad, man)

I min första läsning av intervjuutskriften "ser jag" texten i det första, kortare citerade stycket. Att jag ser just den sekvensen kan förklaras utifrån min förförståelse och en rasifierad diskurs om familjer från Mellanöstern. Diskursens gränser inkluderar då å ena sidan begrepp som "tvångsäktenskap", "unga brudar", "ålderskillnad", "patriarkala män", och å den andra dessas motsats: "feminism", "8 mars-demonstrationer" och jämställdhet. I denna diskurs "ägs" feminism och jämställdhet av Sverige medan förtryck "ägs" av Iran. Javad (24 år från Iran som gifter sig med en 14 år gammal brud) görs därmed som Annorlunda i en svensk kontext. Javad själv gör istället anspråk på en feministisk position i den iranska kontexten och konstruktionen av de två rummen som åtskilda, hybridiseras i hans berättelse. Frågan om att välja eller inte välja äktenskapspartner besvarar Javad med: "i vårt fall var det nästan mitt emellan" och att det var "en dubbel känsla". Han förhåller sig därmed tvetydigt till äktenskapet och intar *både* en jämställdhetsposition *och* en patriarkal position.

Maskulinitet & skuld

Den längre textsekvensen öppnar också för andra dimensioner av begreppet *skuld*. Det som i det första utdraget synes vara skuld i förhållande till Jamilehs låga ålder, blir i det andra utdraget också skuld för att Javad tvingats fly och lämna sin nybildade familj. Att han betonar försöken att varna familjerna säger dels att det politiska engagemanget rent konkret var förenat med fara, dels något om synen på den vuxne mannens ansvarsområden, och om att vara "barn".

Synen på mäns ansvar ger en könad position som innebär att en man utan arbete och med politisk aktivitet inte kan ta ansvar för en familj. ("Nä, Javad är ett barn och han har inget jobb"). Jamileh som både var ett barn och saknade arbete skulle däremot inlemmas i en ny familj fortast möjligt, vilket utgör motsvarande könade position för kvinnor. Hon förväntades vara barn, eller åtminstone inte vuxen, medan han som man förväntades vara vuxen och ansvarstagande när de gifte sig.

Men familjerna gör kön på olika sätt. När Javad i sin familjs ögon var mogen att gifta sig, var han enligt Jamilehs familj bara ett barn och saknade dessutom arbete. I Javad's familj väger tanken att föra familjelinjen vidare tungt oavsett parternas ålder. I Jamilehs familj görs kön i förhållande till mäns ekonomi, förmåga att försörja och ålder. Begreppet "giftasduglig

man” blir i dessa diskurser en ansvarstagande (självutplånande?), försörjande och tillgänglig man. Javads politiska engagemang korresponderade inte med någon av dessa diskurser. Skuldkänslan handlar alltså i det längre utdraget om att svika ansvaret för familjen och utsätta dem för fara (och att också förlora fem år av barnens liv) – inte om Jamilehs ålder. Man kan därmed se hur Javad ”byter diskurs”. I utdraget i fet stil förhåller han sig till en dominerande diskurs om ”(svensk?) jämställd familjebildning”. Och i det längre utdraget förhåller han sig till den könade ansvarsdiskursen.

I sekvensen i fet stil genomsyras alltså *skuldkänslan* av en feministisk diskurs och en åldersdiskurs. I det längre utdraget tonas åldersskillnadens betydelse ner och separationen och *oförmågan att ta ansvar* för familjen blir det avgörande. Javad berättar inte om han var rädd och/eller ensam under flykten, utan om hur Jamileh och barnen övergavs. Den könade diskurs som avkräver mannen ansvar för familjen medger här inte berättelser om skräck eller egna umbäranden – men väl om skuld för att ha misslyckats i sin ansvarsroll. När Javad avslutar med ”...men egentligen var det regimens fel” och skrattar till tar han ytterligare en diskurs i anspråk, den politiska.

Fatemehs berättelse:

Nedan presenterar jag ett långt utdrag från en intervju med Fatemeh. Den handlar om den ganska omvälvande situationen när hon skulle gifta sig och om den första tiden med den nya mannen strax efter de revolutionära åren.¹⁰ Denna berättelse kan ses som en kvinnlig erfarenhet, medan Javads berättelse återgav en manlig erfarenhet i förhållande till liknande omständigheter. Fatemeh kommer från en välbärgad familj i en större stad i Iran. Släkten på moderns sida var/är stor, bestående av många ekonomiska entreprenörer, medan fadern kom från enklare förhållanden. Fatemeh säger också att hon var den första kvinnan i släkten på moderns sida som yrkesarbetade, vilket sågs med stor förtret, eftersom det med moderns ord var något kvinnliga familjemedlemmar inte skulle *behöva* göra.

Mm...och sen gifte du dig när du var tolv och ett halvt, vad kommer du ihåg av det, hur upplevde du..? Jaa, vad kommer jag ihåg av det...? Ärligt talat jag var förvirrad. Å ena sidan var det skräcken för mamma, jag skulle lyda. Mm...å andra sidan...jag kunde inte begripa varför det skulle vara så. För det var inte lätt, faktiskt. På vilket sätt? Att förstå situationen, att hänga med, att...jaa... Vad innebar det praktiskt och känslomässigt, ni flyttade inte till ett eget hus då, eller bodde ni..? Jo, vi flyttade [---] för att Kianoosh arbetade i [en annan del av] Iran och han hade hus där. Och för mig..flyttningen var katastrofal. Från att ha en sån stor släkt och fullt med människor runtomkring blir man bortkastad helt ensam och man ska ta ansvar och man vet inte vad man ska ta hand om.

¹⁰ Tidpunkten påverkar bland annat äktenskapslagstiftningen. På grund av längden har jag ökat radavståndet i citatet.

Var det tänkt att du skulle laga mat och...sköta hela hushållet? Jag kunde ingenting, jag kunde ingenting, inte det lilla minsta! Inte ens steka ägg. Eh...för att pappa..eh, varje gång mamma försökte ta mig in i köket så tog pappa med mig och jag och pappa smet iväg. Och efter pappa gick bort, under dom två åren var jag inne i sorgen. Eh..jaa, efter min pappa. Och jag bara stod där och stirrade [när mamma skulle visa mig i köket], det gick inte in någonting i min hjärna, liksom att... och mamma förklarade och visade och ibland jag fick stryk utav mamma. ”Varför är du så förvirrad och varför är du så dum och du kan inte lära dig någonting och...!” Och jag fick stryk många gånger.

I skolan jag blev retad, eller...ja, både retad och utfrågad att ”ska du gifta dig så tidigt?”. Jag hade två bästisar som bodde i grannskapet och vi gick alltid tillsammans till skolan. Och en dag faktiskt efter...förlovningen, den dan som jag blev förlovad satt jag där uppe på husets, inte vindsvåning, vi har ett tak som man kan gå till uppför en trappgång. Jag satt däruppe och faktiskt lekte med mina dockor! Så plötsligt kom Kianoosh upp och sa ”här, du får den här ringen”. Och jag ”Oj! En ring!” För mig var... *Det betydde ingenting mer än att den var fin?* Nej, bara en ring. Och ”oj” jag bara tittade på den och jag hade ingen aning om vad som försiggick därnere i [undervåningen]. Jag var inne i min värld. Och..på grund av att Kianoosh var, du vet, genom det jobb han hade, man måste ha en stark och välbyggd kroppsbyggnad och jag var däremot väldigt liten, väldigt smal och liten. Även jämfört med mina jämnåriga flickkompisar, jag var väldigt liten till växten. Jag kan, jag har en bild som jag kan visa dig.

Och sen...och så Kianoosh, det var ärftligt alltså, han hade gråa hår redan då. Och så när vi var på väg till skolan, min bästa väninna sa till mig ”Stackars dig! Ska du gifta dig med en sån stor, gammal man?!”. Och jag sa ”nä, jag vill inte, men det är mamma som tvingar, mamma säger att jag måste.”. Och sen läraren i skolan frågade mig, inne i skolan, dom berättade att ”Ja, Fatemeh ska gifta sig”. För i Iran är det förbjudet att en flicka som ska gifta sig, det är förbjudet att en flicka går kvar i skolan för dom tror att flickan kommer och berättar om kärleksgrejer och det är förbjudet, man blir avstängd från skolan. Och läraren frågade och jag sa bara så dumt.. ”Vad händer när man gifter sig?” och läraren bara skrattar och skakar på huvudet och sa ”VAD tänker dina föräldrar?!”. För mig var det, alltihop bara ett scenario som liksom att..det bara precis som, som en film, man tittar, man fattar inte ett dugg, för det pratas på ett helt annat språk. Jag menar på ett professionellt språk som jag kan inte fatta och så.

Och sen när vi kom hem, min bästa kompis går hem till sin mamma och hon är så ledsen för min skull och säger till sin mamma ”Mamma, mamma, stackars Fatemeh vill inte gifta sig, men hennes mamma tvingar henne, kan du prata med henne, med hennes mamma, att hon låter bli.”. Och så hon i sin tur tycker synd och vill övertala min mamma att jag är för liten, att jag fattar ingenting av hela situationen och det är för tidigt, det är bättre att jag ska bli lite större och i alla fall förstå vad som händer runtomkring. Och...du vet, hon var inte någon utbildad person. *Din väninnas mamma?* Ja, hon var hemmafru, hon var analfabet också, hon kunde inte så mycket, hade bara erfarenheter hon hade fått från äldre och från sitt liv, eller sin lilla värld då. Sen hon sa [till min mamma], ”du,

din dotter tycker att han är för gammal!” Och det räckte med det ordet och min mamma rusade upp... *Och så fick du...* Jag fick, jag tror att det är otroligt att jag överlevde. Jag fick så stryk, så mycket stryk jag fick. Och..det var våran hyresgäst, vi hade en äldre dam och hennes son som var hyresgäst där som bodde på andra sidan trädgården, dom kom och försökte ta mig ifrån mamma. Och dom frågade ”Varför!? Du mördar ju henne, varför slår du?” och mamma säger ”Nej, hon går ut och säger att hon inte ska gifta sig och hon säger att mannen är för gammal och till nästa gång hon kan lära sig att inte prata vid mun och inte gapa så stort, det är inte hennes sak” Jaa, så var det. *Slog hon med tillhyggen eller händerna och...?* Ja, med allt möjligt, jag hade, du vet i trädgården hade vi en lång slang, med den började hon slå, först var det med nypor, sen det var dra på håret och dra mig i håret in i trädgårn, från trädgårn...Jaa...(skrattar till). *Lärde du dig då, att inte prata?* Man var tvungen, antingen kroppslig smärta eller lydnad.

Så hur tycker du att det..vad kunde Kianoosh förstå av din situation när ni hade flyttat? Eh..Kianoosh, först och främst, ärligt talat, jag tycker synd om honom också. För att, jag vet inte, ibland jag tänker att ”tänk om han hade inte blivit tvungen”. Det var inte bara jag som hade blivit tvingad. Ok, han var 22, 23 [år], han kunde tänka klart och så, men ibland tänker jag faktiskt, att tänk om...han blev också på något vis tvungen att gifta sig. Tänk om han hade gift sig med någon annan, som han själv hade valt ut med kärlek. Men, när vi flyttade till den staden, jag ser..eh, som sagt han var väldigt snäll. Och tog hand om mig. Ibland lekte han faktiskt med mig. Som ett barn. Och ibland han försökte visa mig och lära mig saker och ting. Jag menar...då började det här liksom att han alltid rekommenderade och köpte böcker och jag började lära mig om världen och han öppnade en helt annan värld, han öppnade en helt, helt annan värld. Plötsligt inom några månader blev jag helt vuxen. Jag blev en helt annan människa. Jag som satt på dagarna och grät när jag var hemma inomhus och Kianoosh var på jobbet, jag var rädd att vara inomhus, jag gick och satte mig bakom köksfönstret och öppnade det och hela dan satt jag där tills Kianoosh kom hem. Men efter några månader...då var situationen en helt annan. (Fatemeh, kvinna)

Fatemeh berättar sin historia med inlevelse. Det är inte bara berättelsen och händelserna i den som väcker sympati med den unga Fatemeh, utan också den dramaturgiska detaljrikedomen med vilken den är återgiven. Jag uppfattar att hon uttrycker en medkänsla med, och medvetenhet om, sig själv som barn. Med en psykologisk terminologi kan man säga att hon beskriver ett trauma.

Det går att finna en mängd dikotomier i texten som till exempel: barn/vuxen, förvirring/förstå, gammal/ung, ta ansvar/vara utan ansvar, skräck/tillförsikt, kärleksgrejer/oskuldsfullhet, inte hennes sak/hennes sak, god far/ond mor och så vidare. Dessa anknyter till begreppet makt och bildar sammantaget en överordnad vuxenposition respektive en underordnad barnposition. Vuxenpositionen handlar om att kunna bestämma över dem som räknas som barn, att inte lyssna till barnets röst, att ha kontroll över situationen och att kunna förstå den. Att tala om barnets makt och agentskap hos ett barn som tvingades in i ett äktenskap hon inte hade möjlighet att förstå innebörden av kan förefalla lönlöst, men

jag gör ett försök att leta motsägelser och förskjutningar även i denna berättelse. Jag ställer också frågan hur barn och barndom konstitueras i Fatemehs berättelse och lyfter begreppen ”modersmyter”, ”patriarkat”, ”barndom” och ”vuxenblivande” till diskussion. Slutligen ställer jag en fråga om vilken eller vilka positioner Fatemeh intar i berättelsen.

Bilden av den onda modern

Makt verkar på många nivåer i Fatemehs berättelse, både genom ålder, kön, mognad, oförmåga att förstå vad som händer och genom våld och tvång. Berättelsen vittnar också om ifrågasättanden av att mycket unga flickor giftes bort i den kontext Fatemeh beskriver. Barnets möjlighet till motmakt eller motstånd är klart kringskuren men man kan, som vi ska se, finna spår av den.

I den dominerande diskursen, som man kan se främst representerad genom moderns handlingar, är det möjligt att gifta bort flickor unga. Utifrån klasskamraternas, lärarens och väninnans mammas handlingar beskrivs en annan, (mot)diskurs. Där kan man se meningen ”VAD tänker dina föräldrar!?” som ett självklart ifrågasättande av giftermålet, men det sträcker sig inte så långt som till en formell protest. Giftermålet kan därmed ses som *både* möjligt *och* olämpligt. Det var inte självklart eller ”naturligt” att Fatemeh skulle motsätta sig giftermålet, hon säger att hon inte ens visste vad det innebar. Ändå berättar hon att hon motsatte sig detta och att denna position intas av både klasskamrater, läraren och väninnans mamma.

I förhållande till typberättelsen om ”invandrarfamiljer” kan man också se att kön görs annorlunda i Fatemehs berättelse.¹¹ Fadern kommer där att representera närhet, kärlek och värme (leken, ”maskopin” i smitandet), medan modern får representera gränser, allvar och förtryck (köksutbildningen, misshandeln, giftermålet). Man kan därmed se en förskjutning i förhållande till diskurser och kulturella föreställningar om hur moderskap och faderskap traditionellt betraktas.¹²

Kathryn Woodward menar att den ideala modern betraktats som en självupppoffrande Madonna och beskriver en syn på kvinnor, i vilken barnafödandet i sig självt skulle förvandla kvinnan till denna ideala moder.¹³ I en sådan diskurs om *den goda modern*, blir den onda modern – modern som förövare eller m/patriark i familjen – dess motpol.¹⁴ Här spelar naturligtvis psykoanalytiska diskurser om moderskap, och faderskapets symboliska dimension, in. Sociologen Thomas Johansson beskriver hur ”[s]kräcken för den maskulina

¹¹ Riyadh Al Badawi (1998), Darvishpour (2003), Brune (2004).

¹² Anne Phoenix ”Mothers and Daughters Revisited” i Van Mens-Verhulst red. *Daughtering & Mothering. Female Subjectivity Reanalysed* (1993); Nakano Glenn red. ”Social Constructions of Mothering. A Thematic Overview” i Nakano Glenn red. *Mothering, Ideology, Experience, and Agency* (1994).

¹³ Kathryn Woodward red. *Identity and Difference* (1997/2002) s 243.

¹⁴ Se Leira & Krips ”Revealing Cultural Myths on Motherhood” i Van Mens-Verhulst red. (1993); Evelyn Nakano Glenn (1994); Thomas Johansson *Psykoanalys och kulturteori* (1999) 127ff.

krigarkvinnan” eller den arkaiska modern traditionellt varit stark inom psykoanalysen.¹⁵ Det är en del i bilden av modern som livgiverska eller hot. I Jacques Lacans psykoanalytiska teori betonas ”Faderns lag” som den strukturerande principen – eller den symboliska ordningen – i motsättning till moderns (förmodade) ”kaos och en imaginär, psykotisk ’verklighet’”.¹⁶

Bilden av den onda modern får framförallt betraktas som en bild av den *kvävande* modern – inte strukturerande, ansvarstagande och gränssättande. Detta måste kulturellt sett betraktas som en manlig metafor då det är mannen som ska skilja barnet från den omsorgsgivande och kvävande modersfammen och ”fösa barnet ur boet”. I Fatemehs familj görs kön på motsatt vis. Långt borta är tanken på den Andra kvinnan som offer och den manliga makten i hennes berättelse, samtidigt är det just den manliga, patriarkala makten (den maskulina krigarkvinnan?) som iscensätts av modern.

Den goda makten

Dramaturgin skiljer sig från den gängse på ännu en punkt i berättelsen. Fatemehs man beskrivs inte inom en patriarkal diskurs, utan inom en omsorgsdiskurs genom uttryck som ”snäll”, ”lekte med henne som ett barn”, ”tog hand om henne” och ”köpte böcker” för att hon skulle lära sig saker. Detta kan betraktas som en form av ”god” makt, av Foucault benämnt herdemakt, men det betecknar likväl en maktdimension.¹⁷ Detta är ett avsteg från typberättelsen, men innebär alltså inte avsaknad av maktutövning. Man kan istället se hur maken tar över en slags föräldraroll varigenom situationen kan läsas i förhållande till en pedofildiskussion i Väst. Mannen var utifrån kön och ålder i en maktposition i förhållande till Fatemeh som var tolv och ett halvt. Leken, omhändertagandet och bildandet av den yngre hustrun är alla uttryck för patriarkal makt om än inte exempel på maktmissbruk.

I en annan passage av intervjun berättar Fatemeh att modern själv första gången giftes bort vid sju års ålder (denna första man dog och modern blev änka vid femton års ålder, varpå hon gifte om sig med den man som blev Fatemehs far). Utifrån en sådan contextualisering blir Fatemehs giftasålder inte låg, utan kanske till och med hög. Det är också möjligt att betrakta moderns köksuppfostran och planer för giftermålet som en omsorgs- och investeringstanke. Dotterns framtid skulle säkras genom att lära sig sköta ett hem och få en make som försörjde henne. Detta blir samtidigt en könsreproduktiv praktik iscensatt av modern *och* en strategisk anpassning till en diskurs som innebar att respektabla (och privilegierade) kvinnor inte yrkesarbetade utan giftes bort för att ”förbli ärbara” och försörjda. Detta kan därmed hänföras till en fråga om klass och respektabilitet.¹⁸ Genom att berätta om barnet Fatemeh gör Fatemeh i en mening motstånd och blir både ett subjekt och

¹⁵ Thomas Johansson (1999) s 131.

¹⁶ Thomas Johansson (1999) s 133.

¹⁷ Michel Foucault (1972/2002).

¹⁸ Beverly Skeggs *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön* (2000).

objekt i förhållande till sin historia. Genom att sätta ord på förtrycket får hon även en röst. I Gayatri Spivaks tänkande blir hon den subalternen *med* röst och i den meningen lämnar hon den subalternen positionen för att träda in i en annan.¹⁹ Detta kan hon göra nu, i vuxen ålder. Barnet Fatemeh hade inte den möjligheten.

Begreppet patriarkat

Begreppet patriarkat debatteras livligt inom feminismen och har inte minst fått kritik från poststrukturellt håll. Kate Millet använde begreppet på 1970-talet för att beskriva ett socialt och politiskt system där män kontrollerar och har makt över kvinnor.²⁰ Makten och kontrollen vilar ytterst på tvång och våld (force). Millet menar att kvinnors underordning och mäns makt präglade en majoritet (om inte alla) tidigare samhällen och existerar över kulturella och socioekonomiska gränser idag.

Kritiken av begreppet rör just dess universalism som varken erkänner historisk förändring, kulturella skillnader eller individers differentierade positioner.²¹ Adrienne Rich menar att patriarkatet består av faders makt, men: "*It does not necessarily imply that no woman has power, or that all women in a given culture may not have certain powers.*"²² Jag menar att människor (kvinnor och män) kan befinna sig både i maktpositioner och underordnade positioner *samtidigt* och att det är möjligt att ha makt i vissa avseenden och fortfarande vara förtryckt i andra. Att "ha makt som män", och förtrycka som män, har inte nödvändigtvis med (manligt) kön att göra som vi sett i förhållande till Fatemehs mamma. Istället ser vi patriarkal makt iscensatt av kvinnor i en patriarkal omgivning. Liz Kelly menar att det är viktigt att beakta maktspekter i familjen som inte följer traditionella linjer utifrån ålder och kön, där ingår bland annat att se hur både mödrar och barn kan vara förövare.²³

Man kan också spåra en möjlig desperation i moderns handlande. Denna kan läsas i förhållande till den ensamstående flerbarnsmoderns uppgift att arrangera framtiden för sina barn i ett kapitalistiskt samhälle i enlighet med ett "övre medelklassideal". Desperationen blir kanske tydligast i moderns behandling av Fatemeh när väninnans mamma förde äktenskapets olämplighet och mannens ålder på tal. Modern iscensätter då inte bara "kvinnlig patriarkal makt"²⁴, hon agerar också ut den på ett våldsamt sätt. Kelly menar att (fysiskt) våld endast brukas när makten och kontrollen är hotad. Detta gör både makten och tvånget tydliga – explicita – och ökar paradoxalt nog möjligheten till motstånd (åtminstone för vuxna). Kelly menar därmed att "It is in this context that I argue that male violence arises out of men's

¹⁹ Gayatri Spivak (2002).

²⁰ Kate Millet (1971).

²¹ Även om jag inte skulle motsäga Millet blir formuleringen väl grov.

²² Adrienne Rich *Of Woman born* (1977) s 57. Min kursivering.

²³ Liz Kelly *Surviving Sexual violence* (1988) s 22.

²⁴ Är den då patriarkal; rätt och slätt föräldramakt; eller en förskjutning i diskursen om mäns makt? Jag tvekar att använda ordet "matriarkat" då det fortsatt handlar om förtryck av kvinnor och traditionellt manlig makt.

power and women's resistance to it.”²⁵ Tanken på våld som ett tecken på ifrågasatt makt kan visa en intressant aspekt av Fatemehs berättelse. Detta gör det möjligt att läsa hennes kringkurna, men ändå möjlighet till motstånd, som motmakt i förhållande till moderns våldsamma behandling av henne. I det perspektivet är misshandeln vuxenvärldens svar på ifrågasättande av makt och kontroll. (Över)våldet kan därmed ses som ett svar på Fatemehs utmaning av makten och hennes försök till motmakt.

Barndomen som idé

Barndomen som koncept (i västerländskt tänkande) innehåller konnotationer till något som är ”heligt” eller okränkbart, oskyldigt, säkert och skyddat.²⁶ James & Prout menar att denna *idé* om barndomen har lite med enskilda barndomar att göra. När barnet, som en del av den sociala konstruktionen av barn, börjar betraktas som subjekt i forskningen, blir det svårt att tala om en ”universell barndom”. De menar istället att det är rimligt att tala om barndomen som ”biologisk omogenhet” eller ”de tidiga åren av människolivet”, snarare än ”barndom”, och att man måste inbegripa kön, klassmässiga och andra situationella förhållanden.²⁷ Om vi i enlighet med detta går med på att ”frigöra barnet/barndomen” från till exempel utvecklingspsykologisk teori och andra diskurser om vad som är ett barn, och hur ett barn ska vara eller ha det, blir det möjligt att ställa frågan: vad var barndom när och där Fatemeh växte upp?

Fatemeh talar om (sin) barndom som ”lek” (ensam, och med pappa), ”lydnad”, ”skräck” (inför mamma), ”misshandel”, ”sorg”, att besluten som fattades ”inte var hennes sak”, ”förvirring” och att vara ”liten till växten”. ”Barndom” betyder också att inte ha ansvar. Dessa begrepp ställs i förhållande till begrepp som ”stor”, ”gammal man” och ”gråa hår”. När Fatemeh blev gift tycks ”lek” och ”ansvarslöshet” transformeras till *ansvar* och *allvar*, och ”gemenskap” till *ensamhet*. Ansvar, ensamhet och allvar blir därmed motsatser till ”barndom” och detsamma som att vara *gift och vuxen* i hennes berättelse. Att gifta sig innebär att bli vuxen, lämna barndomen och börja ta ansvar och beror inte av biologisk ålder eller känslomässig och mental mognad.

Äktenskapslagstiftningen i Iran har förändrats under olika regimer. Lägsta tillåtna giftermålsålder för flickor ändrades 2002 från 9 år till 13 år.²⁸ För pojkar har den hela tiden varit något högre och är sedan 2002 15 år. I en rapport om mänskliga rättigheter i Iran sägs: ”Enligt religiösa påbud betraktas pojkar som könsmogna strax före 15 års ålder och flickor

²⁵ Liz Kelly (1988) s 23.

²⁶ Se även Jo Boyden (1990).

²⁷ James & Prout (1999) s 3.

²⁸ Regeringskansliets rapport ”Mänskliga Rättigheter i Iran 2005” UD; Carla Makhlof Obermeyer red. *Family, Gender and Population in the Middle East* (1995); Janne Bjerre Christensen *It depends on the Family. Esteem and Control in the Urban Iranian "Marriage Crisis"* (2000).

strax före 9 års ålder. Det har traditionellt också varit den lagligt tillåtna giftasåldern.”²⁹ Detta kan säga något om ”normalitet” och synen på ”barndom” och ”kön” *utifrån regimens perspektiv* och även synen på äktenskapets funktion i ett samhälle som i lag förbjuder sexuell umgänge mellan könen utom äktenskapet. Det säger däremot inte något om den faktiska giftasåldern. Enligt sociologen Janne Bjerre Christensen var denna 1971 i genomsnitt 15 år för flickor och 24 för pojkar, och år 2000 var den runt 23-25 år för kvinnor och 28-32 år för män.³⁰ Giftasåldern synes alltså stiga med tiden och flickor gifter sig i regel tidigare än pojkar trots att olika ”officiella” normer borde varit i omlopp samtidigt, då regimerna haft skiftande syn på religionens roll i lagstiftningsprocessen.

Enligt lagstiftning som följer de religiösa påbuden i Iran är det inte ”onormalt” med äktenskap med yngre brudar. Utifrån denna institution innebär äktenskapet att mannen ”tar över ansvaret” för (den unga) kvinnan. Ändå talar både Fatemehs erfarenheter och reaktionen hos delar av hennes omgivning för att det tidiga äktenskapet inte var helt oproblemiskt. Man kan därmed se att lagstiftningen inte utesluter andra sätt att tänka.

Lagstiftningen säger också något om att konceptet ”barn”/”barndom” har en förskjuten betydelse om man ställer det bredvid den utvecklingspsykologiska diskursens tankar om vad ett barn är. Detta då ”barndomens” övergående i ”vuxenhet” i berättelsen får ett abrupt slut (för flickor/kvinnor) i och med äktenskapets ingående. Fatemeh beskriver detta som obegripligt och chockartat, men att det efter några månader ”öppnade en helt, helt annan värld” och att situationen då blev en helt annan. Den västerländska (utvecklingspsykologiska) diskursen inbegriper ett steg som ”hoppas över” i Fatemehs berättelse, nämligen tonåren och ungdomstiden. Den tid då den unge vuxne frigör sig från familjen utesluts (för flickor). För Javad kunde denna period fyllas med både studier, arbete och politisk aktivitet. För Laleh likaså. Hon säger: ”Precis som iranska tonåringar gör idag” och jämför detta med sin egen ungdomstid. Bilden av ungdomstiden får i deras berättelser en subversiv betydelse.³¹ Det kan möjligen förklara den framskjutna betydelse ungdomstiden som ”mellanposition” har idag i Väst. Det kan också förklara den iranska regimens rädsla för det Khomeini kallat *an army of twenty million*, det vill säga den stora andelen unga i Iran och dessas mottaglighet för ”utländskt kulturellt inflytande”.³²

I en tidigare sekvens av intervjun med Fatemeh säger hon:

[---] Och när det gäller min mellansyster hon gifte sig tio år gammal, när hon var tio år. Och det var samma sak, det var genom släkten hon blev bortgift och det var mamma som bestämde alltid. Vem man ska gifta sig med. Man hade inte någon rättighet att säga sina synpunkter. För att dels att man var inte i den åldern att...eh, hur man säger, fatta något beslut själv för att man var...*fortfarande barn [fyller jag i]*. Fortfarande barn. Och det var ett beslut som man måste följa och lyda. *Betraktades det som...var det vanligt i era kretsar att man giftes bort i den*

²⁹ Regeringskansliet ”Mänskliga rättigheter i Iran 2005” UD s 16.

³⁰ Bjerre Christensen (2000). Enligt Darvishpour (2003) var kvinnors giftermålsålder 20 år 1986 och 22 år 1996.

³¹ Se Thomas Ziehes, Johan Fornäs och Ove Sernhedes forskning till exempel.

³² Sharam Khosravi (2003).

åldern, för tio år måste väl betraktas som ungt eller? Ja! Jo det var..från pappas sida det var arton år, sexton år gammal, inte så tidigt som mammas släkt, mammas släkt är väldigt...eh, nu flög bort ordet. Eh..dom är inte religiösa, utan dom har en viss kultur inom sig, **man tycker att flickan ska giftas så tidigt som möjligt för att mannens familj ska kunna forma henne på det sätt som dom tycker att det ska uppfostras hos mannens familj.** Och..men nu är det lite bättre, det har förändrats och unga generationer har börjat göra uppror och motstå det. Men förut det var absolut inte ett ord att prata om. (Fateme)

I Fatemehs familj fanns alltså en tradition från fadern där flickorna gifte sig mellan sexton och arton år, och en från modern där de gifte sig yngre. Textsekvensen i fet stil säger också något om synen på barn och barndom, flickors roll i äktenskapet och synen på kvinnan. Här blir flickan aldrig myndig, inte inom överskådlig framtid i alla fall. Föreställningen om mannens familj ”som fostrare av den unga kvinnan” vittnar om det som feministiska forskare benämnt den omyndigförklarade kvinnan, utan egen kontroll över sitt liv då förmyndarskapet övergår från fadern till maken.³³ Det framstår därmed som att Fateme, som förlorat sin pappa, både rättsligt, och känslomässigt fick en ”ny pappa” som tog hand om henne när hon gifte sig.

Både unga brudar, konvensäktenskap och familjen som en ekonomisk arbetsenhet utgör tradition i den nordiska och europeiska kulturhistorien³⁴. Giddens och etnologen Eva Lis Bjurman beskriver till exempel hur ”de nya kärlekskraven” och rörelsen mot en mer öppen relation var att betrakta som något revolutionerande och en subversiv kraft.³⁵ Jag skulle inte vilja gå så långt som till att dra en strikt historisk gräns mellan konvensäktenskap och ”den rena relationen”. Jag menar i stället att såväl ”gårdagens” som dagens relationer innehåller element av båda även om företeelserna kan ”dateras” på en övergripande nivå. Jag återkommer till detta i kapitel 9.

Javads och Lalehs erfarenheter skiljer sig från Fatemehs, och är ibland radikalt annorlunda. Fatemehs berättelse pendlar mellan betydelser av ”normalitet”, ”icke normalitet”, ”förtryck”, ”vuxenblivande” och en ”säkrad framtid”. På ett övergripande plan är berättelsen lätt att betrakta genom en diskurs om de Andras förtryck av kvinnor och barn (som implicit inte skulle förekomma i väst). I en närläsning är berättelsen emellertid svår att sammanfatta i termer av homogenitet. Fatemehs position i förhållande till den dominerande diskursen (representerad av modern) kan kanske beskrivas som förhandlande. Hon säger: ”Å ena sidan var det skräcken för mamma, jag skulle lyda. Mm...å andra sidan...jag kunde inte begripa varför det skulle vara så.” Hon var rädd, underkastade sig och var på så vis maktlös. Men hon ifrågasatte också giftermålet och skapade sig ett delvis eget utrymme. Genom sitt sätt att berätta tar Fateme som vuxen avstånd från skeendena i berättelsen, men utan att fördöma. Hon intar en position mot den dominerande diskursen, men beskriver också sina

³³ Renate Bridenthal, Claudia Koonz & Susan Stuard red. *Becoming Visible. Women in European History* (1987); Maud Eduards red. *Kön, makt, medborgarskap. Kvinnan i politiskt tänkande från Platon till Engels* (1983).

³⁴ Rita Liljeström *Det erotiska kriget* (1981); Anthony Giddens (1992/1995); Anita Göransson red *Sekelskiftet och kön. Strukturella och kulturella övergångar 1800, 1900 och 2000* (2000).

³⁵ Anthony Giddens (1992/1995); Eva-Lis Bjurman (1998); Mike Featherstone red. *Love and Eroticism* (1999).

erfarenheter utifrån den miljö hon växte upp i. Dessa kan hon inte bara förkasta. Hon positionerar sig för barns och kvinnors rätt till sina egna liv och kroppar, samtidigt som giftermålet var både traumatiskt och (delvis) något ”naturligt” när hon växte upp.

En utvikning på temat Våld

Mor var analfabet. Hon var ännu snällare än far. Det var hon som slet både på tegelbruket och gjorde hela hemarbetet. Hon var verkligen vacker när hon satt på huk och delade maten mellan oss som satt kring matduken på golvet. Ibland klagade hon och förbannade min far för hans sysselsättning som hon kallade för slaveri. Det var egentligen det enda min far och mor brukade gräla om. Mor menade att fars ansträngningar för att lägga vingård var slavgöra eftersom det var vår familj som slet för det men pappas bröder ville ha del av skörden! Och far kunde inte säga emot sina bröder, minst av allt mot sin äldre bror. Mina farbröder hade alla ekonomiskt mycket bättre ställt än vår familj. Deras barn behövde inte jobba efter skolan eller under sommaruppehållet men det gjorde jag. Som jag sade var mor väldigt snäll. Eftersom hon var mer hemma var det hon som fick sköta om barnen och ta alla konflikter som brukar dyka upp mellan barn och föräldrar. Hon var den synliga föräldern, piskan och moroten samtidigt! Men på något sätt var det ändå far som var auktoriteten och fick rycka in som den absoluta makten. Far slog sällan barnen. Mig slog han bara två gånger. Ena gången var jag bara fem år. Han höll på att lära mig det persiska alfabetet. Vi hade hunnit till bokstaven ”H” som har en cirkelform med ett horn längst upp! Vad jag än gjorde lyckades jag inte med den djävliga halvcirkeln. Det var strax innan kvällsbönen och far var på väg till moskén för att leda bönen. Plötslig kände jag en flammande eld sprida sig genom hela min kropp. Det var den första örffilen jag fick av far som brände min högra ansiktshalva. Pappa for i väg i sin bön. Och jag grät och med darrande hand fick jag besegra det persiska ”H”et. Jag var överlycklig över min triumf och stod och väntade ivrig på min fars hemkomst. Jag skrek ”Jag klarade det pappa, jag klarade det!” och slängde mig i hans famn. Andra gången var jag 14 år. Jag hade varit på bio för fjärde kvällen i rad! Det var en persisk actionrulle. Jag hade snott pengar ur pappas plånbok för ändamålet! När jag kom hem väntade han på mig. Ur hans ansiktsuttryck läste jag att det var världens ände för mig! Han kastade mig över sängkläderna och började örffila mig. Jag var chockad och skräckslagen. Jag tror inte att jag grät, jag var paralyserad! Som alltid var mor en ängel och räddade mig undan fars ursinne! (Mahmoud, man) (Nedskrivna berättelse)

Han [pappa] slog henne [mamma] en gång och då lämnade hon oss under sex veckor. Jag var..mycket rädd och..orolig för henne. (Ideh, kvinna)

Temat våld i familjen är något som uppkommer genom Fatemehs berättelse. Mahmouds och Banous berättelser ovan är också exempel på detta. Mahmouds och Banous berättelser vittnar om att familjevåld hade en plats, men ändå inte var något givet. Detta impliceras bland annat genom Mahmouds ”bara två gånger” som samtidigt visar att det inte accepterades. Att modern lämnade familjen som en följd av misshandeln i Banous berättelse är uttryck för att våld i familjen ses som något oacceptabelt och får allvarliga konsekvenser. I materialet förekommer tre berättelser om fädernas återkommande våld inom familjer i slakten. I en av dessa familjer förbjöd intervjupersonens pappa nära kontakt med familjen i fråga för att försöka stödja kvinnan och barnen; i en annan lämnade kvinnan mannen; och i den tredje försöker slakten medla mellan makarna. Sammantaget berättas om två fall där barn misshandlats återkommande, Fatemeh inräknat.

Jag har inte explicit ställt frågor om våld, utan mer allmänt ställt frågor om relationer i familjen och kontakter med de andra familjemedlemmarna. Berättelserna om våld har alltså kommit spontant, däremot kan jag ha ställt följdfrågor i förhållande till dem. En reflektion över att jag inte tagit upp våld specifikt handlar om synen på våldets plats generellt i familjestudier. I till exempel Eyrumlú (1998) ägnas frågan om våld i familjerna ett eget avsnitt. (Jag uppfattar dock att han gör det just i syfte att bemöta en föreställning om "iranska" familjer som våldsamma.) I Darvishpour (2003) har ibland ganska ingående beskrivningar om våld lyfts fram i citerad text.

Detta kan jämföras med familjestudier om "svenska" familjer där våld generellt *inte* behandlas om detta inte är studiens uttryckliga syfte. Det vill säga, i representationen av familjer från Iran i Sverige synes våld vara ett självklart inslag, medan det i studier om familjer från Sverige i Sverige utgör ett specifikt tema. Till detta kan finnas lite olika förklaringar. Ett förslag är att våld inte utgör en lika stor del av den "svenska familjekulturen" som den "iranska familjekulturen". Ett annat att våld är ett känsligare ämne i, och i förhållande till, "svenska" familjer. Därmed blir det "mer naturligt" att ställa frågor om detta till familjer från Iran, och också för dessa att tala om våld, än när det gäller svenska familjer från Sverige. Det kan i sin tur bero på en sådan enkel sak som statens sätt att se på, bemöta och bestraffa våld i familjen, vilket påverkar förhållningssätt till våld. Resonemanget beskriver en diskurs i vilken våld betraktas som ett mer självklart – och vanligt – inslag i det iranska samhället. Jag har inte oreflekterat velat använda en sådan diskurs och har också reagerat över att det utgjort ett självklart inslag i vissa studier, medan i andra inte, som jag beskrev ovan.

Det är inte lätt att lyssna på berättelser om våld. Våldsforskningen är idag ett ganska omfattande fält och utan att sätta sig in i det fältet bör man kanske inte heller närma sig frågan. Jag ser därmed de komplexa processer som finns inbäddade i beskrivningar som till exempel Fatemehs ovan som något, som är svårt att göra "rättvisa", när de flimrar förbi som ett av många teman i en studie. Ett annat sätt att se på saken är att sträva efter att göra *alla* studier om familjen även till potentiella berättelser om våld. Det senare talar för att göra temat våld i familjen till något universellt, inte förbehållet vissa familjer, i vilka våld betraktas som "mer normalt" än i andra. ■

Sheila: "Jag visste inte vad jag skulle säga!"

Sheila var femton eller sexton år när hon gifte sig. Hon är själv osäker eftersom flickors ålder inte sällan överdrevs inför giftermålet, berättar hon. (Omvänt angavs lägre ålder för pojkar för att skjuta upp eventuell militärtjänstgöring.) Det var vanligt då men är inte brukligt längre, säger hon. Modern var ensamstående med fem barn sedan fadern dött när yngsta dottern Sheila var liten. De äldre systrarna som var gifta och utflyttade menade att modern skämde bort den yngsta dottern och lät henne slippa hemarbete. Modern arbetade hemma

med att sy, ändå säger Sheila att hon var hemmafru.³⁶ Familjens övriga försörjning kom från morfadern. Enligt Sheila avstod modern från att gifta om sig med motiveringen att hon inte ville lämna ifrån sig sina barn.³⁷

Vad tror du att din mamma ville för dig, var det viktigt att du skulle gifta dig, eller att du skaffade dig en utbildning eller..? Det var jätteviktigt för min mamma att jag blev bra utbildad och fick ett bra jobb. Men när min man kom och sa "Jag vill gifta mig med henne" sa min mamma, "Men se, hon kan inte göra något, hon har inte gjort något, hon är bara ett litet barn, hon kan ingenting ännu." Men min man sa "Det gör ingenting, hon kommer att lära sig". Då sa min mamma "Om ni gifter er, lova att hon får gå i skola och att allt ska bli klart". [---] Hur kom det sig att det bestämdes att ni skulle gifta er? På den gamla tiden så bestämde inte tjejerna så mycket. Men min mamma och bror sa, han är utbildad och han är en bra människa, ni kan gifta er. Men dom tänkte inte på att han var tretton år äldre än mig. Men han var tredje personen som kom och friade, så då tänkte dom "Han är bra.". Och när dom frågade mig! Jag visste inte vad jag skulle säga! Jag tänkte, vad ska jag göra, jag ska gifta mig...bara jag hör det här, tjejerna när dom gifter sig och dom är femton år..så jag tänkte, "Jaja, dom säger att han är bra, då gör jag väl det då." [---] Så du visste inte riktigt vad du skulle känna eller tänka, var du rädd eller..? Nej, nej, jag var inte så rädd, jag tänkte, "Det är så vanligt, alla gifter sig." Hur gick det till, bröllopet och så? Bröllopet...men innan..jag vet inte vad det var för fel på honom, han sa, efter en månad "Jag kan inte, jag ångrar mig." Men min mamma sa "Jag har bestämt det här med så många familjer, vad ska dom säga, du var inte en främling för oss, du kände Sheila, men vad nu då, du har umgåtts med vår familj jättemycket, du var min äldsta pojkes klasskompis. Ni är förlovade, såhär kan du inte göra." Vi visste inte vad som var felet. Jag brydde mig inte så mycket, jag sa "Mamma det gör ingenting". Men hon var jättearg! Helt förtvivlad, när jag kom hem från skolan jag såg att hon satt och grät. Och hon sa "Du förstår inte, alla familjer kommer tjata jättemycket, dom kommer tänka, `Vad är det för fel på tjejen när pojken gör så?`"

Ett år var det så, sen sa min familj "Det går inte såhär, ni måste veta om han vill eller inte. Ni är förlovade, men inte tillsammans, ni har inte umgåtts." Det var min mammas brors fru, som sa, "Jag tar med Sheila till hans arbetsplats, till hans chef." Vi gick dit och jag pratade med chefen på arbetsplatsen och jag berättade och han sa "Jasså, han gjorde så mot dig". Han ropade på honom. Han kom. Men vi var inte med i rummet när han kom och pratade med honom. Vi väntade i korridoren. Han sa, "Du har kommit hit, du vill skilja dig". Då tänkte jag "Han vill inte betala mahr."³⁸ "Ja, vad ska jag göra, du vill inte gifta dig?!" I Iran, om dom hunnit sova med varandra han måste betala hela mahr, om dom inte hunnit sova, betalar han hälften. Jag sa "Jag vill inte att du betalar", men han sa, "Man måste göra så, det är skrivet att man måste betala, som ett lägenhetskontrakt." Jag sa, jag vill inte skilja mig, jag vill leva med dig." Då sa han, "Jag vill också. Men jag vill bara att du kommer och bor med mig ensam, bara du, ingen familj.". Då sa jag, "Jag kan inte göra så, min mamma är jättefin. Jag kan inte lämna min mamma." "Nej, jag vill inte att din mamma kommer med." Från början han började så med mig, från början det var inte bra! Nu började vi prata och han kom och festade [åt mat] med oss. Men, från början kände jag en oro, det kändes inte så bra i mitt hjärta, jag tänkte, vad har vi gjort mot honom som gör att han gör så mot oss? Och så tänkte jag, "Aha, han är snål." [---] Min mamma kom och hälsade på ibland femton dagar. Men inte mycket. Jag var så liten, jag kunde inte laga mat till alla familjer, dom förstod det. Jag har inte haft någon bra situation hos

³⁶ Det är återkommande bland intervjupersonerna att benämnda mödrarna som "hemmafruar" trots att de hade en inkomstinbringande sysselsättning i hemmet.

³⁷ Lagstiftning och syn på kön gjorde det svårt för en kvinna att medföra barn vid omgifte förklarar Sheila. Kvinnan lämnade ofta barnen till morföräldrarna, medan mannen kunde förvänta sig att hans barn fostrades av den nya hustrun.

³⁸ Mahr är en hemgift som mannen erlägger vid giftermålet. Den tillfaller kvinnan vid skilsmässa och blir så en sorts "försäkring" för kvinnor. Mahr kan i praktiken bli ett hinder för kvinnan att få skilsmässa beviljad då mannen inte vill betala ut denna ibland ganska betydande summa. Många kvinnor gör därför inte anspråk på mahr. I dokumentären *Divorce Iranian Style* av Kim Longinotto (2005) visades att många kvinnor kämpade för att få både dessa beviljade.

honom. Vi gifte oss och jag flyttade till honom. Min mamma ville det här. Hon skämdes. Jag förstod inte. Men för henne var det katastrof. (Sheila, kvinna)

I berättelsen kan man se hur olika förhållningssätt och ställningstaganden bryts mot varandra. Det som slutligen styr äktenskapets tillkomst är betydelsen av vad andra utanför familjen i den sociala omgivningen ska tänka. Det görs också ett kontrakt som inbegriper pengar (*mahr*) mellan modern, mannen och den äldsta brodern. ”Men han sa, ’Man måste göra så, det är skrivet att man måste betala, som ett lägenhetskontrakt.’”, säger Sheila. Till detta ”kontrakt” kopplas de andra familjerna som ingår i familjens nätverk.

Samtidigt säger Sheilas mamma: ”hon är bara ett litet barn, hon kan ingenting” och det var viktigt att Sheila fick en utbildning. Äktenskapet synes här störa en process av lärande och investeringar för Sheilas framtid. Men äktenskapet kan också betraktas som en *ekonomisk* och *social investering* just för att trygga framtiden. Modern önskar att Sheila både ska gifta sig och utbilda sig för att få ett bra arbete. Men när processen med giftermålet påbörjats fanns ingen återvändo och den sociala dimensionen i form av respektabilitet och rykte bidrar till att äktenskapet tvingas fram.

Investeringen för framtiden blir då inte främst giftermålet, utan att se till att en brytning inte minskade Sheilas gångbarhet på äktenskapsmarknaden. ”Jag har bestämt det här med så många familjer, vad ska dom säga” och ”Vad ska dom tro om flickan om pojken gör så?”. De olika ställningstagandena som handlar om investeringen för framtiden och omsorgen om Sheila ”som bara var ett litet barn”, respektive den sociala dimensionen och praktiska åtaganden (*mahr*) flätas samman och blir till en motsägelsefull inställning. Detta övergår till entydighet i och med att *modern tänker på vad andra ska tänka* (inte genom direkta sociala påtryckningar) och denna dimension överordnas.

Sheilas position som barn i berättelsen

De tillgängliga och möjliga innebörderna av att gifta sig för Sheila utgörs av tankar som ”Jaja, dom säger att han är bra, då gör jag väl det då.” och ”Det är så vanligt, alla gifter sig.”. Detta var de socialt meningsskapande innebörderna som kunde begripliggöra giftermålet för Sheila som barn i familjen. Andra alternativ som ”Jag visste inte vad jag skulle säga!” och ”Det kändes inte bra i mitt hjärta” var underordnade. Sheila blir formellt tillfrågad men har den svagaste positionen i de planer som görs. Det säger något om synen på barn, flickor och kommunikation mellan generationerna, Sheila blev tillfrågad, men huruvida hon hade möjlighet att svara synes vara underordnat eller likgiltigt.

Barnet betraktas, liksom i Fatemehs berättelse, som antingen vuxet eller inte vuxet. Antingen har barnet ingen talan såsom varandes ett barn, eller också inbegrips det i beslut kring sitt eget liv på den vuxnes villkor – och därmed utan anpassning till barnets eventuella mindre möjlighet att delta i beslutet genom avsaknaden av erfarenhet. En annan läsning utgår från Moula som lyfter fram röster från iranska barn som handlar om att inte bli hörd och

lyssnad på av sina föräldrar.³⁹ Han betraktar utifrån detta *kommunikation* som ett viktigt tema, vilket därmed görs till en fråga.

Sheila säger ”Jag brydde mig inte så mycket” och ”Jag förstod inte. Men för [mamma] var det katastrof” och detta att ”inte förstå” blir det närmaste barnet kommer att vara ”subjekt”. Lika lite som Fatemeh får Sheila hjälp med att förstå innebörden av att gifta sig. I relationen *familj, vuxen* respektive *barn*, görs ”barns behov” i relation till vuxnas behov. Detta styr i sin tur strategiska investeringar för framtiden beträffande rykte och social kontroll. Strategierna för detta kan ses som en form av omsorg och förtryck samtidigt. Familj görs därmed utifrån de vuxna i familjen, samt den sociala dimensionen. Den sociala dimensionen kan bidra till att försvaga den enskildes position, men också vara ett stöd. Sheila igen:

Jag kommer ihåg en kväll när jag blev jättejätteledsen. Jag visste inte vad jag skulle göra. En dag bestämde jag mig, jag gick upp på taket på vår lägenhet, och jag tänkte att jag skulle hoppa och ta livet av mig. Sen tänkte jag, ok Sheila, du ska tänka på din mamma. Du känner ingenting, men du förstör hennes liv. Jag bestämde mig där att det var som att en Sheila hoppat, den som jag varit, och gick ner och började leva det livet jag hade nu, den nya Sheila. Men nu för tiden har dom fått veta att dom inte får bestämma över barnen och flickorna som dom gjorde. Nu kan dom vänta till 30. Min bror har två döttrar, dom har bra universitetsutbildning och en ska gifta sig i sommar, hon är 32. Han sa, ditt liv, det har varit en läxa för mig. Dom ska inte ha det så. Men jag var inte ensam när jag växte upp, nästan åttio procent av alla iranier hade det så. Det var ett vanligt liv. Nu för tiden är det en annan sak. Det var 30 år sen jag hade det som jag hade det. (Sheila)

Sheila framstår helt och hållet som ett offer för den dominerande diskursen i berättelsen i vilken barn och flickor inte fick möjlighet att bli subjekt. Mer eller mindre bokstavligt lämnar hon den barnposition hon innehaft och träder över i en annan; den nya som förväntades av henne. Hon säger ”Det var ett vanligt liv” och uppvisar inga ambivalenser när hon nu som vuxen positionerar sig *mot* den dominerande formationen. Sheilas berättelse framstår som den mest entydiga. Utifrån hennes sätt att positionera sig blir berättelsen en bild av barns kringskurna utrymme utan motberättelser, även om hon också förmedlar moderns ambivalenta position.

Sheilas berättelse om ett äktenskap uppkommet genom sociala hänsyn kan ställas i kontrast till Banous berättelse.

³⁹ Alireza Moula (2005).

Kärlek + frihet = sant?

Banou träffade sin blivande man på en flyktingförläggning i Sverige. Hon beskriver sin föräldrafamilj som varken rik eller fattig: ”Andra hade det värre”. När hon lämnade Iran sörjde hon en person som stått henne nära men dödats av regimen och berättar att hon och den blivande mannen fungerade som stöd för varandra den första tiden. Banou förde också en kamp med en grupp män på förläggningsen som hon menar ville kontrollera hennes handlingar. En grupp iranska kvinnor på förläggningsen som var ”högljudda, tuffa och rökta” blev också föremål för missnöje från den nämnda gruppen män. På förläggningsen bildades därför ”två läger” med Banou, mannen och gruppen kvinnor å ena sidan, och gruppen övriga män å den andra. Hon berättar här om sin relation med den blivande mannen.

[D]å sa han något mycket viktigt. ”Vi älskar varandra, och så länge vi gör det så är vi tillsammans. Du behöver inte binda dig och vi behöver inte binda oss. Du får gå om och när du vill.” Det var så viktigt att han sa så. Han var så mjuk och fin. Jag tänkte på det sättet. Men han tydliggjorde det. Jag glömmer aldrig detta. Det blev så också. Under alla år vi har levt ihop. Vi säger aldrig åt varandra vad den andra ska göra. Därför blev vårt liv så fint också tycker jag. Vi är fria gentemot varandra. När jag berättade för min mamma sa hon ”Sa han så? Och ni lever så?”. Han skrev en text till mig ”så länge jag älskar dig är vi tillsammans”. Om jag inte haft samma tankar hade jag kunnat bli sårad. Men vi tänkte på samma sätt. (Banou, kvinna)

Kärlek och att bli och vara ett par kopplas samman med ”frihet”. Friheten består i att inte ”säga åt varandra vad den andra ska göra”, att kunna gå, och att inte behöva binda sig (för livet). Banou talar inte om *behovet* av att lämna, utan om *frihet* att lämna. ”Om jag inte haft samma tankar hade jag kunnat bli sårad. Men vi tänkte på samma sätt.” säger hon. Att tänka på samma sätt om detta kan därmed ses som en viktig förutsättning för relationen. Om Banou istället framhållit ett behov av trygghet eller livslånga åtaganden hade mannens ord inte upplevts som positiva, eller som Banou säger: sårat henne. Detta ”tydliggörs” av mannens ord i berättelsen säger Banou (vilket naturligtvis också kan jämföras med en situation där detta kunde betraktas som något underförstått – och kanske självklart). Mammans ord ”Sa han så? Och ni lever så?” kan kanske läsas som att Banous ”relationskontrakt” inte tillhörde vanligheterna enligt moderns erfarenhet, och därmed att mannen hon mött var ovanlig.

Den rena relationen & Scientia sexualis

Det finns inga uttalade praktiska eller ekonomiska ställningstaganden i Banous beskrivning. Man kan kanske också se det som att även de är omgärdade av fri(villig)het. Meningen ”vi älskar varandra och så länge vi gör det är vi tillsammans” skulle därmed kunna ses som en sammanfattning av tesen om kärlek, sexualitet och erotik i det moderna samhället i

sociologen Anthony Giddens *Intimitetens omvandling* från 1992.⁴⁰ Den *rena relationen* som Giddens kallar det, utgörs av en frikoppling av intima relationer från kollektiva funktioner, ekonomi, arbetsgemenskap och barnalstrande (vilket utgör den traditionella parrelationens främsta funktioner). Detta har naturligtvis inverkan även på familjebildning och skilsmässor då barn, gemensam ekonomi och den arbetsgemenskap, som ”konvenansdimensionen” i den traditionella relationen utgjordes av, inte längre väger lika tungt. Giddens skriver att detta utgör

[---] den rena relationens möjligheter. Denna relation, som utmärks av sexuell och känslomässig jämställdhet, har i flera avseenden en stor inneboende sprängverkan i förhållande till existerande former av könsmakt. [---] Intimitet i denna mening innehåller möjligheten till en demokratisering i stor skala av det mellanmännsliga området, en demokratisering som fullt ut låter sig förenas med det offentliga livets demokrati.⁴¹

De transformationer Giddens talar om tar framförallt form i det moderna, västerländska samhället.

Foucault använder sig i *Sexualitetens historia. Viljan att veta* genomgående av en uppdelning mellan något han kallar *ars erotica* och *scientia sexualis*.⁴² Den förstnämnda, *ars erotica*, tillhör österlandet (exemplifierat av Kina, Japan, Indien, Rom och de ”arabisk-muslimska samhällena”). ”I kärlekskonsten [*ars erotica*] extraheras sanningen ur själva njutningen som utvunnits under utövandet och skördats i form av erfarenhet”.⁴³ Detta ställs i kontrast till västvärldens *scientia sexualis* som får sin form genom bekännelsen. Genom bekännelsen utövas makt genom viljan att veta i biktstolar, hos psykologer/psykiatriker (och i sexualrådgivningsspalter). Förenklat kan man kanske säga att efter den kyrkliga bikten tog psykoanalysen, psykiatrin och medicinen över bekännelseakten och därigenom upprättades dominerande diskurser om könet och sexuella beteenden. I Foucaults tappning får ”den förvetenskapligade sexualiteten” i Väst tragiska konsekvenser genom normalisering respektive patologisering av det onormala. Detta ställs mot österlandets ”direkta” och ”instinktiva” sexualitetssyn. Som jag läser Foucault kan man ana att *ars erotica* är *bättre* än *scientia sexualis*,⁴⁴ precis som man kan anta att den rena relationen är *bättre* än den traditionella relationen hos Giddens. I Giddens fall ska detta också ses i relation till teori som, liksom den moderna framstegstanken, ser *utveckling* som både nödvändigt och gott.⁴⁵

Det som kan betraktas som bekymmersamt i Foucaults framställning är just den dikotoma uppdelningen av den sexualvetenskapliga regimen i Väst som ställs mot den ”oförvanskade njutningen” i Öst. Detta föranleder Afary & Anderson att beteckna Foucault

⁴⁰ Anthony Giddens (1995).

⁴¹ Anthony Giddens (1995) s 10.

⁴² Michel Foucault (1976/2002).

⁴³ Michel Foucault (1976/2002) s 75.

⁴⁴ Se även Afary & Anderson (2005) om Foucaults resor till Iran under revolutionsåren 1978-80 för denna tes.

⁴⁵ Michel Foucault (1969/2002). Foucault kritiserar här praktiken att rangordna olika företeelser i ett före och ett efter.

som orientalist (i Edward Saids bemärkelse).⁴⁶ Foucaults beskrivning skulle också kunna betecknas som ett "ätande av den Andre" i enlighet med bell hooks analyser.⁴⁷ hooks skriver:

Just precis denna längtan efter den sublima njutningen har varit orsaken till att vita i västerlandet bibehållit en romantisk bild av det "primitiva", vilket i sin tur lett till det ständiga sökandet efter ett *verkligt* primitivt paradys, vare sig denna plats är ett land eller en kropp, en mörk kontinent eller mörk hud uppfattade som det ideala förverkligandet av en sådan möjlighet.⁴⁸

I sina texter under de revolutionära åren i Iran ser Foucault ett hopp om en annan ordning i den iranska revolutionen, och gör denna till en form av frälsning bortom den västerländska logiken.⁴⁹ Det skulle kunna betraktas som ett ätande av den Andre. Men Foucault ser också en, vad man skulle kunna kalla, *perverterad ars erotica* i västerlandets scientia sexualis som innebär en form av överskridande av uppdelningen Väst/Öst.

Det som ur mitt perspektiv blir problematiskt med både Giddens och Foucaults i sig intressanta analyser, handlar just om uppdelningen mellan Öst och Väst, modernitet och tradition (även om den hos Giddens möjligen främst ska betraktas som implicit). Upphöjandet av den Andre som frizon för njutning å ena sidan, respektive som fäste för traditionella seder å den andra, lämnar inte utrymme för positioner där emellan. Det innebär att när Banou (som "oriental") intar en position som kan läsas i enlighet med Giddens rena relation, riskerar den att bli en anomali i berättelsen om Öst respektive Väst. Man kan då fråga sig vart denna position hör om den inte "tillhör"/kan uppstå i Öst? Ska positionen betraktas som något utom Öst? Som en del av en modernitet som inte är möjlig i Österlandet? Det är min övertygelse att Giddens och Foucault inte skulle argumentera emot hybrida positioner på en individuell nivå. Ingen av dem talar – för att använda Foucaults begreppsapparat – om "totala regimer", utan om en form av övergripande sanningsregimer. Samtidigt infinner sig dessa frågor vilka, i likhet med resonemanget i analysen av Hamids berättelse, tvingar in benämningen av sociala handlingar och individers positioner i ett *antingen-eller*. Antingen Väst/modernitet/frihet eller Öst/tradition/tvång. Banous position som "frihetsivrande oriental" blir i Giddens och Foucaults teoretiska perspektiv på Öst respektive Väst en (o)möjliggjord position som tar/tvingas ta plats i en motdiskurs.

⁴⁶ Afary & Anderson (2005).

⁴⁷ bell hooks "Att äta den Andre. Begär och motstånd" i Johansson, Sernhede & Trondman red. *Samtidskultur. Kareoke, karnevaler och kulturella koder* (1999). hooks citerar en passage ur *Power/Knowledge* av Foucault och menar att Foucault's tes om västerlandets oförmåga att uppleva njutning leder honom att söka njutningen i den Andre.

⁴⁸ bell hooks (1999) s 168.

⁴⁹ Afary & Anderson (2005).

Frihet &/eller trygghet?

Om vi trots denna problematisering fortsätter i Giddens fotspår och den rena relationen, kan man i Banous begrepp *frihet* finna konnotationer som *osäkerhet*, *otrygghet* eller *risktagande*. Just begreppet risk betecknar en av det moderna samhällets grundläggande förutsättningar enligt Beck, både inom och utom familjen.⁵⁰ Det livslånga löftet, och därmed en form av garanti, säkerhet och trygghet, utlovas inte i den ”fria relationen”. Motsatsen till den fria relationen blir därmed: *tvång*, *trygghet* och att *handla säkert*. Banou säger att det var viktigt att hon och hennes blivande man hade samma tankar om relationen. Vid betoning på frihet och mjukhet (och därmed risk) blir trygghet och förtryck/tvång uteslutna motsatser.

Motsatsen till den relation Banou beskriver är alltså en relation där parterna inte är fria i förhållande till varandra; där mannen är elak och hård (inte mjuk och fin); det råder en uppdelning av hans och hennes liv (istället för ett gemensamt liv); det finns inte frihet att gå; man säger alltid åt den andre vad den ska göra; man är tillsammans utan att älska varandra och tänker olika om detta. Ska man föreställa sig den ”traditionella relationen” på detta sätt? Och är det denna Banou implicit jämför med?

Alternativen *otrygghet och frihet/risk* respektive *trygghet och tvång* kan därmed ses som polerna i en diskurs och delar i ett antingen-eller. Genom att koppla specifika relationsmodeller till storheter som Öst och Väst (som Giddens och Foucault) blir man tvungen att välja; antingen har man en ”modern, fri, otrygg genomanalyserad relation” som i Väst, eller en ”traditionell, trygg relation baserad på tvång (och ars erotica)” i Öst. Genom att Banou, som kommer från Iran, valde någon vars tankar om ett liv tillsammans korresponderade med hennes, och därmed ett liv som kunde byggas upp på ett sätt hon önskade, kan man istället utläsa ett varken-eller där *friheten utgör just en trygghet*.⁵¹ I det perspektivet kan flyktingförläggningen symboliskt ses som en plats utan namn, en plats mitt emellan.

Varken frihet eller tvång

Det var så vi kände varandra. Det var inte så stark...det var inte stark kärlek först. Men sen blev det...nu är det stark kärlek. (Akram, kvinna)

Akram berättar att hon inte riktigt vet vem som tog ”beslutet” om att hon och hennes man skulle gifta sig. Hon uppfattar inte riktigt att det togs något beslut. Det bara blev så. Familjerna kände varandra och Akram var sedan länge vän med mannens syster. Paret kände ”inte stark kärlek” när de gifte sig säger hon, men mannen var en bra person och familjerna tyckte om varandra. När jag frågar Akram hur det beslutades att de skulle gifta sig får jag

⁵⁰ Ulrich Beck *Risk Society. Towards a New Modernity* (1992).

⁵¹ Homi Bhabha (1994).

intrycket av att hon inte riktigt förstår vad jag är ute efter. Det vill säga, den diskurs om *partner*, *val* och *plats* som är så stark i Norden, och i vilken min fråga ingår, får inte genklang i Akrams svar. Det tycks vara något av en "icke-fråga" för henne och blir inte laddad eller speciellt intressant att svara på. Akram positionerar sig därmed inom både en kärleksdiskurs och en syn på parbildning som praktiskt och socialt, men bortom frågan om *att välja själv eller inte välja själv*.

Avslutande diskussion

Syftet i denna del är att i intervjupersonernas berättelser om familj och kön, analysera betydelser och förskjutningar i diskurserna. I den avslutande diskussionen beskriver jag först de olika *diskurser* och *motdiskurser* som framkommit i analysen och svarar sen på frågan om *intervjupersonernas sätt att förhålla sig* till och i dessa olika diskurser. Jag diskuterar också detta i förhållande till den större *transnationella kontext* jag nämnde i inledningen.

Med mig – och möjligen också läsaren – finns två envisa följeslagare: begreppen *modernitet* och *tradition*, och till dem knutna tankesätt. Dessa används flitigt som både explicita och implicita tolkningsinstrument. I ett försök att avvärja den tysta föreställningsmakt de två begreppen utövar, sätter jag ord på denna vana. Däremot är de svåra att undvika på grund av sin centrala position inom samhällsanalys. Socialantropologen Vassos Argyrou talar om äktenskapet som en *plats för symbolisk kamp* mellan tradition och modernitet.⁵² Han menar att "modernitet" fungerar som en legitimerande diskurs i det grek-cypriotiska samhället och används för att omformulera relationer i familjen, mellan könen och mellan klasser. Samtidigt innebär detta ett accepterande av att betrakta "det egna" med "utländska ögon" och därmed acceptera Europas symboliska dominans. Detta är även min analys av diskussionen om parbildning, familjeliv och sexualitet i den nordiska debatten om "arrangerade äktenskap" och "generationskonflikter". "Modernitet" blir *både* ett legitimerat sätt att göra familj *och* symbolisk indikator på en skala för att avläsa "graden av integration" och (o)likhet i förhållande till det västerländska samhället.

Genom att i stället analysera platsade logiker utan att bibehålla Europa/Väst som osynlig utgångspunkt kan fler förståelser framträda.⁵³ I mitt fall har det inneburit att granska begrepp som kön, äktenskap, familj, barndom och vuxenblivande utifrån de förutsättningar som tycktes råda där och då. Men här måste också närvaron av dominerande diskurser om kön och nation (plats) här och nu inbegripas. Centrala begrepp har kommit att bli *det politiska, familjens funktion, kön, makt, synen på barndom, (ungdom), vuxenblivande, begreppet patriarkat, ansvar (och skuld)*. Även *kärlek* och *den sociala omgivningens betydelse* ingår här. Dessa begrepp får olika innebörd i dominerande formationer respektive i motstånd och ambivalenser, de får också olika innebörd beroende på kontext.

Intervjupersonernas olika positioner kan dels läsas utifrån gjorda erfarenheter (som därmed är mer influerade av ett "då", till exempel barnet Fatemehs position i förhållande till modern), dels utifrån de positioner som intas i förhållande till dominerande diskurser (som relateras till såväl då som nu). Förhållningssätten intas därmed inte i, eller i förhållande till, någon "ren iransk" kontext. Man kan i stället se en "dubbel inskrivning" i förhållande till

⁵² Vassos Argyrou *Tradition and Modernity in the Mediterranean. The Wedding as Symbolic Struggle* (1996).

⁵³ Doreen Massey (1999).

dominerande diskurser, både i Iran (för 30 år sen) och Sverige idag. Orsaken är dels min närvaro i intervjusituationen som aktiverar både ”svenskhets”, ”iranskhets” och Annanhet, dels det faktum att berättelserna tar plats i Sverige varigenom diskurser om nationlighet⁵⁴ och tillhörighet aktiverar något både ”iranskt” och ”svenskt”. Till dessa två kontexter förhåller sig intervjupersonerna både explicit och implicit.

En *dominerande diskurs* i konstruktionen av familj, kön, barn(dom) och äktenskap som framförts explicit och kan skymmas implicit i berättelserna, är en *könsseparatistisk* och *patriarkal* (kapitalistiskt influerad) *diskurs*. Den är synlig i både lagstiftning och storpolitiska krafter, men även i religiösa föreställningar som upprätthålls av enskilda familjer som social (och i vissa fall påtvingad) norm. I den dominerande diskursen ingår en syn på människor som andra människors egendom. Här kan man också se en avsaknad av empati för den Andre (i bemärkelsen mindre bemedlad, barn eller kvinna). Därigenom är det möjligt att ”köpa sin fru” genom hemgiften *mahr* och barn kan förses med möjliga framtidsinvesteringar på ett ibland okänsligt sätt. Avsaknaden av empati kan också exemplifieras genom berättelser om att kapitalismen gjorde kvinnor till horor.

Den dominerande diskursen framträder tydligast i förhållande till behov av försörjning och planering för framtiden. Den bidrar till att exploatera och skapa oflexibla förutsättningar för kommunikation mellan generationer i familjen och kringsskär utrymmet för enskilda viljor. Resultatet blir en accentuering av relationer som ”investeringar”, där män och kvinnor tenderar att bli en form av handelsvaror. Detta syns i till exempel Fatemehs, Javads och Sheilas berättelser. Naturligtvis får detta konsekvenser för familjens makt över enskilda medlemmar och vuxnas makt över barn.

Synen på äktenskapet som knutet till försörjning och respektabilitet bidrar till att göra mäns och kvinnors erfarenheter delvis olika i berättelserna och innebär olika agendor för kvinnor och män. Kvinnor blir också dubbelt utsatta som ogifta och vid inträdet i äktenskapen. Kön görs utifrån möjlighet till självbestämmande och äktenskapet som försörjningsmöjlighet. Vidare görs kön utifrån synen på ”barndom” och ”vuxenhet”. I förhållande till exempelvis vuxenblivande i Fatemehs fall görs kön och ålder (mognad) i förhållande till äktenskapet. Officiellt räknades flickor som sexuella varelser (vuxna?) vid 9 års ålder *om* de ingick äktenskap, annars inte alls som sexuella varelser. Detta svarar väl upp mot feministiska forskares hårda kritik av familjen som det främsta patriarkala fästet⁵⁵, därmed inte sagt att det bara är män som, tvärtom är kvinnors agentskap och utövande av makt tydlig i vissa fall.

Men det ska också framhållas att berättelserna inte är homogena. Snarare utgör de en *heterogen* helhet, vilken också förmedlar att ekonomiska, politiska och sociala strukturer, samt olika positioneringar i förhållande till dessa, medför såväl maktlöshet som makt och

⁵⁴ Benedict Anderson (1992/2000).

⁵⁵ Shulamith Firestone *The Dialectic of Sex. The Case of Feminist Revolution* (1971), Kate Millet (1971).

motmakt. Jag väljer därför också att säga att den dominerande diskursen har begränsad räckvidd då såväl motdiskurser som ambivalenser är synliga. En dominerande diskurs blir alltså inte nödvändigtvis reproducerad av alla som berörs av den. Därmed blir intervjupersonernas *sätt att förhålla sig till* de erfarenheter de själva gjort också det bärande fundamentet i berättelserna.

Familjebilder ser olika ut i berättelserna. Familjen betraktad som en enhet blir både ett slags filter och transparent. I vissa fall är familjen den centrala kontexten för de skeenden som återberättas, i andra fall är den mer perifer. Ibland framstår familjen som en marionett i händerna på sociala, politiska och ekonomiska krafter och ibland som en hårdför instans för att genomdriva tvingande strukturer. I åter andra fall är familjen ett skydd just mot dessa krafter. Medlemmar från samma familj kan positionera sig olika i förhållande till olika situationer. Familjen är också i olika grad synonym med de vuxna/föräldrarna (eller eventuellt andra vuxna släktingar⁵⁶). Detta innebär i vissa fall planering av äktenskap på de ungas ”bekostnad”, i andra fall samarbete mellan vuxna och unga för gemensamma mål. Ibland gör unga i familjen själva sina val utan inblandning av familjens vuxna. Familjen erbjuder därmed *både* motstånd mot dominerande diskurser *och* utgör en del av dem. Därmed kan man också se det Beck & Beck-Gernsheim kallar familjens förhandling mellan motsägelser.⁵⁶ De olika diskursiva stråk, som bygger upp det landskap familjerna har att förhålla sig till, finns inte i ett ”traditionellt samhälle” utan i en miljö som redan är blandad, i vilken reflexivitet innebär olika sätt att göra familj.⁵⁷

Bilder av fader- och moderskap omgärdas av en skillnad då berättelser om fäder är relativt få. Påfallande många av de manliga familje- och släktmedlemmarna har dött i förtid av sjukdom och två av mödrarna var ensamstående. Men även i övrigt intar fäder en mer undanskymd roll i berättelserna. Ett sätt att förstå detta är att mödrarna var hemmavarande och fäderna arbetade utanför hemmet och helt enkelt inte deltog lika mycket i familjens liv. Det bidrar till att göra mödrarna till den verkställande makten medan fäderna symboliserar den yttre makten (i Fatemehs och Sheilas fall utgör mödrarna båda). Fäder används som formell talesperson för familjen som i fallet med Lalehs giftermål till exempel. Men beslutet att åka till huvudstaden tas efter starka påtryckningar från modern. Fäders makt i familjen har i de flesta berättelserna en symbolisk dimension som yttersta exekutiva makt.

De tidiga äktenskapen som beskrivs av Fatemeh och Sheila genomförs i familjer med ensamstående mödrar. Det kan betraktas som att behovet att förse döttrarna med den framtid man såg möjlig – äktenskapet – accentueras i denna familjetyp. Enförsörjarfamiljer ingår i en kontext där få kvinnor yrkesarbetar (och riskerar att bli trakasserade när de gör det). Ingen av dessa familjer levde i en ekonomiskt utsatt position. Att bli försörjd ingick i Fatemehs fall i en klassad och könad diskurs där kvinnor inte skulle behöva arbeta. Äktenskapet blir då inte

⁵⁶ Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim (1995).

⁵⁷ Anthony Giddens *Modernity and Self-Identity* (1991); Masoud Kamali (1995), (2006). Jag återkommer till denna diskussion.

en försörjningsmöjlighet bland andra – utan den enda försörjningsmöjligheten. Bilden av den gränssättande mamman som handlar i enlighet med patriarkala strukturer står här i kontrast till den gängse bilden. Ur ett försörjningsperspektiv kan detta handlande möjligen ses som funktionellt men utgör likväl exempel på ett förtryckande föräldraskap. Sheilas mamma däremot, intar en position av både-och, där tanken på både utbildning/arbete och äktenskap ingår. De tidiga äktenskapen måste också ses i relation till Iran som ett utpräglat klassamhälle.⁵⁸ Båda dessa mödrar uppvisar ett kraftfullt föräldraskap som man får anta utövades med döttrarnas bästa i åtanke, även om det skadade dem, men där man också kan se inslag av ambivalenser och tvekan.

Motdiskurser och motståndsakter i förhållande till den dominerande diskursen om kön och familjerelationer är i olika grad verksamma i familjernas och de ungas liv. De kan ses utifrån det jag i brist på bättre begrepp benämnt den politiskt/marxistiskt influerade diskursen (Lalehs och Javads berättelser), diskursen om kärleksäktenskap (Akram och Banous), och en ”ungdomsdiskurs” (Laleh och Javad). Man kan också se en motdiskurs i vilken tidiga äktenskap inte sågs som normerande och där unga själva gör val ifråga om partners (Fatemeh). Den politiska/marxistiska diskursen öppnar upp för delvis radikalt annorlunda beteenden avseende både kön, relationer, kärlek och val. Diskursen kring kärleksäktenskapet och betoningen på frihet blir en motdiskurs i förhållande till en strategisk planering av äktenskapet som försörjningsmöjlighet och norm. För Javad och Laleh blir också politisk aktivitet och egen försörjning inslag i en ”ungdomstid” (utom äktenskapet) bortom både familjen och den dominerande diskursen. Försörjning och politisk aktivitet bidrar till ett uppskjutet vuxenblivande, som inte är ”barndom”.⁵⁹

Bilder av ambivalens och förhandling är synliga i berättelser som Davoods om arrangerade äktenskap och den kärleksfulla familjen, Sheilas mammas både-och, Lalehs kärleksrelation utan giftermål där två bröllop genomförs och Javads giftermål med en ung brud. Andra exempel är att det är möjligt att leva ett bra liv *trots* ålderskillnad och Javads position som feminist. Javad intar också en skuldposition i förhållande till den unga bruden utifrån en feministisk diskurs *och* positionerar sig i en ansvarsdiskurs för män. Begreppet ”ungdom” framträder både i motsats till den dominerande diskursen och som en ”delvis utesluten” diskurs. ”Ungdom” relaterar till begreppet *ansvar* (ansvar för försörjning, att göra rätt för sig och svara upp mot könade förväntningar). Med ansvarsbegreppet kommer också begreppet *skuld* (”Misslyckades jag i mitt ansvarstagande?” ”Tänk om han/hon kunnat få ett bättre liv utan mig” och ”Hur ska jag som man hantera att jag gift mig med en yngre brud?”). I en kontext där få skyddsnet finns aktiveras ”ansvar” möjligen på bekostnad av lekutrymme. Detta könas genom att den dominerande diskursen skapar större handlingsutrymme för män, medan motdiskurser delvis skapar utrymme även för kvinnor.

⁵⁸ Shahram Khosravi (2003), Azar Nafisi (2003).

⁵⁹ Det är också viktigt att inte betrakta äktenskapet endast som en plats, eller situation, där ”livet tar slut”, utan detta framställs även som tillfredsställande.

Bilden av barn som subjekt är frånvarande. Barns kringkurna utrymme omtalas ofta i termer av den ”patriarkala familjemodellen” i migrationsammanhang.⁶⁰ Genom att föra in begreppet ”kommunikation” framträder en mer dynamisk dimension i vilken de olika positionerna i familjen inte låses fast utifrån kön och ålder, utan blir just kommunicerbara. Detta ligger också i linje med nyare familje- och barndomsforskning som fokuserar en balansgång mellan synen på barn som subjekt/agenter och barn i behov av skydd.⁶¹ Detta forskningsfokus accentuerar med nödvändighet kommunikation mellan generationerna. Den tysta frågan om *modernitet* respektive *tradition* menar jag här transformeras till frågor om klass (som att det är fint för kvinnor att inte yrkesarbeta), praktiska försörjningsfrågor, kommunikation (eller bristen på detta) och den dynamiska uppfinningsrikedom som utvecklas genom att leva under diktatur och oroliga förhållanden.⁶²

Berättelserna i kapitlet består av rekonstruktioner utifrån den kontext som utgjorde Iran för ungefär trettio år sen. Om man tar sin utgångspunkt i det jag kallade dessa berättelsers olika ”lager”, eller kontexter, kan *intervjupersonernas erfarenheter* i den iranska kontexten där och då beskrivas som komplexa och heterogena. Denna komplexitet utspelas i relation till en dominerande diskurs som kännetecknas av könsförtryck och könsseparatism. Den andra kontexten är den svenska och består av ett ”här och nu”. *Intervjupersonerna positionerar sig* på ett tydligt sätt, men mer eller mindre, mot den patriarkala diskurs som sägs dominera erfarenheterna från Iran. Även om berättelserna visar att de också var underkastade denna utifrån gjorda erfarenheter.

I *en första position* tas ett tydligt och generellt avstånd från den diskurs som sägs dominera erfarenheterna från Iran. Detta skapar ett *antingen-eller* och ett klart urskiljbart *där och då* respektive *här och nu*. Det innebär antingen förtryck, eller inte förtryck; antingen en röst, eller inte en röst; och antingen bra eller dåliga upplevelser. Denna position görs utifrån en upplevelse av sig själv som offer visavi den diskurs som sågs som dominerande i Iran. Erfarenheter av förtryck görs till normalitet och man kan urskilja konstruktionen av ett brott, som både tidsligt och rumsligt skapar åtskillnad och avståndstagande mellan där och då och här och nu. Detta förhållningssätt riskerar också alltid att reduceras till en position i enlighet med ”svenskhet” eller modernitet som i Väst.

I *en andra position* aktiveras ”ett behov” av att framställa sig mer explicit i enlighet med en dominerande bild av ”svenskhet”. Det innebär att se på de egna erfarenheterna utifrån en föreställning om sig själv som ”icke modern”, ”patriarkal” eller förtryckande, men också utifrån en bild av mäns ansvar. Detta skapar skuld och ambivalens eftersom man *både* ser sig själv som en del av detta förtryck *och* positionerar sig emot det. Denna skuld och *ambivalens*

⁶⁰ Se exempelvis Riyadh Al Badawi ”I migrationens och exilen spår: Psykosociala konsekvenser av en förändrad familjestruktur” (1998). Underlaget utgörs av enskilda och familjer som uppsökt en psykiatrisk vårdavdelning för psykiska och sociala problem. Utifrån detta görs generaliserande slutsatser om ”invandrarfamiljer” i Sverige. Problemen i familjerna hänförs till ”de förändringar som drabbar familjestrukturen i det nya landet.” s 2223.

⁶¹ Julia Brannen i Silva & Smart red (1999); James & James (2004).

⁶² Masoud Kamali (1995); (2006). Jag återkommer som sagt till denna diskussion.

kan alltså sättas dels i relation till en bild av "svenskhet" (och en jämställdhetsdiskurs), dels i relation till det ansvar som avkrävdes män i ursprungsfamiljen. Detta är främst manligt könat. Denna position kan även innebära att förhålla sig till två olika bilder samtidigt, utan att låta den ena dominera. Till exempel kan man (som kvinna) positionera sig som radikal *och* agera i enlighet med religiösa föreställningar. Ett annat förhållningssätt är synen på ett påtvingat äktenskap som *både* traumatiskt *och* en möjlighet till förändring och att växa på ett positivt sätt. Denna position kan alltså innebära både ambivalens och att låta olika förhållningssätt existera sida vid sida utan att det ena tillåts dominera.

Den tredje positionen utgörs av något man kan kalla *kontinuitet* och avsaknad av en uppdelning mellan "iranskt" och "svenskt". Istället ingår gjorda erfarenheter, olika förhållningssätt och "då och nu" i en oproblematiserad helhet. Förhållningssättet till den dominerande diskursen i den "iranska kontexten" framställs här som "obrutet" och präglas av kontinuitet. Erfarenheterna av förtryck, likväl som sättet att förhålla sig till detta, ingår därmed i ett kontinuum. Det varken-eller som utkristalliseras kan till exempel ses då frågan om att välja eller inte välja partner inte betraktas som laddad, såväl som i att inte klassificera "*det iranska*" som endast förtryckande. Det innebär i sin tur att inte betrakta Iran utifrån en dominerande bild av Sverige och att på ett självklart sätt benämna och peka ut förtryck som problematiskt. Det görs en åtskillnad mellan erfarenheter av förtryck och att *vara* förtryckt eller förtryckande. Detta blir en mer oproblematisk position att inta för kvinnor då de inte inbegreps i den patriarkala ordningen (som män kunde komma att göra), men detta sätt att förhålla sig är inte bara förbehållet kvinnor. ■

KAPITEL 7

Bröllopsnatt, bordell & blodiga lakan

– De första sexuella erfarenheterna

I det här kapitlet fokuserar och analyserar jag de intervjuade föräldrarnas berättelser om *de första sexuella erfarenheterna*. Jag ställer frågor om vilka dominerande och underordnade diskurser som kan ses, vilka alternativa förståelser som kan göras, och slutligen, hur man kan se på intervjupersonernas sätt att positionera sig i förhållande till olika diskurser. Men först gör jag en utvikning om mäns och kvinnors erfarenheter och min roll som berör de båda kapitlen i denna del.

Könade erfarenheter & förgivet-taganden

Kvinnor och män i mitt material talar om sin första sexuella erfarenhet på *olika sätt* och beskriver också *olika erfarenheter* (det finns naturligtvis skillnader inom könen också). Kvinnor har oftare än män fått en fråga av mig om de förväntades ha sex på bröllopsnatten (när äktenskap ingåtts vid låg ålder till exempel) och om de kände rädsla. Män har i högre utsträckning fått en mer generellt ställd fråga om sin första sexuella erfarenhet och har inte fått frågan om någon av dem varit "rädd". Män har oftare varit sysselsatta utom hemmet före giftermålet varför berättelserna är annorlunda situerade. De kvinnor som har fått "bröllopsnattsfrågan" har inte haft ett aktivt yrkesliv före giftermålet och bröllopet har varit den första stora händelsen utom familjen. I de fall de arbetat eller studerat innan de gift sig har mina frågor snarare handlat om erfarenheter av kärleksrelationer eller sexuella handlingar före äktenskapet – alltså följdfrågor likartade dem jag ställt till män. Sättet att ställa frågor har alltså följt en dominerande diskurs om kön och sexualitet som inte blivit ifrågasatt i intervjusituationen. Den vittnar om en syn på sexualitet hos både intervjuare och intervjupersoner där kvinnan är den passiva parten och mannen den aktiva. Kvinnan har ingen egen sexualitet, medan mannen är en sexuell varelse och sexualiteten blir implicit "manlig". Det är också en bild av sexualitetens Iran som inte minst härrör ur den starka

samhälleliga regleringen av sexualitet; som ett förbud utom äktenskapet och ett påbud inom äktenskapet. Diane Elam formulerar en liknande modell:

[A] woman has a certain right to her body; a man has a right to have sex; society regulates the preponderance of these two rights. Two kinds of subjects are produced between whom sex circulates as a commodity. When the woman exercises her rights, no sex takes place; when the man exercises his right, sex occurs.¹

I den storyline som kan skönjas i en sådan uppställning är det således hon som berövas något, medan han berövar. Hon är hemma tills han för henne in i äktenskap och familjebildning. Den diskurs och de bilder i vilken ”bröllopsnattfrågan” ingår, implicerar att hon är ett offer och han har en ”naturlig rätt eller drift” i vilken sex ingår. En av de saker som utesluts är därmed *kvinnor som sexuella subjekt* i berättelserna och i mina frågor (reaktioner på berättelserna). Några av mina informanter skriver in sig själva i denna föreställningsvärld och det blir ett tankegods vi båda delar.

På samma vis som några av de kvinnliga informanterna berättar om äktenskap ingångna i ung ålder på föräldrarnas inrådan (vilket innebar dessa kvinnors första sexuella erfarenhet), berättar några av de manliga informanterna om ”bordellen” som en plats för den första sexuella erfarenheten. Dessa historier skulle kunna ”behållas intakta” i enlighet med den diskurs jag angav ovan (sexuellt passiv kvinna respektive sexuellt aktiv man). Men vid närmare anblick är de mindre entydiga och berättar kanske inte alltid det vi först förväntat oss. Jag försöker undvika att inordna till exempel ”manlig” respektive ”kvinnlig” sexualitet i ett motsatsförhållande. Inte för att det saknas underlag för att föra en sådan diskussion, utan för att det utesluter och döljer andra (möjliga) diskurser. Eva-Lis Bjurman analyserar unga kvinnors identitetsskapande genom att titta på brevväxlingar mellan unga kvinnor i sin avhandling *Catrines intressanta blekhet. Unga kvinnors möten med de nya kärlekskraven 1750-1830*. Hon formulerar något som liknar ovanstående resonemang och finner att:

Den gängse bilden av den unga flickan vid denna tid framstår som en historisk schablon, förmedlad av uppfostringsideologer (sådan borde hon vara) [---]. Oskuldsfull, ödmjuk och undergiven. Antagligen fanns hon. Den unga flickan var liksom den gifta kvinnan ekonomiskt och juridiskt beroende av fadern/maken. [Flickorna] kan [därför] vid en första anblick tyckas vara enbart lydiga och undergivna döttrar. Går man nära och flyttar perspektivet något framträder en annan bild.²

Jag ser en analogi i hur redovisningen av den historiska situationen skapar distans till studieobjektet med de berättelser jag analyserar då de förmedlas långt ifrån sin ursprungliga geografiska kontext. Förståelsen av berättelserna från/om 1970-talets Iran riskerar att bli lika schablonartade som Bjurman menar att bilden av hennes kvinnor riskerar att bli. Det

¹ Diane Elam (1994) s 95.

² Eva-Lis Bjurman (1998) s 225.

geografiska och tidsmässiga avståndet spelar roll. Likväl som ”vi vet” hur den tidens unga kvinnor i Sverige tedde sig, ”vet vi” hur rollerna besattes och besätts av män och kvinnor i Iran. Det vill säga ”vi vet” detta i enlighet med berättelser om sådant som är svårt att acceptera, genom feministiska, människorättsliga diskurser och i skenet av (post)koloniala föreställningar och orientalism. I likhet med Bjurman strävar jag därför efter att lyfta fram komplexitet i stället för homogenitet.

Nedan möter vi åter Laleh.

Sexuella ”borden”

[---] Men det hände ingenting.³ Vi gifte oss. Det var bara den där prästen, mullan som sa några ord och min pappa skrev sitt namn och vi gick ut. Men. Även om vi var gifta hade vi inte en relation med varandra, alltså samlag. Vi väntade tills vi skulle ha bröllop. Det är det som jag säger. Sexualitet är...så känsligt...så..man pratar inte mycket om det. Man är påverkad, under många år, till exempel att jag som flicka skulle vara rädd om mig, oskuld. Även om jag levde i Tehran, umgicks med många killar, men ingen vågade röra mig. Jag var så, jag var stolt över att vara fin och att ingen ska röra mig. Jag tänkte inte på sexualitet! Det är det som jag säger, som att många flickor här går med sjal och säger att det är deras val, men hur lär man sig att ”det är mitt val”? Man blir uppfostrad. I min trakt, det var samma kultur, att flickan ska vara oskuld när dom gifter sig. Med lakanet och det där blödandet och det där.. *Det var inte en konflikt för dig, det är det du försöker säga, det var självklart och oproblemiskt...?* Ja. Nä, precis för honom också, han ville inte röra mig. Han ville respektera den här traditionen.

Även om vi kallade oss radikala och kommunister och intellektuella, men sexualiteten..den rörde vi inte! Sexualitet var tabubelagt. Jag var så, men många andra levde inte så som mig. Men vi väntade tills bröllopet. Vi flydde till [en annan del av Iran] och där gifte vi oss i en liten by där vi hade bröllopet. Där var vi med varandra första gången. Och jag var så rädd! Av hela mitt liv jag hade blivit så rädd för det. Det var inget naturligt över det. I alla fall första gången och andra gången, det var så fruktansvärt. Men sedan man lärde sig. *Det hade blivit en väldigt stor sak då när ni skulle göra det första gången?* Ja. *Tror du att han upplevde det på samma sätt?* Ja, det var så för honom också. Han pratade med mig och var mjuk. Han älskade mig och jag älskade honom. Det var inte tvång. Men ändå!

När jag satt med andra flickor och vi berättade för varandra, hur dom hade första kvällen - det var katastrof för dom! Det var mycket bättre för mig. (Skratt) För innan dess hade jag sovit bredvid honom och vi hade pussats. Dom hade inte sett varandra. (Skratt) Det här tabubelagda..att vi såg sex som tabu. Vi tänkte så och vi gjorde så. Men sedan, efteråt tänkte jag att det var dumt, varför var jag så? När jag kom hit till Sverige, träffade andra kvinnor [från Iran], mycket radikala, i England och i olika länder. Vi satt och pratade och dom blev förvånade ”Hah!” när jag berättade hur jag tänkt förut, att vi varit tillsammans över ett år utan att röra varandra. Dom skrattade åt mig och tyckte att jag var så dum. Och kanske jag var dum. Och när jag ser andra unga flickor idag från samma kultur, så förstår jag hur dom tänker. Om dom vill vara sig själva och vill ha den här relationen utan att vara rädda. Och hur dom ska trampa på de här traditionerna som binder fast kvinnan. Kontroll över kvinnans sexualitet är så stark i vår kultur. Men inte för männen.

Min man hade haft andra relationer. Jag frågade ”Hur var det?”. Han sa att de var äckliga till en början, ”Jag gjorde det för att prova bara, jag tyckte inte om dom.” Jag reagerade starkt

³ Detta utdrag är fortsättningen på det första citatet i kapitel 6, texten överlappar något för att underlätta förståelsen.

och sa ”Men du ville vara med henne och hon ville vara med dig, du hade en relation med dom! Du är inte bättre än dom!” Han sa ”Dom var inte tjejer, dom var liksom gamla tjejer som inte kunde gifta sig, gamla lärare.” ”Jaha, du såg så på dom och ändå hade du samlag med dom! Du kan inte säga så!” Han blev rädd. Ibland var jag så aggressiv mot honom. Ibland sa han ”du vet mycket mer ibland än mig” fast att han var min lärare. (Skratt) (Laleh, kvinna)

Lalehs man hade haft sexuella relationer med ”gamla tjejer som inte kunde gifta sig”, men han tillämpade avhållsamhet i relation till Laleh. Det ”naturliga” med avhållsamhet var således bara naturligt för kvinnor som sågs som riktiga kvinnor. Medan Laleh praktiserade total sexuell avhållsamhet, kan man alltså se två olika positioner för män i hennes berättelse. Däremot kunde både Laleh och mannen råka illa ut om de blev upptäckta i en relation som inte var sanktionerad genom giftermål. Både Laleh och den blivande mannen betraktar det som självklart att inte ha sexuell umgänge med *varandra* innan bröllopet firats ordentligt i enlighet med den *sociala* välsignelsen. När bröllopet ”med det här lakanet och blödandet” genomförs görs det i enlighet med den dominerande diskursen, men inte förrän paret levit tillsammans som både ogifta och gifta i över ett år. Man kan alltså se att den dominerande synen på sexualitet och relationer utövar makt över både män och kvinnor.

Könade positioner & sexualitet

Kan man se olika positioner även för kvinnor? Lalehs berättelse innehåller ett antal olika förhållningssätt. Hon säger ”Av hela mitt liv hade jag blivit rädd för [sexualiteten]!”, att avhållsamhet blivit en naturlig del av livet för henne och att det inte innebar en konflikt eftersom hon inte tänkte på sexualitet. Hon säger också att kvinnor i själva verket blivit uppfostrade att tro så. Efter detta säger hon: ”Kontrollen över kvinnans sexualitet är så stark i vår kultur”, samt att andra kvinnor valt att ha sexuella relationer. Men för Laleh var det ”fint” och hon var ”stolt” över att inte ha sexuella relationer. Tanken att hon hade kunnat göra på ett annat sätt kom senare. Men inte som i typberättelsen genom mötet med frisinnade länder i Väst⁴, utan genom mötet med andra iranska kvinnor som valt att inte leva i enlighet med den dominerande diskursen. Därmed görs två positioner även för kvinnor, *den oskuldsfulla* och *den sexuella kvinnan*.

Men dessa olika förhållningssätt innehåller ytterligare dimensioner. Laleh berättar sin historia i ljuset av och med hjälp av de diskurser hon nu har tillgång till. Hon reflekterar över sig själv i skenet av ett *borde* och säger ”Kanske jag var dum”. Hon borde ha tänkt på ett annat sätt och hon borde inte ha låtit det radikala göra halt vid det sexuella. Men varför ”borde” hon inte det? Vad är det som säger henne att man måste ha sexuella relationer om det var så att man genom sitt dittillsvarande liv inte tänkt på det, inte saknade det och var stolt över sin sexuella avhållsamhet? Ett svar kan vara något vi kan benämna en ”svensk sexualitetssyn”, med sexualupplysning och läran om att kunna säga både ”ja” och ”nej” när

⁴ Se bland annat Reza Eyrumlu (1998); Mehrdad Darvishpour (2003).

man *vill*.⁵ Men även kvinnorna som skrattade åt Lalehs avhållsamhet och ungdomarna i de marxistiska och radikala kretsarna i Iran intog ett förhållningssätt där man ”inte ska vänta”.

Ett exempel på en situation där man *bör vänta* återfinns i Jessica Perssons artikel *Värt att vänta på?*⁶ Hon har undersökt frikyrkoungdomars syn på sexualitet i Sverige och beskriver hur en strängt kringskuren synsätt på sexualitet genomsyrar ungdomarnas sätt att konstruera sexualitet. En manlig informant beskriver sexualiteten som ett äpple och om man tar tuggor ur detta (före äktenskapet) kvarstår tillslut bara ett skruv av det där fina som skulle delas med en och samma människa livet ut. En variant av denna hållning är asexualitet som idag betraktas som en sexuell kategori. Den ”som är asexuell har ingen aktiv sexualitet och/eller känner sig inte intresserad av sexuella relationer.”⁷ Asexualitet förhindrar inte förälskelse eller att man har intima relationer, däremot har de som identifierar sig med denna position betraktats som avvikande.⁸ Tillspetsat är detta sätt att göra sexualitet⁹ – utifrån en avhållsamhetstanke – ett av de mer ”udda” uttrycken i en tid där offentlig och medial exponering av sexualiteten i alla dess former ingår i den svenska/västerländska vardagen.¹⁰

För kvinnor existerar en rad möjliga förhållningssätt till sexualitet i Väst.¹¹ Idealet utgörs däremot av en *lagom tillgänglighet*.¹² I diskussionen om ”det mångkulturella samhället” har oskuldsidealet tagits upp som en markör för respektabilitet eller en vara i en sexualitetens ekonomi när få andra tillgångar finns tillgängliga.¹³ Samtidigt som diskursen om den sexuellt aktiva kvinnan som ”hora” och de strikta avhållsamhetsidealen alltjämt existerar, samsas de nu med en mängd konkurrerande diskurser som växt fram under 1900-talets sista decennier.¹⁴ Men bilden av *den sexuellt tillgängliga kvinnan som en tillgång* och som en åtråvärd position (i heterosexuella sammanhang) återfinns knappast som dominerande diskurs i idéhistorien, varken i Europa eller globalt.¹⁵ Generellt sett är det bilden av den ”lagom sexuellt tillgängliga” kvinnan som dominerar i heterosexuella sammanhang. Man kan därmed se hur både att ha för litet och för mycket sex betraktas som olämpligt för kvinnor i Väst.

Det som betraktas som ”frihet” är inte alltid heller just det. I Lalehs ”borde” kan man nämligen se, inte bara kvinnlig (sexuell) frigörelse, utan även något som kan liknas vid

⁵ Som en del av denna diskurs se till exempel Gisela Helmius *Manus för mognad. Om kärlek, sexualitet och socialisation* (2000), eller RFSU och RFSL's historia. Ett uttryck för denna diskurs är också socialtjänstens utredningar av unga, där sexuella aktiviteter betraktas som en fara för flickors hälsa, men inte för pojkars hälsa.

⁶ Jessica Persson ”Värt att vänta på? Om frikyrkoungdomars syn på sexualitet” i Thomas Johansson & Philip Lalander red. *Sexualitetens omvandlingar* (2003).

⁷ RFSL's hemsida www.rfsl.se/?p=410. Se även <http://asexuellt.blogspot.com> för frågor och svar om asexualitet.

⁸ P1 *Studio ett* om föreläsningar under Pridefestivalen 2005, 050805.

⁹ Med det menar jag en religiös föreställning som komponent i alla former av kringskärande av kvinnlig sexualitet.

¹⁰ Bland annat i form av löpsedlar, dokusåpor och musikvideor.

¹¹ Johansson & Lalander red. (2003).

¹² Bergenheim & Lennerhed *Seklernas sex. Ett bidrag till sexualitetens historia* (1997); Bergenheim & Eskilsson *Förnuft, fruktbarhet och förälskelse. Idéer om kvinnor och kvinnors idéer* (1995); Pia Laskar *Ett bidrag till heterosexuella sexualitetens historia* (2005).

¹³ Åsa Andersson (2003); Margareta Forsberg (2005).

¹⁴ Johansson & Lalander red (2003); Fanny Ambjörnsson (2005).

¹⁵ Jessica Persson (2003); Pia Laskar (2005).

samma ”stränga tvång” som i avhållsamhetsdiskursen – det vill säga att emancipation *borde* iscensättas även på det sexuella planet. Annars agerar man inte ”radikalt nog”. Enligt vilket perspektiv blir den ”liberala sexualiteten” också den ”goda sexualiteten”? Och vilket eller vilka perspektiv definierar den ”kringskurna sexualiteten” och ”avhållsamheten” som ”fel sätt” att iscensätta sexualitet på? I rörelsen *bort från* religiösa moraliska föreställningar – i vilka alla andra former av sexualitet än heterosexualitet och avhållsamhet utesluts – är det lätt att befara att steget också tas fullt ut till dess *motpol*. Alltså, ideal som begränsar sig till ett antingen-eller.

Laleh positionerar sig i enlighet med det dominerande synsättet i Sverige, som innebär att man bör ha sex i en kärleksrelation. Men hon pekar även ut politiska meningsfränder i Iran som intar denna liberala position. Hon intar också en annan position när hon säger: ”Jag tänkte inte på sexualitet” och att det inte var en konflikt för henne att inte ha sexuellt umgänge. Att inte tänka på sexualitet blir en position bortom *borde/borde inte*. Detta innebär alltså att närma sig frågan om att göra sexualitet (eller önskan att låta bli detta) enligt en föreställning där sexualiteten kringgärdas *varken* av ”*borde*” eller ”*borde inte*”. I stället finns möjlighet och frihet att helt enkelt *göra sexualitet olika*. Laleh rör sig i sin berättelse därmed över alla tre positionerna (ett bör inte, ett bör och en position bortom dessa två).

Diskursen om fri sexualitet respektive sexuell avhållsamhet berör både män och kvinnor. I likhet med kravet på kvinnlig oskuld, kan Lalehs man betraktas som berövad något utifrån ett synsätt där sexualiteten ska vara fri och sanktionerad av kärlekskänslor. Detta eftersom den för honom tillåtna sexualiteten endast blir tillgänglig med individer han föraktade. På samma sätt som tanken om den fria sexualiteten upprättar ett ”*borde*” i förhållande till Lalehs syn på sig själv, skapar tanken om sexuell avhållsamhet för kvinnor (men inte för män i samma utsträckning) sexuella möten där det inte är möjligt att betrakta de kvinnor mannen har sexuella relationer med som fullvärdiga kvinnor. I denna bild ingår att män – i den mån de önskar ha sex – blir hänvisade till en typ av möten där de kvinnor som blir/gör sig/är tillgängliga inte kan betraktas som ”riktiga kvinnor”. Nahid Persson menar i dokumentären *Prostitution bakom slöjan* att även män förlorar i det system som hänvisar dem till prostituerade och möten där ömsesidiga relationer inte kan förekomma.¹⁶ (Underförstått bör sex förekomma i ömsesidiga relationer.) Utöver dessa begränsningar upprättas inte heller någon kategori för asexuella män.

¹⁶ SVT *Prostitution bakom slöjan* 050417; P1 ”Människor & Tro” Intervju med Nahid Persson 051118.

Bio Power

Ytterligare en aspekt av de normativa ideal som ”genom hela hennes liv” gjort Laleh rädd för sexualiteten är att inte bara avhållsamheten, utan även den sexuella aktiviteten, regleras av släkt, samhälle och tradition. Det vill säga, för sexualakten och sexuella erfarenheter finns inte bara föreskrivet när de *inte* ska ske, utan också när de *ska* ske. Foucault skriver:

[K]roppen [---] påverkas genom en rad ingripanden och *reglerande kontroller: en bio-politik för befolkningen*. Kroppens disciplinering och befolkningsregleringarna bildar de två poler kring vilka organisationen av makten över livet har utvecklats. [Detta] tyder på en makt vars högsta funktion kanske inte längre är att döda utan att lägga beslag på livet från början till slut.¹⁷

Makten över livet kan här ses i förhållande till vettskrämda brudar (och kanske brudgummar) i den äkta sängen på bröllopsnatten där den ”från början till slut” reglerade akten med ”lakanet och det där blödandet” ska iscensättas. För Laleh skedde detta däremot då hon redan levte med sin man i över ett år och därmed skapas en förskjutning i förhållande till den dominerande diskursen om kön, sexualitet, relationer och äktenskap. Denna är också möjlig att utläsa genom Lalehs slentrianmässiga hänvisning till bruket att uppvisa brudens oskuld (och mannens förmåga att ta den) genom det blodiga lakanet. Detta är inte en institution hon respekterar, men väl har erfarit. Institutionen reproduceras genom de sociala arrangemangen kring bröllopet och indirekt Lalehs familj. Hon och familjen kommer därmed att positionera sig *både* i enlighet med den dominerande diskursen *och* i motsättning till denna. Man kan därmed se hur Laleh förhåller sig till dominerande och underordnade bilder i den iranska kontexten. Man kan också se hur hon gör detta delvis i enlighet med en dominerande bild av det ”svenska” eller ”västerländska”, samt bortom bilden av dessa som platsade företeelser.

Skamlig sexualitet &/eller hövvisk kärlek

Anoush var politiskt aktiv i Iran. Han kommer från arbetarmiljö, familjen var religiös men själv betraktar han sig som ateist och marxist. Modern var hemmafru. I familjen fanns inte krav på att sonen skulle gifta sig som i exempelvis Javads familj. Min fråga om relationer nedan föregås av Anoush´ beskrivning av det politiska läget och vad detta innebar för honom och hans partikamrater.

Hade du relationer under den här tiden? Nä. Jag var kär i en flicka. Men det blev obesvarad kärlek. Hon visade tillbaka, men det var på det planet. För att hon tyckte om någon annan? Senare gifte hon sig med någon annan. Hade du varit tillsammans med någon fysiskt, sexuellt?

¹⁷ Michel Foucault (1976/2002) s 141. Se även Shahram Khosravi (2003) för en liknande analys av den iranska regimens sammankoppling av banala förseelser som leder till påfallande hård bestraffning.

Ja...(skratt)..håglade gjorde man. Men inte mer. *Var det något du saknade, funderade över?* Ja självklart saknade man det, men omedvetet. Men medvetet det var något man inte skulle tänka på. ”Kärlek!” ”Vadå kärlek?” Trots att kommunistiska partiet var mycket fritt och det var en annorlunda stämning, men även där fanns det begränsningar. Åtminstone i början. Man förnekade dom här känslorna, man inte ville känna av. Eftersom den militära situationen var på ett sådant sätt att det inte gjorde det lätt för dom kontakterna. *För att det var någon form av undantagstillstånd hela tiden för att det krävdes det?* Ja precis. Precis. Man fokuserade allt på själva kriget. *För att kunna överleva. Dom hångelepisoder du hade var stulna möten?* Ja.

Innan, det var egentligen under mina tonår. Eh...jag hade många kusiner som jag umgicks väldigt mycket med. ...när jag var på [min utbildning], där var jag och två andra, vi gick och besökte ett horhus. Det var egentligen den första sexuella kontakten. Det var där. Men jag skämdes så oerhört. Inte för att det var konstigt. Men det var synd. Först var det det. Sen att det var ett ojämnt förhållande. Kanske mest den delen. [De] omedvetna tankarna rent religiöst, dom fanns kvar. Jag var uppväxt i en religiös familj. *Du betalade en flicka som du var med?* Det fanns speciella horhus under shahregimen i dom stora städerna. *Men då hade ni inte en sexuell relation, ni låg inte med varandra?* Jo då, det gjorde vi. *Det var din första sexuella relation?* Jo.

Var det mest fyllt med skam där och då eller ville du ha det o gjort efteråt? Ja precis. Jag var där en gång senare. Men...då gick jag inte in. Jag gjorde ingenting. Skamkänslan var större faktiskt. Det drog men kändes inte bra. Nä, precis. Det var när jag var 16 år. *Var du nöjd över att ha gjort det?* Nä, det var jag inte. Det var bara skam. *Tyckte du om det när du gjorde det?* Nä (skrattar) det gjorde jag inte. Jag vet inte...jag har inte någon riktig bild av kvinnan, men jag kommer ihåg att hon var äldre än min mamma, och..det luktade väldigt illa i rummet. Och trots att hon var större än mig..kändes det som att hon var väldigt liten. *Omogen?* Nä, inte barnlig. Men det var den känslan jag hade, det jag har i minnet. *Att du var den vuxna nästan?* Ja, att jag var den vuxna. (Anoush, man)

Jag ställer tioalet följdfrågor i intervjuutdraget. Ämnet är uppenbart inte lätt att prata om för Anoush. Han ler och skrattar när jag ställer rättframma frågor eller ber honom förklara närmare. Han ger inte intryck av att vara besvärad, snarare läser jag det som att det finns en ovana att prata om detta.

Vilka erfarenheter av kärlek och sexualitet framkommer? Jag ser två bilder som är situerade på olika sätt. Under den *militära situationen*, säger Anoush att han var kär på avstånd och att hon ”visade tillbaka”, men att kärleken inte ledde till någon relation. Kärlek var något ”man inte ville känna av” och ”förnekade” eftersom Kommunistpartiets friare, ”annorlunda stämning” inte omfattade sådana känslor (vilket skiljer sig från Lalehs berättelse). Anoush pratar också om en omedveten saknad som han medvetet undertryckte. Detta kan man kalla en biologisk tankegång – ”ja, självklart saknade man det”, och en social tankegång – ”medvetet var det inte något man skulle tänka på”.

En annan bild framträder under Anoush *tonår* då den första sexuella kontakten ”egentligen” gjordes på ”horhuset”. Över detta uttrycker Anoush skam på grund av de omedvetna religiösa tankarna. ”Inte för att det var konstigt”, utan för att det var en synd. Han säger sedan att han ogillade upplevelsen då det innebar ett ojämnt förhållande. Slutligen säger han: ”Kanske mest den delen” och syftar på den ojämlika relationen. När Anoush säger att detta *egentligen* var den första sexuella erfarenheten kan det läsas som att det inte var på riktigt i en ömsesidig relation (till skillnad från en relation med någon man tyckte om). Detta

omgärdas av ord som ”skam”, ”ojämlikt förhållande”, att ”det luktade väldigt illa i rummet” och att kvinnan var ”utsatt”.

Begreppet synd, respektive ojämlikhet tar plats i olika diskurser. Synd blir här ett religiöst begrepp, medan ojämlikhet konnoterar den marxistiska diskursen. Ändå blir resultatet – skam och skuld – detsamma i de båda diskurserna. Man kan också se hur de två olika bilderna från den militära situationen respektive tonåren blir varandras motsatser. Den obesvarade kärleken förefaller *svärmisk* (hövisk) i kontrast till det smutsiga och illaluktande rummet på bordellen, som kanske ska beskrivas som en *tragisk* erfarenhet. I kontrast till den sköra kärleken som inte ges utrymme, blir horhuset normalt (inte ”konstigt”), men en ”synd” och ”ojämlikt”. I den dominerande diskursen blir det därmed mer accepterat att ha sex ”på horhus”, än med den man när känslor av kärlek för.

Manlig sexualitet som global kulturell möjlighet

Bordellen som möjlighet har, som Hamid konstruerar dem, varken plats i den religiösa eller den marxistiska berättelsen. Snarare bildas en könad position som kanske både ska betraktas som biologisk (män behöver få utlopp för sin sexualitet) och social (män bör ge utlopp för sin sexualitet). Anoush säger att ”Det fanns speciella horhus under Shahregimen i dom stora städerna.” Detta var i slutet av den så kallade ”moderniseringsperioden” under Shahan. Men även under det ”av Gud” instiftade ledarskapet i den islamiska republiken Iran fanns det 2005 cirka tvåhundra bordeller och cirka hundratusen prostituerade i Tehran (trehundra tusen i hela Iran) enligt svenska UD.¹⁸ Det ger en bild av synen på mäns sexualitet som likartad under de båda regimerna. Sociologen Sven-Axel Månsson menar att könssegregation skapar sexuella möten som liknar dem på bordellen i sin bok *Kärlek och kulturkonflikt* från 1984: ”I samhällen med en mer eller mindre stark åtskillnad mellan könen under den sexuella socialisationen i unga år [är] det ovan beskrivna mönstret [att göra sexualdebut på bordell] förmodligen vanligare.”¹⁹ Det mönster Månsson hänvisar till är manligt könat och betraktas i en dominerande diskurs som ”naturligt” eftersom det är vanligt. I Månssons bok beskriver en chilensk man hur rädslan och okunskapen (brist på erfarenhet, upplysning) bidrar till att göra de första sexuella erfarenheterna till en katastrof trots att han både kände och var förälskad i sin partner.²⁰ Trots att mäns kulturella möjlighet att göra bruk av sina (och kvinnors) kroppar sexuellt ses som både ”naturligt” och ”vanligt”, bidrar det alltså inte till positiva erfarenheter i dessa fall.

Bland de kvinnliga informanterna förekommer erfarenheter av sexuella relationer utom äktenskapet i berättelser om andra kvinnor, men inte som egen erfarenhet. Den osäkerhet och

¹⁸ Regeringskansliets rapport ”Mänskliga rättigheter i Iran 2005” UD. Eventuellt möjliggörs prostitution genom de så kallade Siegh-äktenskapen, alltså tillfälliga äktenskap som kan vara ”mellan en timme och 99 år”, vilket bestäms vid sieghäktenskapets ingång enligt Azar Nafisi *Reading Lolita Tehran* (2003). Folkmängden i Iran är ca 69 miljoner.

¹⁹ Sven-Axel Månsson *Kärlek och kulturkonflikt* (1984) s 76.

²⁰ Sven-Axel Månsson (1984) s 83.

rädsla som till exempel Laleh beskriver inför det första sexuella mötet återkommer inte i de manliga intervjupersonernas berättelser. Var den 16-årige Anoush inte rädd för att göra sin första sexuella erfarenhet och dessutom med en okänd kvinna? I berättelsen sätter Anoush skammen i förhållande till att han var uppväxt i en religiös familj och det ojämlika förhållandet. I en annan läsning skulle även det faktum att det var en ny och okänd erfarenhet för honom kunna ge upphov till känslor av skam. I Månssons bok beskriver några av männen som besökt en bordell detta som fyllt med prestige, rädsla och ”mycket misslyckat”, vilket ibland lämnat spår för livet – medan andra betraktar det som ”bra träning”.²¹ Begrepp som ”skam” eller ”ojämlikt” återfinns däremot inte i de berättelser som återges.

Besöket på bordellen kan ses som ett symptom på en global samhällelig diskurs om manlig sexualitet som ”naturlig” – och kvinnlig sexualitet som frånvarande. Samtidigt positionerar sig Anoush emot detta bruk av kvinnors kroppar och därmed, kan man säga, emot denna globala diskurs om manlig sexualitet som naturlig och självklar.

Kräver ”riktiga män” ”riktiga kvinnor”?

Bordellen blev inte den första sexuella erfarenheten, men fick andra betydelser för Mehrak.

Hade du någon kärleksrelation innan du träffade din fru i Iran? Ja, jag hade några....eh..ja, det kan man kanske berätta, då i [mitt yrke], då vi hade eh...vi hade där vi studerade, vi bodde hos en hyresvärd, jag hade till exempel kontakt med deras dotter och så.. *Jaha, i den familjen där du bodde?* Ja. Och innan jag gifte mig med Gazaleh hade jag kontakt med en del grannar och tjejer och..ja, några gick så långt som till samlag medan andra det var bara så att vi tittade på varandra och pratade och så. [---] *Kommer du ihåg hur du upplevde det? Ifall att någon skulle komma på er och så?* Ja, det var farliga saker vi gjorde i smyg och så. Det var inte, man gjorde det inte ensam, man hade sin kompis med. I Shahens tid det var inte så farligt faktiskt. Man var inte mest rädd för regimen, utan för deras föräldrar, bröder och syskon och så. *Ni blev aldrig påkomna så att det blev trubbel?* Nä. Nä.

Fanns det några av dina kompisar som besökte bordeller under den tiden, när dom studerade? Ja, det var många. Men vi var lite politiska också, vi var emot såna. Jag kommer ihåg i Tehran, också i [en annan del av] Iran, det var några städer som hade bordeller under Shaens tid, det var många i [statlig tjänst] som besökte bordeller, som, [den myndigheten] var deras stamkunder och så. Men..eh..jag hade lite...för på den tiden jag hade redan politiska åsikter, så jag gjorde faktiskt aldrig det, jag besökte, men hade aldrig samlag med någon där. *Vad var det du tyckte var fel?* Det var fel politiskt, inte känslomässigt (skrattar till). Politiskt att dom är utsatta och så, att fattigdomen gör att dom tvingas sälja sin kropp och så. Det var min åsikt och så. *Det var det marxistiska?* Ja. Det var så faktiskt.

Och sen..jag kommer ihåg, en gång Gazalehs bror tog mig till Tehran, innan jag gifte mig med Gazaleh, han tog mig till en bordell i Tehran, den största bordellen i Iran. Trots att han var äldre än mig, tre, fyra år, men jag visste mycket mer om politik och så. Jag kommer ihåg, jag kräktes och blev sjuk i en vecka. *Oj.* När jag besökte, för jag trodde aldrig att dom levde i en sån situation som jag såg. Jag hade en helt annan bild av ett fantastiskt rum och man går och så...som man läst i böcker. Att det skulle vara vackert och trivsamt..men det var hemskt! *På*

²¹ Sven-Axel Månsson (1984) s 66ff.

vilket sätt då..? Ja, men jag kräktes. Det var fattigt och det var sönderfall allting och det var smutsigt allting och det var smutsigt på väggar och det var gardiner som var helt svarta av smuts och sen kommer det ut en kvinna, jag glömmer aldrig, som var nästan femtio år, och på den tiden att vara femtio år och vara prostituerad och på den tiden det var väldigt märkligt. Och hon sa vissa saker och visade vissa saker som jag blev väldigt chockerad.. *Sin kropp eller?* Ja..eh..och det var..eh..jag blev väldigt berörd av det och jag började kräkas och dom skrattade åt mig och tog mig hem och jag blev sjuk i en vecka. (Skrattar till) Av det här.

Jag har sett tidigare, dom satt där i våran stad vi tittade och dom satt där, lite sminkade och så. Det var det som vi såg mycket på avstånd. Men när jag gick in där i deras miljö, då jag såg lite närmare, då jag blev väldigt berörd av det. Hur gammal kan jag ha varit, sjutton år kanske, sexton, sjutton. *Och då hade du haft sexuella kontakter innan?* Nej. Jag kommer inte ihåg. Det är trettio år sedan. Tiden går. [---] *Var det både det sexuella som du tyckte blev chockartat och miljön och förhållandena dom levde under?* Det var mest miljön och kanske den här, särskilt den här kvinnan, som gjorde, kanske om jag var någon annanstans det hade blivit helt annat, men det var det värsta som man kan tänka sig som jag såg när vi gick in. Det var stora gator och då så vi skulle, vi gick till en och dom sa ”jag kan en och då vi gick dit”, det var några av dom som var där direkt på gatan och... som bjöd ut sig på ett väldigt märkligt sätt. Som jag blev helt. Som raserade hela det här vad gäller.. en kvinna och så. *Skulle du bli chockad över någonting sånt idag?* Nej, absolut inte. *Utan det var när du var så ung?* Ja. (Mehrak, man)

I Mehraks berättelse finns *bordellen* med som en ständigt närvarande möjlighet för sexuella relationer. Många gick dit och han gjorde till slut själv ett besök där med vänner. De relationer som var möjliga att ha på bordellen omtalas i termer av utsatthet, smuts, tvång/exploatering och som en chockerande, vämjelig erfarenhet. Mehrak menar att det var på grund av sitt politiska engagemang bordellen kom att bli en negativ erfarenhet och marxismen ställs här mot en syn på sexualitet i vilken bordellen kan inkluderas som ”normalitet”.

En annan form av relationer som också är möjliga i Mehraks berättelse är jämnåriga unga kvinnor. I Månssons studie görs, i likhet med berättelsen om Lalehs man, de första sexuella erfarenheterna till övervägande del med kvinnor som benämns som Andra. De unga kvinnor som Mehrak haft sina första relationer med benämns inte som Andra. I hans berättelse var det först bordellbesöket som ”raserade hela det här vad gäller..en kvinna och så.”. Det kan läsas som att det fanns ett partiellt utrymme för flickor i ”ens egen ålder” att göra sexuella erfarenheter utan att bryta med vad som förväntades av en kvinna. Det kan möjligen också läsas som att dessa flickor var en sorts träningsobjekt eftersom ”man hade sin kompis med”. Flickorna kan utifrån detta *antingen* göras genom en diskurs där kvinnan blir till utifrån ett hora/madonna-komplex; *eller* så kan de göras genom en diskurs där vuxenvärlden utgjorde de Andra och unga träffades och gjorde sina första sexuella erfarenheter. I den första bilden segregeras kön och kvinnor görs till presumtiva skökor, i den andra bilden segregeras generationer och unga experimenterar själva med sexualitet bortom vuxenvärldens inblandning.

Man kan se det som att en dominerande diskurs framträder vilken består av positionerna *antingen* marxism *eller* bordellbesök (och kapitalism). I denna bild riskerar kvinnan att bli antingen Hora (de prostituerade) eller Madonna (”Som raserade hela det här vad gäller..en

kvinnor och så”). En motdiskurs skulle därmed kunna vara en ”ungdoms- eller generationsdiskurs” som består av ett varken-eller och exemplifieras av ”nyfiket provande med jämnåriga” som inte görs i enlighet med föräldravärderingar.

Varför blev besöket på bordellen en så chockartad upplevelse att Mehrak kräktes och blev sjuk? Han säger ”Det var fel politiskt, inte känslomässigt.” Det kändes alltså inte känslomässigt fel, samtidigt som kräkningen i alla händelser måste ses som symtom på en stark känslomässig upplevelse. Kanske upphävdes åtskillnaden mellan det politiska och det ”känslomässiga” utifrån Mehraks brist på erfarenhet i kontakt med situationen på bordellen. Han säger: ”Men när jag gick in där i deras miljö, då jag såg lite närmare, då jag blev väldigt berörd av det. (---) Jag hade en helt annan bild”. Bilden av kvinnan, fattigdomen, smutsen och det sätt varpå kvinnorna bjöd ut sig sexuellt synes gå stick i stäv med *både* de litterära beskrivningarna (”som man läst i böcker”), den marxistiska idévärlden *och* diskursen om kvinnor (och män) och sexualitet.

Det finns också ett tydligt *Vi* (männen) och *Dem* (de prostituerade) i berättelsen. Erfarenheten att med egna ögon se *deras värld* blev en chock. Man kan se en ideal världsbild – uppbyggd av idéer om vad en kvinna var och inte var, vad sexualitet var och inte var och den mer intellektualiserade, marxistiska världsbilden. Denna möter smuts, utsatthet, exploatering och den (forna) idealiserade kvinnan mitt i allt detta. Vad säger detta om mannen och ”Vi”-et? Ett förslag är att detta ”vi” förvandlas till exploitörer, en bild som gick stick i stäv med Mehraks syn på vad det innebar att vara *både* kvinna *och* man – och därmed stick i stäv med den egna självbilden. För att bibehålla bilden av vad en ”riktig man” är krävs bilden av en ”riktig kvinna”?

I både Lalehs, Anoush´ och Mehraks berättelser bidrar okunskap, brist på erfarenhet och ekonomiska och sociala förhållanden till att försätta unga människor i situationer som de får svårt att hantera. Detta trots att Mehrak hade sexuella erfarenheter och att Laleh hade levt med sin man en lång tid före det första samlaget. Man kan därmed se hur segregation mellan könen och mellan generationerna gör subjekten till objekt för omständigheterna i Lalehs och Mehraks berättelser. (O)kunskap blir till makt(löshet) i dessa berättelser. Könen positioneras olika i förhållande till denna makt(löshet), men båda riskerar att objektifieras.

Sexualitet på beställning

Även Fatemehs berättelse kan läsas som en objektifiering (exploatering) av henne som ung kvinna.

Hur förväntades det...trots att du var så ung när du gifte dig, förväntades det att ni skulle ha samlag som vanligt? Förväntades det...från min sida menar du? Från omgivningen, skulle det ske på bröllopsnatten? Jajjemän, det skulle det göra! Åh...det kändes inte...så bra. För mig var det..eh..jag var ganska rädd [---] Men eh...ibland var det rädslan för mamma, tänk om hon hör klagomål, att jag gör motst..eller jag, som sagt, att jag inte gör det som förväntas av mig som en

plikt. Precis som att man...eh..som ett jobb! *Man ska gå till jobbet varje morgon?* Ja, man ska sköta det med vilka svårigheter som helst. Så var det. [---] jag älskar [min man] väldigt mycket. Väldigt, väldigt mycket och jag kan säga att jag kan inte leva utan honom och utan hans tankar en enda sekund. Men när det gäller den biten, som sagt, det är ofta som en plikt. ...dåtiden har sina spår. (Fateme, kvinna)²²

En ung brud gör ”sin plikt”, av ”rädsla för mamma”, ”det kändes inte bra”, men hon var rädd att modern skulle höra klagomål om att hon gjorde ”motst[ånd]”. Sexualiteten är något Fateme förväntas tillhandahålla utifrån äktenskapets, och moderns krav. Mannen omtalas inte specifikt i detta, utan hans deltagande i utkrävandet av denna plikt tar i Fatemes berättelse vägen om rädslan för modern. Plikten kan också hänföras till de rättsliga förhållandena under den islamistiska republiken, vilka innebar lagstiftade krav på sexuell tillgänglighet och förmåga att bringa barn till äktenskapet, vilket symboliskt understryks av att vägran eller oförmåga till detta utgör laglig grund för skilsmässa för båda parter i Iran.²³

Att Fatemes ”pliktkänsla” formuleras i förhållande till modern och inte mannen kan läsas som att hon betraktar både sig själv och mannen som offer för situationen. Fateme uttrycker detta tydligare i en passage jag återgivit tidigare:

Så hur tycker du att det..vad kunde Kianoosh förstå av din situation när ni hade flyttat? Eh..Kianoosh, först och främst, ärligt talat, jag tycker synd om honom också. För att, jag vet inte, ibland jag tänker att ”tänk om han hade inte blivit tvungen”. Det var inte bara jag som hade blivit tvingad. Ok, han var 22, 23 [år], han kunde tänka klart och så, men ibland tänker jag faktiskt, att tänk om...han blev också på något vis tvungen att gifta sig. Tänk om han hade gift sig med någon annan, som han själv hade valt ut med kärlek. (Fateme)

Fateme säger ”jag tycker synd om honom också”, ”det var inte bara jag som hade blivit tvingad” och ”ok han kunde tänka klart och så”. Detta placerar Fateme och mannen i en position – och modern, släkten/samhället/traditionen i en annan. Kianoosh var annorlunda positionerad utifrån ålder (och kön), men i berättelsen *också* ett offer för omständigheterna.

Men Fateme positionerar sig också som någon som har en god relation och ett tillfredsställande äktenskap där ett känslomässigt utbyte är möjligt, trots dessa omständigheter. Hon säger ”jag älskar min man väldigt mycket”. Det kommer därmed att utgöra en motdiskurs i förhållande till den större berättelse i Väst som gör äktenskap ingångna med kärlek i ”lämplig” ålder och genom eget val till norm och förutsättning för ett gott liv. I Fatemes berättelse har ett tvångsäktenskap och en påtvingad sexualitet i ung ålder

²² Ordet ”dåtiden” i citatet syftar eventuellt på en annan situation som Fateme väljer att inte beröra, men vars existens hon antyder i en annan del av intervjun.

²³ Janne Bjerre Christensen (2003). Enligt islamsk ordning i Iran har parterna skyldighet att tillhandahålla sexuellt umgänge inom äktenskapet, såväl som fruktsamhet och barn. Mannen ska kunna försörja familjen, samt inte bruka alkohol eller droger. Att inte leva upp till dessa kriterier utgör också skäl för skilsmässa – medan misshandel, missnöje i relationen eller osämja inte med nödvändighet gör det. Vid skilsmässa tillerkänns fadern automatiskt vårdnaden för barn över 4 år. (Se även filmaren Kim Longinottos dokumentär *Divorce Iranian Style* från 1998. Under en längre tid filmade hon inifrån en familjedomstol i Teheran. De ibland mycket hårdföra förhandlingarna från kvinnor som uppenbart inte fann sig i könad diskriminering, eller råd om att ”försöka bli sams igen”, ger också en bild av det könssegregerade rättssystemets sköra förankring i Iran idag.)

varit möjligt att förena med en tillfredsställande livslång relation med sin partner, men inte med en tillfredsställande sexualitet.

Påtvingad sexualitet & en tillfredsställande relation

Fatemeh lyckas vara tydlig med den smärta hon upplevt och ger sitt lidande röst. Hon utesluter därmed inte sig själv ur detta. Samtidigt skiljer hon på olika positioner av förtryck, makt och maktlöshet. Samhället/traditionen/modern utgör en position, medan mannen – också ett offer – ingår både i bilden av förtrycket *och* motbilden där det är möjligt att upprätta en fungerande relation trots det tidiga (påtvungade) äktenskapet.

Jag vill för en stund ta fasta på mitt begrepp ”påtvungad sexualitet” (som är mer neutralt än ”övergrepp” och ”våldtäkt”, men ändå ingalunda ”neutralt”). I en kontext där sexuell kontakt med barn (personer under 15 år enligt svensk lagstiftning) är förbjudet blir Fatemehs äktenskap oacceptabelt. I en situation där sexualiteten sanktioneras inom äktenskapet för flickor över 9 år blir både rättsläget och sannolikt även normbildningen kring detta annorlunda.²⁴ De värdegrunder (till exempel kunskapsregimer, forskning, moralfrågor) som lagstiftningen bygger på utgörs bland annat av föreställningen om vad som är ett barn och också vad som är lämpligt och inte lämpligt i förhållande till barn. I Fatemehs berättelse finns exempel på både praktiken att gifta bort flickor unga och röster som inte finner detta lämpligt. Hur inverkar detta på hennes uppfattning om, och konceptualisering av, sexualakten och relationen till sin man? Hon säger ”det kändes inte så bra” och ”dåtiden har satt sina spår”, och att hon älskar sin man väldigt mycket. Kan den (begränsade) acceptans för äktenskapet som ändå fanns i Fatemehs omgivning bidra till möjligheten att positionera både sig själv och mannen som offer och relationen som kärleksfull – samtidigt som den sexuella relationen upplevdes som ett tvång? Att positionera sig *både* i enlighet med den dominerande bilden *och* en motbild bidrar i sådant fall till att göra det möjligt att också finna tillfredsställelse i en relation som ingicks med tvång i ung ålder.

Om vi översätter detta till vad vi kan kalla en övergreppsdiskurs där handlingen ”sex utan samtycke” är straffbar och fördöms av det omgivande samhället – får händelsen i sig förmodligen en något förändrad betydelse för den som berörs av den. Det vill säga, om man har tillgång till begreppen ”övergrepp”, ”pedofili” och ”jag har rätt till min egen kropp” samt diskurser som omger dessa, kommer situationen möjligen också att betraktas i ett annat sken, även retrospektivt i vuxen ålder. Säger Fatemeh att det inte kändes så bra och att hon var rädd *oavsett* tillgången till en sådan övergreppsdiskurs? Om detta är fallet får man anta att det ingår sådant som fysisk (o)mognad, kanske smärta och (o)förmåga att förstå och ta aktiv del i den sexuella samvaron

²⁴ Som jag påpekade utspelar sig Fatemehs berättelse efter maktskiftet 1979. Före revolutionen var laglig äktenskapsålder 18 år, så snart Khomeini kom till makten infördes de lägre åldrarna 9 respektive 13 år.

Men frågan om vilka möjligheter Fatemeh hade att konceptualisera den sexuella relationen återstår. Hon hade genom modern tillgång till bilden att man skulle lyda, där plikt och/eller "kroppslig smärta" gick hand i hand, och i vilken moderns godkännande av relationen ingick. Hon hade också tillgång till (den bortgångna) faderns, väninnans och lärarens protester inför äktenskapet och därmed en bild av att detta kunde skada henne. Dessa spår leder i helt olika riktningar. Fatemeh hade förmodligen också tillgång till den bild som uteslöt kombinationen barn/flickor och sexualitet. En sådan signal fick hon till exempel genom att hon inte fick gå kvar i skolan i och med giftermålet, utan därmed trädde in i "en ny värld". Idag, som vuxen, har hon tillgång till ytterligare andra sätt att rama in relationen och sin berättelse på.

En läsning skulle kunna vara att allt Fatemeh upplevde i en situation som var ny och okänd, långt borta från släkt och familj, var skrämmande. En annan läsning är att hon identifierade sig som barn och att sexualitet per definition var skadligt, obehagligt och skrämmande. Detta medför att det finns en ålder och situationer som är bättre lämpade för att närma sig sexualiteten. Ytterligare en läsning är att det spelar roll *hur* detta sker, inte bara *att* det sker, samt att senare erfarenheter bidrar till att transformera berättelsen.

Viveka Enander, forskare inom socialt arbete, tar upp komplexiteten i en annan form av övergreppsberättelser: kvinnor som levt i misshandelsförhållanden.²⁵ Att uppleva orgasm i relationer med inslag av både åtrå och övergrepp, resulterar i en upplevelse av att "kroppen sviker". En annan form av komplexa berättelser är barn som upplevt njutning vid övergrepp varpå känslan av skuld och bearbetning av detta försvåras betydligt.²⁶ Fatemehs berättelse ser annorlunda ut, men uppvisar komplexitet genom att den innehåller komponenter av både en påtvingad sexualitet och en god relation till partnern.

Att leva med "stigmat"

Beskrivningen av det tidiga äktenskapet kommer bara några minuter in i min första intervju med Fatemeh. Detta kan dels ses som "naturligt" i en kronologisk berättelse eftersom äktenskapet ingicks relativt tidigt i hennes liv och innebar en stor omvälvning. Men det kan också ses som en "bekännelse" i förhållande till dominerande bilder av giftermål, normalitet och de Andra i Sverige. I mitt informationsbrev till alla intervjupersoner står bland annat: "Ämne för avhandlingen är *synsätt på familjen, syn på manligt/kvinnligt, syn på relationer (kärlek & sexualitet) i familjer som migrerat till Sverige*". Jag har också beskrivit syftet och projektet muntligt när vi träffats. Genom min fråga om huruvida sex förväntades på bröllopsnatten visar jag också tydligt förundran eller kanske förskräckelse, vilket markerar att sex med så unga brudar är något "onaturligt" och konstigt. Som "bekännelse" betraktat (i

²⁵ Viveka Enander. Pågående forskning. Institutionen för socialt arbete, Göteborg.

²⁶ Linda Lindenau Ägget. *Om läkning efter traumatiska upplevelser* (2001); www.vardguiden.se/Article.asp?c=3436 "Orgasm & lust" vid sexuella övergrepp.

förhållande till mitt beskrivna syfte och sättet jag frågar henne) talar Fatemeh utifrån en bild där så tidiga äktenskap är abnorma och i vilken hon är någon som lever med ett stigma (åtminstone i Sverige). Fatemeh blir både ”expert”, när hon svarar ”Jajjemän, det skulle det göra! Det skulle det göra”, och underordnad utifrån den dominerande bilden av sådana äktenskap.

Här finns alltså en röst som säger ”här är jag, jag var med om detta, och jag lever trots det i en tillfredsställande relation.”. Det ligger en subversiv klang i detta. Förtrycket som satt djupa spår i hennes liv blir i bilden av ”den förtryckta invandrarkvinnan” något hon blir tvungen att personifiera och ”stå till svars för”. I en sådan läsning förekommer hon denna bild och gör den därmed till sin egendom och inte min. Det ger henne också möjlighet att, i ett projekt som går ut på att bli till bortom den ytliga kategoriseringen, formulera sina egna erfarenheter. I de läsningar jag gjort går parets gemensamma liv inte att definiera endast utifrån det tidiga äktenskapet. Fatemehs position som kvinna från Iran i Sverige är inte heller möjlig att reducera till den patriarkala praktik som utgjorde grunden för hennes äktenskap.

Den blodiga trasan som symbol

Sheila var missnöjd med sitt äktenskap från första början, vilket vi kan ana i berättelsen om händelserna före bröllopet och i att relationen slutade i skilsmässa. Paret hade före skilsmässan levt åtskilda i perioder, men först i Sverige kände Sheila att hon kunde lämna sin man och samtidigt ha möjlighet att behålla vårdnaden om barnen.²⁷

Jag var inte så lycklig hos honom. Kan man säga... Hela tiden kändes han som en pappa, jag hade respekt, jag kunde inte skoja med honom, inte prata med honom, ingenting! *När ni träffades innan bröllopet, då kände ni varandra lite. Sen på bröllopsnatten var första gången ni var ensamma tillsammans?* Ja. Aha, bröllopsnatten menar du. Dagen innan bröllopet tar familjen flickan till läkaren för att undersöka att hon är oskuld. Visar ett papper. Det har hänt många familjer att hon inte var oskuld. Därför sa dom till min mamma att jag måste det. För säkerhets skull. På bröllopskvällen skickade mamma ett hembitråde med mig, ifall jag ville ha mat eller vatten. För att jag var i ett främmande hus. Hon sov på andra sidan väggen. Hela tiden knackade hon och frågade, ”Vad gör du?”. Jag sa ”Jag vill inte göra något, gå och sov”, jag hade sagt det till min mamma. Jag hade så period alltså. *Du hade mens?* Ja. Han gjorde inte heller något. Han skulle inte göra något. Hon...dom får såna, hon som var med mig, skulle lämna besked om vad som hänt. *Att ni haft sex?* Aaah, ja, just det. Hon vill ha det där tyget som det är blod på, då får hon något för det, dom köper kläder, skor och så till henne, hans familj. Jag sa, ”Du får din trasa, min mamma vet att jag inte vill ha sex ikväll. Jag har mens, du får din trasa, gå med den.” Hon gick hem. Sen gick det tre-fyra dagar, vi hade sex i alla fall. Jag kände ingenting! Ingenting! *Så du var inte rädd?* Jo, jag var rädd, jag lät inte honom göra så, men i alla fall, han ville och jag tänkte vad ska jag göra? *Var han snäll och försiktig?* Jo, han var snäll och försiktig. Men jag tänkte, vilken tid, vilket liv, det är så dåligt minne hos mig, det är så vanlig så.. jag kände ingenting faktiskt. Jag hade inte haft något bra. Nu..när man ser..när man

²⁷ Carla Obermeyer Makhoul (1995); Janne Bjerre Christensen (2003).

dricker lite vin, och man pratar. Man går ut och allt sånt. Det är jättebra nu faktiskt. (Sheila, kvinna)

På bröllopsnatten hade Sheila mens och fick dispens från både modern och mannen att inte ha samlag. Men vem är det då som kräver att samlaget ska äga rum och för vems skull visar man upp den blodiga trasan? Sheila berättar att den som går med den blodiga trasan från det äkta parets rum får en belöning. Hembiträdet – i det här fallet – var intresserad av att få sin trasa för att kunna inkassera denna belöning. Hon var också närvarande för att se till att Sheila har det bra och fick det hon behövde. Belöningen erbjöds av den äkta mannens familj och man får anta att det också var dit trasan skulle bäras. Men trots detta förfarande har man, genom en läkarundersökning och ett intyg, före bröllopet försäkrat sig om att bruden var oskuld. Kravet från mannens familj är dock i det här fallet inte bara att den blivande hustrun ska vara oskuld, utan också att samlag ska ske på bröllopsnatten. Båda dessa ting symboliseras av den blodiga trasan.²⁸

Institutionen med den blodiga trasan får i Sheilas berättelse sin lösning utan att samlag har ägt rum och alla var nöjda. Inte för att ett samlag ägt rum, utan för att det presterats en blodig trasa. Ett flertal forskare menar att diskursen om mödomshinnan och de därmed förknippade skeendena vid det första samlaget är en myt.²⁹ Man kan utifrån detta anta att de nygifta hamnar i en prekär situation när de ska visa upp en blodig trasa efter något som endast undantagsvis lämnar spår i form av blod. Sheila säger ”Det har hänt många familjer att hon inte var oskuld.” Men menar hon att hon inte var oskuld, *eller* att paret inte lyckades prestera ett blodigt lakan på bröllopsnatten? Att Sheila hade mens och på så sätt kunde visa upp ”den blodiga trasan” kan vid en första anblick ses som en lika rimlig prestation som att faktiskt ha samlag. Utifrån detta är det varken oskulden eller samlaget, utan *symbolen* för dessa som kommer att betyda något.³⁰ Symbolen med det blodiga lakanet tjänar därmed som en manifestering av det generella kravet på kvinnors lydnad, kontroll och underkastelse – inte alls bara deras förhållande till sexualitet eller eventuella andra partners.

Men man kan alltså här se två dimensioner i denna symbol. Den ena utgörs av *kvinnans oskuld* (och kanske därmed hennes och familjens rykte och kanske vördnad för brudgummen och hans familj). Den andra utgörs av *samlaget* och därmed kvinnans (och kanske mannens) faktiska lydnad och underkastelse. Dessa båda dimensioner innebär samm. antaget kontroll av kvinnans (sexuella) liv *både* före äktenskapet *och* i äktenskapet.

²⁸ I medicinska studier menar man att det inte går att avgöra huruvida någon haft samlag genom en medicinsk undersökning om det inte uppkommit skador och även att endast ett fåtal flickor/kvinnor blöder vid sitt första samlag. Jones Hagstad ”Mödomen - mest myt!” *Läkartidningen* (1990). Deborah Rogers & Margaret Stark ”The Hymen is Not Necessarily Torn After Sexual Intercourse” *British Medical Journal* August (1998).

²⁹ Jones (1990); Rogers & Stark (1998); Eriksson & Christianson i Hovelius & Johansson red. *Kropp och genus i medicinen* (2004); *Genus* (2005) ”Mödomshinnan – bara en myt”.

³⁰ Man får kanske också anta att om detta var *ett* sätt att prestera denna symbol utan att samlag och/eller att blödande ägt rum, så kan det finnas fler.

Den genomreglerade situationen kring skeendena på bröllopsnatten ställer stora krav på de nygifta. De ska genomföra ett samlag trots att de (förmodat) inte varit intima med varandra innan, och de har genom dessa krav familj, släkt och bröllopsgästers närvaro ända in i sovrummet. Sexualiteten som vissa av mina intervjupersoner omtalat som ”något privat” och ”något man inte pratar så mycket om” framstår här som allt annat än privat. Det är i det här fallet inte brudgummens krav på samlag som görs gällande, utan samhällets, släktens och familjens, vilket vi också kunde se i Fatemehs berättelse. Upprätthållandet av traditionen med det blodiga lakanet synes därmed hålla liv i en teater som inte innehåller några subjekt och scenen ska dessutom spelas upp utan några som helst repetitioner. Kanske kan en motsvarighet i bröllopsriter i Sverige ses, som att lova att älska varandra i nöd och lust tills döden skiljer paret åt. Detta skulle innebära förtryck och krav på underkastelse om det inte var så att löftesbrott inte bestraffades.

Att välja själv & bli subjekt

När samlaget väl genomfördes var Sheila rädd och säger samtidigt att hon inte kände någonting. Det är ett ”dåligt minne” för henne. Sheila beskriver sin man som en pappa som hon hade respekt inför och som det inte gick att prata eller skoja med. Motsatsen till bilden av det som inte var bra i Sheilas relation är bland annat ömsesidig respekt (eller avsaknad av respekt), att man kan tala och skoja med varandra och att man har sex för sin egen skull. Motsatsbilden korresponderar med Sheilas beskrivning av hur det kan vara nu när det är ”jättebra faktiskt”, och kan sammanfattas som möjlighet att kommunicera på lika villkor och att få välja själv.

Att välja själv har högt kulturellt värde i Väst.³¹ I vilken grad människor faktiskt väljer själva kan däremot diskuteras. I den mån människor har sexuella relationer för att det är viktigt att bli av med oskulden vid en viss tidpunkt i livet, respektive för att det är en merit att ha många relationer, utgör detta ”egna val” endast med viss modifikation. I relationer där parterna har olika stort intresse av sex handlar balansgången i situationen just om eget val kontra någon annans val. Vidare, om en person har många sexuella relationer på grund av dålig psykisk hälsa kan det också diskuteras huruvida detta är att utöva egenmakt. Att prostituera sig eller ofrivilligt vara utan sexuella relationer kan också vara tvång, och så vidare. Man kan på liknande sätt se att det finns en dimension av ”måste” (strukturers/diskursers tvång) i de flesta val i livet som rör kärlek, äktenskap och sexualitet.³²

Sheila igen:

Hur var er relation? Det var något konstigt, han har aldrig bestämt hårt över mig. Inte så. Men vi hade problem om ekonomi. Han var snål hela tiden. Om jag ville att han skulle köpa något

³¹ Anthony Giddens (1992); Ulrich Beck (1992).

³² Michel Foucault (1972/2002).

till mig, han gav mig aldrig något i gåva eller så. Om vi skulle vara hos vår familj var han jätteglad, om dom kom till oss var han så dålig, pratade inte med någon, tittade i golvet. Ibland var han normal, ibland var han sån. Med mig som levde med honom var han alltid sån. Vi var vänner en vecka, ovänner två månader. Hela tiden. Han frågade aldrig något om vad som hänt eller hur det var. Jag var bara med mina barn. Höll mig undan. För jag visste att efter en vecka var det exakt samma sak. Han var man, kanske kom han till mig på grund av sex. Jag vet inte. *Vad tyckte du om det sexuella?* Jag kände ingenting, jag kände ingenting. Han gjorde sin grej och så var det hejhej. Faktiskt, jag har förstört mitt liv. Jag kände ingenting i min ungdomstid. Jag hade många kompisar som var jättebra, dom pratade med mig. När dom började prata om sex sa jag "Vad är det där, jag struntar i det, därför jag kände ingenting, vad pratar ni om" för jag var trött av den. Jag kände ingenting. *Men du upplevde att dom tänkte annorlunda om sex?* Jo, dom sa att deras var jättebra, dom var nöjda, dom sa "Varför du säger så?" Jag kunde inte berätta hur det var med oss, i Iran är det så, många pratar inte om sitt eget. Dom kunde inte berätta om det var något som inte var bra. Då skulle andra säga "Vad är det för dålig kvinna som pratar om hemliga saker?". Det var mest med min systers barn jag pratade. Vi var många, fem kvinnor som var jättenära. Jag kände mig aldrig ensam. När jag kom hit kände jag mig ensam. Jag tänkte att allt som hände var hans fel. Det var hans fel att jag satt här. När vi var i Iran ville han hela tiden separera mig från min familj. Nu, vad ska jag göra här, det är ett främmande land. Han ville ha bara mig, men nu vill jag inte ha dig. Hela mitt liv hade jag levt med barnen, inte med en man som skulle göra mig lycklig. (Sheila)

Missnöjet med relationen och det sexuella "kompenseras" av andra sociala rum, som barnen, väninnorna och ursprungsfamiljen. När Sheila, genom migrationen till Sverige, frigjort sig från relationen med mannen förlorade hon samtidigt kontakten med ursprungsfamilj och väninnor. I socialt avseende framstår detta som ett nollsummespel, sånär som på samvaron med barnen.

Sheila positionerar sig på tre olika sätt i förhållande till förtrycket. Hon säger "I Iran är det så, många pratar inte om sitt eget", "Jag har förstört mitt liv" och "Jag tänkte att allt som hände var hans fel. Det var hans fel att jag satt här.". I den första meningen positionerar hon sig mot bilden av *landet/kulturen Iran* i vilket/vilken alla blir "offer" för detta förtryck. Detta bildar en motposition i vilken "att tala" blir en subjektsskapande handling. Genom den andra meningen positionerar sig Sheila som en *agent i sitt eget liv* och som om hon kunnat välja en annan tillvaro (vilket hon slutligen gjorde). I den tredje meningen förläggs förtrycket till makens handlingar. Men denna gång alltså personifierat av *hennes man*, vars fel det var att hon fick en dålig tillvaro – inte kulturen, landet eller traditionen. Hon förlägger därmed förtrycket i kulturen/landet, hos sig själv, och/eller den före detta maken. Genom migration och skilsmässa kunde Sheila göra sig som subjekt varför migrationen till Sverige här blir frigörelse från patriarkalt förtryck.

Sheila säger "Nu..när man ser..när man dricker lite vin *och man pratar*," i kontrast till äktenskapet där det inte gick att prata, och intar därmed ytterligare en position som förhandlande subjekt. Att kommunicera och uttrycka erfarenheter är givetvis en viktig del av mänsklig samvaro och betraktas inte sällan centralt i det vi kallar en demokratisk relation. Kommunikation är också ett återkommande tema i berättelserna om familjen, att bli ett par och sexuella relationer. Det kan vara en brist eller en tillgång (som i nästa berättelse). I en kontext där man inte talar om sexualitet, utan ser den som en "naturlig (tyst) kunskap" eller

där ”okunskap” upphöjs till dygd drabbas unga kanske hårdare än de annars skulle gjort. Men kommunikation kan givetvis även vara ett inslag i, eller medel för förtryck.

Sexualitet + kärlek = sant

Danush beskriver sin familj som enkel, med begränsat ekonomiskt utrymme, men med stor värme och kärlek. Han berättar nedan om sin relation till Shima.

Du och Shima hade känt varandra länge? Ja, nio - tio år. Vad tror du det var som drog er till varandra? Ja, vi var tillsammans mycket, varenda dag nästan, vi tränade hårt, ibland tre gånger om dagen. Vad var det för idrott? Gymnastik. Fyra grenar för kvinnor och sex grenar för män. Innan vi gifte oss, det är den bästa tiden! Det var väldigt roligt. Jag kände henne väldigt väl. Det var många tjejer som kom och pratade med mig om sina problem, dom kom ofta till mig. Men Shima var... Efter en tid blev vi gymnastiklärare själva och åkte tillsammans till en grannstad. Jag sa till henne, om jag frågar dig om du vill gifta dig med mig, vad säger du då? ”Ja, om jag bara är säker på att du älskar mig så accepterar jag.” Så vi var väldigt nära, vi hade en väldigt nära relation, så vi kunde prata väldigt lätt och öppet utan att det skulle bara vara relationen, vi kunde prata om allt. Det var många tjejer i laget som pratade med mig, men Shima var lite speciell bland dom. Hon var snäll. Jag kände mig väldigt nära henne. Jag kände en tjej innan jag blev kär i Shima, så ett tag var vi mycket nära varandra. Som en kärleksrelation? Ja. Men du hade inte haft någon sexuell relation innan du träffade Shima? Nä. Vi hade lite som en relation, men vi pussade bara varandra, men inte något annat. [---] (Danush, man)

Danush pratar om att vara nära och kunna tala med varandra om allt och att han och Shima dessutom hade ett gemensamt intresse. Shima var ”speciell” och han kände henne ”väldigt väl”. Shima vill ha en försäkring om kärleken innan hon svarar på Danush’ frieri och man skulle kunna beskriva bilden av kärleksäktenskapet som dominerande i berättelsen. Kärlek och kommunikation ses därmed som en garant för att relationen också håller. Sheilas berättelse kan betraktas som motsatt bild genom den praktiskt arrangerade relationen utan kärlek, som kan ta slut på grund av brist på känslor och där parterna inte har annat gemensamt än det äktenskapliga bandet. De två alternativ som beskrivs i Danush’ och Sheilas berättelser utgörs av att man *antingen* känner varandra väl, älskar varandra och är säker på kärleken (och därmed relationen); *eller* så älskar man inte varandra, känner varandra ytligt och kan därmed inte vara säker på att relationen kommer hålla.

Giddens och Bjurman talar om den romantiska kärleken som ett framväxande ideal under 1700-talet.³³ Detta skedde i kontrast till parrelationen som praktisk eller ”lämplig”. Mary Evans verksam inom *Women’s Studies* talar om den romantiska kärleken som något som fångar kvinnor (men inte män?) i falska förväntningar och handikappande krav.³⁴

³³ Anthony Giddens (1992/1995); Eva-Lis Bjurman (1998).

³⁴ Mary Evans ”Falling in Love with Love is Falling for Make Believe. Ideologies of Romance in Post-Enlightment Culture” i Mike Featherstone red. (1999).

The social tragedy of romance (unlike its many personal tragedies) is that just as it seemed possible to recognize the loneliness of the human condition [---] and to attempt to build an ethic love which would diminish that loneliness, social and material factors usurped romance and love and forced them into the endlessly infantilizing constructions that we know as 19th- and 20th- century love and romance.³⁵

Trots den något pessimistiska vinkeln som framhåller att människans ensamhet inte går att lösa genom den romantiska kärleken (heller), öppnar artikeln för att ställa frågan: vad är det kärleken ska vara lösningen på? Om det inte är garanten för den livslånga relationen³⁶ och därmed ekonomisk och materiell trygghet, och inte heller svaret på det existentiella sökandet efter att få bli en hel individ – vad finns då i den romantiska kärleken som inte finns i den ekonomiskt rationellt/praktiskt arrangerade parrelationen, eller i relationen som endast bygger på sexualitet och vänskap? Ett förslag är att kärlek betraktas som ett kulturellt sanktionerat redskap för att göra ett val (eftersom någon form av val torde inbegripas i all parbildning). Detta kulturellt sanktionerade redskap (att kunna *välja kärleken*) ses i sin tur som en symbol för ”individualism”, ”framsteg” och ”modernitet” framför ”praktiska” (och ”kollektiva”) hänsyn.³⁷ Att välja själv på grund av kärlek kan därför betraktas som en del i att göra sig som en ”modern individ”. Detta görs i kontrast till den traditionella individen som tar praktiska hänsyn, eller låter någon annan göra valet, och konnoterar till ”kollektivism” och ”tradition”.

Danush säger att Shima var ”speciell”, även Laleh sa ”av dom som var där var han den jag kunde välja”. ”Av dom som var där” blir därmed ett praktiskt hänsynstagande, på samma sätt som Shima var ett *möjligt* val för Danush – hon var från samma stad, hon fanns i hans närhet, de hade möjlighet att lära känna varandra. I det avseendet har (också) dessa relationer en praktisk dimension. Hur skiljer sig kärleksrelationer uppkomna genom individuellt val från dem som har uppstått genom arrangemang, på internet eller semesterresan? Utifrån ett modernitetsperspektiv har den arrangerade relationen längre *förväntad* varaktighet i jämförelse med den genom kärlek eller på semestern uppkomna relationen. Men den förväntas å andra sidan ha låg kvalitet. Kärleksrelationen förväntas ha relativt hög kvalitet och relativt lång livslängd. Medan semesterrelationen förväntas ha mycket hög kvalitet (utifrån sin passionerade karaktär) och mycket kort livslängd. Samtidigt vet vi att skilsmässor förekommer oavsett hur parter mötts och i Fatemehs fall såg vi att det dessutom var möjligt att ha en relation med hög kvalitet trots att den var arrangerad/påtvingad. Kanske är det relationens kontext och de individuella livsresorna som spelar in för relationers kvalitet och öde – snarare än de sätt på vilka de uppkom. Oavsett hur den uppstått kan syftet med relationen skilja sig mycket: som ekonomi/försörjning, att slippa ensamhet, hänsynstagande

³⁵ Mary Evans (1999) s 274.

³⁶ Anthony Giddens (1993).

³⁷ Anthony Giddens (1993); Beck & Beck-Gernsheim (1995).

till den andre eller att ta hand om gemensamma barn. Andra syften kan vara starka band och känslor, vana eller en blandning av alla dessa och så vidare.

Vad kommer du ihåg av den första pojke du tyckte om? Hur gammal var du då ungefär?
(Skratt) Jaa du... (Skrattar) Ja, man tyckte om..men det hände inte så mycket.. Ja...en som jag tyckte om det var precis när jag...jag kände min man på den tiden, men det var inte så allvarligt mellan oss då. Och under tiden det var några som gillade mig och ville ha en relation med mig. Jag ville inte detsamma som dom. Jag tyckte om min [blivande] man [Danush]. Hela tiden har mamma och pappa sagt till oss också, ”Tänk bara på att det ska vara någon som du älskar, tänk inte på någonting annat!” Och dom brukade alltid berätta hur kära dom var när dom träffades.

Men under tiden var det en pojke, son till en vän till min mamma. Jag tyckte om honom när vi träffades hemma hos oss, jag var nog 16, han var jättesnygg och trevlig. Men vi hade träffats några gånger och jag kände att ”nä, det är inte han”. Fast att han var ärlig och jag kände honom då och så. Det var bara utseendet som gjorde mig så förälskad på en gång. Ögonen och så.

Min man var inte så snygg faktiskt, han hade långt hår och stort skägg, det var fruktansvärt! (skratt) Han hade jättefint hjärta, så jag blev kär i hans hjärta, inte i hans utseende, det kan man säga. Men den andra killen var lång och fint klädd och hans bror bodde i Kanada på den tiden. Dom var rika. Jag ville inte att dom skulle tänka att det bara var för pengarnas skull som jag ville umgås med honom. Men han var snygg. Efter några gånger så tänkte jag, ”nä, det är inte han”. Han var omogen faktiskt, när han pratade och hur han tänkte. Så jag kunde inte bara fortsätta med honom. Så jag slutade träffa honom. Vi var ute några gånger och mamma visste det. Så jag slutade träffa honom och sa ”Jag vill inte träffa dig och tänk inte på något vidare och så”.

Men det var många andra på skolan som ville vara med mig, men jag tyckte inte att det skulle bli någon fortsättning. Vi träffades och pratade i skolan. Men sen med Danush blev det lite allvarligare. [Flyttat stycke. Se nästa citat] *Hade ni en relation med varandra efter den här första pojken?* Ja. Vi kände varandra ganska väl innan. Och under tiden jag kände Danush så var det några andra också, vi tränade tillsammans. Så var en kompis till Danush kär i mig faktiskt. Och det visste alla! Och jag gillade inte honom alls. Och han kom alltid efter mig och han hade skrivit mitt namn överallt. [---]

Jag kände alla i den här träningsgruppen. Men med Danush var det något speciellt. Jag tyckte om honom faktiskt från början. Så det blev lättare att prata med honom, gå till honom och träna med honom. Först och främst gick jag till honom. Många andra ville träna med oss, men jag ville bara träna med Danush. Och en annan kille. Han var jättetrevlig också. Det blev lite gnistor mellan oss. Men jag vågade inte säga något till Danush, jag skämdes för att visa vad jag kände. Och jag väntade alltid på att han skulle komma till mig. [---] Jag älskade hans hjärta, hans sätt, så jag var förälskad. Jag utbildade mig under tiden med en särskild tränare, en bättre tränare och mer kvalificerad träning. Vi blev utvalda jag och Danush att åka och träna i en annan stad.[---] Nästan två år åkte vi dit tillsammans och tränade. Så vi har mycket minnen därifrån! Och jag tror att den här tiden vi åkte så blev det mycket mer mellan oss, jag vågade prata lite mer om känslor och han med. Han visade alltid vad han kände. Så det var härligt att åka tillsammans vi två. Sen i slutet planerade vi att gifta oss. Vi planerade jättemycket om hur många barn vi skulle ha, och giftermål och... sen så gifte vi oss. Det var efter gymnasiet. Jag var 19 år. [---] Fast han blev snyggare efteråt när han rakade av sig skägget och klippte sig, det var mode på den här tiden att ha skägg. (Skratt) (Shima, kvinna)

Även i Shimas familj hålls tanken om kärleksäktenskapet högt, i detta ingår att inte välja någon ”för pengarnas skull”. Att bli kär i någons hjärta respektive välja någon för pengar verkar därmed tjäna som varandras motsatser i berättelsen. Om man är intresserad av att göra ett ”gott parti” ekonomiskt och materiellt håller man inte kärleken som viktig, medan att välja

någon av kärlek implicerar att välja dem trots att de är fattiga, inte så snygga eller har långt skägg. Det är en romantisk berättelse i vilken känsla och kommunikation lyfts fram. Pengar passar inte in den storyline som upprätthålls, utan skulle implicera att kärleken inte är "äkta", varigenom kärlek och pengar tycks ingå i två olika och kolliderande diskurser.

Både Danush och Shima beskriver tiden när de tränade och umgicks som en tid fylld med bra minnen. Danush säger att det var "den bästa tiden". Man kanske till och med kan tala om en romantisk berättelse med en hövisk/svärmisk dimension, bortom klass och världsliga ting. Sociologen Eva Illouz menar att många människor aldrig skulle ha blivit förälskade om de inte hade hört talas om fenomenet "kärlek", och att i det postmoderna tillståndet tvivlar många på att de är förälskade *just* därför att de hört detta "kärleksmantra" upprepas alltför många gånger.³⁸ Shima hade hört talas om det och det var till och med ett påbud i familjen. Den kärleksäktenskapliga diskursen var under Shimas uppväxt något fint, åtråvärt och något man (fortfarande?) kunde tro på, medan den i Illouz's postmoderna kontext beskrivs som ett utnött och alltför många gånger upprepat mantra. Även Shima tycks beskriva en sådan tankegång – det vill säga en bild av (sexuella) relationer som utnötbara och som genom överanvändning falnar i dragningskraft:

Får jag bara fråga, hur träffades man, när du var ute med den första pojken, pussades man och så? Nä, inte pussades och man hade inte sex och så, (skratt) man mest bara pratade, och pussades lite och gjorde saker tillsammans. Och man klarade sig jättebra att växa upp såhär också! Jag tycker att det är något speciellt med det också, om man kan klara sig med det här, prata eller bara gå hand i hand. Det är något speciellt faktiskt. Och första kvällen, när man gifte sig och är tillsammans, det är något speciellt. Mellan två. Men här till exempel är många tillsammans och gör allt och det blir inte något speciellt tycker jag. Fast att man inte kan vara ifrån varandra och [ohörbart] så har man vuxit upp och vant sig Men om jag skulle göra om det här i Sverige så skulle jag göra samma sak [som svenskarna], och man accepterar det. Men jag tycker inte det är roligt, det blir inget speciellt med det. Det är enda skillnaden, det är inget fel med det. Här måste dom umgås, pussas, ha sex och förstå varandra. Och gör allt för att veta hur det är med varandra. Det är inget fel. I Iran är det kanske många som inte vet vad som ska hända på den här natten och är tvungna att göra det då. Och dom känner inte varandra, fysiskt eller psykiskt heller och efter två år blir det skilsmässa. Det är helt fel tycker jag. Men här, efter ett – två år så kan man komma överens att inte träffas mer om man inte tycker om varandra. Men det är något annat när man bor här. Då tänker man på ett annat sätt. För det var det ni kände till? Ja. När vi bara pratade och tyckte om varandra utan att göra något och det var fint. (Shima, kvinna)

Shima säger att genom att vara med många partners förstör man spänningen och det speciella fina och placerar in detta i förhållande till ett "här" i Sverige och ett "där" i Iran. "Här *måste* dom" ha flera partners och "göra allt", i Iran blir det mer "speciellt". Men hon säger också: "*Och man klarade sig jättebra att växa upp såhär också!*". Utifrån detta "också" kan man se en ambivalens i synen på "här" och "där". Det vill säga, ordet "också" implicerar att den normativa positionen utgörs av det svenska sättet att göra kärleksrelationer och sexualitet.

³⁸ Eva Illouz "The Lost Innocence of Love. Romance as a Postmodern Condition" i Mike Featherstone red. (1999) s 162 respektive s 183.

Därmed blir den ”iranska positionen” finare, men fel, och den ”svenska” inte fin, men *rätt* och *norm*. Samtidigt talar Shima om ”vana” och att ingen av praktikerna är förkastlig, utan mest *olika* och därmed intar hon en position av både-och.

Familjen finns hela tiden närvarande i berättelsen. Shima säger ”hela tiden sa min mamma och pappa ’tänk på att det ska vara någon du älskar’”, och jag har talat om kärlek som ett påbud i Shimas familj. När Shima skiljer ”här” från ”där” impliceras att familjen *inte* tar plats i ungas relationsval i Sverige, och att familjen *inte* har synpunkter på de ungas relationer. Sociologen Gisela Helmius menar tvärtom att ungdomar i Sverige främst är orienterade mot hemmet och föräldrars åsikter i sin sexuella socialisation.³⁹ Andra arenor är skolan och kamratgruppen. (Till detta torde det också vara rimligt att lägga media och film bland annat.) Samtidigt menar Helmius att det är svårt att dra skarpa gränser mellan olika arenor så som föräldrar eller kamrater. Hon talar också om den förlängda ungdomstiden, som inte har en motsvarighet i de uppväxtvillkor ungdomarnas föräldrar hade. Ungdomar blir här lämnade ”åt sig själva att finna dessa nya vägar” och betraktas som lika utsatta som de som styrs av föräldragenerationen.⁴⁰ De olika arenorna samarbetar enligt Helmius, även i det ”moderna” Sverige. Kärleksrelationen i Shimas berättelse kan ses som ett identitetsskapande där både omgivningen (kamrater, skola) och föräldrar/familj ingår i att *göra* en ungdomstid som i till exempel Fatemehs berättelse inte var ett alternativ.

³⁹ Gisela Helmius *Mogen för sex?* (1990) s 169f. Se även Kajsa Sundström red. Folkhälsoinstitutet 2000:7.

⁴⁰ Gisela Helmius (1990) s 187.

Avslutande diskussion

Jag har i del III analyserat föräldrars berättelser om familj, kön, att bli ett par och de första sexuella erfarenheterna. Berättelserna återges i förhållande till både dåtid, nutid, den svenska kontexten och den iranska kontexten för trettio år sedan. I de två kapitlen förmedlas beskrivningar av förtryckande situationer inom familjen och utifrån den politiska situationen i Iran på 1970- och 80-talen, men även försiktiga möten mellan unga människor som planerar sin framtid tillsammans med och utan föräldrars inblandning. I vissa berättelser iscensätts djupt patriarkala förhållningssätt, medan andra inte inbegriper sådana alls, eller innehåller blott fragment av dessa.

I analyserna har jag bland annat tagit fasta på begreppen ”kärlek” och ”sexualitet”, ”sociala dimensioner”, ”makt” och ”kön”. Kärlek representeras som hövisk kärlek och utifrån ett kärlekskomplex. Sexualitet blir till i enlighet med kulturella, ekonomiska, religiösa och politiska diskurser. Detta skapar sexuella ”borden”, skamlig sexualitet, sexuellt tvång och sexuella stigmat, men också sexuella utrymmen där intervjupersonerna kan ta plats som subjekt. Sammantaget intar intervjupersonerna positioner som både subjekt och objekt. Skillnader mellan män och kvinnor finns, men är inte entydiga.

Familjens funktion och inblandning i de ungas erfarenheter av sexualitet och kärlek framstår i ett avseende som inte försumlig. I ett annat avseende är de unga utlämnade att ensamma göra sina första sexuella erfarenheter. Föräldrars negativa inflytande i de ungas liv avseende äktenskap och sexualitet är i vissa fall närmast totalt (Fatemeh), i andra fall skiftar det (Laleh, Javad och Banou). Och i åter andra fanns inte detta negativa inflytande, utan familjen är antingen inte delaktig alls i de ungas val eller samarbetar för ett gemensamt mål (Anoush, Mehrak, Shima och Danush). Man kan därmed se både förhandling, samarbete och tvång mellan unga och vuxna i familjerna. Den dominerande patriarkala könsdiskursen föreskriver när man får respektive inte får, och när man ska ha, sexuella relationer. I de fall familjen handlar i enlighet med dessa normer resulterar det i en åtskillnad mellan generationerna och mellan könen. Ungar vet vad som förväntas, men inte hur de ska hantera dessa förväntningar och blir stående utan verktyg. Gubrium & Holstein talar om familjen i termer av barns behov av ledning, råd och övervakning/kontroll och frånvaro av detta.⁴¹ I förhållande till tidiga äktenskap och bordellbesök tar sig denna dimension uttryck som *för mycket* och *för lite* inblandning och direktiv *samtidigt*.

I en artikel i Dagens Nyheter med rubriken ”I Kabul går kvinnorna nakna” drivs tesen att täckandet av den kvinnliga kroppen och det kringskurna sexuella utrymmet reducerar kvinnor till kropp och män till lust.⁴² Argumentationen går ut på att när sexualiteten är starkt kringskuren blir den något ständigt närvarande i ett sexualrestriktivt samhälle, just på grund

⁴¹ Gubrium & Holstein (1990).

⁴² DN ”I Kabul går kvinnorna nakna” 961113.

av sin påtagliga frånvaro och strategierna för att bevaka detta. Sexualitet intar därmed en exklusiv position och detta laddade område lämnas paradoxalt nog därhän av den äldre generationen för de unga att hantera på egen hand. I förhållande till detta blir Foucaults begrepp *ars erotica*⁴³ – det vill säga en avsaknad av en offentligt kommunicerad bild av sexualiteten – till en tystnadens diskurs, medan *scientia sexualis* bildar en talets sexualitetsdiskurs. Medan Foucault menar att *scientia sexualis* har kontrollerat sönder den rena njutningen, visar berättelserna i mitt material att *ars erotica*, det vill säga det jag här väljer att kalla en tystnadens diskurs, gör unga till objekt på sexualitetens område. *Familjen både* reproducerar okunskap och därmed unga som objekt, *och* reproduceras som ett fäste för förtryck och objektivisering genom sociala, politiska och religiösa krafter inom denna diskurs. De tidiga äktenskapen kan dock också, som jag var inne på ovan, läsas som strategier för omsorg och för att hantera sociala krafter inverkan.

Bordellen som symbol blir en kulturell bild av mäns sexualitet i global bemärkelse. Men symbolen betecknar även en skamfylld sexualitet, förtryck och en chockerande bild av kvinnor. Det *blodiga lakanet* symboliserar såväl kravet på kvinnans oskuld, som hennes (och mannens) underkastelse genom ett genomfört samlag på bröllopsnatten. Denna i sig stränga institution omtalas däremot med distans (Laleh), och är också möjlig att kringgå (Sheila). I förhållande till den dominerande könsdiskursen beskrivs de första sexuella erfarenheterna i negativa ordalag av såväl män som kvinnor (Shima undantaget). Den skapar också en bild av utomäktenskaplig sexualitet förknippad med skam och äckel i vilken män undandras sexuella relationer med kvinnor de kan respektera, medan kvinnor förutsätts sakna sexuell vilja helt och hållet. Hon blir en hora, förbrukad och möjlig att utnyttja. Han ställs inför en förstörd eller kluven bild av ”den riktiga kvinnan”. Ett annat alternativ är den lagom heterosexuellt tillgängliga kvinnan inom äktenskapet. Man kan här också se hur bilden av den ”riktiga mannen” är knuten till bilden av ”den riktiga kvinnan”, det vill säga kvinnan som oskuldsfull och oförstörd. Men sexualiteten före äktenskapet framträder också som frånvarande och därmed varken föremål för väntan eller saknad, samt som något exklusivt i positiv bemärkelse.

Bilden av äktenskapet görs dels som ”en plikt” som genomförs av de unga på uppmaning av föräldrar eller lagar; dels som något som rymmer beskrivningar av kärlek och goda relationer inom både påtvingade och självvalda äktenskap. *Kärlek* och *kärlekskomplexet* framställs i berättelserna som en subversiv kraft som öppnar vägen för mer demokratiska relationer, där både män och kvinnor kan ta plats som subjekt. Kärlek blir därmed till en motbild mot det strategiska handlandet med familjemedlemmar.

Det romantiska kärlekskomplexet sägs ofta ha ersatt konvenansäktenskapet och arbetsgemenskapen på familje- och relationsområdet.⁴⁴ Hos Giddens accentueras en ”ren

⁴³ Michel Foucault (1972/2002).

⁴⁴ Anthony Giddens (1995); Beck & Beck-Gernsheim (1995).

relation” ytterligare frikopplats från praktiska åtaganden. Sociologen Mike Featherstone menar att man under den postmoderna eran kan se ännu en ”etapp” i de nära relationernas ständiga förändring. Denna kan i dystopiska termer beskrivas som ett försök till överutnyttjande av relationens läkande och helande kraft och därpå följande besvikelser och desillusionering.⁴⁵ Denna förändring kan beskrivas som en utveckling från traditionellt, till modernt och postmodernt (familje)liv, vilken korresponderar med ett linjärt historiskt tänkande. I intervjupersonernas enskilda berättelser ser man snarare element av både-och. De tar både bestämt avstånd från den på exklusivitet tömda relationen/sexualiteten beskriven av Giddens och Featherstone, men förmedlar också berättelser som korresponderar med denna. En upplösning av detta antingen-eller kan ses i förhållande till den praktiska dimensionen av kärleksrelationen, i kärleksfulla sidor av den arrangerade relationen och i att dessa olika ingredienser existerar sida vid sida.

Klass, eller familjernas socioekonomiska positioner, framträder genom ett antal aspekter: som ekonomiskt utrymme, yrke, utbildning, politiskt engagemang och förhållande till religion. Av de ursprungsfamiljer som berörs i denna del av avhandlingen kan hälften kategoriseras som (övre och lägre) medelklass och hälften som arbetarklass. En av arbetarfamiljerna beskrivs som aktivt religiös. Två familjer sägs ha (haft) god ekonomi. Utbildningsnivån beskrivs generellt som låg. Ingen vuxen i ursprungsfamiljerna beskrivs som politiskt aktiv, medan fyra av de nio intervjupersonerna i någon mån kan beskrivas som politiskt engagerade. Förtryckande strukturer avseende kön och familj omtalas i mitt material hos familjer med hög socioekonomisk standard i Iran – inte tvärtom som visats i tidigare kvalitativa studier om familjer från Iran.⁴⁶ Man kan alltså, i familjer med god ekonomi och av medelklass, se en mer segregrande syn på kön och mer föräldramakt. En viktig aspekt är intervjupersonernas politiska aktivitet. Den marxistiskt influerade diskursen visar sig ha en avgörande inverkan på hur kön och familj konstrueras, däremot inte nödvändigtvis på graden av reflexivitet (som är hög hos alla de intervjuade).

Det *förtryck* som intervjupersonerna erfarit förläggs i berättelserna hos familjen, särskilt mödrar, enskilda män, inverkan från den sociala omgivningen, regimen, ”kulturen”, religionen och kapitalismen. Kvinnor drabbas hårdast, men är inte de enda som drabbas. I berättelserna positionerar sig intervjupersonerna kritiskt till det förtryck de berättar om. Ibland följer denna kritik familjens förhållningssätt, ibland uttrycks den i polemik med familjen. Unga som subjekt ingår i denna berättelse också i ett rum där ömsesidighet kan uppnås. Iranska familjer har beskrivits som en del i ett större projekt: ”familjens modernisering utifrån ett globalt perspektiv”.⁴⁷ Jag menar att familjen sammantaget inte är *ett* fenomen, utan görs utifrån en mängd olika diskurser och får därmed många olika betydelser

⁴⁵ Mike Featherstone red. (1999).

⁴⁶ Se till exempel Reza Eyrumlu (1998), Mehrdad Darvishpour (2003). Detta utgör naturligtvis bara exempel på en möjlighet, inte ett generaliserbart faktum.

⁴⁷ Reza Eyrumlu (1998) s 30.

för iscensättande av såväl förtryck som emancipation – ofta samtidigt. Familjen blir därmed en situation som görs utifrån många olika, föränderliga, samverkande och motsägelsefulla förutsättningar.

Det är inte självklart hur man ska *benämna* de olika diskurserna och diskursiva positionerna. Utan att ta hänsyn till det större transnationella sammanhang jag talat om kan den diskurs som sägs dominera benämnas könsseparatistisk eller patriarkal, och motdiskursen skulle kunna benämnas som någon form av marxistiskt influerad jämställdhetsdiskurs. Man kan också kalla dessa ”traditionell” respektive ”modern” (vilket jag alltså försöker undvika. Se diskussion i kapitel 6). Men med det transnationella sammanhanget i beaktande framträder andra dimensioner både i diskurser som kan utkristalliseras i den ”iranska kontexten” och intervjupersonernas olika sätt att positionera sig.

Den första positionen görs *antingen* i enlighet med det dominerande förhållningssättet till *sexualitet* i den iranska kontexten (”vår syn var fortfarande religiös”) – *eller* så görs sexualitet i enlighet med dess ”svenska” motsats (”nu [däremot] när man dricker lite vin...”). Sexualitet görs alltså antingen som exklusivt och som till för dem som är kära och/eller gifta – eller som frikopplat från detta. Det senare innebär till exempel att betrakta det sexualrestriktiva förhållningssättet som ett ”falskt själv”. Denna position intas i enlighet med en syn på då/nu, modernitet/tradition och Sverige/Iran som separata och åtskilda. Här kan man se den koloniala berättelsen iscensatt i enlighet med diskurser om nationer och nationlighet.⁴⁸ Denna form av berättelser görs i förhållande till två distinkta kontexter – Öst/Iran och Väst/Sverige. I en sådan dualistisk bild av världen kan ”Iran/Öst” inte ”äga” modernitet, jämställdhetssträvanden eller krav på mänskliga rättigheter då dessa betraktas som Västerländska fenomen.⁴⁹ Den första subjektspositionen innebär därmed *antingen* ”iransk identitet” som ”förtryckande och sexualkonservativ” *eller* ”svensk identitet” som ”öppen och sexualliberal”. Det medför att komplexiteten inom respektive sfär reduceras och blir till *en* bild som ställs mot en annan bild och man måste välja. Detta skapar också det brott jag talade om i kapitel 6.

I *en andra position* kan man fortfarande se hur det görs en uppdelning mellan ”här i Sverige” och ”där i Iran”, men det förmedlas en *medvetenhet om att det ”svenska” betraktas som norm*. Genom uttryck som ”men det gick bra att växa upp såhär också!” strävar man efter att göra det ”iranska” som jämbördigt det ”svenska”. Detta skapar alltså antingen ambivalens eller kommer att ingå i ett både-och där de olika rummen blir två parallella möjligheter. I detta både-och ingår också möjligheten att kombinera en påtvingad sexualitet med en tillfredställande relation. Inför de mest förtryckande dragen i den diskurs som sägs dominera vid denna tid i Iran intar också *både* män och kvinnor positioner som offer. Man

⁴⁸ Benedict Anderson (1992/2000).

⁴⁹ Stuart Hall (1996); Masoud Kamali (1995), (2006).

kan tala om att det skapas en horisontell, framför en vertikal bild där olika praktiker tar plats sida vid sida i stället för som över- och underordnade.

Genom *den tredje positionen* upprättas ett borde som innebär att se på de egna erfarenheterna utifrån andra sätt att betrakta sexualitet – men detta benämns inte ”svenskt”, utan görs som en möjlighet utifrån den ”iranska kontexten”. Man kan också se hur sexualitet görs *bortom* bör och bör inte vilket innebär att inte sakna sexualitet och/eller att vara stolt över sin avhållsamhet. Man kan iakttä ett varken-eller utifrån positioner som innebär ett bortom här och där. Prostitution ses här som kapitalistisk exploatering och kommunikation, vänskap och kärlek betraktas som vägen till goda och jämlika relationer *utan* att detta får en nationell och tidslig hemvist. Det man kan se att Hamid gör i bokens inledning, och som skymtar i berättelser i detta kapitel, är att öppna för möjligheten att positionera sig i enlighet med en diskurs som *varken benämns* ”svensk”, ”västerländsk” eller ”iransk”. Sådana sätt att positionera sig får därmed möjlighet att bli *en del av ”det iranska”* såväl som ”det svenska”. Detta blir till en bild av kontinuitet i intervjupersonernas sätt att göra sig. Därmed kan både den patriarkala diskursen och motdiskursen betraktas som ”Irans egendom”, och vilka båda har den iranska kontexten som grund och ”naturlig källa”. Genom detta görs också Iran som både-och, eller varken-eller och utifrån att där finns en mängd olika rörelser. Detta ger i sin tur människor med anknytning till den iranska kontexten möjlighet till fler subjekspositioner och därmed att ingå i ett identitetspolitiskt projekt. För familjen som migrerat skapar detta en möjlighet att göra familj i enlighet med en berättelse i avsaknad av konflikt och problemfokus. ■

DEL IV
FAMILJER FRÅN IRAN I SVERIGE

KAPITEL 8

(O)möjliga positioner

– "Invandrarfamiljer" i Sverige

Translated into cultural politics, this means that the identity of the migrant was extracted from the fixed repertoire of stereotypes associated with the place of origin, that the space for the representation of different perspectives in modernity was finite, that the resources for mutual understanding amongst strangers were limited, and that the success of one interest was always at the expense of another.¹

Sociologen och kulturforskaren Nikos Papastergiadis lyfter i boken *The Turbulence of Migration – Globalization, Deterritorialization and Hybridity* från 2000 fram begreppen plats, deterritorialisering, identifikationsprocesser och hybriditet.² Han menar att praktiken att förbinda individers eller grupper "egenskaper" med en given plats leder till en odynamisk och simplistisk syn på människors samvaro. Enligt honom fungerar plats (sociala rum) både konstituerande för, och konstitueras utifrån, handlingar och olika förhållningssätt. Sociologen Beverly Skeggs talar om sociala rum som performativa och – främst – begränsande (i polemik med ett "totalt motståndslöst" postmodernt tänkande enligt egen angivelse). Hon skriver "[r]umsmetaforer såsom läge och position hjälper oss att begripa hur resurser och människor fördelas och allokeras."³ Skeggs finner att begränsningar i det sociala rummet, det vill säga en form av strukturell tvång, är det avgörande för subjektskonstruktion.⁴ Jag ser olika sociala rum som både begränsande och möjliggörande för subjektskonstruktion.

Det här kapitlet handlar om att bli gjord som "invandrarfamilj" och någon med ett "invandrar"-prefix (såsom "invandrarkvinna", "invandrarman" eller "invandrarbarn"), vilket konnoterar till plats, läge och position. Familjen kan ses som en symbolisk plats där kön, plats och makt görs.⁵ I kapitlet analyserar jag genom ett antal exempel olika aspekter av att göras som "invandrare" och "invandrarfamilj" i Sverige. Detta innebär att titta efter vad plats, i det här fallet Iran och Sverige, kommer att symbolisera i konstruktioner av kön och makt

¹ Nikos Papastergiadis *The Turbulence of Migration – Globalization, Deterritorialization and Hybridity* (2000) s18.

² Nikos Papastergiadis (2000). Se även Doreen Massey (1999) för en liknande diskussion om plats och identitet.

³ Beverly Skeggs (2000) s 27.

⁴ För en kritik av Skeggs syn på struktur som enbart begränsande se Lena Martinsson "Är klass en kategori bland andra?" i de los Reyes & Martinsson red. (2005).

⁵ Vassos Argyrou (1996).

och hur detta skapar olika versioner av *(o)möjliga positioner*.⁶ Begreppet (o)möjliga positioner innebär positioner som *omöjliggörs* utifrån dominerande bilder av "kultur", plats och kön, men som *möjliggörs* genom intervjupersonernas strävan att hitta utrymmen bortom dessa dominerande föreställningar. Det är resultatet av en process som innebär både att göras i enlighet med dominerande diskurser och att göra motstånd mot dessa. Vad innebär det att bli "invandrare" och "invandrarfamilj"? Hur beskrivs olika teman relaterade till denna position? Hur görs familj, kön och relationer i förhållande till ett "invandringstema"? Och hur ser motståndet mot dominerande bilder ut?

Jag inleder med ett antal bilder av hur man kan se "invandrarfamilj" och "invandrarskap" kopplat till klass och som en position förbunden med en tänkt socioekonomisk status. Jag undersöker sedan kön och plats i berättelserna relaterat begreppet "invandrarfamilj".

Har "invandrarfamiljer" en särskild klass?

Jag frågar Javad om och hur han upplevt diskriminering.

[--] Och när det gäller direkt påverkan på oss familjer från andra länder är det att vi aldrig känner oss som lika värda och jämlika med andra medborgare. Och det är inte bara...jag går till exempel inte till förhållanden på arbetsmarknaden – dom stora frågorna – utan det är väldigt enkla frågor, att man går på gatan med sin son eller sin dotter och man blir arg och skäller på barnet, som alla andra kan göra, men så blir man tveksam och tänker "Om jag gör så, så tänker dom 'titta på invandrarna! Hur dom betar sig mot sina barn!'" Och det är lite såna frågor som man inte tänker så mycket på när de tar upp dom stora frågorna i media och i TV om diskriminering och så. (Javad, man)

Javad säger "direkt påverkan på oss familjer från andra länder". Denna påverkan visar sig inte bestå i direkt tilltal, arga blickar eller andra fysiska tilltag, utan i att Javad blir "tveksam och *tänker* 'Om jag gör såhär så kommer *dom* att tänka'". Vilka är "dom" och vad är det som får Javad att bli tveksam och tänka? "Dom" kan i det här sammanhanget inte vara några andra än de generaliserade "svenskarna". De blir den tyste Andre i berättelsen. Javad synes hänvisa till en bild av "invandrarfamiljen" som är "allmängods" för såväl "svenskar" som "invandrarfamiljer" i Sverige. Åtminstone har Javad en bild av de generaliserade "svenskarnas" syn på de generaliserade "invandrarfamiljerna".

Utifrån detta skrivs Javad in, eller skriver in sig, i en generaliserad bild av "invandrarfamiljen". Som en sådan generaliserad "invandrapappa" förknippas Javad med olämpligt beteende mot barn. De "enkla frågor" han nämner handlar om kommunikation mellan förälder och barn. Det gör att han känner sig osäker inför hur han "får" eller "bör" tilltala sina barn i det offentliga, vilket bottnar i en känsla av att inte vara "lika värda och

⁶ Se också Patricia Lorenzoni *Att färdas under dödens tecken. Frazer, imperiet och den försvinnande vilden* (2007) för en teoretisk diskussion om "omöjlighet".

jämlika med andra medborgare”. Istället för att fråga sig ”gör jag fel mot barnet?” formuleras frågan ”är mitt sätt mot barnet otillbörligt utifrån det svenska?”. Man kan se Javads tvekan och föreställning om misstänkliggörandet av föräldra-barnkommunikationen som ett uttryck för en rasifierad och könad familjebild. Men jag skulle även vilja prova om man kan betrakta bilden som en fråga om klass, eller klassposition.

Som klassposition betraktat har denna bild av familjen inte med ekonomi, yrke eller materialitet att göra, utan snarare med en form av antaget kulturellt och socialt kapital härlett ur en *rasifierad* klassning. de los Reyes & Mulinari menar ”att ’ras’ kan vara sättet genom vilket klass blir upplevd” och innebär alltså en vidgning av klassbegreppet.⁷ Skeggs talar i *Class, Self, Culture* om att ”klass” som begrepp inte har försvunnit, utan upptagits i kategoriseringar av kön, sexualitet, nation och rasifierade praktiker.⁸ Hon menar också att det blir svårt att (ur)skilja dessa från varandra, i likhet med intersektionella analyser. Även Åsa Andersson finner att klass ofta flyter samman med ”etnicitet”.⁹

Rasifieringen som bidrar till Javads känsla av underordning uttrycks genom meningen: ”att vi aldrig känner oss som lika värda och jämlika med andra medborgare” och förknippas med otillbörligt beteende mot barn. Man kan också läsa detta som att de som familj görs ”jämlika” eller inte jämlika med andra *medborgare* utifrån en *föreställning om klassad tillhörighet* som grundar sig i rasifieringsprocesser. En anledning att läsa in klass i detta – vilket inte är självklart – är att misstänkliggörandet av (osäkerheten inför) kommunikationen med och uppfostran av barnet konnoterar till en bild från det förra seklet där ”arbetar- eller underklassen” genererade ”odågor”.¹⁰ Diskursen om hur de lägre klasserna också frambringade vanartiga barn, ligger i den läsningen inte alltför långt borta när Javad tänker att ”dom” tänker ””Titta på invandrarna! Hur dom betar sig mot sina barn!””. Misstänkliggörandet av kommunikationen mellan förälder och barn på gatan görs då utifrån en föreställning om normalitet i den ”svenska (medelklass)familjen”.¹¹ Denna föreställning säger att den ”svenska” medelklassen *inte* skriker till sina barn och att det normala i en annan familj än ”invandrarfamiljen” är att bete sig lugnt och sansat och pedagogiskt mot sina barn. I Javads berättelse kommer kommunikationen med barnet att ta en omväg om ett föreställt *svenskt (och klassat) sätt* att göra familj – istället för att bara göra familj.

Javad gör anspråk på att han och hans familj ska upptas som jämlika andra medborgare i det svenska samhället och kan sägas inta en position av varken-eller i vilken nationsbegreppet styr in- och utgrupper – inte ursprunget. I enlighet med Foucaults devis att

⁷ de los Reyes & Mulinari red. (2005) s 50.

⁸ Beverly Skeggs (2003).

⁹ Åsa Andersson (2003).

¹⁰ Ronny Ambjörnsson *Den skötsamme arbetaren* (2001); Paul Willis *Learning to Labour. How Working Class Kids get Working Class Jobs* (1977). Eller varför inte filmen *Anderssonskans Kalle* från 1950?

¹¹ de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002).

själen (tanken/föreställningen) är kroppens fångelse verkar makt just i föreställningen – den diskursiva inskrivningen (när Javad tänker att ”dom” tänker) – om och av oss själva.¹²

Utifrån det begynnande resonemanget om *klass härlett ur rasifieringsprocesser*, gör jag en liten utvikning från temat ”familj”. Jag lyfter där fram fler aspekter av klass eller rasifierad klassning. Jag menar att dessa klassaspekter i förlängningen också kommer att ingå i görandet av familj i Sverige.

”Vi kan ha haft jättebra liv”

Jag träffar Sheila en försommarkväll. Solen lyser in genom de stora fönstren, vi dricker te och hon har satt fram kakor. Jag frågar henne om hon känt av fördomar och rasism på grund av att hon och hennes familj har utländsk bakgrund. Min fråga hade kunnat formuleras ”har du upplevt diskriminering” för att vara mer öppen. Nu är det specifikt fördomar på grund av den utländska bakgrunden jag sätter fokus på och låser därmed svarsmöjligheten.

Har du upplevt någon gång att invandrarfamiljer eller människor med utländsk bakgrund, att det finns fördomar och rasism mot dom..har du upplevt det? Jo. Jo. Många gånger. Om jag ska gå någonstans eller när jag pratat med människor. Jag känner att dom ser oss som något annat, inte som dom. Att vi inte är samma människor som dom. Att vi kan ha haft jättebra liv, bött bra, att vi har haft allt möjligt. Bättre än här, men dom tänker att vi inte har haft någonting innan vi kom hit. Jag tycker inte dom ska behandla oss så. Men...man kan säga att 80 procent är bra i Sverige och 20 procent är rasism. Men jo det finns. På den tiden...förut när jag jobbade i affären så kom kunder dit..och när dom såg mig så sa dom ”Ah, jag kommer tillbaka”, men dom kom inte tillbaka. Du tänker att det beror på att du...? Jo, säkert. Säkert. [---] Men jag tänker att det finns goda och dåliga människor i alla länder. Inte bara här. I mitt land är det kanske värre än här. (Sheila, kvinna)

Användningen av ordet ”invandrarfamilj” kan ses som ett försök att använda ”dagligt tal” men ger även konnotationer till en schabloniserad bild. För säkerhets skull lägger jag till ”människor med utländsk bakgrund” men tycker samtidigt att det låter lite stelt. Vilket ord som ska användas är inte självklart då ord samtidigt konstruerar det som omtalas. Vad är det som konstrueras i det här fallet? Diana Mulinari talar om benämning och namngivande som problematiskt och ställer frågan vad vi egentligen ska kalla människor som migrerat till Sverige.¹³ När ska vi gruppera och när är det onödigt att gruppera? Vilken funktion fyller benämning och hur görs det? Etnologen Fredrik Hertzberg talar om praktiken ”att tala om något utan att låtsas om det”.¹⁴ Detta handlar i korthet om att anse sig ha behov av att uttrycka något om en ”grupp” i samhället – till exempel ”invandrare” – men samtidigt av olika skäl betrakta den generaliserande praktik det (kan) innebär(a) som problematisk. I intervjun använder jag begreppet ”invandrarfamiljer” både i brist på ett annat bättre begrepp och för att

¹² Michel Foucault (1977/1987).

¹³ Diana Mulinari. Föreläsning på institutionen för socialt arbete i Göteborg 060328.

¹⁴ Fredrik Hertzberg ”Det olyfta lockets paradox. Att tala utan att låtsas om det” i de los Reyes, Molina & Mulinari red. (2002).

få fatt i en dimension som verkar särskiljande av människor med företrädesvis mörkt hår, mörk hy och/eller tal med ”utländskt accent”.

Sheila sätter ord på denna särskiljande dimension genom uttryck som att *ses* ”som något annat, inte som dom” och en föreställning om att *inte* ha haft. Hon plockar inte upp mitt begrepp ”invandrarfamiljer”, utan för henne handlar diskriminering – rasifiering – om ”dom” och ”oss” och en ekonomisk dimension, ”dom tänker att vi inte har haft någonting innan vi kom hit”. Hon säger också ”Vi kan ha haft jättebra liv”, ”bott bra”, ”bättre än här”. Att bli gjord som Annorlunda handlar här om välstånd respektive armod, vilket genom rasifieringsprocesser får en geografisk dimension. Att bli gjord till den Andra betyder för Sheila att göras till ett med en föreställning om att *inte ha (ekonomiska) resurser*. Det ter sig därmed också som att välstånd är centralt och viktigt.

Att fråntas rätten att ”vara som dom” innebär att inte tillerkännas en bakgrund med välstånd, eller att inte ha en god ekonomisk position. I det avseendet kan man säga att en klassmässig degradering äger rum. Sheilas ”Något annat” synes handla om olika hierarkiska positioner på en klasskala och i Sheilas resonemang är det hennes rasifierade Annorlundahet som aktiverar denna degradering, inte yttre attribut i form av innehav, eller avsaknad, av ekonomiska resurser eller symboler. Det är därmed rasifierande processer som gör den klassade positionen. I Javads berättelse är det i stället en rasifierad ”moralisk” dimension som pekar ut den klassade positionen.

Sheilas upplevelse att den självupplevda klassidentiteten nedgraderas eller inte bekräftas vittnar om begreppen ”invandrare” och ”välstånd” som antitetiska. Detta är möjligt att härleda från åtminstone två bilder. Den första är (den turkiska) ”bondkvinnan” som saknar sina djur hemma på gården i Turkiet, som Brune uppmärksammat.¹⁵ Alternativt ”u-landskvinnan”, där bilderna som möter oss i media visar bilder på svältande barn, flugor i ögonen, jordbrukssamhällen, vattenbrist och svält. Detta är bilden av den *fattiga tredje världen*. De människor som förknippas med denna bild har inte haft några ägodelar och de planterar blommor i de av SIDA skänkta traktorernas skopor – i stället för att göra bruk av dem ”som man ska”.¹⁶

Den andra bilden kan kopplas till budskapet i dokumentären ”Jakten på gängen” om polisens trakasserier av ”mörka människor” i Stockholms förorter, som sändes av SVT 2005.¹⁷ I filmen visas hur polisen stoppade och misstänkliggjorde unga män med ”utländskt ursprung” i förortsområden på grunder som att de körde dyra bilar. Genom detta könar, rasifierar, generationsbestämmer och platsar man sina brottsbekämpande insatser. Det innebär att bland annat koppla legitima materiella tillgångar till vithet och medelålders män i företrädesvis andra delar av staden, snarare än till unga förortskillar. En sådan bild av

¹⁵ Ylva Brune (2004).

¹⁶ Verksamhetsberättelse från SIDA (1995); SvD 020315.

¹⁷ Dokumentär. *Dokument inifrån* ”Jakten på gängen” av Johan Ripås, SVT 050201.

”förortsinvånarna” är företrädesvis manligt befolkad.¹⁸ Men den intima kopplingen mellan förorten och ”invandrare” och ”invandrarfamiljer” kan ses som grundmurad.¹⁹ Bilden av förorten behöver ”invandrarna” och bilden av ”invandrarna” behöver förorten.²⁰ Vare sig frågan om klassmässig status konnoterar till bilden av ”u-landsmänniskan”, ”förortsinvånarna” eller överfulla lägenheter, många barn och sopor i trappuppgången så är de i Sheilas berättelse inte förenliga med att hon som är uppväxt i Iran levt eller lever ett liv i ekonomiskt välstånd.

Att degraderas klassmässigt genom sin ”invandrarstatus” kan också läsas in i en större berättelse där det på ”resurser rika Sverige”, eller västerlandet, utgör den värld som är ”att räkna med”. Det ”underutvecklade och hårda livet i Iran” får då just en skuggstatus, utan vare sig konturer eller några begärliga värden. I Sverige är man ”rik på något”, medan man i Iran betraktas som i ”avsaknad av denna rikedom”.

Hur kommer det sig att Sheila antar att kunderna lämnade affären för att hon var ”invandrare”? Är det taget ur luften eller har hon erfarenheter som gör att hon tänker att det handlar om rasism? Jag väljer att läsa hennes antagande som del i en etablerad diskurs om diskriminering och synen på ”invandrare”, vilken därför blir till en del av mötet mellan ”svenskar” och ”invandrare”. Sheila möter då diskriminering i form av *en bild* som aktiveras av det faktum att hon har en annan härkomst än den svenska – inte nödvändigtvis uttalat rasistiska handlingar. Kunskapen om rasism (och kanske erfarenheter av detta) lösgörs därmed från rasistiska diskurser *i sig* och lever ett eget liv som ytterligare en skillnadsskapande praktik. Att Sheila uppfattar kundernas agerande som rasistiska kan också betraktas som en del i en läroprocess där urskiljandet på grund av härkomst har blivit en institutionaliserad del av vardagen i form av just rasism.

I Sheilas berättelse är Sverige ”Sverige” och Iran benämns som ”mitt land”. Detta säger i sin tur något om den position Sheila intar i förhållande till ”det svenska”, och kanske också något om vad ”det svenska” intar i förhållande till henne. Om man vänder på detta skulle man kunna fråga sig på vilket sätt Sverige *inte* skulle vara ”Sheilas land”? Hon har levt i Sverige i två decennier, hon har sin vardag i Sverige, hon har svenskt pass och hennes barn har levt större delen av sina liv i Sverige. Hon förtjänar också sitt uppehälle och betalar skatt i Sverige. Hon är däremot inte född i Sverige, och till detta kan förstås i enlighet med skillnadsskapande processer läggas den något mörkare hyn och att hon talar svenska med ”utländsk” accent. Är det rasistiska processer av ”du-hör-inte-hemma-här-egentligen”, eller sådant som eventuella barndomsminnen eller saknad som gör erfarenheten att Iran, men inte Sverige, är ”hennes”? Eller kanske båda dessa saker? Man kan kalla Sheilas position för

¹⁸ Se t.ex. Mike Davis *Los Angeles. Utgrävning av framtiden* (1998); Ove Sernhede *AlieNation is My Nation* (2002).

¹⁹ Per-Markku Ristilampi (1994); Åsa Andersson (2003); Mino Alinia ”Invandraren, ’förorten’ och maktens rumsliga förankring. Berättelser om vardagsrasism” i *Den segregerade integrationen* SOU 2006:73.

²⁰ Mino Alinia (2006).

både-och genom att hon gör anspråk på att upptas i normaliteten i Sverige som en "iranier" som kan ha "haft någonting".

Procentsatserna som anges för vad som är bra, respektive rasism, i Sverige förefaller lite lustiga genom sin exakthet. Samtidigt säger de något om att den övervägande delen av Sheilas erfarenhet utgörs av bra möten och att det finns en mängd andra (diskursiva) rum som inte uppfattas som rasistiska. Hon löser också upp en föreställning som kan sägas ligga implicit i min fråga, nämligen att Sverige skulle vara "mer rasistiskt" än till exempel Iran när hon säger "I mitt land är det kanske värre än här". Däremot är det nog rimligt att anta att rasism där och här är olika situerade, till exempel utifrån koloniala föreställningar. Samtidigt som Sheila berättar om de 20% rasism och fördomar hon möter, positionerar hon sig själv som någon som faktiskt besitter denna "bättre" socioekonomiska eller klassmässiga status.

Hamids berättelse nedan ger fler exempel på vad klassade kategoriseringar utifrån "invandrarskapet" kan innebära.

"Som att man var efterbliven"

Hur har du upplevt kontakten med myndigheter? Du beskrev dels polisens agerande... Jo, men det var inte bara det. Det var överallt. Människor som behandlade en som att man var djur. Mindre intelligenta och inte visste något. Bara för att människor var annorlunda så såg dom på en som att man var okunnig och kanske primitiv. Kan du ge exempel? Jag kommer inte på något för egen del nu..jag minns bara känslan... ..men till exempel när jag jobbade som tolk så var det en kvinna som jag tolkade för, hon var mycket artig, en lärarinna från Irak. Socialsekreteraren satt och förklarade för henne vad skatt var och pekade ut genom fönstret och förklarade att dom här vägarna är finansierade med allmänna medel. Lärarinnan bara nickade artigt och ville inte säga emot att hon naturligtvis visste vad skatt var. En annan gång satt en socialsekreterare och förklarade för en person att det var viktigt att arbeta. Som att hon var efterbliven. En gång när jag själv [tolkade] för en advokats klient och vi satt och pratade emellan..eh blev advokaten imponerad av mina kunskaper om det svenska samhället. Jag tyckte att det var banala frågor. Jag blev generad för hans skull. Det var pinsamt. När jag sa att han verkade se mig som om jag inte visste insåg han att han gjort en tabbe. Ändå satt han sen och pratade som om...om människor i tredje världen, att det var synd om dom, men att dom var underutvecklade just för att dom inte kunde bättre. Inte att det berodde på förtryck och kapitalismen...och... Jag stöter på sånt hela tiden. Överallt. På bussen till exempel...att människor inte trodde att man vet hur samhället fungerar, hur det är i Sverige och att den här civilisation som finns här. Att den inte finns i andra...våra hemländer. (Hamid, man)

I textutdraget frågar jag Hamid hur han upplevt kontakter med myndigheter och avser egentligen inte "fördomar" utan jag vill ha fatt i en "myndighetsdiskurs". Min referens till "polisens agerande" syftar på att Hamid just berättat om hur polisen vägrat ge honom hans medicin, samt att tillkalla läkare när han vid ankomsten till Sverige tillbringade en tid i häkte. Berättelsen handlar om att polisen trodde att Hamid matstrejkade medan han å sin sida försökte förklara att han inte kunde få ner någon mat på grund av fysisk värk. Det tog fem dagar innan läkare tillkallades och Hamid fick tillgång till sin (medhavda) medicin. I en annan sekvens beskriver han hur han i samband med samma häktesvistelse fick genomgå en

rektal undersökning av en kvinnlig polis. Hans ansiktsuttryck visar avståndstagande och han säger att han upplevde det som förnedrande. Men han svarar med ”Jo, men det var inte bara det. Det var överallt”.

Orden ”okunnig” och ”primitiv”, ”mindre intelligent” och oförmögen att förstå det civiliserade samhället ingår alla i bilden av de Andra i 17- och 1800-talets koloniala litteratur och tänkande.²¹ I Hamids berättelse innebär de att inte vara betrodd med att veta att man måste betala skatt, arbeta för sitt uppehälle eller att känna till det civiliserade samhällets uppbyggnad.

De möten Hamid beskriver med socialsekreterarna ter sig smått komiska, nästan som en *nidbild* i en komisk sketch eller som i serien *Hammarkullen* som sändes av SVT 1997. Situationen med polisens hantering av en nyanländ sjuk flykting i häkte ter sig inte fullt lika löjeväckande. Bilderna föreställer professionella möten. I det ena fallet tar det sig uttryck som paternalism – med Foucaults terminologi *herdemakt* eller *pastoral power*, där makten med ”goda intentioner” kommer att kringskära och förminska istället för att frigöra.²² I det andra fallet tar det sig uttryck som disciplinering med konnotationer till maktmissbruk.²³ Båda dessa bilder vittnar om synen på de Andra som outvecklade och i behov av korrektion. Utifrån den rasifierade inskrivningen förstärks de offentliga tjänstemännens status som förvaltare av det ”svenska”, ”civiliserade” och normala genom makten att definiera.

Utifrån detta skulle man, utöver ”ras” och fattigdom, kunna lägga ännu en dimension till ”invandrarklasspositionen”: att inte kunna något. Hamid positionerar sig mot bilden av honom och ”invandrare” som okunniga och samtidigt gör han sig till någon som ”vet” och *är* ”kunnig”. Han intar också en position i polemik med skillnadsgörandet utifrån ”ras” och därmed bortom ett rasifierat Vi och Dem. Klass i dessa tre berättelser görs alltså utifrån rasifieringsprocesser och knyts till osunda familjrelationer, fattigdom och okunskap.

Till den rasifierade klassningen, som jag valt att lite klumpigt kalla den, läggs plats och kön på ett tydligare sätt i berättelserna nedan.

²¹ Se romanen *Robinson Crusoe*; Ronny Ambjörnsson (1994); Edward Said *Orientalism* (1978/1995); Magnus Berg *Hudud* (1998); eller Patricia Lorenzoni (2007).

²² Michel Foucault (1977/1987); Margareta Järvinen & Nanna Mik Meyer *Att skabe en klient* (2005).

²³ Michel Foucault (1977/1987).

Könade & platsade "invandrarfamiljer"

Payam är 25 år och arbetar i eget företag tillsammans med en annan familjemedlem. Han bor i ett förortsområde med sin mamma och sina syskon, som alla är födda i Iran. Vi har talat om Sverige och Iran, om män och kvinnor, familjer, släkt och kärleksrelationer. Han är mycket pratsam och när jag är klar med mina frågor vid första intervju tillfället blir han först tyst för ett ögonblick och säger sedan med intensiv röst:

Ska jag säga en sak som jag hatar [med eftertryck]?! Det är såna filmer som *Inte utan min dotter*. Eller som *Vingar av glas*. När man ger en bild av en hel grupp utifrån en enda familj eller en enda händelse. Om jag typ har träffat en svensk tjej, om jag ska gå och äta middag... nu kan jag typ inte gå och äta middag hemma hos en svensk tjej utan att föräldrarna tänker "Han är iranier, vad händer om han tar med dig [dottern] till Iran...?" Det går inte att frigöra sig från dom här bilderna. Det påverkar alla! Att sälja en tjej för en sketen merca! Det är bönder som gör så. Helt utbildade och som lever tusen år tillbaka i tiden. Jag känner ingen i min familj eller min närhet som gjort så eller som tänker på det sättet. (Payam, man, 25 år)

Vad är det som skapar skillnad mellan Payam och hans familj och den svenska tjejen och hennes familj? I det här fallet två filmer och en kulturell bild av iranska familjepraktiker som om de ägde rum tusen år tillbaka i tiden. Payam säger att för honom och hans familj är de bilder som förmedlas i filmer som *Inte utan min dotter* från 1991²⁴ och *Vingar av glas* från 2000 lika främmande som för "svenska" familjer. Ändå finner de sig representerade som "utbildade" och traditionella i denna populärkulturella bild.²⁵

Den "hela grupp" som Payam menar beskrivs genom filmerna skulle kunna vara "alla iranier" eller alla "invandrarfamiljer". I filmerna *Inte utan min dotter* och *Vingar av glas* behandlas "invandrarfamiljer", och inte minst "iranska" familjefäder, utanför "sin egen kontext". Det är genom migrationen till Väst dessa familjer plötsligt börjar angå ett Oss. I Omega films baksidetext till *Vingar av glas* kan man läsa följande:

Nazli 18 år, har växt upp i Sverige med föräldrar från Iran. Hon vill vara svensk och självständig och kallar sig för Sara. Nazli grälar ofta med sin pappa Abbas, han vill att hans två döttrar skall gifta sig och han har hittat två män. Hamid till Nazli och Hassan för den äldre systemen Mahin. Men Nazli är kär i den svenska killen Johan. Situationen blir komplicerad när Hamid erbjuder Nazli ett jobb, i hans videobutik, som hon inte kan tacka nej till. Sent en kväll i videobutiken försöker Hamid våldta Nazli...²⁶

²⁴ *Inte utan min dotter* är baserad på en "faktaroman" med samma namn av Betty Mahmoody. I filmen/boken gifter sig den "amerikanska" huvudpersonen med en "iransk" läkare i USA. Efter att först ha funnit sin drömtillvaro genom mannens goda inkomst och värdinneskapet på makens läkarmiddagar, finner sig mrs Mahmoody plötsligt kidnappad tillsammans med den gemensamma dottern i Iran. Den trygga person hon gift sig med har nu förvandlats till ett "monster". Genom mod och list lyckas mrs Mahmoody fly tillsammans med dottern.

²⁵ Magnus Berg (1998).

²⁶ www.omegafilm.se/spelfilm_vingar.html.

Texten beskriver en *kultur- och värderingskrock* i vilken det svenska betraktas som otvivelaktigt bättre än det iranska: Nazli vill vara ”svensk”, det vill säga självständig, och det är detta som skapar problem.²⁷ Skildringen har ett västerländskt perspektiv på de Andra i *relation till* Väst. Förhållandena *bland* de Andra i ”deras hemländer” betraktas inte som intressanta i sig ur detta perspektiv. Däremot finns i båda filmerna en dimension av att det är i den ”egna kontexten” i den iranskägda videobutiken och hemlandet Iran, som det vi inte vill ha får fullt utrymme och förskräckliga konsekvenser i form av till exempel våldtäkt och barnaröv. Det är när Nazli blir ensam med Hamid i videobutiken och när Betty Mahmoodys man åker till Iran, som männen förvandlas till det de *egentligen är*. Där i den ”egna miljön” krackelerar den västerländska lacken och kaoset blir totalt. De Andra skildras i förhållande till ett Oss och som sådana tjänar de både som avskräckande exempel, anti-tes och bekräftelse på vad Vi i Väst inte är. Dessa bilder säger oss också att dessa kulturella världar inte bör sammankopplas i form av familjerelationer, sexualitet eller reproduktion eftersom det innebär problem och därmed förordas implicit rassegregation. Det vill säga, om Nasli inte sökt sig till ”svenska” Johan skulle hon inte fått problem med sin blivande fästman. Och om Payam inte umgicks med ”en svensk tjej” skulle hennes familj inte behöva oroas för vad som hände om han tog henne till Iran. En annan version av detta är förstås att de ”infödda svenskarna” ska rädda ”invandrarflickorna” och ”invandrarkvinnorna” från ”invandarmännen”.²⁸

Patricia Hill Collins talar om de multipla betydelseerna av begreppet *hem* – som familj, hushåll, grannskap och nation – till vilka man kan koppla en moralisk betydelse som innebär att medlemmarna inom respektive enhet inte bör blandas.²⁹

[---] the traditional family ideal’s about place, space, and territory suggest that families, racial groups, and nation-states require their own unique places or “homes.” Because “homes” provide spaces of privacy and security for families, races, and nation-states, they serve as sanctuaries for group members. *Surrounded by individuals who seemingly share similar objectives, these homes represent idealized, privatized spaces where members can feel at ease.*³⁰

För Payam talar ”ras”, familj, kön, plats, hem och hemmahörighet om vem han ”är”, vem han bör känna sig ”bekvämlig med”, och vem han bör och inte bör bli kär i och bilda familj med.

I det implicit moderna Sverige (Väst) ingår alltså filmerna i en berättelse om familjer av en annan sort i den västerländska vardagen. Genom dessa bilder blir Payam, genom att gå på middag hos en svensk familj, en marionett i en teater där replikerna utgörs av olika versioner av ett *vi vet vem du är innan du talat om det*. Det här utgör en del av den tillgängliga diskursiva föreställningsvärlden för en ung man i en familj från Iran i Sverige, i vilken den

²⁷ Se Diana Mulinari (2004).

²⁸ Gyatri Spivak (2002).

²⁹ Patricia Hill Collins “It’s all in the Family. Intersections of Gender, Race, and Nation” *Hypatia* (1998).

³⁰ Patricia Hill Collins (1998) s 67. Min kursivering.

”svenska”, bildade och jämställda familjen utgör en tyst föreställning om normaliteten. Payam beskriver en bild i vilken ”iranska familjer” ses som onormala och omoderna (brutala?) och västerlänningar som moderna och normala. Han blir lämnad mellan det ”svenska normala” och det ”iranska onormala”, men gör anspråk på en (annan) position som ”iranier”, men inte den sorts iranier som förekommer i den populärkulturella bilden. Han tycks säga att det säkert finns ”omoderna iranier”, men inte i hans – det vill säga den ”normala iranierns” – närhet. Det blir ett anspråk på att få upptas som en ”iranier” som är utbildad, modern och urban, till skillnad från dem som är bönder, utbildade och omoderna. De Andra finns möjligen, både i de ensidiga bilderna och ”i verkligheten”, men han är inte en av dem. Genom detta gör Payam anspråk på en (o)möjlig position lik den Hamid beskriver i avhandlingens inledning, det vill säga som både iranier *och* modern. Detta måste uttalas specifikt eftersom ”invandrarfamiljen” implicit förknippas med något annat. Genom att förneka att han är ”traditionell” och samtidigt vidmakthålla positionen som ”iranier”, gör han anspråk på ett både-och. Han bibehåller alltså både bilden av (vissa) ”iranska” familjer som traditionella och ”svenska” familjer som moderna, men placerar sig själv och sin familj i en (o)möjlig position som moderna iranier.

Hanna: ”Är det något som alltid funnits hos dig?”

Jag talar med Shima om Iran och hon kommer in på situationen för kvinnor (och män). Hennes föräldrar som bor kvar i Iran är lågutbildade. Familjen var inte fattig, men hade knappt ekonomiskt utrymme. Hennes man kommer från fattiga förhållanden, säger hon. Shima och mannen har yrkesutbildning från Iran och arbetar i industrin. Politiskt engagemang har inte varit främmande för dem, men inte heller varit någon stor del i deras liv.

*Känner du att du har förändrats så mycket att det inte går att återvända efter att ha levt här [i Sverige], eller känner du att det är något som alltid funnits hos dig, när du till exempel pratar om förtryck av kvinnor och barn. Är det något som alltid funnits hos dig? Ja, det var faktiskt så i början. Ja.. Man känner sig så kränkt i Iran. Och det är alltid kvinnor som har problem, dom är emot kvinnor och särskilt barnen och så. Det är mannen som har makt hela tiden. Man ser det så ofta! Såna grejer. Fast det var inte så i vår familj, min pappa var inte så, och min man var inte så. Men man ser i andra familjer och hela landet. Det är många som kommer och pratar om detta, man förstår att dom har mycket problem, och man ser det i hela landet, och det finns, det är mycket problem. Och man orkar inte mer faktiskt, eller ska man stanna och kämpa och kämpa. Man måste ha en bra organisation. Men jag kunde hjälpa många där faktiskt. Jag försöker att hjälpa till. Men som jag säger, jag hade aldrig problem hemma. Här finns det också, men inte så mycket som i hemlandet. *Känner du att du ser mer saker nu när du fått lite perspektiv på saker? När det gått lite tid emellan, men du såg det redan när du var där? Ja precis. Det är nästan jämlikhet mellan män och kvinnor här. Och jag skulle vilja att det var så i Iran också. Det är jämlikt i Sverige och Europa, men inte till hundra procent. Det är inte rättvist, men det är mer rättvisa än i hemlandet. Så när man jämför... Så något som du såg och tänkte på i Iran har blivit ännu tydligare för dig? Ja. Precis. (Shima, kvinna)**

Jag uppfattar Shimas röst som otålig och uppgiven och hon har ett missnöjt minspel och gällt tonfall. Jag läser det som att hon är trött på det som landet Iran innebär för henne, trött på att kämpa mot kränkningar. Detta understöds av "Och man orkar inte mer faktiskt" och orden "och kämpa och kämpa". Ett spår i berättelsen utgörs därmed av en bild av platsen Iran i Shimas svar som vi känner igen. Iran som plats är inte bra för kvinnor och barn. Makten och förtrycket beskrivs som könad och könat. Det är "landet Iran" och mäns makt och positioner där som beskrivs som problematiska. I den här konstruktionen av kön och makt går det inte att utläsa hur makten påverkar män. Berättelserna i avhandlingens del III ger en bild av män som privilegierade utifrån sitt kön, men samtidigt att även de drabbas av könat förtryck. Det är möjligt att läsa relationen om makt och kön så att den officiella maktordningen med få undantag gör kön i förhållande till individens plats i familjen och den heterosexuella matrisen. Men många olika förhållanden spelar in i hur detta tar sig uttryck och den skillnad man kan se mellan mäns och kvinnors erfarenheter är också stor inom respektive kön. Shabnam, en ung kvinna jag talat med, pratar om en släktingfamilj i Iran utifrån sin manliga yngre kusins perspektiv. I Shabnams berättelse knyts mäns position i familjen till ansvar precis som i Javads berättelse.

Det är typ "Ha inga egna drömmar, ha dom drömmar din pappa har för dig". Det är mycket förpliktelser och förväntningar. Typ hans äldsta son har ansvar för hela hushållet, inkluderar hans egen familj, föräldrarnas familj och syskonen också. Dom har typ en affär dom driver, den har vuxit sig större. Han är huvudansvarig för allting där hemma, finns det mat, finns det kläder, är det något som är sönder och så vidare. *Som att driva ett eget företag, från vaktmästarnivå till VD?* Precis, precis! Äldsta sonen, han har det ansvaret och han har ansvaret för att sina två yngsta bröder kommer in i rätt spår. Så att dom inte hamnar snett. Min yngsta kusin han vill inte jobba inom det företaget. Han vet inte vad han vill jobba med, han vet inte om han vill tillbaka till skolan och... han är helt splittrad och det är mycket bråk om vad han ska göra och inte göra. Han vill gå ut, han vill träffa sina vänner och så vidare. Men det får han inte, han måste vara hemma och ta ansvar, lära sig jobba. (Shabnam, kvinna, 23 år)

Den här bilden kan ses som en del i det som kan kallas mäns "privilegier" i det patriarkala samhället. I det här fallet beskrivs alltså dessa "privilegier" i form av tvång, varför det finns anledning att omformulera både denna bild och bilden av kvinnor som endast offer, för att upphäva entydigheten, och därmed blinda fläckar, i bilderna.

Ett annat spår i berättelsen är min fråga om *förändring* eller *kontinuitet* hos Shima. Den kan läsas som en indirekt fråga om huruvida hon är "ett med sin plats" i bemärkelsen traditionell och könskonservativ. Denna fråga ingår i en bild där värderingar, människor och plats sammanfaller på så sätt att de värderingar vi förknippar med en plats också gäller alla människor associerade med denna plats. Om man läser min fråga på det sättet innebär det att jag vill veta om det var i (det moderna) Sverige som det negativa synsättet på livet i Iran uppstod, eller om Shima var så "vidsynt" redan när hon ännu levde i Iran. Shima positionerar sig genom att hävda kontinuitet, hon var "vidsynt" redan när hon bodde i Iran. Så här långt är vi "överens" om att det att leva som kvinna i Iran innebär att kämpa, medan man i Sverige

inte behöver kämpa, och vi upprätthåller båda entydigheten i dessa bilder.

Men berättelsen innehåller även andra mer tvetydiga element. När Shima säger ”Vi levde inte så” och ”här finns det också” upphävs något av entydigheten i bilden av respektive plats. Med accent på dessa båda meningar utkristalliseras något som förskjuter betydelsen av den förenklade konstruktionen av ”Iran” och ”Sverige” som homogena platser och ett både-och framträder. Förskjutningen leder till en bild där förtryck av kvinnor och barn förekommer både Sverige, Europa och Iran. I detta avseende framträder en gradskillnad snarare än en artskillnad. Makt och kön som görs i förhållande till den heterosexuella matrisen kan därmed betraktas som en global berättelse, snarare än partikulär. De kan kopplas till bland annat mer och mindre utvecklade socialförsäkrings- och ekonomiska system och förutsättningar, snarare än till ”tradition” eller ”kultur”.³¹

Att tala om en gradskillnad upphäver inte bilden av Iran som en diktatur från vilken människor flyr, eller av Sverige som en demokrati dit människor tar sin tillflykt. Nyanseringen och en mer komplex konstruktion av dessa båda platser och dess människor upphör inte att vara berättigad på grund av djupt odemokratiska inslag i det iranska samhället. Om däremot entydigheten i bilderna av Iran och Sverige behålls intakt, kommer Hamids, Payams och Shimas berättelser att fortsätta att utgöra omöjliga positioner. Det vill säga, de intar positioner som inte finns och inte kan intas utifrån den dominerande diskursen. Det förtryck människor en gång flydde ifrån upphör i en mening, men tar vid i en annan form genom ”kulturnamnsskylten” (och de omöjliga positionerna) som hängs om människors hals vid ankomsten till norra Europa.

Shimas berättelse som innehåller ett både-och i form av *andra men inte vi och här också* pekar alltså på vikten av att kunna härbärgera både motstridiga och komplexa bilder. Akram gör mig uppmärksam på detta på ett konkret sätt. Jag frågar henne om dem som familj. Hon svarar ”Vi är logisk. Heter det så? Ja. Vi är logiska. Vi pratar mycket”. Vi avhandlar sedan om de har haft några kriser i familjen och hon säger att de flyttat till Sverige för barnens skull. Akram tycker att det är stort avstånd mellan ”svenskar” och ”invandrare” i Sverige. De personer hon utbyter tjänster och stöd med är därför andra som kommit till Göteborg från Iran. Jag frågar om dessa ”stödpersoner” nästan har blivit som en ny familj, eller släkt. Istället för att säga exempelvis ”ja” eller ”nej” säger Akram:

Vet du, i Iran finns det många olika familjer. Alla är olika. Många, många har levt precis som i Europa. Det är dom familjerna som haft problem. Dom har haft problem med regimen. Dom har levt precis som 50/50 mellan man och kvinna.. Men på landet, dom religiösa familjer... Dom har mycket, mycket problem i familjen! Men vi har inte ändrat oss sen vi kom hit, vi levde på samma sätt. [---] Det var inte så mycket skillnad, men genom samhället här har det blivit mycket lugnare. Det som blev dåligt i uppfostran..var att barnen lärde sig två regler

³¹ de los Reyes & Mulinari (2005); Tahira Khan *Beyond Honour. A Historical Materialist Explanation of Honour Related Violence* (2006).

samtidigt som jag sa. Barnen lärde sig en sak i skolan och en sak hemma och visste inte vad som var rätt. Jag visste vad som var rätt! Men dom blev stressade.³² (Akram, kvinna)

Vad är det Akram svarar på när hon säger att det finns *olika* sorters familjer i Iran? Har hon missförstått min fråga eftersom hon till synes bemöter en schabloniserad bild av familjer i Iran, och inte min fråga om någon sorts utökat familjenätverk? Man kan i sådana fall säga att Akram associerar till en schabloniserad bild av familjer i Iran och väljer att bemöta detta. Inte för att jag explicit givit uttryck för en sådan bild, utan för att något i min fråga aktiverar en sådan diskurs i vårt möte, vilken Akram parerar.

Akram och Shima beträder positioner som både offer och aktiva subjekt. Offer för den iranska regimen, och subjekt genom att säga ”jag kunde hjälpa många faktiskt” och ”Jag visste vad som var rätt!”. När även Akram vidhåller en kontinuitet i sitt sätt att förhålla sig till familj och kön (”vi har inte ändrat oss, vi levde som här”) presenteras också både iranska och svenska familjer som demokratiska. Samtidigt talar de positioner som intas inte minst för styrkan i de diskurser man positionerar sig emot. De bidrar också till att göra könade praktiker, klass och plats på ett mer komplext sätt och ett både-och blir möjligt i det rum som intas. Både Akram och Shima positionerar sig emot den dominerande islamiska ordningen och förhåller sig förhandlande till den ”svenska” ordningen. Sammantaget görs kvinnor och familjer som både är offer för, och aktörer mot, förtryck.

”Och köpa smycke till sin fru”

Javad kommer från en familj som socioekonomiskt kan beskrivas i termer liknande Shimas, men han har från ung ålder varit mycket intresserad av litteratur och har universitetsutbildning. Det politiska engagemanget och motståndet mot regimen har varit en del av hans liv sedan ungdomstiden och har fortsatt att vara så i Sverige. Javad arbetar idag som tjänsteman och hans fru är kommunanställd.

Hur upplevde du... hur upplevde du att, vilka förväntningar fanns det på en man och på en kvinna när du växte upp, i din familj? Ja, det var att en man ska tjäna pengar och hämta hem mat och en fru, eller en kvinna, ska vara hemma och sköta hemmet och ta hand om barn och laga mat och kanske sy vackra gardiner. Väldigt ensidigt. Att varje har sin domän och det ska inte blandas och så. [---] En man måste vara stark, jobba och tjäna pengar. Och köpa smycke till sin fru. Det var förväntningarna på mig. Upplevde du att det var något i eran familj som bröt mot det här? Vi levde samma som det här, samma princip. (Javad, man)

I en första läsning av Javads svar ser jag inte några nyanser eller andra diskursiva stråk utöver påståendet att män och kvinnor ansvarar för var sin sfär i familjen. Svaret synes fritt från motbilder eller spänningar. I en andra läsning – med uppmärksamhet på både det sakliga,

³² Ett exempel på en sådan ”stressande” sak är att barnen genom att berätta om sin familj i skolan plötsligt kunde komma att bli angivare för regimen om familjens vanor var regelvidriga.

torra tonfallet och fraserna ”våldigt ensidigt”, ”det ska inte blandas och så” och ”vi levde samma som det här, samma princip” – går entydigheten förlorad. Svaret är i sin manifesta form både rättfram och ensidigt, men med fokus på Javads kroppsspråk och den schablonmässiga beskrivningen får det snarare en kritisk ton. Han förmedlar en distans till det sagda och refererar en ”princip” så som han uppfattar att den tog sig uttryck, men han positionerar sig inte som en del av detta. Orden ”och köpa smycke till sin fru” får genom sin detaljnivå en förlöjligande udd och en nästan raljerande karaktär.

Svaret kan därmed läsas som omfattande två olika förhållningssätt. Det ena är uttalat könsdelat och det andra, som är den position Javad implicit intar, utgörs av ett avståndstagande från detsamma. Han var alltså, utan att stödja denna princip, en del av en könssegregerad praktik. Han intar därmed en position som frikopplar *erfarenheter* från *positioner*. Det reflekterande förhållningssättet i förhållande till de egna erfarenheterna är det som ger individen röst och agens.

Svaret kan samtidigt läsas som en positionering mot den representation Javads berättelse kommer att utgöra i den ”svenska (postkoloniala) kontexten”. I denna kontext är det *de erfarenheter* som gjorts som ses som problematiska; inte de olika positioner familjemedlemmarna intar här och nu. I skenet av detta kan den lätta sarkasmen betraktas som ett opponerande mot inlåsningsen i en position som ”invandrarpositionen” och de föreställningar detta väcker i den svenska omgivningen (i intervjusituationen inte minst representerade av mig).

Att förhålla sig till hårt schabloniserade bilder vilka föregår ens person kan utveckla en dubbel medvetenhet i förhållande till de egna uttrycken.³³ Detta dubbla seende blir till en del av den andres position. Den andre lär sig att se på sig själv med – och blir till i – sin herres (masters) blick. Det innebär att oupphörligt vara beredd att betrakta sig själv genom någon annans ögon och i skenet av någon annans konstituerande praktik. Michael Azar skriver:

Intersubjektivismen sätter just relationen i centrum: trälen gör herren till herre, herren trälen till träl. Den andre är en förutsättning för den förstes identitet: de är varandras speglar. Fanon anspelar på denna logik i sitt chockerande påstående – och det måste läsas bokstavligen: det är först, säger han, när martinikanen kommer till Europa som han upptäcker att han är ”neger”. Ty så dramatisk är i själva verket intersubjektivismens grundtes, det är ingen annan än den andre – hans blick, gester och förväntningar – som konstituerar vår egen självuppfattning.³⁴

Det är möjligt att läsa Javads dubbla förhållningssätt utifrån att bli till i den Andres blick. Hans avståndstagande blir då till ett motstånd som fortfarande är villkorat av den dubbla bindningen i att ”bli till” utifrån den andres blick. I en poststrukturell läsning utgörs Javads

³³ Michael Azar Förord ”Fanon, Hegel och motståndets problematik” i Franz Fanon (1995). Tankefiguren ”herre-slavdialektiken” kommer ursprungligen från Hegel och har sedan tagits upp av bland andra Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Fanon och Derrida. du Bois begrepp ”dubbelt medvetande” från 1953 används i denna betydelse, se Paul Gilroy *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (1993).

³⁴ Michael Azar i Frantz Fanon (1995) s 11. Tilläggas ska här också att i denna tankefigur saknas möjlighet till motstånd eller förskjutningar (som jag tog upp i kapitel 3), då allt sker på ”herrens” villkor.

berättelse av en inskrivning i en dominerande diskurs och en positionering mot detta som tillåter honom att bli till som subjekt bortom denna. Därmed skapas möjlighet att betrakta Javads positionering just som agens och inte enbart som villkorad av den dominerande diskursen.

Javads berättelse kan också läsas rakt upp och ner, som ett uttryck för den (skilda) könsordning som förhållandena i hans familj var ett uttryck för och att han som iransk man i Sverige inte kan berätta detta utan att bli förknippad med "de traditionella Andra". I den konstruktionen ingår även jag som en representant för denna koppling. Resonemanget kan lösas ut ytterligare genom att läsa min fråga som: "är du förtryckande och patriarkal eller inte?". Det uteblivna nekandet på en manifest nivå leder till min nästa fråga: "upplevde du att det var något i eran familj som bröt med det här?". Den diskurs jag ställer mina frågor utifrån bidrar därmed till att svarsalternativen bara kan bli "ja" eller "nej", det vill säga antingen-eller. Låsningen i en sådan binär position kan då utläsas genom att jag ytterligare ber Javad nagla fast "sin position" (som patriarkal) genom att säga "var det något som bröt med det här?" varmed det nekande svaret har honom ohjälpligt fast i en ordning som tvingar honom att välja.

Javads och Shimas berättelser kan sägas utgöra delar av samma bild. Hon berättar om positioner som offer, men också om att göra motstånd. Han berättar om samma könsordning som gör honom till både förtryckare och offer; förtryckare i könsordningen, men offer för att bli gjord i enlighet med en diskurs om de Andra som patriarkala. Detta blir en slags *guilt by association* eller *guilty til proven otherwise*.³⁵ Javads svar skriver in honom i den diskurs som säger att "invandrarmannen är traditionell och könsstereotyp", men tycks genom sin distans positionera sig emot detta. Både Shimas, Akrams, Shabnamn och Javads berättelser utgör exempel på motbilder som upphäver entydigheten i de berättelser vi är vana att höra.

Bild I: "Men vi är så. Vi är som andra människor."

Under denna och nästkommande rubrik talar jag med Farid om mediebilder av invandrarfamiljen. Han menar att det finns två olikartade dominerande bilder. Enligt den första blir Farid "osäker" och "besviken" (bild I) och i förhållande till den andra blir han "förbannad" (bild II).

Grupper av människor som accepterar dom här demokratiska normerna, jag säger inte att dom vill ha all västerländsk kultur och så, men dom säger att det är bra, jämställdhet och jämlikhet i familjen och att det är bra att man delar på arbetet i familjen. Man accepterar det och så. Och den här bilden man målar [i media]... (ohörbart)...och då blir man så besviken. Man tror att om man gör så, men det blir lite...vad säger man..att det vi gör inte är äkta, att vår..som att vi inte är äkta. Att man försöker visa att vi är på så sätt, men egentligen är man inte det. Men vi är så. Vi är som andra människor. Vi vill inte heller att någon ska vara herre i huset och bestämma

³⁵ Judith Stacey (1996).

allting. *Du tänker ni som familj?* Ja. Det betyder att när man ser att media beskriver en iransk familj som något helt annat. Och det kan vara att det finns såna grupper också, men ändå man känner "Aah, dom tror aldrig på oss!". Man blir besviken också, man försöker och så blir man lite osäker. Till exempel om jag går och diskar och så kommer några svenskar och säger "Aha, kolla på honom, han ska försöka visa att han är jämställd" och så blir man lite osäker, och så diskar man inte.....man köper diskmaskin istället. (Farid, man) **Bild I.**

Farids sätt att prata om demokrati i termer av "normer" utgör en intressant infallsvinkel på företeelsen demokrati, som i denna betydelse berövas sin hegemoniska ställning. Beträktande av demokrati som ett set normer öppnar för en ingång att diskutera olika sätt att tänka kring vad demokrati kan vara – utan att hamna i dess binära motsats diktatur/förtryck. Den "totala" demokratin i familjen är generellt en utopi, dels genom att barn under alla omständigheter inte har fullvärdiga grupprättigheter, varken i familjen eller i något annat sammanhang, dels genom att föräldrars funktioner bestäms av ideologiska, ekonomiska och personlighetsmässiga, såväl som könade föreställningar.³⁶ Kanske man istället för att tala om "den demokratiska familjen" i praktiken bör se grad praktiserad demokrati. Sociologerna Ulla Björnberg och Anna-Karin Kollind tar upp detta i artikeln "Equality – a Contested Concept".³⁷ De skriver: "Normative concepts like democracy, equality, and welfare are complicated issues when dealt with in depth."³⁸ Resultatet i deras studie om familjers ansvarsfördelning handlar därmed mer om ömsesidighet (mutuality) och rimlighet (fairness) – än jämställdhetspolitikens begrepp jämlikhet (equality) och rättvisa (equity). Därmed kommer också en ständigt pågående process av förhandling i förgrunden, framför ett förhållningssätt till familjen som antingen demokratisk/jämlik eller odemokratisk/inte jämlik.

I den dikotoma uppdelningen av (absolut) demokrati och (absolut) förtryck, vilken impliceras av ett statistiskt jämlikhets- och rättvisebegrepp, försvinner positioner *mellan*, och kanske bortom, dessa två. Detta kan sägas vara en relativt okontroversiell hållning inom familjeforskning idag. Men något verkar hända med denna diskussion när det kommer att handla om "invandrarfamiljer". Begreppen demokrati och förtryck tenderar att få skarpare och mer idealtypiska former i förhållande till familjer som migrerat till Sverige i enlighet med diskurser om de antidemokratiska andra. Ett exempel på en sådan uppdelning i absoluta termer kan ses i Integrationsverkets rapport "Lärande exempel" från 2002 som behandlar "invandrarfamiljer" som får problem i Sverige. Författarna skriver:

Ju längre familjen lever i det nya landet, desto svårare blir det också att *behålla* en fungerande patriarkalisk familjemodell. [...] De förändringar barnen för med sig in i familjen utgör också ett hot mot den maktutövning som föräldrarna försöker behålla. [...] [*S*]tridande krafter – frihetslängtan och *bundenheten till traditionerna* – föder en inre konflikt som påverkar mammans och pappans psykiska tillstånd. Då de traditionella normerna inte längre kan tas för

³⁶ Erica Burman *Deconstructing Developmental Psychology* (1994); Judith Stacey (1996); Christine Roman "Sociologiska perspektiv på familjen." i Bäck-Wiklund & Johansson red. (2003).

³⁷ Ulla Björnberg & Anna-Karin Kollind "Equality – a Contested Concept" i Liljeström & Özdalga red. *Autonomy in the Family* (2002).

³⁸ Björnberg & Kollind (2002) s 193.

givna i uppfostran av barnen i det nya landet blir en möjlig lösning på detta dilemma för föräldrarna att ta till restriktioner som inte skulle behövas exempelvis i deras *hemby*.³⁹

Implicit säger detta att familjer som migrerat är patriarkala, traditionella, samt kontrollerande på ett annat sätt än ”svenska” familjer. Detta har att göra med ”invandrarfamiljens” bundenhet till traditionella normer, inte i deras hemstad, utan i deras *hemby*, vilket i sin tur konnoterar till icke-civilisation. Medicine doktor och psykiatrikern Riyadh Al Badawi beskriver i en artikel ”de förändringar som sker i den patriarkaliska familjestrukturen under migrationen”.⁴⁰ Han har byggt upp en modell med den traditionella, den integrerade och den assimilerade familjen som tre olika familjetyper. I den *traditionella familjen* kan den patriarkala familjestrukturen behållas i det nya landet genom att familjen bland annat bosätter sig i ett invandrartätt område där den patriarkala familjeformen accepteras. Med tiden blir den patriarkala modellen svår att upprätthålla, varpå faderns position hotas. Detta leder i sin tur till våld, tillgripande av religiösa regler, depression eller droger.

Eftersom pappan inte är van att se sig i underläge kämpar han hårt för att vända triangeln rätt igen och återfå sin styrande roll. Denna kamp föder ofta konflikter som leder till stora problem.⁴¹

Den *integrerade familjen* söker modifiera och anpassa sig till den demokratiska (svenska) familjemodellen, medan den *assimilerade familjen* ofta hamnar i ett vakuum då dessa familjer:

[---] brutit helt med sin egen kultur och [---] till både innehåll och form liknar det som är dominant i det nya landets kultur. Denna familj hamnar därmed i en konflikt och tappar i längden sin identitet.⁴²

Al Badawi menar att omgivningens attityder i förhållande till denna familj är av stor betydelse då de brutit med sina landsmän och har ett stort behov av att accepteras ”av inhemska svenskar”. Den schematiska kopplingen till plats (som någons hemby eller en diffus ”invandrarplats” respektive ”Sverige”) skapar här *en* fungerande familjemodell (den integrerade) och två dysfunktionella (den traditionella och den assimilerade). En ganska dystert bild skulle man kunna tycka. Genom att tala om grader av demokrati i *familjen*, snarare än om demokrati i absoluta termer i ”svenska” och ”invandrarfamiljer”, öppnar man

³⁹ ”Lärande exempel” 2002:14, s 14. Min kursivering. Resonemanget i rapporten bygger till stora delar på Riyadh Al Badawi (1998b). Se till exempel även Paulina de los Reyes (2003); Brune (2002), (2004), Åsa Andersson (2003).

⁴⁰ Riyadh Al Badawi (1998a). Se även Riyadh Al-Badawi ”Migration och familjestruktur” i Nader Ahmadi red (1998b). Som nämnts utgörs underlag för artikeln av ”invandrarfamiljer” som sökt Al-Badawi i egenskap av psykiatriker för psykiska och sociala problem. Urvalet behandlas trots detta som representativt för människor som migrerat till Sverige.

⁴¹ Riyadh Al Badawi (1998) s 2227.

⁴² Riyadh Al Badawi (1998) s 2227.

för möjlighet till både en differentierad syn på vad demokrati i familjen innebär i praktiken och en tro på att människor har resurser att hantera förändring i form av migration.⁴³

Den uppdelning Farid gör mellan ”jag säger inte att dom vill ha all västerländsk kultur” respektive ”men jämställdhet i familjen”, vidgar också begreppet ”västerländskt” till fler saker än endast det vi ser som självklart gott. Det är möjligt att uppskatta vissa saker i ”det västerländska” och säga nej till andra. Detta läser jag som en möjlighet till val, strategier och alltså ett aktivt förhållningssätt – snarare än ett passivt iscensättande av ”traditioner” eller kulturkrockar. Detta möjliggör också aktiv reflektion istället för passiv konsumtion.

Enligt Farid är den demokratiska invandrarfamiljen ”inte äkta” och därigenom återspeglas återigen en (o)möjlig position. Det innebär att begreppet ”invandrarfamilj” tillsammans med begreppet ”demokratisk” betraktas som antitetiska i dominerande bilder och föreställningar. Begreppet ”invandrarfamilj” tillhör en annan diskurs än begreppet ”demokrati” och de två kan inte tänkas tillsammans utan skrivs in i ett antingen-eller.

Azar skriver: ”I den andres blick söker människan ett begär efter henne själv; hon begär detta begär som är den enda möjligheten hon har att bekräfta sig själv som önskad. Människan eftersträvar att bli erkänd som människa av en annan människa.”⁴⁴ Farids ”Men vi är så” – ”Vi är som andra människor” kan betraktas som en motberättelse eller en strävan efter erkännande i förhållande till de berättelser som skriver ut ”invandrarfamiljen” ur den ”demokratiska diskursen”. Det kan också betraktas som lite sorgligt att se sig nödgad att bedyra att man är en vanlig människa i en vanlig familj. Skillnaden i föreställningen om Farids familj och föreställningen om den ”svenska familjen” består av att den senare ingår i en normerande konstruktion av vad familjen bör vara. ”Aah dom tror aldrig på oss!” blir i denna läsning en spegelkonstruktion, det vill säga en strävan ”att bli erkänd som människa av en annan människa”. Uttalandet ”Man tror att om man gör så” skulle därmed kunna avslutas ”så ska man få erkännande”. Motstånd blir då i mycket en fråga om makt att definiera, att vara ideologiproducent om man så vill, och därmed få en position att tala utifrån. Men det handlar också om att finna positioner utanför de dominerande bilderna. Farid säger ”Vi vill *inte heller* att någon ska vara herre i huset och bestämma allting”. Ändå finner han sig gång på gång tvungen att ta ställning till hur hans familj fungerar i förhållande till den dominerande bilden av invandrarfamiljen.

En huvudperson i dessa processer är ”invandrar mannen” och fäderna.⁴⁵ Det är män som är ”herre i huset” i bilden av de odemokratiska invandrarfamiljerna. Lösningen på, och ansvaret för, de odemokratiska inslagen i familjen vilar tungt på ”invandrar mannen” och de värderingar han antas ha. I Farids berättelse är det ”invandrar mannen” som gör manlighet på låtsas när han diskar. Om Farid överlåter disken till sin fru är allt i sin ordning, och bilden av

⁴³ Se även Alireza Moula (2005).

⁴⁴ Michael Azar i Frantz Fanon (1995) s 11. Detta är en klassisk socialpsykologisk hållning men den återfinns också som grundantagande inom till exempel poststrukturalistisk och postkolonial teori.

⁴⁵ Shahram Khosravi ”Manlighet i exil. Maskulinitet och etnicitet hos iranska män i Sverige” i Ekström & Gerholm red. *Orienten i Sverige. Samtida möten och gränssnitt* (2006).

Farid stämmer med bilden av den ”iranske mannen”. Att diska efter middagen blir utifrån detta ett reflexivt projekt, då den diskande invandramannen intar en (o)möjlig position. Osäkerheten i Farids försök att visa sig jämställd bör här relateras till bilden av den svenska blicken på den iranske mannen. Möjligheten att kvinnor har sådana värderingar, att ingen har dem, eller att de finns i ”svenska” familjer ingår helt enkelt inte i konstruktionen.

Bild II: Samhällskritik, manskritik & individens agens

Upptakten till den andra bilden av ”invandrarfamiljer” är att dessa, enligt Farid, blir upphöjda av människor från ”universitetet och intellektuella och mycket vänstermänniskor” som betraktar ”hela det här invandreriet” som ”heligt”. ”Så om man inte sänker så höjer man?” frågar jag. ”Ja. Och det är också fel” svarar Farid. Han tar en TV-sänd debatt som exempel där den socialdemokratiska politikern Mona Sahlin och två, som han kallar dem, ”turkiska eller muslimska kvinnor med slöja” boende i Rosengård medverkar. Kvinnorna har bott i Rosengård i femton år och aldrig åkt in till Malmö centrum enligt programmet. Detta skylls på ”samhället” (och den ”misslyckade integrationen”). Farid berättar detta för mig och säger sedan:

Och plötsligt tänkte jag, om jag var där hade jag kunnat säga ”Det är inte samhällets fel, det är inte Rosengårds fel, felet är deras män som inte tar dom till centrum. Det är omöjligt! Det är fel i deras tankesystem och tankesättet att behandla sina fruar, sina kvinnor så. Dom håller dom femton år..och inte tillåter sina kvinnor att åka in till Malmö centrum.” Du måste ställa dom mot väggen. Femton år och inte komma in till... Jag menar, vems fel är det? Jag menar det är också en bild. Att allt som händer dom här grupperna är samhällets fel. Det är en typ av helgonförklaring av invandrargrupper. Och då blir man förbannad: Vad är det här för någonting? Jag har flytt från ett islamiskt land och här blir man trakasserad av dom grupperna! Jag menar att dom två [”vänsterfolket” och ”allt-är-samhällets-fel”] måste bekämpas. Man måste veta..man måste behandla människor, inte som grupp och etnic...man måste kunna behandla människor efter deras egna, individen som grund. Det är väldigt viktigt och det tar mycket [tanke/känslomässig] tid faktiskt. (Farid, man) **Bild II.**

Varken i den första, eller denna andra bild Farid skisserar, ”hör” vi de ”förtryckande männens” röster själva. De är nästan alltid någon annanstans, de omtalas mycket, men hörs sällan själva tala om detta. I det offentliga tycks de existera främst i dessa ”andrahands-utsagor”, genom typberättelser om Fadime, Pela eller exemplifierat genom två ”turkiska eller muslimska kvinnor med slöja” som inte får åka in till Malmö centrum för sina män.⁴⁶ Även för Farid är de ”på håll” och någon annanstans. Åsa Andersson diskuterar en aspekt av detta och menar att ”fäders makt” i hennes material snarare framträder som en symbolisk dimension än en faktisk. Hon skriver ”jag fann det slående i många av intervjuerna hur genomgående frånvarande fäderna var i många av flickornas berättelser.”⁴⁷ Denna frånvaro

⁴⁶ Bilder av ”dessa män” kan vara rektorer för muslimska friskolor och imamer inför dolda kameror till exempel.

⁴⁷ Åsa Andersson (2003) s 105.

kan man också se i talet om ”svenska fäder”.⁴⁸ Som symbolik och föreställning kan dessa (frånvarande) fäder ingå i en mer eller mindre reglerande vardaglig praktik. Men tillsammans med beteckningen ”invandrar-” tenderar de att få en demonisk dimension där extrema händelser och handlingar görs till allmänna representationer för människors vardagsliv.⁴⁹

Meningen ”felet är deras män som *inte tar dom* till centrum” kan ses som ett uttryck för en emancipatorisk strävan (”kvinnor förtrycks av män och de ska självklart inte behöva sitta instängda”), men samtidigt görs bara män som aktiva subjekt. I en mer emancipatorisk version åker kvinnor själva till centrum, med eller utan män. Ansvar för demokratiseringen av familjen ligger i den konstruktionen, som jag nämnde ovan, främst på (invandrar)mannen. En av Eyrumlus slutsatser handlar om detta:

Det är männen i föräldrafamiljerna som avstår från att ta upp makten i familjen, det är inte kvinnan som driver detta. Därmed banar de moderna männen väg för döttrarna. Därför är det i de flesta fall pappan som bär jämställdhetens fana i det mansdominerade samhället.⁵⁰

Här blir ”invandrarkvinnan” ytterligare gjord till offer utan agens. Hon kan ha ”tur” och råka ut för en demokratiskt lagd (invandrar)man eller far, men varken hon eller hennes kvinnliga släktingar tillerkänns rätt att vara med och definiera sin egen situation. Farid säger längre ned i citatet att männen ”*tillåter inte* sina kvinnor att åka in till Malmö centrum”, vilket öppnar för en kvinna som inte behöver bli förd in till centrum av sin man, men som fortfarande behöver hans tillstånd.

Vad får vi veta om dessa kvinnors bevekelsegrunder för att inte åka in till centrum i berättelsen om programmet? Jo, att de är fullständigt beroende av en mans tillåtelse för att företa sig en femton minuter lång resa. Å ena sidan görs den man vars makt motverkat resan in till centrum under femton års tid, till absolut maktfullkomlig (man kan fråga sig hur kvinnorna har hamnat i TV-rutan om de inte får åka in till Malmö centrum?). Å den andra läggs hela detta ansvar på en yttre struktur i form av det svenska samhällets misslyckade ”integrationsarbete” (varpå man kan fråga sig hur samhället enbart kan vara förtryckande om man diskuterar ”problemet” i ett debattprogram på bästa sändningstid?).⁵¹ Vi kan kalla dessa två positioner *samhällskritikerna* (Mona Sahlin) respektive *manskritikerna* (Farid). Den samhällskritiska bilden kan återigen betraktas som ett prov på det Foucault benämner herdemakt och innebär här ett underkännande av enskilda individers handlingsförmåga. Båda positionerna kännetecknas av ”goda intentioner”, men gör hela familjer, respektive kvinnor till endast objekt för dominerande strukturer.

Farid byter position när han säger ”och här blir man trakasserad av dom grupperna” (samhällskritikerna och vänsterfolket), eftersom människor behandlas som ”grupp och

⁴⁸ Thomas Johansson *Faderskapets omvandlingar. Frånvarons socialpsykologi* (2004).

⁴⁹ Slavoj Žižek *The Plague of Fantasies* (1997).

⁵⁰ Reza Eyrumlu (1998) s 385.

⁵¹ Michel Foucault (1977/1987).

etic[itet]” och inte utifrån individuella förutsättningar. När Farid byter positioner görs därmed varken samhällskritikernas eller manskritikernas ställningstaganden giltiga. I stället öppnas för ett synsätt som tar hänsyn till komplexitet och tillerkänner människor agens i sina liv. Detta synsätt gör dem inte till enbart offer; ”invandrarkvinnor” som hjälplösa och svaga, och männen som offer för *sin etnicitet/kultur* och samhället.

Mediebilderna som Farid pekar på i det första citatet (bild I) omtalar ”invandrarfamiljer” som odemokratiska och förtryckande. Samhällskritikerna och vänsterfolket i det andra citatet (bild II), kan i sin tur beskrivas som kulturrelativistiska (man kritiserar inte handlingar som utförs i namn av någons ”eticitet” eller ”kultur”). I den kulturrelativistiska bilden är ”invandrarna” bara offer, och allt som dessa (som grupp) företar sig kan hänföras till ”deras etnicitet/kultur” eller samhällets diskriminering.

I båda bilderna görs ”invandrarfamiljerna” i enlighet med ”eticitet”, ”kultur” eller som ”grupp” (med Farids ord ”som etnic[itet]...som grupp”). Båda bilderna säger också att ”invandarmän” är odemokratiska – i det ena fallet läggs detta på de invandrade männens odemokratiska läggning (som en följd av deras kultur), i det andra fallet på samhället som diskriminerande vilket skapar segregerade och ohälsosamma miljöer till vilka människor förpassas – och där de förblir – utan egenmakt. Kvinnor är offer i förhållande till båda dessa bilder, medan män tillerkänns antingen fullständig makt i sina och sina familjers liv, alternativt ingen alls i förhållande till ”sin kultur” eller det diskriminerande samhället. Farid använder de båda bilderna för att göra sig själv som en ”demokratisk iransk man”. Samtidigt är hans position som demokratisk ”invandrarman” också (o)möjliggjord i förhållande till de båda bilderna. Familjen som migrerat blir i dessa bilder ingenting annat än förtryckt eller förtryckande. Genom att säga att människor bör behandlas med ”individen som grund” skapar Farid fler möjliga positioner.

”Varför kan dom inte fråga: ‘Hur har ni det i er familj?’”

I berättelserna skymtar återkommande en föreställning om *normalitet* vilken intervjupersonerna speglar sig i. Denna normalitet definieras dels av dem som har makt att definiera, dels – kanske framförallt – av dem som ständigt och envist medverkar i att göra och upprätthålla ”det normala”.⁵² Shima ställer i citatet nedan frågan (som också återfinns i avhandlingens inledning): ”Varför kan dom inte fråga ’Hur har ni det i eran familj?’”. Det kan betraktas som ett sätt att konkretisera Farids önskan om att behandla människor med individen som grund. Det kan också ses som en protest mot den ”normala bilden” av familjer som migrerat. Före den citerade sekvensen har jag talat med Shima just om hur en familj bör vara. Hon säger att familjen för henne står för värme, kontakt och närhet efter arbetsdagens slut. Svaret skulle kunna ses i förhållande till kontrasten ”arbete – familj”, där familjen blir

⁵² Judith Butler (1990/1999). Se även Fanny Ambjörnsson (2004); Tina Mattsons *I viljan att göra det normala* (2005).

ett rum för värme och närhet, medan arbetet utanför familjen kräver en annan sorts åtaganden.⁵³ Mina associationer i vårt samtal är emellertid inte dessa, utan Shimas svar om familjen som ”värme och kontakt” föranleder mig att ställa (följd)frågan:

*Om jag säger att det finns en bild i media av problematiska invandrarfamiljer, vad tänker du då? Ja, dom skriver mycket faktiskt, om sånt. (Skrattar) Dom kan tolka det på sitt sätt. Men det finns såna problematiska familjer också faktiskt. Men dom måste se på dom bra familjerna, och vanliga familjer också. Dom skriver mycket och man kan inte tro på allt som dom skriver. Men det finns såna familjer, det kan man säga. Vad tänker du att det består i? Det påverkar hela samhället och det är inte bra. Så svenskarna tycker att alla utländska familjer är så. Med hedersmord och dödandet och kvinnligt och manligt, allt sånt som dom skriver. När jag pratade om det här på jobbet så sa många ”ni är utländska, ni har kommit hit och ni kan inte anpassa er”. Men när man har pratat med dom så förstår dom faktiskt. Dom lyssnar och kan förstå att det inte gäller alla. Men man blir så kränkt faktiskt, varför tänker dom så? Dom bara lyssnar på TV och läser och ser bara det här som skrivs. Men dom frågar aldrig... Varför kan dom inte fråga ”Hur har ni det i eran familj?” När dom hade visat den här filmen *Inte utan min dotter*, det blev så mycket prat efter det och alla tror att det är så i iranska familjer. Men jag har pratat mycket om det på jobbet. Jag har visat en massa bilder från Iran, dom visste inte...till exempel för två veckor sen bara så visade jag bilder på skidorter från Iran, att det finns en massa turistorter och en kvinna sa ”Men herregud, har ni sånt i Iran”. Dom visste inte. Dom har ingen information om Iran, folket eller familjen. Dom tänker bara på en sak. Och den här filmen har dom pratat mycket om och tänker att alla är så. Vissa saker man läser i boken, eller filmen, det är helt rätt, men många saker är så överdrivna. Genom att prata...men nu för tiden tycker jag att människor har lite mer information. Nu är det lite bättre, svenskarna vet mer. Man försöker berätta så mycket som man kan för att försvara sig. [---] Men nu för tiden skriver dom så mycket i media hela tiden, om utländska familjer, om brott och mord och det är så hela tiden. Men det finns överallt, i alla samhällen, men det talas bara om det när det gäller utländska människor. Och det påverkar människor. Jag tycker att det är en uppgift att prata om det här. Att det finns, men att det inte gäller alla. Jag vill att dom ska säga att ”det finns, men det gäller inte alla”. Det är irriterande. Ibland är människor öppna och vill veta. Men ibland så ser man att dom tänker så och vill inte veta. Dom hatar utlänningar och vill inte veta. Det var inte så för tio år sen, att dom skrev så här mycket, det vet jag. Men nu är det mycket och mer och mer. Nu är det för mycket tycker jag. (Shima, kvinna)*

Shima säger ”det finns problematiska familjer”, och det finns ”bra” och ”vanliga familjer”. ”Vanliga familjer” är inte detsamma som ”problematiska familjer”. Shima gör därmed anspråk på att definiera normalitet i förhållande till (”invandrar”)familjer i Sverige. Utifrån mediebilder får ”svenskarna” intrycket att ”hedersmord och dödandet och kvinnligt och manligt” gäller ”alla utländska familjer”. I media framstår den *normala invandrarfamiljen* som problematisk. I Shimas svar är ”normala invandrarfamiljer” tvärtom *inte* problematiska och bilden är den omvända.

Shima ser det som ”en uppgift att prata om det här”. När hon berättar om sin familj på sin arbetsplats för att ”försvara sig” bekräftar och förskjuter hon samtidigt bilden av det problematiska.⁵⁴ Hon vill ändra bilden av vad som är ”vanligt”, men hon avfärdar inte att

⁵³ Arlie Hochschild *The Second Shift. Working Parents and the Revolution at Home* (1989).

⁵⁴ Stuart Hall ”Old and New Identities, Old and New Ethnicities” i Back & Solomos red. *Theories of Race and Racism* (2000).

vissa problem skulle vara specifika för ”invandrarfamiljer”. Hennes version är i stället att det finns problem, men att det inte är det normala. Längre ner i citatet upphäver hon att problem skulle vara specifikt för familjer som har migrerat. Hon säger ”det finns överallt, det finns i alla samhällen, men det talas bara om det när det gäller utländska människor [i Sverige]”. Shima intar därmed två olika positioner i förhållande till bilden av den problematiska invandrarfamiljen: både en förhandlande och en oppositionell position.

I bilden av ovetskapen om att det finns semesterorter i Iran sätts bilden av könsförtryck i den iranska familjen samman med en form av rasifierad klassning eller ekonomiserad rasism. Detta kan ses genom att berättelsen om att det finns turistorter bemöttes med ”Men herregud, har ni sånt i Iran”. Välstånd och rekreation fungerar helt enkelt inte ihop med föreställningar om ”(problematiska) invandrarfamiljer” och deras ”hemländer”. Skid- eller solsemester är något som förbehålls och förknippas med den ”utvecklade världen”, och inte med ”invandrar”- eller utländska familjer. Det innebär att bilden av förtryck och icke-civilisation (som i filmen *Inte utan min dotter* där kvinnorna i Iran sägs snyta sig i sina *hijabs* och barnen tillåts bajsa på golvet, medan huvudpersonen misshandlas och hålls som fånge) rymmer såväl rasifierade som könade och klassade föreställningar.

När Shima talar skiljer hon på ”Iran”, ”folket” och ”familjen”. Det innebär till exempel att *Iran* som land kan framträda genom sin konstitution, (brist på) medborgerliga rättigheter, sitt klimat eller olika sociala rörelser eller i sitt förhållande till ”väst” eller sina grannländer. *Folket* (i Iran) kan framträda som ett uttryck för landets regim, i motstånd mot denna, fattigt eller bildat och så vidare. *Familjen* i sin tur kan framträda som institution för materiell och social omsorg, som förtryckande, eller som fäste för kärlek, närhet och fostran eller som alla dessa sammantaget. Varken horisontellt (familjen, folket) eller vertikalt (samhällsinstitutioner, sociala rörelser) kan man därmed tala om Iran eller ”det iranska” som homogent.

Sociologen Masoud Kamali ifrågasätter synen på Iran som ett traditionellt samhälle.⁵⁵ Han menar dels att skeendena i Iran under 1900-talet måste betraktas som moderna, dels att det inte är möjligt att representera Iran som homogent och sammanhållet.⁵⁶ De olika sociala rörelser och stammar (tribes) som utgjort iranskt samhällsliv har alla aktivt bidragit till det som kommit att bli Iran. Eyrumlu å sin sida talar om *familjen* som trögrörlig i förhållande till de olika regimerna i Iran (sekulära respektive religiösa). Jag skulle också vilja föra in tanken på familjen i Iran som till delar i opposition mot och en plats för motstånd mot regimerna/diktaturena och olika sociala rörelser. Alltså familjen som i en aktiv och vardaglig motståndspraktik, inte bara som en passiv avbild och marionett i förhållande till dominerande diskurser. Sharam Khosravis etnografiska studie om unga i Tehran handlar just om vardagliga praktiker av motstånd.⁵⁷ Dessa beskriver han som inte nödvändigtvis politiskt

⁵⁵ Masoud Kamali (1995), (2006).

⁵⁶ Masoud Kamali (1995).

⁵⁷ Shahram Khosravi (2003).

medvetna, men ändå motståndakter genom att de ingår i en ständig subversiv verksamhet i de ungas uttryck. Azar Nafisi beskriver på liknande sätt de politiska akter av motstånd som görs genom att en grupp unga kvinnor samlas för att läsa och diskutera förbjuden litteratur i *Reading Lolita in Tehran*.⁵⁸

Shimas berättelse fyller, i likhet med dessa författares, en funktion genom att differentiera synen på det iranska samhället och familjer från Iran som homogena. Genom yttrandet ”dom tänker bara på en sak” – det vill säga ”hedersmord, dödande och manligt och kvinnligt” – pekar hon också ut fler aspekter att beakta, det vill säga *allt det andra* som familjer från Iran (också) kan vara, som möjligheter. Familjerna kan vara patriarkala, men också ”vanliga”, tråkiga, pedantiska, hårt arbetande, sportintresserade eller välmående till exempel. De kan också vara allt detta sammantaget. Genom att göra ”invandrarfamiljer” som familjer av en viss sort i förhållande till klass, kön och specifika platsade praktiker begränsas också i förlängningen möjlighetsvillkoren för familjer från Iran i Sverige.

⁵⁸ Azar Nafisi (2003).

Avslutande diskussion

Det här kapitlet handlar om att göra sig och bli gjord gentemot dominerande bilder av ”invandrare” och ”invandrarfamiljer”. Jag har visat på diskursiva positioner förknippade med en föreställd *icke-svenskhet* och därmed specifika bestämningar avseende klass, kön och plats i samverkan.

Den *dominerande diskurs* till vilken intervjupersonerna förhåller sig kan beskrivas genom de två begreppen *modernitet* och *tradition*. Detta innebär en universell syn på kultur och levnadssätt i vilken den givna utgångspunkten är Europa och Väst.⁵⁹ Utifrån detta skapas specifika könade, rasifierade, klassade och platsade positioner. Modernitetspositionen, förknippad med svenskhet, utgör det *normala*. Det ger ”benämnerätt” och ”bestämningsrätt” i förhållande till traditionalitetspositionen som utgör den avvikande – subaltern – positionen. Kring dessa begreppsspar samlar sig betydelser i berättelserna vilka intervjupersonerna laborerar med, och intar olika förhållningssätt till. Dessa förhållningssätt görs i sin tur både i enlighet med och i protest mot den övergripande indelningen modernitet och tradition.

I den dominerande diskursens traditionella familj görs män som förtryckande och kvinnor och barn som förtryckta. Denna bild innehåller också föreställningar om låg utbildning, bondesamhällen eller byar och att inte känna till hur det moderna samhället fungerar. Tradition fungerar här också som en symbol för något som inte kan påverkas av en aktivt handlande individ, och i vilken människor blir marionetter för ”kultur” och struktur. Kön, klass, rasifieringsprocesser och plats samverkar i att göra traditionella, obemedlade familjer från ett förtryckande ”invandrarland”. Föreställningen om familjerna som passiva mottagare av det moderna samhällets goda länkar också in i det Foucault benämner herdemakt. I det avseendet blir ”det svenska samhället” (här representerat av myndighetspersoner), utövare av en föreställt *god makt* i syfte att ”uppfostra”, korrigera eller förmedla kunskaper till de främmande och okunniga. Detta förhållningssätt tenderar att bli statistiskt istället för dynamiskt och situationsanpassat.

Samtidigt som ”invandrarpositionen” talar om vad familjerna förknippas med utkristalliseras alltså också vad de *inte* förknippas med. Exempel ur intervjuerna på vad de inte förknippas med är hemarbetande män; kvinnlig agens; demokratiska värden; ekonomiskt välstånd; bildning/utbildning; kunskap om det ”civiliserade” samhället; män som offer för könsförtryck; mäns (och kvinnors kritik) av en patriarkal könsordning; individuella egenskaper (framför kollektiva); goda relationer mellan föräldrar och barn; eller att normalitet i ”invandrarfamiljer” kan vara detsamma som i ”svenska familjer”. I dessa bilder

⁵⁹ Homi Bhabha (1994); Dorreen Massey (1999).

flyttas fokus från förtryck i *familjen* – det vill säga alla familjer – till förmån för fokus på förtryck i en *speciell sorts familjer*.

Begreppen modernitet och tradition som jag har kallat ”tysta analysredskap” och som här framträder i form av en övergripande dominerande diskurs, är inte oomtvistade inom samhällsvetenskapen. Däremot har man numera enats om att ”tradition” rekonstrueras och omformuleras med tiden och ses alltså inte som något fast och oföränderligt. Giddens, som en av de ledande modernitetsteoretikerna, talar om ”tradition” som både något uppfunnet (invented) och något som har förblivit vid det gamla och omhuldas som sådant.

[T]radition is somehow involved with the control of time. Tradition, it might be said, is an orientation to the past, such that the past has a heavy influence or, more accurately put, is made to have a heavy influence, over the present. [---] I shall understand `tradition` in the following way. Tradition: I shall say, is bound up with [---] `collective memory`; involves ritual; is connected with what I shall call a *formulaic notion of truth*; has `guardians`; and unlike custom, has binding force, which has a combined moral and emotional content.⁶⁰

Giddens förespråkar inte någon strikt åtskillnad mellan modernitet och tradition. Samtidigt bemödar han sig alltså om att tala om vad modernitet *är* och vad tradition *är*. Det vill säga, med att bygga upp en dikotomi som syftar till att särskilja det moderna från det traditionella.⁶¹ Implicit i talet om tradition, ligger att modernitet inte skulle innehålla kontroll av tiden; att modernitet inte innehåller en orientering mot det förflutna; att modernitet inte har med (kollektivt) minne att göra; inte inbegriper ritualer; eller specifika formuleringar om ”sanning”; inte har ”gränsvakter” eller ett moraliskt och emotionellt innehåll. Men snarare än som åtskilda och olika, kan man betrakta det så att begreppen bygger på, involverar och är beroende av varandra. För att kunna upprätthålla begreppet modernitet krävs i den här konstruktionen att man upprättar något som benämns som tradition, och därmed också den där förflutna tiden som moderniteten tänks vara bortom och oberoende av.

Det är möjligt att läsa berättelserna i kapitlet just som exempel på när modernitetens vaktposterings bemannas och aktiveras. Berättelserna visar att ”tradition” och ”modernitet” båda inbegriper specifika formuleringar av sanningen, är beroende av det förflutna (och framtiden), har gränsvakter och ett moraliskt och emotionellt innehåll. Här aktiveras antingen talet om Sverige som modernt när ”invandrarfamiljen” kommer på tal; eller så skapas ”invandrarfamiljen” i syfte att aktivera talet om Sverige som modernt. Den orientering mot det moderna som framkommer i debatten om ”invandrarfamiljerna” framstår på samma vis som präglade av ett moraliskt och emotionellt innehåll.⁶² Så uppnås även ”kontroll av tiden” genom bekämpandet av något man betraktar som ”dåtid” och ”förflutet” i denna föreställning. Detta framstår i sin tur som en fundamental ritual i det ”moderna Sveriges”

⁶⁰ Anthony Giddens ”Living in a Post-traditional Society” i Beck, Giddens & Lash *Reflexive Modernization* (1994) s 62-63

⁶¹ Se även Foucault (1969/2002) för ett liknande resonemang om kronologiers bärighet och funktion.

⁶² de los Reyes, Molina & Mulinari (red.) (2002); Brune (2004).

formulering av "sanning" och "utveckling". De gränsposteringar som kan skönjas i intervjupersonernas berättelser definierar alltså praktiker som antingen traditionella eller moderna i enlighet med synen på dessa som olika.

Genom att tala om den förtryckande "invandrarfamiljen" som en möjlighet intar intervjupersonerna en *position i enlighet med den dominerande diskursens* uppdelning i *antingen modernitet eller tradition*. I denna diskurs skrivs tradition, förtryck och invandrarskap samman å ena sidan, och modernitet, demokrati och "svenskhet" samman å den andra. Att tala om just den invandrade familjen som förtryckande – och därmed bibehålla dikotomin – innebär därmed att upprätthålla de två möjliga positionerna som *antingen "invandrad" traditionell familj, eller "infödd/svensk" modern familj*. Därmed bibehålls också uppdelningen mellan "invandrarfamiljer" och deras problem å ena sidan, och "svenska familjer" och dessas eventuella problem å den andra sidan. I förlängningen kommer man alltså att göra sig antingen i enlighet med något "svenskt" eller något "iranskt". Detta medför att förväntas förklara sig som "för" eller "emot" "det iranska" respektive "svenska". Här vilar också ansvaret tungt på den "invandrade" mannen att anpassa och förändra sig i demokratisk riktning. Det blir också möjligt att tala om hur "invandrarfamiljer" frambringa vanartiga barn och uppfostran kommer att göras utifrån "den svenska blicken" på "invandrarfamiljen" istället för i förhållande till barnet. Vidare blir det möjligt att förespråka åtskillnad mellan kulturer eftersom blandning kan medföra konflikt och problem. Härigenom underlåter man att bekämpa bilden att modernitet är förknippad med "svenskhet" och tradition med "iranskhet"/"invandrarskap".

Det finns också *motbilder* mot den dominerande diskursen i intervjupersonernas berättelser. I en *förhandlande position* framställs familjen i Iran både som en förtryckande struktur – och som ett frirum från den. Här görs anspråk på en position som "iranier" och "iransk familj" och jämställd och modern. De "bra familjerna" görs som normala. Demokrati i familjen och så kallade västliga värden blir möjliga att förhålla sig aktivt till, så att man kan välja somligt och välja bort annat. Föreställningen om att *inte ha* och *inte kunna* bemöts med *att ha* och *att kunna*. Det iranska samhället görs här som förtryckande i förhållande till *både* män, kvinnor och barn. Men såväl män som kvinnor skriver också in sig som aktiva subjekt vilka gör reflexiva val i förhållande till dominerande diskurser i såväl det svenska som det iranska samhället. Det länkar samman, snarare än åtskiljer "det svenska" och "det iranska" och uttryck som "här också", "inte de som är vanliga" och "även i mitt land" skapar ett *både-och* i förhållande till den dominerande diskursens två positioner. Denna subjektposition innebär att modernitet förknippas med jämställdhet och demokrati, men att man förhåller sig reflexivt till detta.

I en *oppositionell position* i förhållande till den dominerande diskursen kan man se en föreställning om att man bör göra bedömningar med "individen som grund" eller fråga "Hur har ni det i eran familj?". Detta innebär också anspråk på komplexitet. För att få en röst och kunna tala eller svara på frågan (en position som inte definieras som Andre i den

dominerande diskursen) måste man bli hörd som Spivak säger i artikeln ”Kan den subaltern tala?”⁶³ Den subaltern positionen intas av grupper som fyller en fundamental roll i majoritetskulturens självbilder. Med Foucaults ord: ”Ingen kommer in i diskursens ordning om han inte uppfyller vissa krav eller inte från början är kvalificerad för att uppfylla dem.”⁶⁴ Men denna kvalifikation är inte något ”man har”, utan den blir till i relation till något annat – här den tänkta ”svenskheten”. Genom att få möjlighet att svara på frågan om hur man har det i sin familj kan intervjupersonerna lämna den subaltern positionen, som är förknippad med just ”ohördhet”. Genom den oppositionella subjektspositionen utmanas den platsade, könade och rasifierade inskrivningen av familjer i ensidiga (subaltern) kategorier. Den utgörs av berättelser om levnadssätt i familjen i, och från, Iran, som inte passar i något av de två alternativen och görs därmed inte på den dominerande diskursens villkor.⁶⁵

Kamali menar att man ska förstå den dominerande dualistiska världsordningen som ett uttryck för tendensen att tänka i termer av epoker.⁶⁶ Detta har i sin tur etablerat den linjära, evolutionära förståelsen av hur modernitet kunde uppstå i Väst och frånvaron av denna i resten av världen. Kamali menar att Giddens använder sig av ett endimensionellt modernitetsbegrepp och ignorerar centrala teman som den västerländska modernitetens rasistiska, narcissistiska och exkluderande egenskaper. Ignoransen vidmakthålls så länge det eurocentriska förhållningssättet vidmakthålls. Genom detta döljs/ignoreras de enorma problem det koloniala Väst skapat i många av världens länder och i enskilda människors liv.

Foucault anser att ett arbete med att göra upp med en rad begrepp, som kronologisk ordning (i vilket modernitet/tradition ingår), kontinuitet, eller diskontinuitet, är nödvändigt då de handlar om en historiesyn tillrättalagd för våra egna ändamål.⁶⁷

Ett av dessa begrepp är traditionsbegreppet: det har till uppgift att ge en speciell position i tiden åt ett antal fenomen som på en och samma gång följer på varandra och är identiska (eller åtminstone jämförbara) med varandra; med dess hjälp kan man göra sig nya föreställningar om historiens spridning i form av likheter, det ger oss rätt att reducera den i all begynnelse inneboende olikheten och att utan avbrott förflytta oss bakåt i tiden för att där utpeka ett allt avlägsnare ursprung; tack vare det kan man isolera det som är nytt mot bakgrund av det bestående och överföra förtjänsten av det nya till individens [eller Västvärldens] inneboende originalitet, geni eller beslut.⁶⁸

Detsamma gäller begrepp som utveckling, mentalitet och olika kategoriseringar och grupperingar. Foucault menar att de tillsammans utkristalliserar en enda samlande princip och en sammanhållen identitet, här representerade av Västs patent på begreppet modernitet.⁶⁹

⁶³ Gayatri Spivak (2002).

⁶⁴ Michel Foucault (1971/1993) s 26.

⁶⁵ Homi Bhabha (1994), (1999).

⁶⁶ Masoud Kamali (2006).

⁶⁷ Michel Foucault (1969/2002).

⁶⁸ Michel Foucault (1969/2002) s 35.

⁶⁹ Foucault (1969/2002); Massey (1998).

I *Undoing Culture* menar Mike Featherstone att ett skifte har skett i förhållande till den Vi- och Dom-bild som skapas i den dominerande världsbilden implicerad av moderniteten. Detta har tvingat de västerländska nationerna att lyssna till de Andra. Enligt honom har den postmoderna eran avbrutit den moderna process där Europa intog en ledande position och Orienten och andra delar av världen befanns som premoderna och traditionella. Europas rumsliga expansion genom kolonialismen har medfört hybrida positioner, livsformer och praktiker, vilka intensifierats genom transnationella flöden och migration. Detta postmoderna tillstånd är enligt Featherstone ”both the methodological key and the actuality of the contemporary world.”⁷⁰ Han fortsätter

[T]heories and models based upon these particular cultural experiences are increasingly being brought on to the global stage as counter-histories to contest those of the west. [...] The end of modernity, then would be better referred to as the end of Western modernity. Or put less dramatically, the end of Western modernity in sight: the West has “peaked” with an accompanying sense of exhaustion. But [...] other parts of the world are pursuing their own national and civilizational blend of modernity. Hence it may be more propitious to speak of *modernities* rather than modernity.⁷¹

Jag skulle, snarare än att tala om att vi lever i en postmodern värld, säga att vi fortfarande lever i enlighet med det moderna paradigmet. Däremot innebär förhållningssätt som den oppositionella subjektspositionen att sträva bortom detta och gör därmed anspråk på sådant som betraktas som åtråvärt i Väst, men inte nödvändigtvis på ”Västs villkor”. Det vill säga, positionen utgör delar i en kritik, och gör anspråk på en nyordning, men är inte hegemoniska/har inte uppnått hegemoni. I formuleringar som ”vi vill inte heller detta”, eller omformuleringar av de diskursiva möjlighetsvillkoren framträder andra och nya möjligheter som är förenliga med det Featherstone kallar *the postmodern condition*. De är “counter-histories”.

Alltså inte det postmoderna tillståndet, och inte tradition och modernitet, men anspråk på moderniteter *with no Other*. Det talar för en horisontell snarare än vertikal syn på världen. I en sådan diskussion som varken inkluderar eller exkluderar – då jämförelsepunkten inte längre är ”Västs sätt” att göra modernitet – skulle det envisa upprepanget av ”invandrarfamiljens” traditionella bakgrund förlora sin giltighet. Frågor kan då formuleras i förhållande till *familjen* (den familj det just där och då är frågan om) – i stället för till på *förhand* konstruerade familjer förknippade med vissa platser, sexualiteter eller Annorlundahet. ■

⁷⁰ Mike Featherstone *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity* (1995) s 154.

⁷¹ Mike Featherstone (1995) s 83-84.

KAPITEL 9

Familjebilder

– Generation, relationer & normalitet

I det här kapitlet fokuserar jag berättelser om relationer mellan föräldrar och mellan föräldrar och unga (och i viss mån även syskonrelationer). Dessa beskrivningar handlar om familjen i skärningspunkten mellan familj, generation och samhälle. Det innebär att familjemedlemmarna förhandlar (före)bilder av/för kön, den normala familjen, sexualiteter, platsade och rasifierade utrymmen. Analyserna är i allmänhet kortare än i de andra kapitlen och intervjupersonernas berättelser fler. Jag inleder med en berättelse som ett exempel på hur migrationserfarenheten och situationen innan flykten kan få stor inverkan på det fortsatta familjelivet.

Brytpunkter

När..eh...Javad lämnade Iran före dig och du var kvar? Ja, vi skulle lämna tillsammans, men Javad lyckades att fly och jag blev arresterad. Och satt i fängelse och [vårt yngsta barn] var ett år gammal och [vårt andra barn], jag väntade honom. Jag var i fjärde månaden. Och sen...eh... (tystnad) Hade du någon egen politiskt aktivitet då, eller var det bara Javad? Ja, jag hade egen politisk aktivitet, jag jobbade ett tag med kvinnoorganisationen med att dela ut tidskrifter och sånt. Men inte såå aktiv det var jag inte. Det var under tiden jag väntade [vårt första barn] och dels var jag nybörjare då, och på grund av att jag var lite yngre var det inte så svåra uppgifter dom lämnade till mig. I Iran på den tiden, det spelade ingen roll om du var aktiv eller inte aktiv, det räckte med att man hade ett samband, även om det var avlägsen släkt. Hur var det i fängelset, hur upplevde du det? Jaa, i fängelset, det var..eh..det var skrämmande. Fick du ha [ditt barn] med dig? Ja, för att [barnet] var med oss när dom grep mig, så dom satte mig och [barnet] i en isoleringscell. Och sen efter en vecka, för att [barnet] behövde mjölkpulver och blöjor och då på grund av det var dom tvungna att släppa ut mig så ofta och...att gå i korridoren och så det var förbjudet. Efter det tog dom ifrån mig [barnet]. Och eh... [Telefonen ringer igen]

Hur länge satt du i..? Ja, jag satt tills [andra barnet] blev född. Nästan fem och en halv månader, för [det andra barnet] var nästan fyrtio dagar gammal när jag blev utsläppt. Det var på grund av att [min släkting] hade gått i borgen. Men den vännen som blev gripen samtidigt som jag blev avrättad. Men på grund av [min släktings] makt och min låga ålder jag fick överleva. Hur behandlades man i fängelset? [tystnar, vill inte svara] Inte så bra [fyller jag i]. Sen när du

kom ut så sa Javad att du fick hjälp att fly. Ja, och [det nya barnet] hade hunnit bli tre år gammal och [den äldre] var fyra och ett halvt.

Kunde du ha någon kontakt med Javad under den tiden? Nä, vi hade ingen kontakt, under ett år vi hade absolut ingen kontakt. Jag visste inte ens om Javad levde eller var död eller hur det var. Och det var samma för Javad då. Vi hade ingen kontakt alls. Sen efter ett år kom Javads vän och han hade fått ett samtal från Tyskland, någon hade frågat efter oss då. I telefonen sa någon att Javad frågar efter sin familj, lever dom eller hur det har blivit? Då hälsade han kort, för det var väldigt riskabelt och jag var under kontroll och jag var förbjuden att lämna min hemstad [i väntan på rättegång]. [---]

Vi träffades igen efter fyra år, nästan fem år.¹ (Tystnad.) Hur kändes det, det hade gått lång tid, det hade kommit ett nytt barn...? Ja, självklart man hade gått igenom mycket och vi var inte samma personer, han hade förändrats på sitt sätt och jag hade förändrats på mitt sätt. Det var precis som att man var nya personer för varandra och fick börja från början. Det enda tecknet för vår gemenskap, eller vår gemenskap, var våra barn. Och det var inte lätt. Man hade sina sorger, från båda sidor, Javad hade i sin tur och jag i min tur. (Jamileh, kvinna)

Jamileh säger: ”Det var precis som att man var nya personer för varandra och fick börja från början.”. Förutom de få åren tillsammans innan separationen, bestod familjens enda band till synes av de gemensamma barnen som i sin tur inte kände sin pappa. Den första stora uppgiften i Sverige blev således att försöka återskapa en känsla av gemenskap för att fylla de yttre ramarna med ett innehåll som kan kallas *familjeliv*. Vilka anledningar fanns för Jamileh och Javad att återförenas och fortsätta som gemensam familj i Sverige?

Ett skäl att lämna Iran var att Jamileh var hotad till livet, familjen hölls också samman juridiskt av äktenskap och barn. Splittrande krafter som den långa tiden av åtskillnad, individuella och gemensamma trauman kunde innebära att man helt enkelt inte lyckats skapa en känsla av sammanhållning igen.² Samtidigt kan det yttre hot som gjorde att familjemedlemmarna skildes åt också tjäna som sammanhållande kraft. Det ligger en ”rationalitet” i de förutsättningar som föranledde familjens plötsliga splittring och trauman och det går att förklara det som hänt med yttre omständigheter som familjen inte rådde på. Men som vi såg i kapitel fem talar Javad också om detta med en känsla av personlig skuld. Han var den som representerade den politiska aktiviteten när familjen bildades. Ansvar som man (och pappa) i familjen blir, i en dominerande diskurs om kön, familj och ålder, ålagt Javad på ett sätt som inte har någon motsvarighet i Jamilehs situation. Javads känsla av ansvar och skuld kan därmed betraktas som *en* faktor som bidrog till att familjen kom att hålla samman. Jamileh tillskrevs inte samma ansvar, utan framstår i högre utsträckning som ett offer för omständigheterna. Hon var yngre än Javad, gravid och varken hon eller Javad skriver in henne i en position som (lika) ansvarig för sin politiska aktivitet. Här visar sig dock ett av de få områden där regimen inte behandlar könen olika och paradoxalt nog görs Jamileh

¹ Jamileh lyckades fly genom en man som kontaktade henne på Javads initiativ och berättade att det fanns möjlighet att få hjälp ut ur landet. Av en slump skedde detta två dagar före rättegången, vilken eventuellt inneburit avrättning.

² James Foley *Korea's Divided Families* (2003). I och med delningen av Korea på 50-talet delades en halv miljon familjer. ”Återföreningar” har inte varit möjliga generellt, men reaktionerna då dessa genomförts är intressanta att notera. Många familjer och familjemedlemmar kände besvikelse när de åter träffades (medan andra upplevde glädje). Det förekom också känslor av skuld, beskyllningar och motbeskyllningar som orsakade mentala sammanbrott och depression bland de berörda. I vissa fall sågs därför återförening som ovälkommet och stressande.

till subjekt av regimen genom arresteringen, men inte i förhållande till Javads känsla av skuld.

I Jamilehs sätt att uttrycka sig blir de gemensamma barnen detsamma som familjens samhörighet. Hon talar också om familjens (avsaknad av) känsla av samhörighet som en funktion för de vuxna som *både* föräldrar och par. I Giddens *Intimitetens omvandling* och Beck & Beck-Gernsheims *The Normal Chaos of Love*, om familjen i det senmoderna samhället blir begrepp som kärlek, självförverkligande och att utvecklas olika eller ”växa isär” i (familje)relationen avgörande för familjers val att hålla samman eller inte.³ Giddens berör inte alls betydelsen av barn för parrelationen. Beck & Beck-Gernsheim uppmärksammar barnet som det sista, eller enda, som är värt att hålla fast vid då relationer i stor utsträckning lösgjorts från praktiska åtaganden. Medan Giddens alltså frigjort parrelationen från all form av gravitation, uppmärksammar Beck & Beck-Gernsheim barnet som kärnfamiljens sista ”fäste”.⁴

Feministiska arbeten har kritiserat ett sådant förhållningssätt genom att lyfta fram relationen mellan föräldrar och barn som långt ifrån självklar och oproblematiske.⁵ Framförallt Giddens arbete framstår i detta avseende som alltför lättsinnigt eftersom parrelationen frikopplas från funktioner som omsorgsgivare och fostrare med ansvar för barn.⁶ Det framstår även lättsinnigt genom att familjens (fortsatta) betydelse i form av trygghet, gemenskap, bearbetning av trauman, praktiska åtaganden och ansvar negligeras.⁷

Till barnets sammanhållande funktion kommer i det här fallet också migrationen och parternas traumatiska upplevelser och påtvingade åtskillnad. Detta säger något om att de krafter som kan tjäna som sammanhållande, respektive driva isär familjen, måste betraktas som komplexa och vid stora yttre påfrestningar och migration blir familjens funktion som *både* ett skydd *och* ett ansvar accentuerade. Birgitta Alinder och Lilian Ralphsson på Flyktingmedicinskt Centrum behandlar bosniska familjer som efter tortyr, separation och flykt ska bearbeta och rekonstruera sina liv i Sverige i rapporten *Att leva vidare. Familjen som salutogen faktor*.⁸ Författarna menar att familjen blir den avgörande faktorn i processen av nyorientering efter trauman. De skriver: ”För de familjer, som inte kom samlade till Sverige, var därför den första, allt överskuggande uppgiften att återförenas, att bli en familj igen.”⁹ Familjens läkande funktion kunde i deras material inte jämföras med andra insatser.

³ Anthony Giddens (1992); Beck & Beck-Gernsheim (1995).

⁴ Beck & Beck-Gernsheim (1995). Man kan också säga att medan Giddens (1992) betraktar förändringen av familjen som en transformationsprocess utan egentliga konfliktområden, finns i Beck & Beck-Gernsheims perspektiv en diskussion om motsättningar mellan olika intressen, vilket resulterar i en förhandlingsdimension inom familjen.

⁵ Janet Finch & Dulcie Groves red. *A Labour of Love. Women, Work and Caring* (1983); Lynn Jamieson *Intimacy. Personal Relationships in Modern Societies* (1998); Smart & Neale (1999).

⁶ Smart & Neale (1999).

⁷ Se till exempel Birgitta Alinder & Lilian Ralphsson *Att leva vidare efter tortyr och livsfara, separation och flykt och ett liv i exil. Familjen som salutogen faktor* (2000).

⁸ Alinder & Ralphsson (2000).

⁹ Alinder & Ralphsson (2000) s 56.

Men familjen riskerade också att överlastas och få alltför stor betydelse, och behövde då kompletteras med externt stöd.

Bilden av vad en familj *är* eller *borde vara*, det vill säga de familjediskurser man har tillgång till, spelar naturligtvis roll i detta scenario. Familjen kan betraktas som en central och självklar enhet där separation inte är ett alternativ. Den kan också betraktas som en enhet bland många andra alternativ som vänner, arbete, intressen eller andra sociala rum. Jamileh och Javad har inte sökt eller fått professionell hjälp och har inte heller nära släktingar i Sverige. Däremot kom, som Jamileh uttryckte det, den yngsta sonen en dag hem med en ny ”morfar”. Familjen hade just flyttat och sonen frågade hur det kom sig att han inte hade någon morfar när hans kompisar hade det. Efter en stund försvann sonen ut och kom tillbaka med en äldre herre från kvarteret som presenterades som sonens morfar. ”Morfadern”, Bengt, och hans fru Berit bjöd samma kväll den nyinflyttade familjen på midsommar-middag och fungerade sedan som just mor- och farföräldrar för familjen. På samma sätt som familjemedlemmarna blev tvungna att rekonstruera familjen från början, kom de alltså också att rekonstruera ett nytt släktnätverk.

Jamileh beskriver även andra relationer som bestått över tid till både myndighetspersoner och människor de träffat privat. Jag läser detta som en av denna familjs styrkor – de är duktiga på att upprätta fungerande nätverk omkring sig. Utöver de gemensamma barnen kan dessa sociala funktioner, känslan av ansvar och det gemensamma yttre hot de levt med, betraktas som motiv för familjens återförening och fortsatta liv tillsammans. Detta kan i sin tur ses som en situation då föreställningen om det (sen)moderna livets excesser i gravitationslöshet omformuleras. Anledningen till detta är den ”extraordinära” situationen, då det är troligt att familjemedlemmarnas vardagliga preferenser kommer att inriktas på att rekonstruera familjen, *oavsett* känslor av kärlek eller samhörighet mellan makarna. En annan anledning är att nyorienteringen innebär att ansvarstagande, ”individuella” och ”kollektiva” intressen¹⁰ och åtaganden för de gemensamma barnen flyter samman – medan kärleken sätts åt sidan. I berättelsen positionerar sig och positioneras Jamileh och familjen som offer för yttre omständigheter i den iranska kontexten. Men Jamileh positionerar dem också som subjekt genom berättelsen om hur de rekonstruerat familjelivet.

De komplexa processer som kan ses i Jamilehs berättelse, visar hur *individuella intressen* kan innebära att *välja* familjen (det vill säga, kollektivet) och hur familj görs som både de vuxna, paret, föräldrar och barn. I detta spelar såväl ekonomiska åtaganden som praktiska och känslomässiga intressen in. Man kan därmed se hur rekonstruktionen av familjen sammanlänkar de olika ”enheterna” individ och kollektiv, föräldraskap, parrelation och barn till exempel.

¹⁰ Syftar till den modell där man gör åtskillnad mellan *individens* intressen (enskilda familjemedlemmar) och *kollektivets* intressen (familjen som helhet) som används inom familjeforskning. Se t.ex. Johan Asplund *Det sociala livets elementära former* (1987); Christine Roman (2004).

Akram: "I Iran var barnen mitt emellan"

Akram positionerar sig som både subjekt och objekt i den iranska respektive svenska kontexten. Man kan också se hur som att hon som vuxen, respektive de som familj, blir sårbara på olika sätt i olika kontexter.

Det var jättesvårt. Därför jag slutade [arbeta]..för jag *orkade* inte mer! Vänner eller jobbark...man kunde aldrig vara bara eller prata om såna här politiska eller om vanliga...eller..samhällsfrågor som man gör. Ni kan nog inte förstå här. *Nä, vi kan nog inte det..* Därför vi flyttade, för barnens skull. Jag *hatar* islam! Men jag sa aldrig till dom då. Men nu, nu jag säger. [---] Och dom hade så mycket att läsa, alltid dom var tvungna att läsa. Nu läser mindre men..[sonen] lär sig svenska och engelska och spanska [---] förut det var bara islam. [---] Språket är *jätte* viktigt, hur du ska veta mina förmågor om jag inte kan säga dom? Men barnen..ungdomarna, dom måste vara mycket duktigare än alla andra. Invandrarungdomar måste jobba mycket mer. Det måste dom. Sverige är litet land... Det är fortfarande svenskar – invandrare. Men om man jämför USA..där är alla invandrare, jag tror det är lättare. Det är den enda fördelen med USA tror jag. [---] *Kan du berätta om ifall ni...har ni haft någon kris i familjen?* Ja det var när... Det var en gång..när dom började gymnasiet. Dom läste så mycket sån här islamisk...smörja! Det var min son..och han är mycket duktig och han läste och läste. Och jag sa "Det gör inget, du måste inte ta det religionsbetyget. Du måste inte klara det.". Och han sa "Jo, mamma jag måste det om jag vill gå till universitet." Man måste då för att... Och jag blev så arg! På hela det här..på honom.. På.. [---] Och samtidigt vi var tvungna att bestämma om vi skulle flytta och sen komma som en vuxen till ett nytt land. Vi har flyttat på grund av barnen, jag ville inte att dom skulle... Det var en kris för mig, för oss. I Iran barnen var mitt emellan familjen och samhället, det var svårt för dom att förstå. (Akram, kvinna)

Anledningen till att familjen flyttade var en tydlig intention att inte uppfostra barnen efter islamiska regler och därmed "rädda" dem undan detta inflytande: "Vi har flyttat på grund av barnen, jag ville inte att dom skulle...". Frihet och att inte behöva underkasta sig tvång innebär för Akram bland annat att kunna prata om vad man vill. Familjelivet i Iran beskrivs som svårt och som att slitas mellan olika rationaliteter, en konflikt som på något sätt måste hanteras i familjen. Akram säger att hon for illa av detta, men "visste vad som var rätt". Det var för barnen konflikten blev svår att hantera. Då sonen visar sig beredd att underkasta sig religionsundervisningen för att nå sitt mål att börja på universitetet, kan man ana att Akram befarar att "konflikten" flyttas från familj-samhälle till föräldrar-barn.

Sverige kommer i sin tur att representera frihet från förtryck och kontroll, men också begränsningar och hinder på grund av den utländska bakgrunden och språksvårigheter. Akram positionerar sig och familjen mot en kontroll- och religionsdiskurs i den iranska kontexten och i enlighet med en sekulariserad frihetsdiskurs i den svenska kontexten. Samtidigt beskrivs Sverige som (alltför) homogent (i jämförelse med till exempel USA där alla är "invandrare"). Inskrivningen i en främlingskategori i Sverige kommer därmed att innebära nya och andra former av begränsningar för familjen. De olika motsattpar som ställs upp i Akrams berättelse kan därmed bland annat identifieras som: samhälle – familj, barn – vuxen; frihet – underkastelse (inte frihet); möjligt att hantera – inte möjligt att hantera, Sverige – Iran. Men kan också se hur motsattparen hela tiden relativiseras till olika

situationer varför berättelsen kommer att handla om *olika* former av underkastelse respektive frihet – och *olika* sätt och förmåga att hantera detta för barn respektive vuxna i respektive kontext – snarare än ett entydigt antingen-eller.

Den normala, demokratiska familjen

När jag ber Farid berätta om sin familj säger han så här:

Jag tror att vi som en familj är en demokratisk familj... Och... Samtidigt som det finns den här demokratin det finns en form av respekt mellan varandra, mellan barnen och föräldrar även mellan män och kvinnor. Mellan varandra. Som kollektiv är våran familj att betrakta som demokratisk och..ärlig mot varandra, det är väldigt viktigt, och solidarisk [---] Samtidigt vi tyvärr...men vi ägnar inte så mycket tid åt varandra, det är en brist i våran familj...för att (skrattar) den här demokratin leder till att man har kört sitt eget race lite och man har egna intressen och så. (Farid, man)

Det första Farid säger är ”Jag tror att vi som familj är en demokratisk familj”. Implicit konstrueras bilden av dem som demokratiska mot den hierarkiska, patriarkala familjen. I den senare sätts mannens och kollektivets intressen före familjemedlemmarnas egna projekt.¹¹ Uttalandet om vad familjen är, blir samtidigt ett sätt att tala om vad familjen *inte* är och därmed en positionering mot detta. Det är just begreppet ”demokratisk” som är det första och ganska snabba svar Farid ger. Både när han säger ”Vi vill inte heller ha någon som bestämmer i familjen” (kapitel åtta) och att de som familj är demokratiska inordnar han sig (dem som familj) i en diskurs om familjen med polerna demokratisk respektive auktoritär eller patriarkal. Jämställdhet mellan man och kvinna i familjen är ett vanligt tema inom familjeforskningen.¹² Det kan också betraktas som en stark diskurs utifrån ett feministiskt forskningsfokus på familjen som en förtryckande institution.¹³ Studier av ”svenska familjer” visar också hur den egna familjen positioneras i relation till en svensk – institutionaliserad – jämställdhetsdiskurs som upprättar ett *borde* och en normalitet, till vilken *familjer* – inte bara de som migrerat – måste förhålla sig i Sverige.¹⁴

Medan Farid positionerar sig *i enlighet med* denna diskurs, kan man i till exempel Björnberg & Kollinds artikel se hur de ”svenska” familjerna positionerar sig förhandlande i förhållande till ett jämställdhetsbegrepp och intar en mer pragmatisk hållning till detta

¹¹ För en modell av den hierarkiska familjen, se till exempel Alan Fiske *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations* (1991); Riyadh Al Badawi (1998).

¹² Smart & Neale (1999); Christine Roman (2004); Ulrika Dahl ”Scener ur ett äktenskap” i Don Kulick red. *Queersverige* (2005).

¹³ Smart & Neale (1999); Christine Roman (2004).

¹⁴ Bergsten & Bäck-Wiklund (1997); Ulla Björnberg & Anna-Karin Kollind (2002); Roger Klinth *Göra pappa med barn. Den svenska pappapolitiken 1960-95* (2002).

begrepp.¹⁵ En läsning av skillnaden i förhållningssätt är att trycket på att framstå som jämställd förefaller större för ”invandrarfamiljen”. Detta då de förknippas med en platsad Annorlundahet som den ”svenska familjen” inte behöver förhålla sig till.

Genom Farids snabba svar om sin familj som demokratisk kan man alltså betrakta *border* att framstå som jämställd som *accentuerat*. Bilden av ”invandrarfamiljen” som traditionell och patriarkal blir då startpunkt i den diskurs som driver Farid att framställa familjestrukturen som inte bara *inte patriarkal*, utan som dess motsats, den demokratiska (och jämställda) familjen. Då familjen som migrerat ”från början” förknippas med den odemokratiska positionen i den svenska kontexten skapas behovet av att ”försvara sig” som Shima uttryckte det. Möjligheten att positionera sig i förhållande till andra diskurser blir därmed också begränsad – medan den som blir kategoriserad som ”svensk familj” får större möjlighet att både välja och välja bort begreppet jämställdhet/demokrati i familjen.

Man kan också se det som att det för Farid, som har levt i en diktatur, blir det viktigt att framhålla begreppet demokrati – såväl i familjelivet som i samhällslivet – oavsett en dominerande jämställdhetsdiskurs i Sverige. Han talar också (se kapitel 8) om demokrati i familjen som *förhandlingsbar*, vilket visar på en öppning i denna begränsning eller låsning.

Andra normer som lyfts fram i berättelsen är ärlighet, ömsesidig respekt och solidaritet. Farid nämner med relativt få ord både föräldrar, barn, män och kvinnor, vilket kan betraktas som att familjen här (på ett självklart sätt) blir konstruerad genom alla dessa positioner. Ordet ”respekt” tillförsäkrar därmed medlemmarna en jämbördig plats, medan begrepp som ”solidaritet” syftar på en sammanbindning av individer till ett kollektiv. Begreppet ”demokrati” kommer att innebära förhandling mellan egna och gemensamma värden. Familjen blir ett gemensamt projekt, vari det löper individuella projekt. Familjen framstår därmed som i förhandling mellan kraftfält av sammanbindande och splittrande tendenser, normaliteter och borden.¹⁶ Respekt, ärlighet och solidaritet blir medierande mellan olika krafter och olika familjemedlemmars positioner.

”Som kanske en mor och barn inte brukar göra”

Om du skulle beskriva din familj.. Hur skulle du beskriva din familj och dom andra i familjen?
Ja, min familj. Innan jag säger min make, säger jag min livskamrat. Det är kärnan i familjen. Och det allra viktigaste i mitt liv, han är min kompis, och sen min make. Och...mina barn är dels som mina syskon och dels mina barn. Till exempel med [mina två stora barn] vi kan gråla och bråka som kanske en mor och barn inte brukar göra...jagade varandra, och kanske om en småsak som byta kanal [---] Med min lilla son är relationen mer mor och barn jämfört med de större. [---] Och i alla uppgångar och nedgångar har vi hållit ihop och inte låtit någonting komma emellan, jag menar [låta något] skada eller skaka vår familj. (Fateme, kvinna)

¹⁵ Se även Özdalga & Liljeström red. (2003).

¹⁶ Beck & Beck-Gernsheim (1995).

I Fatemehs familjebild blir man och hustru – som i första hand livskamrater och sedan par – familjens kärna. Barnen inkluderas både i en relation av omsorg och i en syskon- eller vänskapsrelation. Genom livskamratskapet respektive barnen som syskon eller vänner, görs familjemedlemmarna jämbördiga. Fatemeh beskriver också en familj som utsatts för påfrestningar och klarat av dessa. Att ”hålla ihop” läser jag som Fatemehs syn på en stark och lyckad (normal?) familj.

I begreppen *livskamrat* och barnen som *syskon/vänner* finns andra konnotationer än i begreppen *make* och *mor*. ”Make” blir något annat än ”livskamrat/kompis”; och ”mor- och barnrelation” blir något annat än ”som syskon”. Man skulle därmed kunna skilja på en pardimension som handlar om *kärlek* mellan makarna, och en föräldradsdimension som handlar om deras *gemensamma åtaganden* i familjen som helhet. Fatemehs relation till barnen kan också delas in i två olika dimensioner genom ett mer *hierarkiskt* och *ansvarstagande föräldraskap*, samt ett lekfullare, mer *jämbördigt föräldraskap*.¹⁷

Fatemeh förefaller osäker på om mödrar och barn *bör* eller brukar ha den syskonrelation hon beskriver (”som kanske en mor och barn inte brukar göra”). Utifrån hennes tvekan kan man läsa föräldern som har en syskonrelation med, eller hyser vänskap till sina barn, som underordnade sätt att göra föräldraskap. I översiktslitteratur inom familjeteori finner man att vänskap mellan föräldrar och barn verkar vara ett ovanligt ämne i familjesammanhang, till skillnad från till exempel begrepp som omsorg, förtryck, gränser eller ansvar.¹⁸ Det är möjligt att se vänskap som en variant av omsorg, men man kan inte reducera den till detta. (Ofta förknippas dessutom en icke hierarkisk relation mellan föräldrar och barn med gränslöshet, symbiotiska föräldra/barn-relationer och osundhet i utvecklingspsykologiska termer för att hårdra det något.¹⁹) Filosofen Kristjan Kristjansson har undersökt vänskap mellan föräldrar och barn ur ett filosofiskt perspektiv. Hans utgångspunkt är att föräldrarnas större livserfarenhet och barnets relativa avsaknad av sådan gör att barn och föräldrar är inbegripna i en ojämlik maktrelation. Han skriver:

Children do not benefit from friendship with their parents by simply replicating the parental virtues, but rather by critically enlarging their knowledge of life’s options and gradually shaping their own evaluative outlooks. Similarly, parents reshape and reinvigorate their evaluative outlooks by attending to the guilelessness [sic] and sincerity of their children.²⁰

¹⁷ Anne Solberg ”Negotiating Childhood: Changing Constructions of Age for Norwegian Children” i James & Prout red. (1990).

¹⁸ Se till exempel David Cheal *Sociology of Family Life* (2002) där begreppet ”vänskap” används i förhållande till kvinnors behov av emotionellt stöd *utanför* familjen och ”ömsesidighet” används i förhållande till ekonomiskt utbyte och ansvar i den utökade familjen. Christine Roman (2004), Thomas Chibucos, Randall Leite & David Weis red. *Readings in Family Theory* (2005); Vern Bengtson red. (2005).

¹⁹ Erica Burman (1993); Marianne Cederblad *Barn- och ungdomspsykiatri* (1996); Johan Cullberg *Dynamisk psykiatri i teori och praktik* (2001); Stephen von Tetzchner *Utvecklingspsykologi. Barn- och ungdomsåren* (2005).

²⁰ Kristjan Kristjansson ”Parents and Children as Friends” *Journal of Social Philosophy* (2006) s 14.

Kristjanssons analys implicerar alltså att barn/föräldrarelationen i termer av vänskap innebär en läroprocess där båda har utbyte. Den kommer därmed att upphäva föräldrarnas position som omsorgsgivare, läromästare och/eller att bli åttlydd. Att betrakta relationen till sina barn i termer av vänskap/syskonskap kommer därmed att upplösa det hierarkiska förhållande föräldern och barnet är inbegripna i. De inordnas inte i en ny maktasymmetri, utan i en relation av ömsesidighet. I denna relation tillerkänns också barnet en position som subjekt. Begreppet "ömsesidighet" konnoterar i sin tur till den egalitära familjen där föräldramakten balanseras mot barnens vilja och önskemål som *både* subjekt *och* i behov av omsorg.

Det är också möjligt att se Fatemehs ord som en berättelse om familjen där relationerna transformerats från make till livskamrat och från omsorgsrelationen till syskonskap och därmed som en process över tid som är "naturlig". Samtidigt talar hon om mannen som *både* livskamrat och make här och nu och föräldraskapet som *både* syskonskap och omsorg.

Zoya: "Ja, vi äter inte skräpmat"

Vi har ju pratat om olika familjemedlemmars arbetsuppgifter.. Ja. Den som har tid och lust att göra det, gör det. ...*Känner du att du är hindrad att göra något i er familj?* Jag har inte tänkt på det på det sättet att om jag vill göra nåt att jag inte får det. Men..till exempel på fester, när man dansar och många har jättekul och om det var för tio, tjugo år sen när man inte var gift. "Då kunde jag göra det och det". Sen tänker jag "Nä, det går ju inte". Man har ett ansvar, ett samvete eller.. [---] Jag har tänkt att jag vill åka iväg med mina tjejkompisar. Jag har varit ensam utomlands hos [en släkting]. Men det kändes inte så bra. Jag tänker hela tiden att det saknas något, Shadrouz skulle ha varit här. Så jag tror att om jag skulle vara med tjejkompisar så skulle det bli så. Om jag åker är det inga problem, men jag har valt att inte göra det.

Jag tänker också, du har valt att arbeta så mycket som du gör? Det har dom varit tvungna att acceptera. Men Shadrouz är orolig för mig, vi har pratat mycket om det, han säger "Zoya jobba inte så mycket, du måste tänka på din hälsa." Jag hade problem med axlarna förut. Så han är orolig för mig och tjarar om att jag inte ska jobba så mycket, för min hälsa. Men jag säger "Du måste förstå, jag trivs med jobbet, jag kan inte vara hemma. Du måste förstå. Om jag inte klarar mer, så slutar jag på en gång. Men än så länge så vill jag jobba." Och han har accepterat det. Men jag vet att han är orolig, bara på grund av min hälsa, inte något annat, så han vill inte hålla mig hemma, eller att jag ska vara hemmafru, det är inte så han tänker. Det är bara att han är mycket orolig för min hälsa, att jag måste tänka på mig själv och så.

Har det blivit så att Shadrouz har fått ta över mycket av uppgifterna hemma sen du började jobba mer? Ja, ja. [---] Det blir lite mer för honom, det kan jag säga, han klagar aldrig över jobbet hemma, eller matlagning, vi äter det som finns – ja, vi äter inte skräpmat – men det finns alltid någonting som vi lagar. Han klagar inte, men han vill gärna se mig och träffa mig när han kommer från jobbet. Här i Sverige så jobbar man mycket, särskilt på vintern, när man går till jobbet är det mörkt och det är mörkt när man kommer hem och då vill man glömma jobbet och vara med sin familj. Så vi tillbringar en eller två timmar tillsammans. Jag försöker komma hem så att vi ska vara mer tillsammans. Men man har aldrig tid med varandra, och det behövs faktiskt. Och det är ofta när barnen inte är hemma, åh herregud det är bara jag och han, och det är tråkigt faktiskt. Men när dom är hemma så försöker vi vara tillsammans och äta mat i alla fall. Annars går alla i väg och gör sina grejer. Det blir lite avstånd i familjen. Vi försöker så att det inte ska bli så, jag har försökt mycket faktiskt och vi hjälper varandra med det. Så att man ska vara så mycket som möjligt tillsammans och utnyttja den tiden tillsammans.

Känner du att många saker främst är på ditt ansvar.. att det finns mat hemma och att det är hyfsat städat här..du känner en sorts skuld om du inte kan upprätthålla det? Ja precis. Ja, ja. (Ler)

Jag känner mer ansvar hemma, ingen säger till mig att det ska göras eller att jag måste. Jag gör bara sånt. Maten måste finnas, det ska handlas. Många gånger frågar Shadrouz ”Ska jag handla?” och jag säger ”Nej! Jag kan handla.” Det bara blir så. (Skrattar) (Zoya, kvinna)

I den första delen av berättelsen kan man se hur Zoya förhandlar mellan egna behov och familjen(s behov). När hon tar upp utlandsresan sammanfaller de två. Shadrouz skulle visserligen inte ha något emot att hon åkte, men hon tror att hon skulle sakna honom och har därför inte åkt. En tanke på både ”gemensamhet” och självständighet visar sig i att Zoya är mycket noga med att påpeka att ”om jag vill åka så är det inga problem” och att det är hennes eget val att låta bli.

Man kan därför se hur Zoya positionerar sig emot bilden av den traditionella familjen/mannen. Denna kan spåras när Zoya säger ”bara på grund av min hälsa, inte något annat, han vill inte hålla mig hemma eller att jag ska vara hemmafru”. Man kan även se hur Zoya positionerar sig emot bilden av att när en kvinna arbetar mycket, riskerar familjelivet att förfalla. Hon säger att ”dom bara fått acceptera” att hon arbetar mycket, men försäkrar att: ”Ja, vi äter inte skräpmat” och därmed att familjelivet inte förfallit. Man kan här se en antydning till skuld och ett upprätthållande av positionen som självständig. Detta kan knytas till könade funktioner i familjen och upprätthålls inte minst av Zoya själv: ”det finns ingen som säger åt mig”.

I bilden av den *normala* familjen framstår paret därmed som jämställda och moderna. De försummar inte familjelivet genom att slarva med mat, städning eller samvaro. Zoya framställer sig utifrån en strävan att upprätthålla familjelivets åtaganden, men att hon är fri att göra vad hon vill och hon *valt* att leva det liv hon lever. Genom detta positionerar Zoya sig och sin familj i enlighet med bilden av den normala familjen. Hon gör sig också som en självständig kvinna som inte styrs av krav i familjen eller från mannen. Men valet att arbeta mycket och lägga över en del av ansvaret för hem och familj verkar inte ske helt utan ambivalens.

Den trasiga familjen

Så om du skulle beskriva dig och din mamma som familj, hur skulle du säga då? Trasig familj. Men bra ändå. För att? Varför trasig? För att..det är ju bara jag och hon. För att det saknas en pappa? Eller.. Syskon, en pappa, jag har ju två bröder som jag inte har så mycket kontakt med, från pappas sida. En gång träffade jag en av dom, då var han fem år. Då var jag nio. Men det känns ju som om vi bor i Sverige [det gör inte bröderna eller övriga släktingar], jag har kontakt med dom släktingarna genom mamma och...händer det någonting, händer det mig någonting, vem ska ta hand om henne när hon är gammal? Och händer det henne någonting, ok jag är vuxen, jag tar hand om mig själv, men jag behöver fortfarande mamma. Och då känner man ju sig helt ensam hur många vänner man än har. Ingenting går ju upp mot en familj liksom.

Så det är någon sorts skyddsnät som saknas mer än ni hade behövt vara fler medlemmar i familjen? Ja..jag tror att det skulle vara bättre, går någon bort så finns det alltid någon annan, men nu finns det ingen. Så...vi är tras..det är en trasig familj. [---] Men.. Många av dina kompisar, har dom stora familjer eller små familjer..så att ni är i samma situation på det sättet? Åh..dom flesta har väl mer än en. Dom är fler än bara två. Bror eller syster eller både och. Det är nog bara jag som är så ensam tror jag. Det finns ju dom som är ensam barn. Men av dom närmaste så är det nog bara jag.. Det finns ju andra som har så mycket problem som jag har haft, eller andra sorters problem, men...dom är ändå flera. [---] Det var svårt utan en pappa, jag säger inte att jag saknar det jättemycket, nu är jag för gammal för att ha en pappa till och med, men jag sitter ju och tänker på vem som ska ta mig till altaret, det har hänt, det är lite känsligt ämne. Så det händer att jag..dom flesta av mina nära vänner så har jag väldigt bra kontakt med deras familjer också, så jag har ju lite extramammor och jag kan sitta och säga till deras pappor och styvpappor ”vill du ta mig till altaret när jag gifter mig, du är som en pappa för mig”... Ja, det är såna grejer som en pappa skulle ha gjort. Och en flicka är ju alltid pappas flicka och en pojke är mammas pojke. Men jag har ju inte haft någon att vara pappas flicka för, kunna gå till och såna grejer. Men du har skaffat dig lite extraföräldrar? Ja, jag har lite extraföräldrar överallt. (Akhtar, kvinna, 22 år)

I Akhtars berättelse blir den normala familjen en som består av en mamma och en pappa och barn som har syskon. Begreppet ”trasig familj” vittnar om något som inte är helt och fullkomligt som blir till en sårbarhet i familjen. Först talar Akhtar främst om familjens funktioner, som omsorg om varandra och att finnas där när någon behöver. När hon sedan säger att det är just en pappa som ska ta sin dotter till altaret blir begreppet ”trasig” mer normativt och könas. Den trasiga familjen framstår alltså i avsaknad av både omsorgsfunktioner (som faktiskt inte främst är könade här) och könade funktioner på ett mer symboliskt plan.

Samtidigt som begreppet ”trasig” bidrar till att göra mamma/barn-familjen till en avvikande familj och undandrar denna familjeform en form av värde i sig – så kan man också lyfta fram ytterligare en aspekt av att vara mamma/barn. I *Faderskapets omvandlingar* menar Thomas Johansson att bilden av den frånvarande fadern dels handlar om en norm för familjen och vad en familj är eller bör vara, dels om enskilda barns upplevelser av denna familj i termer av en *brist- eller längtansdiskurs* genom saknad av en konkret person och känslan att vara ”övergiven” och lämnad.²¹ Dessa två aspekter kan sammanfalla och gå in i varandra, men kan också få olika betydelser. Man kan se båda dessa aspekter i Akhtars berättelse.

Akhtar säger att en flicka alltid är pappas flicka och att en pojke alltid är mammas pojke. Hon hade som flicka behövt en pappa att gå till för att hon var dotter/kvinna och han pappa/man. Pappan skulle alltså fylla en komplementärt könad funktion. Bahram, en ung man som inte heller växt upp med sin pappa intar rakt motsatt position. Han säger att han har saknat sin pappa för att pappan är man precis som Bahram. Han hade i egenskap av man kunnat förmedla kunskaper om exempelvis rakning och körkortsträning. Dessa båda konstruktioner av pappan/mannen som *komplementärt* respektive *samkönat*

²¹ Thomas Johansson (2004).

identifikationsobjekt är båda *manligt* könade, men har disparata funktioner. Bilden av den frånvarande pappan byggs därmed upp på grundval av att han är både man *och* omsorgsförälder. Den starka diskursen om att det är viktigt att föräldrar är två *och* könskomplementära kommer därmed att beröva dessa unga människor en känsla av ”helhet”, då de bara har fått ena halvan av något de *borde* fått som en könad helhet.²² Barns och ungas behov av en pappa-person måste här hänföras till *en* diskurs, medan barns och ungas behov av en omsorgsperson och skydd kommer att ta plats i en *annan* diskurs.

Att göra heterosexualitet i familjen

Den frånvarande *pappan* i termer av kön – och alltså inte bara som *förälder/omsorgsperson* – går att koppla till psykoanalysens syn på kön och föräldrafunktioner. Fadern ska där sätta gränser, och föra ut barnen i världen, medan moderns uppgift är att nära och ge omsorg inom familjen. I en förenklad modell av psykoanalysens utvecklingsschema ska de yngre barnens första känslor av förälskelse i den motsatt könade föräldern övergå i en samkönad identifikation. När de sedan är lite äldre ska de frigöra sig genom att gå ut och leta efter en ”egen” mamma respektive pappa – det vill säga en partner av motsatt kön. Därmed anses man ha ”löst” sitt oidipuskomplex och kan kvittera in sin heterosexualitet (och även ett sunt/friskt psyke). Det innebär att tanken om det samkönade identifikationsobjektet (för små barn), respektive den könsskomplementära funktionen (för äldre barn), blir detsamma som att *göra heterosexualitet* (om än olika stadier av denna process) i enlighet med Butlers tankar.²³ Hon menar att kön och sexualitet inte kan tänkas utan varandra och att de konstituerar varandra. Det är genom att betrakta heterosexualiteten som norm som kön kommer att förstås som manligt respektive kvinnligt.²⁴ Man kan här se hur heterosexualiteten både bygger upp våra könade förväntningar (och besvikelser), och traditionellt gjorts till nyckeln till psykisk hälsa.

I Bahrams familj talar vissa familjemedlemmar om den frånvarande fadern som våldsam, vilket är en anledning till att mamman valde att leva utan honom. Detta har fått olika betydelser hos två av syskonen. En syster – Behrokh – har valt att helt säga upp kontakten med fadern. Hon uttrycker inte någon sorg över detta och talar dessutom om sin familj i termer av hel och tillräcklig. Hennes bror – Bahram – försöker däremot upprätthålla kontakten med fadern, men finner sig ofta sviken. Man kan därmed se hur Bahrams och Akhtars erfarenheter görs utifrån en bristtanke, saknad och övergivenhet, medan Behroks erfarenheter återfinns inom en ”tillräcklighetstanke” (som motsats till denna ”brist”). Johansson talar om dessa olika konstruktioner av fadersfrånvaro:

²² Thomas Johansson (2004); Helena Johansson (2006). Tilläggas kan att föräldrar i denna diskurs varken bör vara en *eller* till exempel tre eller fyra – utan just två.

²³ Judith Butler (1990/1999); Erica Burman (1994).

²⁴ Judith Butler (1990/1999).

I modern tid har *frånvaron* i allt högre utsträckning blivit ett problem, något man velat åtgärda. I försöken att lösa detta problem kan vi också identifiera *olika* diskurser om fäder och faderskap. Men innan vi diskuterar de olika försöken att lösa "problemet" vill jag säga något om hur det vi kallar "problem" faktiskt kan ses som själva lösningen. För många kvinnor och familjer utgör männen ett hot. Dessa män och fäder misshandlar, hotar och utsätter sina familjer för psykologisk terror. Detta manliga våld är inte något som sker i marginalen, som endast är orsakat av och relaterat till psykisk störning eller sjukdom. Det tillhör tyvärr en del av "normaliteten". För dessa familjer är männens närvaro ett problem. De önskar sig snarare mer frånvaro och helst att männen skall lämna familjen i fred. Denna brutala realitet är på ett komplext sätt relaterat till diskussionen om hur man skall se på problemet med frånvaron. Våldet förklarar också delvis det ambivalenta förhållningssätt vi kan finna gentemot fäder.²⁵

Barns och föräldrars erfarenhet av, och relation till, en förälder som slår och/eller är frånvarande, kan både skilja sig åt och innehålla delar av både-och som vi sett ovan. Den kan till exempel bestå av saknad *eller* avsky, eller *både* saknad *och* avsky. Behrokh berör detta när hon säger: "Mamma har låtit oss ha vår papparelation i fred. Hon säger 'det var min man, men din pappa'". Därmed har det blivit möjligt för syskonen att utveckla olika och egna relationer till den frånvarande fadern, som skiljer sig från föräldrarnas relation till varandra. Detta kan också ses som ett sätt att göra barnen till subjekt i familjelivet. Man kan alltså se hur det inte bara finns olika diskurser om fadersfrånvaro; det finns också olika diskurser *inom* en och *samma familj* om fadersfrånvaro. Fadersfrånvaro får också olika betydelser utifrån generations-, omsorgs- och könade diskurser.

Akhtar säger att man kan ha problem vare sig man är en trasig eller en hel familj (enligt det normalitetsperspektiv som Thomas Johansson anför, kan man också ha problem vare sig man är "invandrarfamilj" eller "svensk familj"²⁶). Akhtar visar också att det finns sätt att lösa "saknaden" och sårbarheten i att vara en "trasig" familj då hon för vissa funktioner kan använda extraföräldrar utanför familjen som stöd. Att finna en annan "pappa" som kan ta henne till altaret är ett exempel, medan ett annat handlar om ett tillfälle då Akhtar var sjuk och mamman var tvungen att resa bort. Modern ordnade då så att Akhtar kunde bo hos en av sina bästa väninnor, vars mamma kom att fungera som sjuksyster och extramamma en period. Det finns därmed både familjefunktioner som går att lösa med andra omsorgsgivare (familjen är inte helt outbytbar) och sådana som helt enkelt blir mer komplicerade att lösa (i och med bristdiskursen). Akhtar positionerar den hela (och biologiska) familjen som norm när hon säger: "Ingenting går upp mot en familj". Att behöva en mamma *och* en pappa uttrycks också inom olika diskurser som får olika implikationer. De berör och gör olika företeelser, som både kön, praktiska ting, symbolvärden, saknad, trygghet och närhet i förhållande till den/dem man växt upp med. Dessa olika företeelser behöver sannolikt adresseras och bemötas på olika sätt. Bilder av den frånvarande fadern handlar å ena sidan om sorg, saknad och omsorg, och å den andra om normalitet och kön i ett mer normativt hänseende.

²⁵ Thomas Johansson (2004) s 112. Min kursivering.

²⁶ Thomas Johansson (2004).

Akthar positionerar därmed sig och sin "trasiga" familj i förhållande till den heterosexuella kärnfamiljen som norm, vilket alltså innebär en syn på kön som komplementärt. Men "trasigheten" är också möjlig att kompensera i hennes berättelse.

Den fostrande familjen

Om du jämför Sverige och Iran, vad är bra och dåligt med det iranska och det svenska? I iransk tradition det är bra för att barnen har respekt för föräldrarna, det är jättebra på så sätt. Men nu är det inte så mycket som den gamla tiden. Men i alla fall dom har mer respekt för föräldrarna. Det är inte bra om det händer något som till exempel min situation, så som min mamma offrade sig, det är inte bra så sätt. På det sättet här i Sverige så är det jättebra. Dom har någon som hjälper dom. Hur menar du? Man får barnbidrag och så. Barn och ungdomar är inte tvungna att stanna hemma. Därnere kan dom inte flytta hemifrån när dom är 18 år, för det finns ingen stat som tar hand om dom.

Så staten gör att människor blir fria om dom inte vill stanna i sin familj? Ja. Men det viktigaste är nästan respekt. Det är jättebra. I Iran till exempel skulle en elev aldrig skrika åt läraren. Men här i Sverige skriker dom åt läraren. En sak som är bra med Sverige är att dom pratar med barnen, man förklarar, från att dom är små, dom har inga hemligheter för barn. Men därnere säger dom hela tiden "nä säg inte så till honom eller henne för dom är barn, dom förstår inte." Jag tror att det är bättre att man förklarar för barnen. Så att barnen får vara med i det som händer omkring dom? Ja. På så sätt det är jättebra. Sexuellt är det jättebra för flickan och pojken här. Sexuellt? Ja. För dom kan ha pojkvän och flickvän, vara tillsammans en månad eller två, är det inte bra skiljer dom på sig. På så sätt är det perfekt.

Är det bara bra att man kan skilja sig när man vill? Om dom har problem som dom kan lösa, dom sitter och pratar och säger "jag tycker inte om att du gör så och så", det är jättebra att dom är tillsammans. Om det inte löser sig är det bättre att dom skiljer sig. Men det är inte bra att först skaffa barn och sedan lämnar pappan eller mamman. Här är det jättemånga, det är jättevänligt, som antingen pappa är borta eller mamman. Att det är många som växer upp i skilda familjer? Ja. Det är inte bra. Varför det? Därför att det är..inte för vuxna, men barnen fostras inte i en varm familj.

Därför när dom blir vuxna känner dom sig ensamma, dom känner ingen värme..därför är det bra att känna att man har en mamma, en pappa och syskon. Jag tror att det är bra. Till exempel nu min flicka är fri som svenskarna. Jag förbjuder henne aldrig att vara med någon. Men jag säger alltid till henne att om du hittar rätt man då får du skaffa barn utan att det är katastrof för barnet, det är bättre att du känner vilken pappa du vill ha till barnet. Jag säger samma sak till pojken. [---]

Och..som vi, vi var nästan en öppen familj när vi kom till Sverige, men här...min familj i Iran lever inte som jag lever här. Men jag accepterar till hundra procent att barnen måste vara exakt samma som en svensk. Men jag har alltid sagt till min flicka och pojke "Ni kan ta den bra sidan av svenskarna. Här också finns dåliga och fina familjer. Här också måste man tänka på vad man gör. Deras barn är ute till klockan två-tre på natten, stannar på Avenyn eller i Femmanhuset [köpcentra i centrala Göteborg]. Ni måste veta att dom inte har respekt för familjen eller lagen. Ni måste vara som folk." (Ara, kvinna)

Ara positionerar sin familj som "nästan öppen" och hon "accepterar till hundra procent att barnen måste vara exakt samma som en svensk". Man kan läsa meningen "Men jag accepterar till hundra procent att barnen måste vara exakt samma som en svensk" på två sätt. Det första innebär att se den som ett uttryck för en position i enlighet med den dominerande

diskursen om "svenskhet", vilket ligger närmast till hands. Det andra alternativet innebär att ta fasta på begreppet "accepterar" varmed meningen kan betraktas som en *eftergift* i det fall barnen *önskar* uppträda "exakt" som "svenskar". Det vill säga, detta är inte ett "personligt behov" för Ara, utan en öppenhet för den händelse barnen önskar detta.

"Svenskhet" och att "vara exakt samma som en svensk" kan kopplas till individens frihet genom (individuella) socialförsäkringar, möjligheten att prova sig fram i relationer, utrymme och kommunikation med barn. Men att vara "som en svensk" inkluderar inte ungas respekt inför äldre eller lagen. Detta blir i stället något åtråvärt som man kan "importera" från den iranska kontexten. Att göra barn till subjekt blir därmed möjligt att kombinera med ungas respekt för äldre i Aras berättelse. Att "vara som folk" – det vill säga normala – handlar därmed om respekt för äldre, barns utrymme i familjen, frihet att välja och att gå in i och ut ur relationer, vara noga med den partner man väljer för barnens skull och att ta hjälp av staten (inte familjen) vid behov.

Det är möjligt att se det som att tanken på frihet eller inte frihet i förhållande till familjen accentueras när man jämför de olika nationella kontexterna Iran och Sverige. Man bör därför läsa Aras svar i ljuset av att jag ber henne *jämföra* den iranska och den svenska kontexten. De övergripande skillnaderna och "olikheterna" kommer då att förstärkas. Trots det blir Aras svar nyansrikt på så sätt att hon nämner både det hon uppskattar och det hon inte uppskattar i respektive kontext i förhållande till sig och sin familj. Ungas respekt för äldre kommer här också att ingå i en motbild mot det "svenska" som ses som i avsaknad av detta.

"Man kan inte undervisa sina barn, det kommer spontant."

Jag pratar med Banou. Hon och hennes familj bor (som de flesta i mitt material) i en förort i Nordost. När jag frågar henne vad som är viktigt att förmedla till barnen säger hon:

Man kan inte undervisa sina barn, det kommer spontant. Dom här värderingarna som jag har, som ungdom vill han säga emot mig. Men jag stod på mig. [---] Han [sonen] pratade någon gång om olika människor, att dom ska få det bättre, att vi inte är bättre, att alla är lika värda, rättvisefrågor, som vi kämpar för och har pratat om många gånger i Iran och Sverige. Vi kämpar för en rättvis värld och han hör sånt. Jag ser när han skriver det. Dom hade till exempel frågor i skolan om olika familjer, muslimska familjer och deras värderingar. Han fick mycket av oss på något sätt, han visste hur vi ser på det. *Hur ni ser på vad man kan kalla traditionella familjer?* Ja. Familjer nu för tiden och hur det var förut. Och han blandade ihop stackarn. (Skrattar) Att nu för tiden finns såna familjer som lever som i gamla tider, och han sa "varför har dom inte ändrat sig?". "Det är politiken då, diktaturer som har gamla värderingar, dom tycker att familjen ska leva på gammalt vis." sa vi. Och det blev så svårt att förklara. Han gick och intervjuade en Mulla i moskén och han sa "Han sa saker som jag inte håller med om" och så sa han "men ni säger också saker som jag inte förstår". Till slut sa vi "du måste hitta själv, dina egna värderingar, vad du vill, vi säger *så* och förut var det *så*. Du måste välja själv. Men han säger hela tiden "Pappa, hur ska jag skriva?" så det blir så som pappa säger. (Banou, kvinna)

Banou börjar med att säga att barnens värderingar kommer *spontant*, de kan inte styras genom undervisning. Genom att sonen hör hur föräldrarna resonerar i vardagen fungerar de som en form av förmedlare av värderingar. Detta kan benämnas som en sorts "naturlighetstanke". Sedan säger hon "men jag stod på mig" inför sonens ungdomliga upproriskhet. Det ingår snarare i en *agiterande* uppfostringsstil. Slutligen säger hon: "han måste välja själv", vilket konnoterar till en position där *sonen själv är aktiv* i sina läroprocesser. Och berättelsen avslutas med att "det blir som pappa säger". Alltså *undervisning* snarare än både spontanitet och aktivt lärande. Dessa fyra olika förhållningssätt till fostran lever parallellt i berättelsen utan att någon av dem sluter de andra. Att välja själv inbegriper en *aktiv* handling, medan att bli undervisad, eller låta något komma spontant handlar om att inta något *passivt*.

Banou nämner ett antal perspektiv som sonen har att förhålla sig till. Dessa konkurrerar om en definition av familj och människosyn som antingen "traditionell" eller "modern". Sonen säger att han *varken* håller med om mullans svar *eller* förstår föräldrarnas ståndpunkter. Samtidigt positioneras familjen som dominerande fostringsinstans av sonen när han väljer att skriva som pappa säger, men det görs inte förrän han också tagit de andra perspektiven i beaktande.

En utveckling på temat "fostran" kan göras i förhållande till titeln på en artikel av Diana Mulinari som lyder: "'Hon dog för att hon ville bli svensk'".²⁷ En omformulering av detta komprimerade uttalande skulle kunna lyda: "Hon dog för att hennes föräldrar/släkt valde att bemöta hennes åsikter om kön, levnadssätt och relationer med våld och/eller mord". Det vill säga, ingen dör för att de "vill vara svenska", utan för att någon väljer att mörda dem av en eller annan orsak. Det är inte familjers försök att påverka barn och ungas åsikter som orsakar mord och våld. Åsiktspåverkan förekommer i alla familjer, är en del i en socialisationsprocess och kallas fostran. Istället är det *hur* man väljer att göra denna "fostran", åsiktspåverkan och socialisation kopplat till både kön, andra socialisationsprocesser, psykisk hälsa, klass och situation, som är av betydelse. I Banous familj pendlar man mellan många olika sätt att förhålla sig till fostran, påverkan och socialisation. Sonen använder och tillåts använda många olika källor och gör avvägningar mellan dessa olika alternativ. Man kan också se hur kön görs när sonen diskuterar och säger emot mamma, medan pappa tillfrågas om råd.

Om man tittar på det exempel som används i berättelsen är det lätt att le åt uppriktigheten i sonens fråga "Varför har dom inte ändrat sig?". Denna kanske kan omformuleras till; "Varför lever inte alla familjer med *likadana* värderingar?" – det vill säga moderna värderingar. Banou både tidsbestämmer och platsbestämmer *muslimska familjers värderingar* (och därmed också icke-muslimska familjer) tillsammans med mig. De förknippas med en svunnen tid, diktatur och att leva "på gammalt vis". Banous förklaring till

²⁷ Diana Mulinari i Larsson & Englund red. (2004).

varför familjer idag lever på gammalt vis är att politiska krafter och diktaturen i Iran har (ny)gamla värderingar och tycker att familjen ska leva på gammalt vis. Svaret antyder att det i tvånget/påtryckningen från dessa politiska krafter är ett aktivt val att leva på gammalt vis i en "modern tid". Hon menar alltså inte att familjen/r "råkar förbli vid det gamla", utan att ideologiska krafter arbetar aktivt för att åstadkomma "det (ny)gamla" idag. Utifrån detta är det möjligt att betrakta politiska krafter – som diktaturen i Iran, religiösa krafter (Mullan eller andra religiöst influerade institutioner som exempelvis Pastor Åke Green eller kristdemokraterna i Sverige) – som aktiva i att rekonstruera en situation av hur det var förr.²⁸ Men det är aktiva val här och nu som avgör hur familjen *faktiskt* lever.

En läsning är också att frågan om "muslimska familjer" aktualiseras eftersom föräldrarna är födda i Iran och familjen bor i ett "multietniskt" område. Det är inte här en fråga *i* familjen, utan blir en fråga utifrån att familjerna i området *kan* komma att ifrågasättas genom diskurser om plats, modernitet, tradition och de Andra. Sonen ska här förhålla sig till olika perspektiv, både utom och inom familjen. Dessa tycks formera sig kring ett antingen-eller och utgörs av styrkemässigt jämbördiga ideologiska krafter i debatten om hur familj bör göras. De olika sätten att göra familj tar alla plats i ett nu, i Sverige, i ett multietniskt område. Utifrån min läsning ovan om rekonstruktion av ett "då" i nuet, framstår det sonen har att förhålla sig till inte som "traditionella" respektive "moderna" formationer, utan snarare olika slags nutida familjeformationer. Banou positionerar sig och sin familj utifrån *både* en strikt uppdelning mellan två olika levnadssätt *och* ett perspektiv där det "traditionella" iscensätts aktivt. Det blir i min läsning en förskjutning av diskursen om modernitet och tradition varför det blir rimligare att tala om moderniteter (varav vissa kallas "gamla" och/eller konservativa).

"[U]ppför sig som om en man mot sin mamma!"

Även Manoush bor med sin familj i ett område i nordöstra Göteborg. Vi pratar om uppfostran och föräldraskap.

Jag hade problem med min pojke. Han blev så arg på mig. Jag blev så ledsen för hans uppförande mot mig, han var så uppkäftig. [---] Jag förstår honom som tonåring. Men det finns gränser också. Hur mycket jag än älskar honom, kan jag inte acceptera att han uppför sig som en *man* [med eftertryck] mot sin mamma! ..såna här könsroller. Jag sa "om du gör så mot din flickvän i morgondagen det blir samma sak [hård reaktion]. Jag vill inte han ska lära sig heller. Dom här pojkar som...i området...när dom går i gäng och pratar om flickor, den här machokulturen, jag ser att det finns i svenska samhället och kanske bland invandrargrupper också mer. På något sätt ser han...eller åh.. Men det finns inte i vår familj, jag *vet* att det inte finns. Jag gav inte honom det. Och [min man] har inte gett honom dom här värderingarna. Det är många gånger han kommer och frågar och vi säger "vi tänker inte så." (Manoush, kvinna)

²⁸ Anthony Giddens i Beck, Giddens & Lash (1994); Mats Berghorn *Öppna Universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna* (2006).

I Manoush berättelse knyts föräldraskap, ålder, kön, plats och familj samman. Hon säger att hon kan förstå sonens reaktion, och genom att han är tonåring öppnas ett tillåtande rum. Men hon tolererar inte det sätt varpå trotset är konat och förlägger det i bostadsområdet, inte i familjen. Här kliver alltså ”könsrollerna” och ”machokulturen” in i familjen genom influenser från platsen och det svenska samhället och inte från någon sorts ”hemlandskultur”. Då de värderingar sonen för in i familjen positioneras som främmande i familjen kommer de att symbolisera en aspekt av det ”svenska samhället” – snarare än en aspekt av något som är ”iranskt”.

Manoush ansluter sig till en demoniserad bild av förorten och positionerar sig och sin familj i enlighet med en svensk jämställdhetsdiskurs. Man kan också se det som en ”(o)möjlig” position där de som ”invandrarfamilj” inte betraktas som möjliga bärare av denna tankeformation, utan att genast också konstrueras som ”assimilerade”.²⁹ Men Manoush iscensätter en jämställdhetsdiskurs utan att upphöja det ”svenska” eller ”svenskhet” och nedvärdera ”invandrarskap” eller ”invandrarfamiljen”. Det vill säga, hon gör dem som jämställd ”invandrarfamilj” utan att ta omvägen om ”det svenska”.

*

Akram berättar förnöjsamt och lite fnissigt om när två av hennes söner kom hem från skolan och lagade mat en period. De hade börjat ha hemkunskap i skolan och ville öva sig hemma. ”Dom gjorde olika pajer och så”, säger hon och ler. Hon är noga med att de hjälper till hemma, den ena som har körkort får ställa upp och skjutsa den övriga familjen, de tar också hand om disk och lagar saker. De hjälper även Akram med hennes studier. Samtidigt säger hennes leende när hon talar om matlagningen att det var något som inte riktigt tillhörde det vanliga. Min läsning är att det handlar om kön. Är detta något pojkarna uppfattat eller fått signaler om? I vart fall lagar de inte längre mat hemma, enligt Akram.

Anoush beskriver ”manlighet” som ett sorts fångelse. Inte för att det måste vara så, utan för att han lärt sig att det ska vara så. Men hans son ser fler möjligheter i det manliga. Anoush säger:

Min yngste son säger ”jag önskar att jag skulle få se pappa gråta nån gång”. (Anoush, man)

Sonen länkar därmed samman de två begreppen manlighet/pappa och tårar som enligt machodiskursen är antitetiska och gör en annan sorts manlighets- och faderskapsdiskurs. När Anoush berättar om sonens önskan att få se sin pappa gråta positionerar sig Anoush därmed också som en man som *borde* gråta och mot den manlighetsdiskurs där detta inte är möjligt.

²⁹ Riyadh Al Badawi (1998).

”'Varför sa du till din pojke att det var äckligt!?'”

Det var en gång vi hittade en diskett (hjärtligt skratt) det var en slump, min man hämtade disketten och såg att det var en pronomfilm. *Pornografi?* Ja. Pornografiska filmer, från internet. Det var det värsta jag har sett. Jag vet inte, det var de vuxna som hade sex med varandra, det var fruktansvärt för mig som vuxen. Jag vet inte för barnen hur det blir, modell för barnen. [---] Det var en porrfilm, det var avancerat, dom skulle visa hur man gör med dom här flickorna, några bilder, bara sista sekunderna dom visade hur man stoppar penisen i, och det var många som var på en kvinna, munnen, bakom, fram, överallt på hennes kropp var de och höll på. Sen hon skulle äta upp den här..eh... *Sperman?* Sperman. Det var äckligt för mig. I munnen. [---] jag bara satt och tittade [med eftertryck] på vad han hade tittat på! Jag ville veta det. Sen blev vi tvungna att prata med honom om detta. Det sa jag till honom att ”var säker på att vi inte gör så. Vi har sex med varandra. Men vi gör inte så. Inte på så sätt som du har sett.” För det ska inte bli symbol för att göra så med kvinnor. Det var det som jag irriterade mig på. Det var mycket dåligt. När jag berättade för en av mina kompisar, hon är...eh...kanske mycket friare i sitt tänkande än mig. Hon sa ”Varför sa du så??” ”Dom är vuxna och dom har bestämt att ha det så!” ”Varför sa du till din pojke att det var äckligt?!”. Men jag sa, ”Det var äckligt för mig”. (Manoush, kvinna)

När pornografi gör inträde i familjen beskriver Manoush att hon reagerar kraftfullt och tycker det är ”äckligt”. Detta påminner om hur hon talade om de värderingar sonen lärde sig i bostadsområdet. Hon skapar härigenom samtidigt en bild av rätt och fel sorts sexualitet och kvinnosyn för sonen att förhålla sig till. ”För det ska inte bli symbol för att göra så med kvinnor. Det var det som jag irriterade mig på.” En annan dimension läggs till berättelsen genom väninnans ifrågasättande av Manoush samtal med sin son. Detta utgör sammantaget tre olika möjliga sätt för familjen att förhålla sig till sexualitet i sin uppfostran. En skulle kunna kallas seksualkonservativ, där det blir ”fruktansvärt” att se hur vuxna människor har sex med varandra i pornografiska filmer. En annan skulle kunna benämnas en feministisk position som är kritisk mot symbolen för hur kvinnor blir objekt i pornografiska skildringar och rädslan för att sonen övertar denna kvinnosyn. Samtidigt medges utrymme för ytterligare en position där det inte finns rätt och fel och där vuxna människor gör vad de vill med sina kroppar, vilken upprättas genom att Manoush överhuvudtaget berättar om väninnans reaktion. Manoush öppnar därmed för alla dessa positioner som möjliga och tar samtidigt personligen avstånd från dessa vuxnas val.

Den vanliga normala familjen

”Det en mamma vill för sin dotter vill mamma för mig”

Om du skulle säga saker som man har fått göra och inte göra i din och din mammas familj? [---] Men jag är väldigt öppen. Sen finns det ju gränser för vad jag får göra och inte göra. Jag får ju inte skaffa barn innan jag är gift. Men vi diskuterade för två dagar sen bara: ”Om ditt barnbarn är oäkting, vad kommer du att göra, kommer du att hata barnet?” Hon bah, jag kan inte hata barnet, men då måste jag ha huvudet nere framför de andra släktingarna. Dom ringer ju och bah ”Har hon barn, är hon gift, är hon inte gift?” Du vet. (Skrattar.) ..börjar snacka och kanske till och med bryta kontakten med oss. Så saker som skulle vara ok för henne blir inte det i ett socialt avseende? Ja. [---] Hon har aldrig sagt till mig ”du får inte” utom när hon var med den här mannen ett tag då. Killar har jag fått ha, men hon har alltid sagt att jag skulle vänta med att förlora oskulden tills jag var 18, då är jag vuxen och vet vad jag gör och kan bestämma. Men min mamma visste att jag inte var oskuld. Och...det har väl inte varit något som jag får eller inte får göra som jag kommer på...men jag skulle ju liksom städa rummet och lyssna på henne helt enkelt. Jag är som alla andra...det är som en vanlig familj, som en vanlig svensk familj. Det en mamma vill ha för sin dotter, eller för sitt barn, är det min mamma vill ha för mig. Det var ju inte alltid jag förstod att hon faktiskt ville mitt bästa, ibland trodde jag ju att hon bara jävlades med mig. Så då blev ju jag jobbig. Men jag har inte haft speciella regler. [Tystnad.] (Darya, kvinna, 20)

Darya berättar om olika sociala kontexter som skapar normer för normalt beteende. I den första kontexten bör hon inte skaffa barn före äktenskapet och behålla oskulden tills hon är 18 år. Den upprätthålls genom social kontroll av släkten i en ”iransk” kontext. Men för Darya och mamman är det inte viktigt att underkasta sig denna, i stället blir det viktigt att få det att *framstå* som att de underkastar sig den. Darya säger ”Men min mamma visste att jag inte var oskuld”. Det accepteras i familjen, men i förhållande till släktingarna måste mamman böja sig. Man kan se det som att hon positionerar familjen bortom oskuld – inte oskuld och bortom ”iranskheter” – ”inte iranskheter”.

Den andra sociala kontexten utgörs av klimatet inom familjen. Darya berättar att det där handlar om att städa rummet och helt enkelt lyssna på sin mamma som ungdomar förväntas göra i en ”vanlig familj”. Här positionerar Darya sin familj utifrån vad som var viktigt för dem i familjen och inom hemmets väggar, inte i förhållande till omgivningen. Detta handlar om omsorg och gränser mellan mor och dotter och Darya säger ”Det var ju inte alltid jag förstod att hon faktiskt vill mitt bästa”.

En tredje social kontext upprättas i förhållande till en diskurs om ”svenskhet” och ”svenska familjer” där hon positionerar sin familj som ”en vanlig svensk familj” i vilken mammans omsorg och gränser görs *normala*. Detta aktiveras i förhållande till en bild av ”invandrarfamiljen” som avvikande och överskrids genom att Darya gör ”invandrarfamiljen” som ”svenskhet” och normal.

Mana: "Vanligt är att ha vanliga förväntningar på livet"

Jag talar med Mana om hennes familj och släkt i Sverige och i Iran. Hon säger att när hon hälsar på släkten i Iran är hon som "en man i gänget" och menar att hon betar sig som männen, sitter och dricker med dem och pratar. När hon umgås med sina killkompisar i Sverige svär hon, rapar och "sitter bredbent". När jag ber henne beskriva sig själv säger hon:

Jag är nog rätt vanlig faktiskt, inget utöver något annat. Veldig vanlig människa, person. *Vad är vanligt?* Vanligt är en tjej på 25, har vanliga förväntningar på livet, har vanliga mål i livet, få sig en utbildning, skaffa sig en man, skaffa sig barn, skaffa sig ett liv. [...] Som iransk tjej är det mycket mer det här att skaffa familj och skaffa barn, det är mycket därifrån det kommer. Det är därifrån jag känner pressen. 25 år och... Det är mycket så att man ska gifta sig och skaffa sig barn...och ok, det är då du har fullbordat din uppgift. Som svensk tjej är det mycket mer att bli självständig, stå på egna ben, skaffa sig en bra utbildning, komma någonstans i livet. Så det är bara att slå ihop dom här två. Skratt. *Du vill ha båda?* Jo jag vill ha båda från livet. Jag...man kan ha världens bästa utbildning och världens bästa möjligheter, arbete, men har du ingen att dela det med är det inget värde i det. (Mana, kvinna 25)

"Vanlig" är att ha "vanliga förväntningar" på livet. I citatet handlar det vanliga om att ha planer både på att gifta sig, och skaffa en utbildning, barn och "ett liv". Detta kan i sin tur knytas till olika tillhörigheter. Är "att bete sig som en man i gänget", att rapa och sitta bredbent med sina killkompisar också vanligt? Och vad är det som händer här? Vad är det som föranleder Mana att kategorisera "att skaffa barn" som "iranskt"? Och att ha en meningsfull sysselsättning, är det verkligen "svenskt"? Att ha någon att dela sitt liv med, vilken nationstillhörighet har det?

Vad som synes skilja sig åt i beskrivningen av det "svenska" och det "iranska" är kanske att man accentuerar det ena framför det andra, tänker jag först. Men kanske ändå inte. Var och varannan ung människa torde känna igen kravet på att "stadga sig" (vare sig de gör detta eller inte), både utifrån egna önskemål och från den äldre generationen. Hur är det med ålder? Är giftermålsålder grund för skillnad? I den iranska släktens ögon är 25 år lite "sent" och i den svenska kontexten är 25 år "lite tidigt" enligt Mana. Christensen talar om att åldern för giftermål i Iran år 2000 var runt 23-25 år för kvinnor och 28-32 år för män. År 2000 verkade därför 25 år vara en ganska vanlig ålder för kvinnor att gifta sig i den iranska kontexten.³⁰ Christensen menar också att giftermålsåldern höjts dramatiskt de senaste decennierna och fortsätter att höjas i Iran, bland annat av ekonomiska skäl. I Sverige var den genomsnittliga giftermålsåldern enligt SCB cirka 29 år för kvinnor och cirka 32 år för män år 2000 och ökande över tid.³¹ Man kan således se en viss skillnad i de två kontexterna, men med samma form av utveckling, giftermålsåldern tenderar att stiga med tiden. Mellan generationerna kommer giftermålsåldern därför sannolikt att skilja sig då de yngre generationerna gifter sig allt senare. Om man tar detta i beaktande kommer giftermål därmed oftast att ske något

³⁰ Janne Bjerre Christensen (2000).

³¹ www.scb.se "Giftermål och skilmässor" Statistisk Årsbok (2003); "Giftermål och barn får vänta" (2003).

senare än vad den äldre generationen är ”van” vid. Det blir därmed en fråga om såväl generation som könade mönster och familjemönster snarare än plats skulle man kunna säga.

Mana positionerar sig i förhållande till *både* det ”iranska” *och* det ”svenska”. Samtidigt kan man se hur diskursen om ”iranskhet”, ”svenskhet” och familjebildning låser Mana till att tänka på detta som två skilda praktiker mellan vilka hon måste förhandla och jämkas. Mana fortsätter:

Hon bah [min mamma säger] ”jag vill att du ska komma in i det här svenska samhället som en svensk, inte som en iranier som kommer in här och försöker påtvinga någonting. Du bor inte i Iran och jag har aldrig accepterat sättet dom lever där.” Hon fick ju gifta sig tidigt och hon har inte haft en barndom så hon vill inte att jag ska lida för det har hon alltid sagt. Hon vill inte ens att jag ska gifta mig. (Skrattar) Hon har alltid sagt ”Skit i att gifta dig och skaffa barn, gör det när du känner att du inte orkar med något mer. Lek, lev livet nu. Gå ut. Skaffa dig pojkvänner. Res. Se saker. Innan du binder dig. För jag fick inte göra det och jag vill inte att du ska känna att varför fick inte jag gå ut och ha roligt. Ha vänner. Ha frihet.” (Mana, kvinna, 24 år)

I Manas berättelse kan man se hur även moderns sätt att göra Sverige och Iran till varandras motsatser och låser utrymmet för andra former av konstruktioner. Att ”ha frihet” innebär inte nödvändigtvis att ha många ”pojkvänner”. Valet som ligger i ”friheten” kan även innebära att *välja* giftermål eller att ägna sig åt svamplockning eller hundutställningar. Men när friheten ställs i relation till en speciell form av tvång (här: konstruktionen av den egna barndomen, som används som antipod för att göra livet i Sverige), resulterar den däremot i en specifik form av frihet. Friheten framstår då nästan som en ny form av tvång, men nu av ett annat slag.

Samtidigt görs även ”äktenskap” respektive ”frihet” och ”pojkvänner” till varandras motsatser. Det resulterar i att när man ”binder sig” tar livet och ”friheten” slut. Alternativet att låta bli att gifta sig, eller att inte ha pojkvän, är knappt tänkbart och Mana skrattar till vid tanken på detta. Uttalandet ingår också i en diskurs där barn *bör* komma till inom ett (tvåkönat) äktenskap och det är alltså heterosexuella relationer och barn som står till buds för dottern. En annan läsning är att det i Manas familj i Sverige är möjligt att ta för sig och skaffa pojkvänner och välja *när och om* hon vill gifta sig. Begränsningar som kan läsas in i familjen är att undvika barnlöshet, utomäktenskapliga barn och samkönade relationer. Det är också möjligt att se Manas återgivande av mammans ord som ett sätt att positionera dem som familj i enlighet med bilden av en ”modern”, ”svensk” normalitet.

Homosexualitet accepteras/bejakas av alla de intervjuade, såväl föräldrar som unga. Däremot föranleder frågan om hur man skulle hantera att de egna barnen berättade att de var homosexuella antingen ett stort skratt eller svaret att det skulle man hantera då, eller båda dessa responser. Vanligt förekommande är också svaret att homosexualitet är medfött, till skillnad från kön som i högre utsträckning ses som socialt.

Familj, kön & sexualitet

*Hur tänker du omkring oskuld, om jag säger ordet oskuld? I vårt land är det en väldigt stor fråga det här. Eh...Jag tycker att det, fast att det är flera år...fortfarande är det lite svårt för mig, även om jag vill att det skulle... Det har alltid varit lite känsligare för mig, att..”jag var den första som träffade den här tjejen”. Det är en helt annan känsla, faktiskt. Men jag tror att man måste acceptera [att det finns andra förhållningssätt], men det är jätteviktigt --- efter flera år som jag bott i Sverige till exempel, men jag hade inte den här biten innan till exempel revolutionen i Iran, att det var så noga med. Men fortfarande... *Det var viktigare för dig innan revolutionen?* Nej, nej, jag menar, under tiden, även innan revolutionen, jag var inte så hård med det här, men jag kände att det var lite svårt, jag var inte fanatisk, men det var lite svårt. Och så är det fortfarande. Jag kunde vara bättre. *Men nu pratar du om tjejers oskuld?* Ja, jag vet. Sen kommer vi till mannens oskuld. *Är det likadant för män?* Ja, jag tycker det är exakt samma. Men i vårt samhälle, är det viktigare med tjejens oskuld. Jag tror att min fru är ännu hårdare med det här, och för båda könen också. (Davood, man)*

Davood säger ”fortfarande är det lite svårt för mig”. Det vill säga, det är fortfarande lite svårt att helt anamma ett synsätt på oskuld som den enskilda individens ensak. Man kan därmed säga att den ena möjliga polen i Davoods berättelse utgörs av en bild av *sexualitet som individens ensak*; och den andra möjliga polen av en bild av *sexualiteten som en kollektiv angelägenhet*, och där det också främst är kvinnans sexualitet som bör övervakas. Davood kopplar de två positionerna till var sin geografisk kontext som han benämner ”vårt samhälle” i Iran, respektive ”här” i ”Sverige”. Davood säger att han tänkte ungefär likadant både före och efter revolutionen i Iran, trots att detta innebar olikaartade förhållningssätt till sexualitet. Utifrån en svensk kontext är oskuldstemat klart underordnat och det vet Davood. Hans sätt att positionera sig kan betraktas som ett både-och i förhållande till den sexualitetsdiskurs han beskriver. Han motsätter sig också delvis den ”svenska” genom att säga att det är viktigt med oskuld, men även den ”iranska” då han uppger att han inte varit eller är ”fanatisk” och att den hållning han intar är könsneutral.

Precis som Lalehs ord om att hon var ”dum” när hon lät sexualiteten vänta (i kapitel sju), kan man också se hur bilden av ”det svenska” upprättar ett *borde* i förhållande till Davoods sätt att positionera sig. Han *borde* ha lärt sig efter alla år i Sverige och han *borde* vara bättre. Min fråga, eller ska man kanske säga påstående, om att ”Nu pratar du om tjejers oskuld?” blir i det sammanhanget konfrontativ och delaktig i att upprätta bordet. Detta bidrar också till att tala om för Davood vad han *borde* tycka. ”Är det likadant för män?” frågar jag, ”Ja, jag tycker det är exakt samma” svarar Davood. Han förhåller sig förhandlande till både det ”svenska” och det ”iranska”. Samtidigt skapar det dominerande perspektivet på sexualitet i den ”svenska” kontexten ambivalens då han ändå väljer att vidhålla sin ståndpunkt. Men vilket utrymme lämnas egentligen för Davood att svara som han önskade utan min och ”svenskhetsens” inblandning?

Jag talar med Zafar som är 19 år. Han går sista året på en teknisk utbildning på gymnasiet. Han säger att han tycker som sin mamma: det är bäst om båda parter är oskuld.

Han berättar att han haft en sexuell relation en gång innan han träffade sin nuvarande flickvän.

Jag var full...och det var inge, inte så...bra. Jag skäms över det. *Skulle du vilja ha det ogjort?*
Ja..kanske, jag vet inte. Ja det skulle jag. (Zafar, man, 19 år)

Zafars förhållningssätt liknar Davoods och även Lalehs. Zafar är också ambivalent: ville han ha samlaget med den andra flickan ogjort, eller inte? Han avslutar med att hålla fast vid den position som jag ”rekommenderar honom” genom min fråga. Positionen kan återigen benämnas avhållsamhet, men i sin nuvarande relation, som han hoppas ska vara hela livet, är sex inte skamfyllt, men bör vara förbehållet dem som par, inte någon annan.

Könade förväntningar & rasifierade hierarkier

Jag talar med Milad som är 26 år och frågar vad man får och inte får göra i hans familj. Han säger ”Nä..det är väl inget..jag får gifta mig med vem jag vill och.. [---]”. När han sagt detta kommer han in på förhållanden och flickvänner. Han säger att han gärna träffar svenskar, perser, somalier, det spelar ingen roll. Men han vill inte ta hand om sin flickvän som han upplever att han förväntats göra tidigare.

Det kändes som att hon [flickvännen] gick runt och...nä. Det slutade med att jag skulle fixa allt hela tiden. Det funkar inte. Jag vill ha en självständig tjej. Hon har sin egen karriär och jag har min egen karriär och att hon bor i sin egen lägenhet ett tag, det är bra. Dessutom iranska tjejer dom är såhär att dom tar det som passar dom på både det iranska och det svenska sättet.. Typ om man säger ”Du ska betala för bröllopet” då säger dom ”Nä så är det inte i Iran”. Så nä, morsan vill helst att jag ska träffa någon annan än en persisk tjej. Till och med du vet, att jag ska hitta en svensk tjej, inte en iransk tjej. [---] Syrran sa faktiskt... vi träffade en kompis till mig och han kommer från Jamaica, och han är ju svart, jätteschysst så du vet. Vi träffade honom i stan och sen åkte vi hem. Och så sa jag till syrran, ”Ja han är skitschysst du vet” och syrran bah ”Jamän vad skulle du säga om jag skulle vara ihop med en svart kille?” så sa jag ”Jag skulle nog inte säga så mycket” och hon tittade typ så på mig. Hon trodde att jag inte skulle gilla det. Men jag har inget så. Det beror på personen bara. Spelar ingen roll, då kan du lika gärna hitta ett fint söndagsbarn, typ ett svenskt rikemansbarn som är värre. Man kan inte gå runt och tro att bara för att den personen är mörkhyad eller typ så... (Milad, man, 26)

Milad talar om att han som man förväntats ta ansvar i sina tidigare relationer. Han förknippar detta med ”iranskhet”, och ”iranska tjejers” förväntningar på honom. De ”iranska tjejerna” tar det som ”passar” och blandar ”svenskhet” och ”iranskhet”, det låter nästan som att han menar att de fuskar och inte håller sig till spelreglerna. Han positionerar sig emot detta sätt att göra relationer. I stället använder han begreppet ”självständig”. Enligt den uppdelning Milad gör kan man kanske kalla ”självständighet” för ett ”svenskt sätt” att göra relationer.

Men när han sedan säger att mamman vill att han ska träffa en ”svensk tjej” föregås det av ett ”till och med”. Han kan gifta sig med vem som helst, *till och med* en ”svensk” tjej. Trots att han förespråkade ett sorts ”svenskt” sätt att göra relationer verkar det alltså inte

sträcka sig så långt som till att det är självklart att han också kan gifta sig med en ”svensk” tjej. Man kan säga att han genom detta positionerar sig själv och familjen som något annat än ”svenskhet” och ”svenska” tjejer. Det svenska förefaller bli något (nästintill) ouppnåeligt, eller i vart fall inte det första man tänker på när han som ”iransk” man funderar på giftermål.

Ett annat sätt att upprätta skillnader i berättelsen är genom att koppla klass till rasifierade inskrivningar. Utifrån detta blir ett ”svenskt rikemansbarn” något annat än någon som är ”mörkhyad”. Men det svenska rikemansbarnet kan (trots sin klass- och rasifierade tillhörighet) ”lika gärna” vara värre än någon som är ”mörkhyad”. Det vill säga, trots att man inte *normalt* tänker så, så kan det vita rikemansbarnet vara värre än den som är mörkhyad.

Genom de olika sätten att positionera sig i förhållande till ”svenskhet”, ”iranskhet” och ”svarthet” kan man se hur det i Milads sätt att tala skapas en färgad (rasifierad) hierarki kopplad till klass. I hierarkin placeras ”svenskhet” högst upp. Men Milad väljer också att degradera ”svenskheten” genom att säga att det svenska rikemansbarnet kan vara värre än någon som är mörkhyad. Sen kommer ”svarthet” som *normalt* brukar placeras långt ner, men som Milad här väljer att uppvärdera. Längst ned i hierarkin kommer ”iranskhet” förknippad med olika könsroller, ansvar (för män) och ansvarslöshet (för kvinnor) i nära relationer. Bhabha skriver:

[The] ”otherness” which is at once an object of desire and derision, an articulation of difference contained within the fantasy of origin and identity. [---] Such is, I believe, the moment of colonial discourse. It is a form of discourse crucial to the binding of a range of differences and discriminations that inform the discursive and political practices of racial and cultural hierarchization.³²

Milad positionerar sig och sin familj i förhållande till både ”svenskhet” som åtråvärt och ”iranskhet”. Men han gör också motstånd mot ”svenskheten” som hegemonisk position och upprättar en möjlig position i ”svarthet”. ”Svarthet” blir subversivt i betydelsen att vara varken ”iranskt” eller ”svenskt” och kommer att användas som en motbild mot att behöva välja antingen ”svenskhet” eller ”iranskhet”. Istället blir ”svartheten” ett rum bortom dessa två i den rasifierade hierarkin. Det är också möjligt att betrakta berättelsen utifrån att Milad (och mamman) faktiskt ser ”svenskheten” som möjlig att närma sig eftersom den är åtråvärd och det är i enlighet med denna man vill betrakta sig själv, i protest mot det som betraktas som negativt med ”iranskhet”.

Jag frågar Milad hur han ser på ”porr”.

Dom [andra killar] tror ju det. Så fort hon är intresserad av porr, eller [säger] ”Ska vi inte hyra en porrfilm en kväll?” du vet då tänker jag på en gång: ”ok, den här personen är säkert väldigt erfaren”. Men det behöver inte vara så. Hon kanske känner sig väldigt..vad heter det, hon kanske känner sig väldigt bra med mig, så att hon kan säga såna saker. *Att hon känner sig öppen och trygg så?* Ja. Precis. Så det behöver inte ens vara en dålig sak om man säger så. Eller

³² Homi Bhabha (1994) s 67.

att hon bara skulle springa runt och hyra en porrfilm så (Vi börjar skratta) Om hon bah skulle börja springa runt och hyra porrfilm så va, du vet... (Vi skrattar mer). Nä, du vet, det är mest killarnas sak du vet. Nä, jag skulle bara tycka att det var roligt. (Milad, 26 år, man)

Milad börjar med att säga att det finns skäl att misstänka att den tjej/flickvän som skulle visa sig intresserad av porr är ”erfaren”, eller kanske lösaktig i *Andras* sätt att se det. Sedan inkluderar han sig själv i denna position. Slutligen säger han att porrintresse *både* kan vara ett tecken på att hon känner trygghet i relationen och att det nog mest är killars sak, *och* att han bara skulle tycka att det var ”roligt”. Till detta kan man lägga att han ser det som lite komiskt – och därmed osannolikt? Dessa olika positioner ingår i en diskurs som utgörs av polerna könad jämlikhet, respektive sexualitet som ett manligt privilegium. Milad kliver ut och in ur dessa positioner och hinner på kort tid besätta alla dessa tänkbara möjligheter. Hans ambivalens skulle kunna speglas genom en undran om hur han *borde* förhålla sig till porr och kön utifrån sin ”svenskhets” och något man kan kalla föreställningen om en liberal svensk hållning till sexualitet. Vårt skratt fasar slutligen in i en enighet om att om en tjej (eller kanske kille för den delen) frenetiskt springer runt och hyr porrfilm hela dagarna, är detta inte att betrakta som ett normalt eller önskvärt beteende.

Sexualitet, relationer och de könade förväntningar som finns i förhållande till Milad som man skiftar beroende på om de görs som ”iranska” eller ”svenska”. Man kan se hur en position som intas i enlighet med ”svenskhetsen” blir åtråvärd och överordnad i hans och familjens perspektiv. Men för Milad verkar denna också innehålla ett risktagande då det inte är självklart att han kommer att passera som ”svensk”. Möjligen kan man därmed betrakta ”svartheten” i form av ett utrymme bortom ”iranskt”/”svenskt” som en motstrategi för att möta den samtidigt både hegemoniska *och* exkluderande ”svenskhetsen”.

”Folk som jag, som inte passar in nånstans”

Här följer ett cirka två sidor långt utdrag från en av intervjuerna med Roksana. Hon talar livligt och växlar mellan allvar, sorgsna miner, skratt och ilska. Hon ger en bild av olika könade och rasifierade utrymmen i sin berättelse och finner ett rum bortom dessa.

[J]ag diskuterade det med henne [mamma] för någon vecka sen. Hon vet att min kille är mulatt, litet mörkare än mulatt, adopterad, svensk familj och från Sydamerika ursprungligen. Det var en liten mulatttjej på TV och hon sa ”Åh vad söt hon är!” och jag vet ju att jag kommer få mulattbarn en dag, så jag bah ”Ja det är bra att du är beredd på det så det inte kommer som en chock för dig”. (Skrattar) Och hon bara ”Varför sa du inte att han är svart?” (Skrattar) Hon vet att jag inte går ihop med iranska män, absolut inte, eller araber och kurder. Det är.. Jag håller mig borta från dom, för får jag ett rykte därifrån, ligger jag med två araber till exempel och får ett rykte därifrån så kommer det att

sprida sig så mycket att dom kommer att peka ut min mamma, ”Titta, där är den där dåliga flickans mamma!”. Så hon får ju gå så [visar med handen för ögonen] när hon går ut. Hon får ju skämmas.

Men om afrikaner börjar prata om mig så, det skadar inte min familj. *Så..du umgås inte så mycket med andra iranier?* Nä. Mamma har några vänner, men.. *Och det har varit ett nästan medvetet val?* Ja, det har varit ett val, mitt val. Jag klarar inte av att umgås med iranier helt enkelt. Jag har försökt, jag har haft två väninnor när jag gick gymnasiet i [förort], dom var jättesnälla och så, men om vi säger.. dom stannade vid dom iranska killarna och pratade på persiska, jag är bra på prata, men jag förstår inte alla deras interna skämt och... Så jag kände mig lite utanför faktiskt. Det var lättare för mig att sitta och prata svenska. Men dom gick ut och festade på iranska diskotek, kände varenda iranier i Göteborg och skulle snacka skit om dom och.. Det var jobbigt. Kände mig bara utanför. *För att det var så mycket internt prat och att alla kände varandra och så?* Mm. Plus att dom åkte fram och tillbaka [till Iran]..och skulle sitta och diskutera hur det är i Iran och..

Dom skämtade på persiska och allting och då förstår jag inte. Så jag kände mig bara dum när jag satt där så när dom skrattade fick jag ju också skratta bara för att inte se dum ut! (Skrattar.) Men..så vet jag ju väldigt mycket hur iranska tjejer är. *Och det är...* Nu säger jag inte att alla är så, jag har släktingar som är iranier som är underbara, jag har haft iranska vänner som har varit underbara, men iranska killar har lättare att trycka ner en tjej. ”Du är fet, du är smal.” Jag har varit ihop med en kurd från Iran [---]. Och...jag vet inte, jag tycker iranier är mansgrisar, jag känner mitt folk. Så om jag känner dom, varför ska jag vara med dom? Så finns det bra iranska killar, som jag inte har sett. Men jag är en iransk mans värsta mardröm! [Jag fnissar lite] *För att?* Jag är emot kvinnomisshandel, slå mig en gång och jag stämmer dig, skickar dig tillbaka till Iran! Eh..jag har stor mun, försöker vara trevlig och så, men jag kan vara väldigt kaxig tror jag, speciellt mot män, inte mot tjejer, för jag är tjej och måste kunna förstå andra tjejer. Som sagt, det är där feministen kommer fram. Jag skulle aldrig klara av att en kille kommer och säger, ”varför har du inte lagat mat, ställ dig och städa!” ”Va!?! Vad sa du?!” ”Be mig inte och jag gör det fint. Men be mig och jag kommer sätta min röv här och lata mig.”

Jag vet inte, jag är motsatsen till alla andra tjejer, känns det som. Jag är helt annorlunda än alla andra iranier. Medan jag fortfarande har iranska principer som jag har i mitt liv, som jag inte kan ändra på, som att [inte] skaffa barn innan äktenskapet. Eller inte lämna mamma på [ålderdoms]hem. Såna grejer. Men...nä, jag skulle inte klara av en iransk man, eller arab eller kurd, vi är samma folk nästan. Alltså iranierna som jag umgicks med träffade enbart andra iranier. Och..jag kände mig inte utanför bara för att jag gillade svarta killar. Eller bara för att jag är intresserad..svag för svenska, blonda killar med blå ögon och kostym. Men jag vet inte..jag känner mig helt utanför, jag känner mig inte som en iranier. Plus dom snackar väldigt mycket, alla klagar..somalier klagat på somalier, iranier på iranier, att dom snackar.

Om jag gör någonting, om jag ligger med två killar, om iranier vet om det, dom kan kalla mig för hora. Kanske för att dölja vad hennes egen dotter gör, eller vad hon gör. Men om en svensk gör samma, om man säger ”Men hon gör så?”..men det är ok för henne, för hon är svensk. Förstår du?

Somalier har samma problem, gambianer har samma problem. *Det är inom gruppen, som det hela tiden kontrolleras...så om en somalier..?* Är man en somalier så är det somalier man är rädd för! Är man iransk tjej så är det iranier man är rädd för. Somalier kan klaga på en annan somalier, men om jag gör någonting så: "Hon är inte somalier, så det är ok". *Så en somalier skulle känna sig friare i en iransk kompisgrupp?* Ja, jag tror nästan det. Jag tror det. Tjejerna i alla fall. Det är ju vi tjejer som är utsatta för allt det här – ursäkta – skitsnacket. Det är ju inte en kille, om en kille ligger med två, så är han.. Han tvättas med tvål, han blir ren. Men tjejen..jag vet inte..hon är som..bomull, om hon befläckas så går fläckarna aldrig bort. Det är såna grejer. Kanske därför jag aldrig skulle klara av att bo i Iran heller.

Samtidigt så kan man ju inte känna sig helt svensk heller, umgås jag bara med svensk överklass så skulle jag känna mig utanför, det skulle kännas som att dom kollade ner på mig. Jag har ju dejtat en svensk kille, 25, personlig tränare, fin, bodde i Linné, stor lägenhet. Han hade mycket pengar. Jag var ju rädd, jag förstörde ju det hela. (Skrattar till.) För jag var orolig..tänk om han vill att jag ska träffa.. Han var van..han var svag för iranier. [---] Han berättade att han hade KKar som var iranier så jag tyckte det ju var helt konstigt. Jag tänkte "Ok, jag har sex om jag har fast förhållande, men vadå, kan iranska tjejer bara ligga runt så, vadå KK??" Nä men det kändes helt konstigt, plus att jag faktiskt var orolig för att träffa hans föräldrar, överklass, sitta vid en middag, jag kanske inte har samma bordskick. Och så ska dom fråga mig "Vad gör du?" "Jag är 22, jag går komvux." "Vad gör din mamma?" "Hon är förtidspensionerad." "Jaha, vad har hon för utbildning?"... Du vet, det känns som dom skulle kolla ner på mig. *Men du träffade aldrig hans föräldrar?* Nä, jag förstörde det hela, jag skrämde bort honom och skojade lite om barn så han slutade ringa. *Medvetet eller?* Nja, ja..jag skojade med honom, jag var orolig, jag var orolig, men.. [---] Så han slutade ringa mig. (Skrattar.)

Så jag känner mig mest hemma med folk som är i samma situation som jag, som inte passar in någonstans, som varken är helafrikaner, helsvenskar eller... Det är såna folk jag vill ha runt mig, mångkulturella folk. Det känns faktiskt så. (Roksana, kvinna, 22)

Roksanas berättelse rör sig mellan olika begrepp och kategorier, som familj, klass, kön, rasifieringar, social tillhörighet, utanförskap och överskridanden av allt detta. Hon intar också olika och motsägelsefulla positioner i berättelsen. Dessa olika positioner kan betraktas som sinsemellan motstridiga, men det kan också betraktas som att de helt enkelt existerar sida vid sida. Som parallella utgör de olika former av begränsningar och möjligheter .

Roksana säger "[Mamma] vet att jag inte går ihop med iranska män, absolut inte, eller kurder eller araber"; "jag klarar inte av att umgås med iranier helt enkelt"; och att hon känt sig utanför i sitt "iranska" umgänge. Genom detta gör Roksana "iranska" män och kvinnor som olika. Men framförallt gör hon "iranier" till Andra och sig själv som Annorlunda och utanför. "Jag är motsatsen till alla andra tjejer, känns det som. Jag är helt annorlunda än alla andra iranier." Samtidigt säger hon att hon har "iranska principer" i sitt liv som hon inte kan ändra på, som att inte skaffa barn före äktenskapet eller att lämna sin mamma på

ålderdomshem. Det utgörs av ett annat sätt att positionera sig i förhållande till "iranskhet". Ytterligare en position blir synlig när hon säger: "Samtidigt så kan man ju inte känna sig helt svensk heller, umgås jag bara med svensk överklass så skulle jag ju känna mig utanför, det skulle kännas som att dom kollade ner på mig." Slutligen intar Roksana en position som en som inte passar in någonstans, "som varken är helafrikaner, helsvenskar eller...". Dessa kallar hon "mångkulturella folk". Genom detta *möjliggör* hon allt det som omöjliggörs genom dominerande diskurser om tillhörighet och kön som antingen det ena eller det Andra.

Medan "iranskhet" och "svenskhet" fylls med specifika könade, klassade och relationella egenskaper, framstår den "mångkulturella" positionen däremot som i avsaknad av denna specificitet och blir därmed ett rum där allt kan hända – med Tom Sandqvists ord – ett rum där en "helt ny kulturell betydelseproduktion håller på att formeras [---]. [Som] frigör radikala förändringar av de sociala och politiska konventionerna och öppnar ett oändligt, kreativt och lekfullt spel av möjligheter."³³

³³ Tom Sandqvist (1998) s 9.

Avslutande diskussion

En tidig morgon i Mumindalen vaknade Snusmumriken i sitt tält och kände att det var höst och uppbrott i luften. Ett uppbrott kommer med ett språng! Med ens är allting förändrat och den som ska resa är rädd om varenda minut, han drar upp tältpinnarna och släcker glöden snabbt, innan han blir hindrad och utfrågad, han springer medan han kränger ryggsäcken på sig och är äntligen på väg, plötsligt lugn (...). Tältplatsen är en tom rektangel av vitnat gräs. (...) Det finns de som stannar och de som ger sig av, så har det alltid varit. Var och en får välja själv, men han måste välja (...) Han var uppmärksam men inte det minsta nyfiken och brydde sig inte om vart han gick – han ville bara gå vidare.

Ur *Sent i november* av Tove Jansson

Så börjar Tove Janssons bok *Sent i november*. Och ungefär med de orden slutar den också. Snusmumriken är en resande typ, hans boplatser är tillfälliga, men han lämnar också spår efter sig. Han dyker upp då och då och är sedan borta igen för att åter komma tillbaka, men nu med nya erfarenheter. Ibland kommer besökande till tältet och han besöker även själv de bofasta i berättelsen. Tältet är både permanent och tillfälligt. Tältpinnar är något man kan dra upp och åter sätta ned på en annan plats. Den jord som fastnat kommer då blandas med den nya jorden på platsen där man åter slår läger. På det sättet kan man också betrakta familjemedlemmarnas konstruktioner av kön, tillhörigheter och familj och olika sätt att positionera sig i berättelserna. De ger sig av, ser tillbaka, stannar, använder sig av mer och mindre fasta kategorier för att göra sig själva och flyttar sedan tältet något. De lånar och aspirerar på vissa positioner, men kommer också att finna sig begränsade i detta. Grunden är tillfällig och begränsande och också möjlig att byta ut som Butler säger.³⁴

I berättelserna om familj, familjeliv, tillhörigheter och relationer samverkar diskurser om kön, familj, plats och rasifierade inskrivningar. Föreställningen om *normalitet* blir en inte bara viktig, utan fundamental, beståndsdel i detta. Att hålla samman *familjen* (och äktenskapet) knyts i berättelserna till teman som ansvar (och skuld), barn, bearbetning av svåra upplevelser och sociala nätverk/socialt stöd. Splittrande tendenser är till exempel trauman och våld, men inte nödvändigtvis brist på kärlek. Familjen görs sammantaget som ett rum för *både* kärlek, närhet, ansvarstagande, arbetsgemenskap *och* förtryck, våld, och självförverkligande. Familjen görs också som en juridisk konstellation, och en gemensam plattform för skilda livsprojekt och som omsorgsgivare. Allt detta samverkar i det som kommer att bli familj. *Barn/unga* positioneras av föräldrar i förhållande till diskurser som både upprätthålls inom familjen och som kan betraktas som ”samhälleliga”/yttre. I den dominerande diskursen om ”svenskhet” och ”invandrarskap” begränsar inskrivningen i positionen som ”invandrarfamilj” familjernas diskursiva utrymme. De faktiskt få exempel där

³⁴ Judith Butler ”Contingent Foundations” i Butler & Scott (1992).

man kan se att företeelser som benämns ”iranska” samtidigt görs i positiv bemärkelse, knyts till barns respekt för äldre; att det är positivt att barn kommer till inom äktenskapet; att skapa tid för varandra i familjen; och att det är viktigt att ta och känna ansvar för den äldre generationen. Detta blir en motdiskurs som för dock en tynande tillvaro invid behoven, och trycket på familjerna, att göra modernitet i form av ”svenskhet”. Formuleringar som ”Jag kunde vara bättre” vittnar alltför tydligt om den överväldigande ensidigheten i denna dominerande diskurs om modernitet kopplat till familjen som migrerat till Sverige, vilket kommer till uttryck i mitt material. Samtidigt är det också just en brist på ensidighet som präglar intervjupersonernas både erfarenheter och förhållningssätt, vilket jag tidigare benämnt som heterogenitet och komplexitet. Detta kommer till uttryck i de olika positioneringar intervjupersonerna intar.

Den *position* som görs *i enlighet med den dominerande diskursen*, och en bild av *normalitet* som ”svenskhet”, innebär att göra sig själv och sin familj i förhållande till en bild av svenskheten som överordnad och ”iranskheten” eller ”invandrarskapet” som underordnat. Här upprättar tanken på ”hundraprocentig svenskhet” ett antingen-eller och medför en begränsning i möjliga sätt att göra familj. I förhållande till en inskrivning som ”invandrarfamilj” begränsas också utrymmet för att förhålla sig reflexivt till begreppet demokrati och jämställdhet i familjen. Detta visar hur positionen som ”demokratisk invandrarfamilj” utgörs av en (o)möjlig position och undandrar möjligheten att inta ett förhandlande förhållningssätt i den dominerande diskursen om ”svenskhet” (och därmed också ”iranskhet”). Utifrån detta låses alltså begrepp som ”frihet” respektive ”tvång” till specifika praktiker som också benämns ”iranska” eller ”svenska”, vilket leder till att de olika alternativen inom respektive position blir specifika och definierade. I förhållande till detta kan man också se en skillnad mellan föräldrars och ungas diskursiva utrymme. De unga som inte kommer att förknippas lika starkt med den Annorlunda bakgrunden i Sverige blir mer fria, medan att framstå som ”modernt orienterade” accentueras i förhållande till föräldragenerationen. Man kan alltså här se hur familjen görs i förhållande till ett *bör*, där kön, sexualitet och normalitet relateras till bilden av *den normala heterosexuella kärnfamiljen*. I enlighet med detta blir skilsmäso- eller enförälderfamiljen en ”trasig” familj i vilken man lider en brist och upplever saknad, både avseende omsorgs- och könade funktioner i familjen. I enlighet med detta kommer även uppfostran att representeras i termer av antingen-eller, rätt och fel, vari de tydligaste exemplen på olämpliga beteenden handlar om machobeteenden, en ”osund” sexualitet och en ”osund” kvinnosyn. Att placera ”iranskhet” längst ned i en hierarki där ”svenskhet” intar en topp-position på detta sätt kan härledas från *både* negativa erfarenheter i den iranska kontexten och något man väljer att kalla ”iranskhet”, och den inskrivning i rasifierade rum positionen som ”invandrarfamilj” innebär.

De familjemedlemmar som intar *en förhandlande position* konstruerar även de sina familjer som jämställda, men utan att kalla detta ett ”svenskt” sätt att göra familj. De gör

därmed också ett både-och, och sig själva som *både* "iranska familjer" och jämställda. Man kan se många olika och kreativa strategier för att utmejsla denna position. De vuxna i familjen omtalas här som *både* föräldrar och par och familjen framstår som både ett skydd och ett ansvar i förhållande till yttre omständigheter som migrationserfarenheter, rasifierade och könade inskrivningar, varför man också kan se ett förhandlande förhållningssätt till jämställdhet och demokrati i familjen. Genom att röra sig mellan olika kontexter som både "iransk", "svensk" eller "svart" inom och utom familjen kan unga skapa en "egen" relativ autonomi och bli subjekt. Detta kan också betraktas som ungas sätt att positionera sig i en motdiskurs i en kontext där "svenskhets" också ingår i den diskurs som tenderar att skriva ut ungdomarna som en möjlig del av normaliteten. Ett exempel som inkluderar både tillhörighet, familj och kön handlar om social kontroll i omgivningen. Uppmaningen att bete sig på ett visst sätt skapar där parallella förhållningssätt inom familjen där det eftersträvansvärda består i att *framstå* på ett visst sätt inför den sociala omgivningen – inte nödvändigtvis att underkasta sig de yttre kraven. Familjen bildar därmed ett rum för relativ autonomi i förhållande till könade och rasifierade diskurser. Samtidigt måste strävan att göra självständigheten, eller att framstå som ett subjekt i kvinnors fall, balanseras mot den könade diskurs där det är hennes huvudansvar att familjelivets vardagsbestyr inte försummas. Man kan också säga att oskuldskrav samtidigt kommer att utgöra en motdiskurs och en eftergift i förhållande till den dominerande diskursen. Detta upprättar ett borde och innebär ambivalens.

Bilden av *enförälderfamiljen* som fullständig och tillräcklig i sig själv kommer här att ingå i en motdiskurs till bilden av denna som "bristfällig" eller "trasig". Här finns också möjlighet att inkludera sociala nätverk och "extraföräldrar" för omsorgsfunktioner, varmed man kan se hur familjens omsorgsfunktioner inte endast knyts till den biologiska familjen. Man kan även se en öppenhet för en "hundraprocentig svenskhet" ifråga om unga, samtidigt som vissa saker som benämns "iranska" vidmakthålls. Uppfostran görs här genom flera olika strategier samtidigt, vilket inkluderar både föräldrars rätt och fel och ungas egna val. Här kan man också se att ungas val och strategier för framtiden delas in i "iranska" (skaffa barn och familj) respektive "svenska" (skaffa utbildning och ett arbete), samtidigt som man "väljer båda" dessa. I den förhandlande positionen förhåller man sig också till både den iranska kontexten, respektive den svenska som förtryckande, men i olika avseenden.

Genom att *positionera sig i opposition* till den dominerande diskursen konstruerar familjemedlemmarna om de diskursiva förutsättningarna för vad som betraktas som "modern", "traditionellt", "iranskt" respektive "svenskt". Utifrån denna position görs "traditionalitet" som en aktiv process i nuet, inte passiva icke reflexiva iscensättanden av "det gamla", varför det kanske är rimligare att tala om olika moderniteter. Man kan också se en hybridisering av individuella och kollektiva intressen, såväl som av det hierarkiska respektive egalitära föräldraskapet. Här upphävs föreställningen om den "könade brist" som *enförälderfamiljen* föreställs lida brist på i den dominerande diskursen. Mannens frånvaro (vilket det oftast är fråga om) kan också betraktas som eftersträvansvärd. Uppfostran handlar

utifrån detta förhållningssätt om spontanitet och ungas sökande efter egna vägar, och där familjen bara är en av många förebilder. Föräldraskap som ”syskonskap”, eller vänskap, blir en motdiskurs både i förhållande till bilden av barn/föräldrarelationen som hierarkisk och densamma som gränslös utan struktur.

Här görs ”svarthet” som ett rum bortom ”svenskhet” och ”iranskhet” och formuleringar som: ”Så jag känner mig mest hemma med folk som är i samma situation som jag, som inte passar in någonstans, som varken är helafrikaner, helsvenskar eller... Det är såna folk jag vill ha runt mig, mångkulturella folk” kommer att utgöra en möjlighet att destabilisera och på allvar skriva om förutsättningarna för och upphäva entydigheten i de dominerande inskrivningarna.

Denna position skulle man kunna beskriva genom Bhabhas begrepp *unhomely* eller *unhomed*. Detta ska inte betraktas som ”inte hemma”. Snarare avses ett rum där tillhörigheter görs situationellt och aktivt och inte i förhållande till en föreskriven kategori. Det blir därmed en gräns- eller mellansituation som bryter upp konstruktionen hemma/inte hemma och påminner om hans begrepp hybriditet, eller det tredje rummet. I den betydelsen beskrivs ett överskridande av konstruktionen av att tillhöra eller inte tillhöra.

[T]he unhomeliness – that is the condition of extra-territorial and crosscultural initiations. To be unhomed is not to be homeless, nor can the “unhomely” be easily accommodated in the familiar division of social life into private and public spheres. [---] Although the “unhomely” is a paradigmatic colonial and post-colonial condition, it has a resonance that can be heard distinctly, if erratically, in [situations] that negotiate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites.³⁵

This halfway house of racial and cultural origins bridges the “in-between” diasporic origins [---] and turns it into the symbol for the disjunctive, displaced everyday life of the liberation struggle [---].³⁶

”Tillhörighet” kopplas därmed samman med hybrida rum som inte längre går att urskilja som slutna, avgränsade eller specifika. Här kan familjen, unga och vuxna, såväl som könade och rasifierade betydelser ingå i flera ”hem”; skapa tillfälliga hem eller bygga om de hem som för tillfället bebos.

* * *

För familjen som migrerat innebär detta sammantaget att möjligheten till differentierade och komplexa uttryck blir klart kringskuret. Samtidigt ger berättelserna också en bild av ett kreativt, lekfullt och ibland radikalt motstånd mot det kringskurna utrymmet i de dominerande diskurserna. Det innebär subjektspositioner som både nyanserar och differentierar de dominerande diskursernas antingen-eller för något mer komplext, där andra möjligheter skapas. ■

³⁵ Homi Bhabha (1994) s 9.

³⁶ Homi Bhabha (1994) s 13.

DEL V
AVSLUTNING & DISKUSSION

AVSLUTNING & DISKUSSION

Just i det ögonblicket, då (---) Panthea och Amir satt som förlamade i köket, hade något för en gångs skull inträffat som i framtiden skulle visa sig bli en återkommande "situation". Något som inte skulle vara nytt, utan till och med väntat. Dom hade, även om dom inte var medvetna om det just då, slutat vara utvandrare och blivit invandrare. Och att vara invandrare, det vet vi alla, icke-invandrare som invandrare, nysvensk som gammalsvensk, att vara invandrare är lika med att ha och/eller vara problem. Nu var dom inte längre familjen Irandoust. Nej, nu var dom en familj med en annan kultur. Med andra traditioner och andra värderingar. Men det här med främlingskap är inget som händer plötsligt. Nej, nej. Det händer pö om pö. En liten händelse här, ett litet missförstånd där, och en hel del irriterade miner lite varstans. Inget märkvärdigt. Bara små gulliga händelser som nästan blir rutin efter ett tag; att bli förödmjukad på tusen små vardagliga sätt. Sött. Och där har vi främlingskapet (---).

Ur *Kalla det va fan du vill* av: Marjaneh Bakhtiari (2005) s 34

Fråga mig inte vem jag är och säg inte åt mig att förbli den jag är.

Michel Foucault *Vetandets arkeologi* (1969/2002) s 32

Marjaneh Bakhtiaris roman *Kalla det vad fan du vill* började som en kommentar till den mediala debatten om invandrare som hon följt under ett antal år. I en intervju säger hon: "Det blev så mycket debatter om mångfald att det till slut blev komiskt och förvirrande."¹ Och hon fortsätter: "Jag förstår att man måste ha begrepp för att diskutera men det kan kännas som om man fastnar i det. Ibland undrar man hur mycket som ska förklaras och hur mycket som ska konstrueras.". Bakhtiari blev till slut så trött på alla svensk- och invandrarstereotyper i mediedebatten att hon beslöt sig för att skriva en bok som byggde på just dessa schabloner. I romanen har hon valt att överdriva de bilder hon fått till sig genom media: "Mina karaktärer vältrar sig på sätt och vis i de här begreppen, de försöker förstå eller vara dem."² Romanen handlar därmed inte om "invandrarfamiljer" – utan om dessa bilder, begrepp och

¹ Intervju under Bokmässan i Göteborg 2005. www.svb.se/Bokmassan/2005/89763.

² A.a.

stereotyper; den handlar inte heller om hur ”invandrarfamiljer” är – utan hur de uppfattas, görs och gör sig

Jag känner sympati och släktskap med Bakhtiaris bevekelsegrunder då de också påminner om mina egna. Jag menar också att de bilder som återfinns i debatten om ”invandrarfamiljer” är något vi alla kan känna igen och bär på i olika grad. Ett exempel på detta är när jag en dag träffade en av dem som senare kom att hjälpa mig att finna intervjupersoner. Vi hade stämt möte på en restaurang och diskuterade på vilket sätt hon kunde hjälpa mig att komma i kontakt med familjer för intervju. Hon erbjöd mig bland annat att intervjua henne och hennes familj. När hon sa detta blev jag tyst för ett ögonblick, och sa sedan: ”Men..ni kanske inte är representativa...”, varpå hon replikerade med ett kort ”Men Hanna!” och skrattade till. ”Ja, men Hanna!” och ”Representativa för vad då?” har jag tänkt i efterhand. Vilken sorts familjer och berättelser var det jag hade föreställt mig att möta i mina intervjuer? Och vilken sorts familjer och berättelser var det du som läsare hade föreställt dig att möta i den här studien?

Jag har kretsat kring mediala bilder av familjen som migrerat i en strävan att problematisera den storyline de upprätthåller. Det har jag gjort genom att använda postkolonial teori och dekonstruktion i analysen av familjernas berättelser. Jag har återkommande talat om en bild, eller föreställning (inte alls så olik den i romanutdraget ovan) och om teman och processer relaterade till denna. Bilden är vanlig i det svenska mediasamtalet, offentlig förvaltning, forskning och familjernas vardag. Den handlar om familjer med bakgrund utom Väst och befolkas av patriarkala män, underkuvade unga och kvinnor, våld, ”traditionella” livsmönster och – kan man kanske lägga till – en avsaknad av reflexivitet till förmån för en styrande ”kultur”. Jag kallar detta för bilden av den *problematisiska invandrarfamiljen*. Den utgör det nav kring vilken avhandlingen har formats och jag har undersökt den från olika perspektiv. Man kan likna bilden vid en *idealtyp* eller (*idealtypisk*) *diskurs*.³ Sociologen Max Webers begrepp idealtyp är tänkt att fungera som en konstruktion med entydiga uttrycksmedel abstraherad ur ett stycke ”verklighet”.⁴ Weber skriver:

[Idealtypen] är ingen *framställning* av verkligheten, utan förläner framställningen entydiga uttrycksmedel. Man kommer fram till idealtypen genom att ensidigt *betona ett eller ett par* synsätt och genom att lägga samman en mängd spridda och inte klart avgränsade fenomen, som kan förekomma i större eller mindre omfattning eller ibland inte alls – enskilda fenomen som fogar sig efter dessa ensidigt betonade synsätt och som blir till en i sig enhetlig *tankebild*. Det finns inte någonstans i verkligheten en empirisk motsvarighet till denna tankebild i dess begreppsliga renhet. Det är en *utopi*”.⁵

³ Diskurser kan, liksom idealtyper, presenteras som förenklade konstruktioner av komplexa förlopp. Men medan diskurser tänks verka konstitutivt på vårt tänkande, våra handlingar, och sätt att betrakta världen, utgör idealtypen ”en utopi” i syfte att tydliggöra ett fenomen – inte fenomenet ”i sig”.

⁴ Max Weber *Vetenskap och politik* (1977).

⁵ Max Weber (1977) s 138.

I arbetet har jag tagit spjörn emot, och utmanat bilden, som implicit funnits närvarande i såväl intervjuer som analyser. Man kan därmed också se hur både jag, informanterna och analysen förhållit sig till och underminerat denna idealtypiska bild; en frusen bild av ”invandrarfamiljen” som reproduceras i offentlig debatt och forskning och osynliggjort familjernas olika och differentierade erfarenheter, till förmån för en bild av likhet. Jag har strävat efter att lösa upp den idealtypiska bilden, och lösa ut andra och differentierade bilder. Intervjupersonerna gör familj, kön, plats och klass i förhållande till – både i enlighet och i polemik med – denna idealtypiska bild. Därmed medverkar både jag och intervjupersonerna till att den konstrueras, dekonstrueras, bekräftas, bestrids och förskjuts samtidigt. I analysen av intervjupersonernas berättelser har andra bilder uppstått som smutsat ner och transformerat den idealtypiska bilden.

Mitt sätt att arbeta får lite olika implikationer på olika områden. Diskussionen i det här kapitlet kretsar därför kring tre områden som kan ses som resultat av det arbete jag gjort i avhandlingen. Det första området handlar om *familjemedlemmarnas olika sätt att positionera sig i vardagen*, och därmed hur de gör familj, kön och plats. Det andra området handlar om *teoretiska innebörder och konsekvenser* av att analysera familjers berättelser utifrån postkolonial teori. Det tredje området omfattar *etiska innebörder* och förhållningssätt detta sätt att arbeta uppmanar till. Dessa tre är i praktiken naturligtvis sammanlänkade och beror av varandra.

En hegemonisk diskurs & tre positioner

Medan utgångspunkten i avhandlingen utgörs av bilden av den problematiska ”invandrarfamiljen” har en annan bild visat sig central i familjernas berättelser. Denna bildar dess dikotoma motsats och kan benämnas bilden av den ”oproblematiska, svenska, heterosexuella kärnfamiljen”. Den *invandrade och problematiska familjen* respektive den *infödda och ”normala” familjen* utgör polerna i den diskurs genom vilken berättelserna struktureras. *Sverige* och *svenskheten* förknippas i den dominerande diskursen med civilisation, sekularisering, objektiva och universella ideal, modernitet, demokrati, jämställdhet, fri sexualitet, många relationer och frihet. *Iran* och *iranskheten* förknippas i samma dominerande diskurs med omoderna bondesamhällen, religion (islam), ”kulturella” och partikulära ideal, tradition, diktatur, patriarkala relationer, oskuldsideal, arrangerade äktenskap och tvång. Den dominerande positionen i denna diskurs är naturligtvis den associerad med ”svenskhett”, medan ”invandrarfamiljen”/”den iranska familjen” intar en underordnad kulturell position.

Det finns en medvetenhet om att det ”svenska” betraktas som norm hos alla de intervjuade, oavsett hur man sedan förhåller sig till detta. Sättet att använda och förhålla sig till den dominerande bilden av svenskhett kan delas upp i tre positioner enligt Stuart Halls

modell i "Encoding/Decoding".⁶ Den första positionen görs *i enlighet med* den dominerande bilden av "svenskhet"; den andra är en *förhandlande position* i förhållande till de två ytterligheter som bildar diskursen; och den tredje positionen görs i *opposition* mot den dominerande diskursen. Dessa tre positioner kan i sin tur kopplas samman med att göra antingen-eller (*antingen* det "svenska/moderna" *eller* det "iranska/traditionella"); både-och (*både* det "svenska" *och* det "iranska"); respektive varken-eller (*varken* det "svenska" *eller* det "iranska"), i nämnd ordning.

En position intas *situationellt* och ska betraktas som en aktiv kategori snarare än något man *är*. Alla de tre positionerna kan intas, eller tillskrivas, en och samma familj – antingen av olika familjemedlemmar, eller i *olika sekvenser* av berättelserna hos *en enskild familjemedlem*. Enskilda familjemedlemmar kan alltså röra sig mellan olika positioner i olika delar av intervjuerna. Subjektspositioner görs därmed aktivt, är föränderliga beroende på situation, och är utbytbara. Det finns också flera sätt att besätta varje position, vilket beskrivs nedan. Men positioner ska inte betraktas som helt tillfälliga, helt flytande, eller "lättviktiga" företeelser. Snarare utmejslas olika förhållningssätt med starka emotioner både för sådant som betraktas som åtråvärt, och i polemik med de begränsningar som omger intervjupersonerna i berättelserna. De erfarenheter intervjupersonerna förmedlar, och sättet att betrakta dessa, är därmed högst "verkliga" för dem som berättar om dem.

I föräldraberättelserna om ursprungsfamiljen i Iran finns ett antal bottnar eller diskursiva kontexter. Man skulle kunna säga att de innehåller, och förhåller sig till, åtminstone två hegemoniska diskurser. Den ena utgörs av en dominerande bild av familjen och män, kvinnor och barns positioner i Iran för trettioalet år sedan. Den andra utgörs av en dominerande bild av mäns, kvinnors och barns positioner och "den svenska familjen" här och nu. Olika kontexter aktualiserar därmed olika dominerande formationer. Mellan dessa sker förhandlingar och utbyten, vilket innebär en pendling mellan då och nu i berättelserna. De positioner som intas kan därmed inte urskiljas endast i enlighet med en "iransk diskurs" eller en "svensk diskurs" – tvärtom förutsätter olika sätt att positionera sig i den iranska respektive den svenska kontexten varandra. (Den "dominerande diskursen" nedan avser den dominerande diskursen i familjemedlemmarnas "här och nu".)

Att göra familj i enlighet med den dominerande diskursen

Denna position handlar om att göra familj i enlighet med den dominerande diskursen om "svenskhet" och den "svenska familjen". Det innebär att välja att göra familj i enlighet med en föreställning om familj som *antingen* "iranskhet" *eller* "svenskhet". I denna form av berättelser laddas bilden av den "svenska familjen" med "goda värden" som modernitet, jämställdhet, frihet och demokrati – medan bilden av den "iranska familjen" laddas med

⁶ Stuart Hall (1980). Se avsnittet "Att ta vara på komplexitet" i avhandlingens kapitel 3.

”negativa värden” som tradition, förtryck, misshandel och tvång. Att positionera sig i enlighet med den dominerande diskursens logik och värden innebär att sträva efter att göra *svenskheten*, att ”vilja göra familj på ett svenskt sätt”, och att ”göra som svenskar”.

Jag vill att du ska komma in i det här samhället som en svensk. Inte som en iranier som kommer in här och försöker påtvinga någonting. (Mamma)

Hon [mamma] vill inte ens att jag ska gifta mig, hon säger res! Se saker! (Dotter)

Exempel på saker som ”kulturmärks” som ”svenska” är önskan att barnen ska ”ha frihet”, ha många partners (av det motsatta könet), inte gifta sig för tidigt, göra resor och ha en aktiv *ungdomstid* istället för att slå sig till ro med en familj. Att rekommendera unga att träffa ”svenska” partners med tillägget ”till och med [svenska]”, visar samtidigt begränsningar i hur nära man kan komma den åtråvärda ”svenskheten”. Utifrån denna position beskrivs skilsmässa som en positiv möjlighet i Sverige som inte fanns i Iran och därmed som ytterligare en *möjlighet* att göra familj i Sverige. Samtidigt betecknar skilsmässofamiljen en trasig, ofullständig familj utifrån denna position. Bristen i den familjeformen betraktas som både omsorgsrelaterad och könad. Detta kan kopplas till att kön görs i enlighet med den heterosexuella matrisen och betraktas som komplementära. Därmed kommer familj i första hand också att konstrueras som bestående av biologiska band, inte sociala.

Uppfostran tenderar i denna dominerande diskurs att göras i termer av rätt eller fel, ”svensk” eller ”iransk”. Den iranska kontexten representerar en uppfostringsmodell där barn och unga inte kommer till tals och vilkas röster man inte lyssnar till. Istället framhålls det ”svenska sättet” med kommunikation mellan vuxna och barn som modell. Förorten representeras utifrån denna position genom en bild av fattigdom, kriminalitet, vantrivsel, låg status och en dålig plats för barn och unga. Den mångkulturella förorten (inte nödvändigtvis ”invandrarna”) blir en symbol för machoiditet och dåligt inflytande och tänks alltså göra inträde i familjen utifrån. De bilder av sexualitet, och därmed den kvinnosyn, som rekommenderas unga (män) representeras av en radikalfeministisk hållning och förespråkar en ”lagom och normal sexualitet” (inte som den man kan se i pornografiska filmer till exempel). Medan ”iranskhet” betraktas som ”förtryckande och seksualkonservativ” och ”svenskhet” som ”öppen och sexualliberal” finns det alltså gränser för den önskade ”friheten”. Här ingår även att betrakta ett sexualrestriktivt förhållningssätt som ett ”falskt själv”.

Man kan här också se en tendens att tala om ”invandrare” som Andra mot vilka informanterna positionerar sig för att göra sig själva. Andra ”invandrarfamiljers” och ”iranska familjers” förtryckande vardag konstrueras utifrån sådant man hört, läst eller sett på TV, men också utifrån negativa upplevelser från den egna uppväxten i Iran. Även uttryck som ”Andra [hade det problematiskt i sina familjer], men inte vi” ingår i denna position. Utifrån denna position upprättas också ”borden” med utgångspunkt i en ”svensk

jämställdhets- eller frihetsdiskurs” i synen på sig själv och de egna erfarenheterna. Man *borde* vara bättre, eller *borde* ha handlat annorlunda i både den iranska och den svenska kontexten. Detta görs genom den ”svenska blicken” på de egna erfarenheterna, som framställs som ”iranska” och förtryckande, som till exempel oskuldsidealet. Samtidigt vidmakthålls synen på oskuldsidealet som eftersträvansvärt. (Detta ”borde”, diskursens moraliska tvång, går emellertid även att läsa som ett ambivalent förhållningssätt varmed det även kan placeras in under nästa, förhandlande position.)

Diskriminering tar litet utrymme i denna form av berättelser. Berättelser om detta förekommer, men beskrivs inte som ett stort problem. Snarare vänds udden mot ”det iranska” som ses som förtryckande i förhållande till kön, klass och ålder. Detta visar sig såväl i berättelserna om Iran, som i dem om Sverige. Det innebär i förlängningen att konstruera ett brott mellan tillvaron i Iran och tillvaron i Sverige. Även detta kan (kanske bör) relateras till erfarenheter under uppväxten i Iran, och också de möjligheter man har haft att hantera eller motsätta sig dessa. Utifrån denna position tenderar kvinnor att göras till enbart offer för förtryck och dominerande strukturer i det iranska samhället, såväl som endast subjekt i det svenska samhället. När ”iranskhet” görs till det Andra och det man inte vill förknippas med, göms också olika och komplexa uttryck i denna kontext undan och kopplas istället till ”svenskhet”.

Utifrån detta sätt att göra familj, tillhörigheter, kön och plats kan man se den koloniala berättelsen iscensatt i enlighet med diskurser om nationer, kulturer, och nations- och kulturtillhörigheter, som sinsemellan olika och inbördes homogena. I en sådan kolonial bild av världen blir det ”svenska” ”ägare” av moderniteten, mänskliga rättigheter och frihet, då detta anses vara Västerländska fenomen. Den uppdelning som görs mellan Iran och Sverige skapar alltså dels homogena bilder av respektive sammanhang, dels tvingar den familjemedlemmarna att välja antingen det ena eller det andra. Samtidigt kan förhållningssättet att se ”iranskhet” som alltigenom klandervärt alltså kopplas till negativa erfarenheter i den iranska kontexten, liksom till den inskrivning i rasifierade rum som positionen som ”invandrarfamilj” i Sverige innebär. Att ha varit med om, eller ha varit en del av förtryck övergår till att vara en rasifierad inskrivning när medlemmarna i ”invandrarfamiljen” görs i förhållande till en syn på modernitet och jämställdhet som ”svenska” (men inte ”iranska”) egenskaper. Erfarenheter av förtryck blir därmed detsamma som att *vara* ”förtryckande” eller ”förtryckt”, och alltså till identitet istället för just erfarenheter.

Att erfarenheter görs till identitet medför en strävan att göra ”svenskheten” eftersom den är överordnad och som sådan åtråvärd. Den dominerande diskursen lämnar få andra möjligheter; det blir med andra ord svårt att undkomma dessa ytterligheter för den som vill kritisera de egna erfarenheterna av förtryck, eller förtryck i allmänhet. Ställningstagandet mot förtryck, och för demokratiska processer, som alla de intervjuade gör, kopplas samman med föreställningen om ”svenskhet” och Väst som ägare av dessa värden. Modernitet, som i alla

berättelserna intar en hegemonisk position, identifieras därmed här som "svenskhet". Bilden av "invandrarfamiljer" och "iranskhet" som problematiskt och som underordnade kulturella positioner å ena sidan, och av "svenska" familjer som normala och överordnade å den andra, kommer därmed att förstärkas och befästs.

Att göra familj & förhandla den dominerande diskursen

Denna position handlar om att göra sig som familj genom att förhålla sig till och använda *både* den underordnade *och* den dominerande bilden. Det betyder att värden förknippade med "svenskhet" och den "svenska familjen", och "iranskhet" och den "iranska familjen" existerar parallellt, alternativt inte kopplas så hårt till respektive kontext, utan båda. Det görs dels genom att upphöja "det iranska" jäms med "det svenska" och att framhålla vissa praktiker som goda "trots" att de är "iranska", dels genom ett ambivalent förhållningssätt. Denna subjektposition innebär att göra sig i enlighet med moderniteten förknippad med jämställdhet och demokrati, men att förhålla sig reflexivt och förhandlande till detta. Man kan tala om att det, istället för en vertikal bild, skapas en horisontell, där partikulariteter tar plats sida vid sida och inte som över- och underordnade. Familjen konstrueras som jämställd, men utan att detta betraktas som ett "svenskt" sätt att göra familj. Intervjupersonerna gör därmed sig själva och sina familjer som *både* "iranska familjer" *och* jämställda. En illustration av detta sätt att positionera sig, som också inbegriper medvetenheten om "svenskhet" som norm, kan ses i föräldrars formuleringar i form av: "men det gick bra att växa upp så här också!". Av unga kan det uttryckas så här:

Som iransk tjej är det mycket mer det här att skaffa familj och skaffa barn [---] Som svensk tjej är det mycket mer att bli självständig, stå på egna ben, skaffa sig en bra utbildning, komma någonstans i livet. Så det är bara att slå ihop dom här två. Skratt. *Du vill ha båda?* Jo jag vill ha båda från livet. Jag...man kan ha världens bästa utbildning och världens bästa möjligheter, arbete, men har du ingen att dela det med är det inget värde i det. (Ung kvinna)

Exempel på andra positiva värden som benämns "iranska" inbegriper sådant som "att ha en viss känsla för familjen", barns respekt för äldre, att det är positivt att inte få barn utom äktenskapet, att skapa tid för varandra i familjen, och att det är viktigt att ta och känna ansvar för den äldre generationen. Detta säger också implicit något om vad som betraktas som negativt med det "svenska". Man kan alltså också se hur begrepp som "familj" och "familjeorienterade praktiker" tenderar att betraktas som "iranska", medan arbete, karriär och utbildning benämns som "svenska". Båda dessa dimensioner ses som positiva och möjliga att kombinera, men tillskrivs olika "ursprung". En variant är föreställningen om att "ha en erfarenhet extra" som en tillgång (vilket familjen som inte migrerat inte tänks besitta). I detta sammanhang framställs också den "vanliga familjen från Iran" som jämställd. Medan uttryck

som: ”vi vill inte heller att någon är herre i huset” fungerar sammanlänkande mellan ”svenskhet” och ”iranskhet”.

Det är möjligt att se hur familjen i Iran, såväl som i Sverige, positioneras både i enlighet med förtryckande praktiker och som ett frirum från dessa. Det medför ett förhandlande förhållningssätt i förhållande till demokrati i familjen. Genom att eftersträva så kallade västliga värden, men förhålla sig reflexivt till dessa, möjliggörs att både välja och välja bort. På detta sätt kan man också se hur intervjupersonerna skriver in sig som aktiva subjekt, vilka gör reflekterade val i förhållande till dominerande diskurser. Enförälderfamiljen (såväl som den homosexuella familjen) representeras som en familjeform bland andra och familjen kan konstitueras av såväl sociala som biologiska band. Exempel på detta är att skaffa sig ”extraföräldrar”, när de egna inte finns tillgängliga av en eller annan orsak. Om det könade föräldraskapet lyfts fram inkluderas mannens frånvaro (vilket det oftast är fråga om) som eftersträvansvärt utifrån, företrädesvis, erfarenheter av våld.

I denna position ingår också berättelser i vilka familjen blir ett rum för relativ autonomi och en plats där dominerande och underordnade diskurser omförhandlas, i både den svenska och iranska kontexten. Familjen görs också som både ett skydd och ett ansvar i förhållande till yttre omständigheter som förtryck, migrationserfarenheter, och rasifierade och könade inskrivningar. Ett exempel på detta är strategier som utvecklas för att hantera social kontroll som inkluderar både tillhörighet, familj och kön. Den sociala kontrollen kopplar samman nationellt ursprung, rykte och erfarenhet av relationer i den svenska kontexten. Uppmaningen till unga att bete sig på ett visst sätt bidrar till att parallella förhållningssätt upprätthålls inom familjen. Det eftersträvansvärda blir då att *framstå* på ett visst sätt inför den sociala omgivningen – inte nödvändigtvis att underkasta sig de yttre kraven.

Andra förhållningssätt är synen på det påtvingade äktenskap som *både* traumatiskt *och* en möjlighet till förändring och att växa på ett positivt sätt, samt möjligheten att kombinera en påtvingad sexualitet med en tillfredställande relation. Här ingår även att vara mitt emellan att välja sin partner själv och att inte välja själv. Att ordna två bröllop, ett i enlighet med den dominerande diskursens krav i Iran, och ett i en motdiskurs, innebär att underkasta sig och protestera samtidigt. Utifrån denna position agerar man samtidigt i enlighet med religiösa föreställningar och sekulärt radikala.

Ett manligt könat förhållningssätt innebär att se på de egna erfarenheterna som ”icke moderna”, ”patriarkala” eller förtryckande, men samtidigt positionera sig emot sådana praktiker. Detta skapar skuld och ambivalens eftersom man *både* ser sig själv som en del av detta förtryck *och* positionerar sig emot det. Skulden och ambivalensen kan dels sättas i relation till bilden av ”svenskhet” (och en jämställdhetsdiskurs), dels till mäns ansvar i ursprungsfamiljen. En kvinnligt könad position som självständig kan på ett liknande sätt skapa ambivalens då den balanseras mot den könade diskurs där huvudansvaret för familjelivets vardagsbestyr är kvinnans. Man kan också se hur mäns önskan att vidmakthålla ett oskuldskrav (där både män och kvinnor förväntas vara oskulder vid bröllopsnatten),

innebär ambivalens. Men denna position kan också betraktas som både en motdiskurs mot det dominerande ”svenska”, och en underkastelse, då det åtföljs av ett ”jag borde vara bättre” (det vill säga tänka annorlunda/vara oskuld). Positioner som inbegriper både sådant man gör som ”svenskhet” och sådant man gör som ”iranskhet” bidrar till att omförhandla, såväl som att upprätthålla, den binära ordningen. Familj och tillhörigheter representeras här till övervägande del som olika men jämlika, det vill säga, olika praktiker betraktas ”som olika”, men görs hierarkiskt jämlika.

Att göra familj & opponera mot den dominerande diskursen

Denna tredje position handlar om anspråk på ett rum som inte domineras av de två polerna: den ”svenska familjen” och ”invandrarfamiljen”. Därmed överges tanken om Sverige och ”svenskhet” som modernitet och framsteg och Iran och ”iranskhet” som tradition och eftersläpning. Istället gör sig intervjupersonerna *varken* i enlighet med ”svenskhet” *eller* ”iranskhet”. Därmed *upphävs logiken* för att konstruera bilden av ”iranska familjer” och ”svenska familjer” som olika enbart med hänvisning till ursprung. Detta öppnar ett rum som *inte benämns* ”svenskt” eller ”iransk”, manligt eller kvinnligt, eller där vuxna och unga görs till varandras motsatser. Därmed skapas möjligheter att representera såväl familjer med anknytning till Sverige som till Iran utifrån en mängd olika och hybridiserade bilder. Olika sätt att göra modernitet kan beskrivas som en ”kamp om att äga” moderniteten i förhållande till såväl olika sätt att göra familj som respektive samhällskontext. Modernitet som åtråvärt och självklart genomsyrar, som sagt, berättelserna, men får olika betydelse i de olika sätten att positionera sig. I denna sistnämnda position intar modernitet en hegemonisk position (som i de andra berättelserna), men nu utan att upprätta en Andre, varför det är rimligare att använda begreppet *multipla moderniteter* – inte modernitet *eller* tradition.⁷

Två områden kvarstår utifrån vilka man kan (bör?) tala om ”olikhet”. Det ena berör att familjen som migrerat, eller flytt, inte sällan gjort ”extraordinära erfarenheter” genom förlust av närstående, eller våld kopplat till den politiska situationen, krig, flykt eller fängelsevistelser. Men inte heller till detta förhåller sig intervjupersonerna homogent.

Ett annat område där det är giltigt att tala om ”olikhet” handlar om nedsättande behandling. I detta tredje sätt att positionera sig kan också det största missnöjet med diskriminering i Sverige spåras. Diskurser om rötter, ursprung, gränser, Annorlundahet, likhet/olikhet, och resonemang om kulturkrockar, eller handlingar som ”främmande för den västerländska kulturen” gör det möjligt att tala om familjen som migrerat som *hemmahörande* – eller *inte hemmahörande*. Att tala om olikhet i mer generaliserad mening är alltså enligt denna tredje position befogat i förhållande till *hur familjen som migrerat görs* i Sverige. Inskrivningen i kategorin som (problematisk) ”invandrarfamilj” innebär

⁷ Mike Featherstone (1995); Masoud Kamali (2006).

föreställningar om klassade, könade och platsade praktiker. Det betecknar en specifik uppfattning om "invandrarfamiljens" ekonomiska status, moraliska egenskaper, utbildningsnivå, förståelse och respekt för det moderna, civiliserade samhällets olika funktioner, såväl som dess syn på kön, maktrelationer i familjen, förhållningssätt till individens frihet och mänskliga rättigheter. Utifrån den diskurs där "kulturer" *krockar* kan man också se en rassegregerande dimension. Denna tanke kommer implicit att förespråka att man bör hålla isär och inte blanda olika sätt att göra familj och relationer då de ses som i grunden oförenliga. I förlängningen innebär detta att en form av förtryck byts mot en annan form av förtryck, inte frihet från detsamma. Den tredje positionen innebär alltså att aktivt ifrågasätta denna dominerande diskurs och att anamma en diskursiv position där diskriminering av "invandrarfamiljen" spelar roll.

De olika motdiskurserna i förhållande till diskriminerande och kategoriska representationer av "invandrarfamiljen", Iran och "iranskhet" upprättar "counter histories". I detta ingår att betrakta den dominerande diskursen i Iran (regimens) som förtryckande i förhållande till *både* män, kvinnor och barn, att ge exempel på hur såväl män som kvinnor uppbygger denna ordning, och att motdiskurser skapas över både köns- och åldersgränser. På detta sätt kommer bilden av mäns privilegier och kvinnors underordning i det iranska, såväl som i det svenska samhället att omformuleras. Det skapar också utrymme för fler möjliga subjekspositioner för människor och familjer med anknytning till den iranska kontexten och ingår i ett identitetspolitiskt projekt.

Det är också möjligt att tala om en kontinuitet där erfarenheter, upplåningar, sätt att förhålla sig, då och nu, ingår i en helhet därför att gränser mellan respektive kontext inte görs absoluta. Förhållningssättet till dominerande och underordnade formationer görs därmed som "obrutet" och sammanhållet. Erfarenheterna av förtryck, likväl som sättet att förhålla sig till detta, ingår därmed i en form av kontinuum. Det innebär i sin tur att distansera sig från en, i Sverige och Väst, dominerande bild av Iran. Det innebär därmed att inte göra Sverige och Väst som utgångspunkt för synen på egna och andras erfarenheter. För familjen som migrerat upprättar detta en möjlighet att göra familj i avsaknad av konflikt och problemfokus. Uppmaningar om att man bör göra bedömningar med "individen som grund" eller fråga "Hur har ni det i eran familj?" manar till en situerad etik istället för en universell. Det innebär en differentierad syn på olika platser och på människors görbarhet. Berättelserna kan i det avseendet komma att bli rumsliga utan att en bild av Väst utgör normen för inskrivningar i olika diskurser. Genom att underkänna den dominerande diskursens logik skapas utrymmen bortom de större berättelserna i ett tredje rum.

Detta sätt att positionera sig innebär en kritik av såväl det eurocentriska och koloniala tänkande som inte beaktar centrala moment som rasism, imperialism och exkludering i den västerländska idéhistorien, och som tenderat att ignorera de enorma problem det koloniala Väst skapat världen över. Det innebär vidare en kritik av det tänkande som reducerar komplexitet till antingen-eller och som möjliggör att utpeka modernitetens Andra som dem

med ett avlägset ursprung. Denna hegemoniska diskurs har inneburit att Väst har kunnat ta patent på begreppet modernitet och det positiva gods som knyts till detta, medan andra, utanför Väst kunnat skrivas ut ur denna ordning. Det tredje sättet att positionera sig innebär därmed också en strävan efter att återupprätta komplexitet:

Vet du, i Iran finns det många olika familjer. Alla är olika. Många, många har levt precis som i Europa. (Kvinna)

Det innebär också att anspråk på sådant som betraktas som åtråvärt med moderniteten inte nödvändigtvis görs på "Västs villkor". "Svarhet" – förknippat med varken "svenskhet" eller "iranskhet" – blir här en motbild genom vilken man slipper välja. Genom att göra "svarhet" kan unga också skapa en egen relativ autonomi såväl inom som utom familjen. Detta kan också betraktas som ungas sätt att positionera sig i en motdiskurs i en kontext där "svenskheden" ingår i den diskurs som tenderar att skriva ut dem som en möjlig del av normaliteten. Detta är "counter-histories" i vilka de de diskursiva möjlighetsvillkoren omformuleras och andra och nya möjligheter framträder. Att positionera sig i enlighet med såna "folk som är i samma situation som jag, som inte passar in någonstans" och som "varken är helafrikaner, helsvenskar eller... [utan] mångkulturella folk" kommer förutsättningarna för de dominerande inskrivningarna att på allvar destabiliseras och skrivas om. Det förhållningssätt som intas i enlighet med den oppositionella subjektspositionen strävar bortom dessa kategoriseringar och innebär anspråk på sådant som betraktas som åtråvärt med moderniteten, men inte nödvändigtvis på "Västs villkor". I formuleringar som "folk som är i samma situation som jag, som inte passar in någonstans" omformuleras de diskursiva möjlighetsvillkoren och andra och nya möjligheter framträder.

Istället för att göra "svenskhet" och "iranskhet" positionerar man sig i ett rum på andra villkor där familjerna är *normala* och "som andra" familjer. I denna bild utgör det "mångkulturella" ett frirum. Att tala om sig själv som varken helt "svensk", eller helt "iransk" innebär en avsaknad av "helhet" och homogena benämningar. Tillhörigheter eller identiteter formuleras *inte* som "jag är inte det, men det" – utan genom att ta avstånd från något utan att ta tillflykt till en annan nationell benämning. Positionen blir därmed *i avsaknad av* homogena och helomslutande beteckningar. Det är detta som Hall kallar att ge sig in i kampen om diskursen, eller kampen om att definiera verkligheten. Genom skriva in sig i en – vad Bhabha kallar *unhomely* eller *unhomed* – eller "ohemmahörande" position ger sig familjemedlemmarna in i en radikal och subversiv kamp om villkoren för diskursens ordning. Detta genom något så simpelt som att helt enkelt bara göra familj, istället för att göra familj i enlighet med något som benämns "iranskt" eller "svenskt".

Här kan man till exempel tala om en hybridisering av individuella respektive kollektiva intressen i familjen, såväl som en hybridisering av det hierarkiska respektive egalitära föräldraskapet. Den "könade brist" som enförälderfamiljen föreställs lida av, upphävs utifrån

att denna familj görs utan att kärnfamiljen hålls som norm. Uppfostran representeras genom spontanitet och ungas sökande efter egna vägar, där familjen bara är en av många förebilder. Föräldraskap som "syskonskap", eller vänskap, blir en motdiskurs både i förhållande till bilden av barn/föräldrarelationen som hierarkisk och densamma som gränslös och utan struktur. Både genom denna och den förhandlande positionen *upphävs det omöjliga* i de omöjliggjorda positionerna för familjer som migrerat från Iran till Sverige.

* * *

För familjen som migrerat innebär detta sammantaget att möjligheten till differentierade och komplexa uttryck framstår som klart kringskuren. Samtidigt ger berättelserna också en bild av ett kreativt, lekfullt och ibland radikalt motstånd mot de gränser som omger såväl familj och kön, som platsade och rasifierade inskrivningar i de dominerande diskurserna. Det innebär att möjliggöra och inta subjektpositioner som både nyanserar och differentierar de dominerande diskursernas antingen-eller och skapar något mer komplext med andra möjligheter.

Moderna komplexa familjer

Teoretiska innebörder av det arbete jag gjort i avhandlingen handlar om familjeteoretiska, sociologiska och postkoloniala begrepp. Inom såväl det sociologiska fältet, som familjeteorin är *förändring* och transformation ett framskjutet tema.⁸ Detta formuleras inte sällan i termer av modernitet och tradition. Gemensamt är också att de uttalar sig om Västerlandet, är västerländska konstruktioner och använder Väst som utgångspunkt. En rekonstruktion av en huvudtes inom teoretiseringen av *familjen* inom detta paradigm innebär att den traditionella familjemodellen nu övergivits i Väst och ersatts av den moderna, eller senmoderna familjen.⁹

Den moderna/senmoderna familjen (eller den post-familjära familjen som Beck-Gernsheim kallar den) definieras just av att familj görs mycket olika avseende antal medlemmar, kön, biologiska respektive sociala band och juridiska kopplingar. Kvinnors förändrade situation i samhället och i familjen är därmed centralt.¹⁰ Utgångspunkten är att moderniteten för med sig *individualiserade* och *reflexiva* livsprojekt och fokus på personlig lycka och njutning både inom och utom familjens ramar. Hos Giddens kan man se en betoning på *demokratisering* av familje/relationslivet genom den rena relationen. Beck & Beck-Gernsheim fokuserar snarare en konfliktdimension som en följd av denna

⁸ *The Oxford Dictionary of Sociology* (1998). Se Anthony Giddens; Ulrich Becks; Zygmunt Baumans; och Mike Featherstones arbeten till exempel.

⁹ Anthony Giddens (1992); Ulrich Beck (1992); Beck & Beck-Gernsheim (1995); David Morgan (1996), (1999); Judith Stacey (1996); Julia Brannen (1999).

¹⁰ Beck & Beck-Gernsheim (1995); Christine Roman (2005); Neal & Smart (1999).

demokratisering, vilket leder dem till begrepp som den *förhandlade familjen*. Makt och relationer är alltså under förhandling och ingenting kan längre tas för givet. Därmed är det också osäkert att leva i "postfamiljen" eftersom den när som helst, då de personliga behoven inte längre tillgodoses, kan överges. Fokus på den demokratiska familjen och kvinnligt agentskap har i sin tur lett till att man även börjat se barnet som subjekt och aktör i familjen. Med socialkonstruktionismens och poststrukturalismens inflytande har också begrepp som *göra familj*, vilket speglar en analys av familjen som en konstruktion, förts fram av Morgan.¹¹

I analysen av familjeliv fokuseras inte sällan graden av modernitet. Det medför samtidigt en tyst accentuering av dess motsats: tradition. Det innebär att begreppen modernitet och tradition kommer att beteckna "utvecklat" respektive "outvecklat" familjeliv. Det låser studiet av förändring av familjeliv i en rätlinjig och enkelriktad rörelse från traditionell till (mer) modern. Denna form av tänkande kritiserar inte minst från poststrukturellt och postkolonialt håll.¹² För medan Väst betraktas som modernitetens fader blir Öst följaktligen associerat med tradition. Och vem besätter denna position som modernitetens Andre bättre än "invandrarfamiljen" mitt i den moderna svenska vardagen?

Och faktum är att något verkar hända när studieobjektet skiftar från den "västerländska familjen" till den "österländska familjen". Den givna förutsättningen i dessa studier är familj i ett västerländskt – "svenskt" – perspektiv. Detta bidrar tillsammans med begreppen tradition och modernitet till att skriva ut den "invandrade familjen" ur den "svenska normaliteten". Begreppen kommer därmed att bidra till konstruktioner som hemmahörighet eller inte på grundval av nationellt ursprung. Man kan därmed inte tala om "oskyldiga" studier av förändring och transformation över tid eller mellan olika samhällskontexter. Istället konstrueras och reproduceras Öst och "invandrarfamiljerna" som den Andre *även* om detta primärt varken är syfte eller fokus. Ett exempel på detta är att utan vidare förklaring ta upp temat "våld" i studier om familjer som migrerat, då man inte på motsvarande vis gör detta i forskning om "svenska familjer".

Inom familjeforskningen på migrationsområdet har man, med stöd i sociologins klassiker och centrala teoretikers arbeten, inte sällan konstruerat en övergång från den traditionella familjen i det traditionella samhället till en modern/senmodern familj i det moderna/senmoderna samhället.¹³ Det innebär en tanke om att den traditionella familjen är tvungen att genomgå en "snabbversion" av den förändring som tänks ha pågått i Väst under lång tid. Denna "snabbversion" skildras genom begrepp som *krock* och *konflikt* mellan kulturer, män och kvinnor och unga och vuxna, individer och kollektiv i familjen. För att ta sig ur konfliktdimensionen måste någon bryta dystopin, och görs därmed till hjälte. Ibland är dessa "hjältar" kvinnor, ibland är det män, ibland unga.

¹¹ David Morgan (1996).

¹² Michel Foucault (1969/2002); Homi Bahbha (1994); Stuart Hall (1996); Masoud Kamali (2006).

¹³ Se t.ex. Ahmadi & Ahmadi (1998); Riyadh Al Badawi (1998); Resa Eyrumlu (1998); Mehrdad Darvishpour (2003).

Enligt Giddens "ägdes" moderniteten till en början av (utgick från) Väst, men alla samhällen är idag påverkade av moderniteten.¹⁴ Idag kan moderniteten därför varken beskrivas som något "exklusivt västerländskt"¹⁵, eller som något entydigt "gott" då man i det moderna projektet också måste inkludera till exempel såväl övergrepp, imperialism som kolonialism¹⁶. Poststrukturell och postkolonial teori och kritik har också lett till att man dag talar om moderniteter snarare än modernitet.¹⁷ Man kan inom familjeforskningen på migrationsområdet också se mer dynamiska förhållningssätt och en vilja att luckra upp den modell som medför en konfliktdimension.¹⁸ Tydligt är att det teoretiska angreppssättet är av stor vikt och man kan se en skillnad i resultat mellan postkolonialt influerade arbeten och sådana som är genomförda utifrån traditionell sociologisk teori. Men man kan även se att studier genomförda med ett aktivistiskt eller lösningsfokuserat syfte undgår konfliktdimensionen oavsett angreppssätt, då styrkor och förmågor fokuseras snarare än problem i sig.¹⁹

Poststrukturalistiska feminister har kritiserat feministiska analyser av "familjen" utifrån dessa studiers universella anspråk och generalisering över tid och rum.²⁰ Den poststrukturella feminismen och familjeforskningen kommer på kollisionskurs då poststrukturalismen anses som ett alltför atomistiskt och fragmentariskt perspektiv. Istället har familjeforskningen traditionellt behövt "familjen" (i likhet med hur feminismen traditionellt behövt "kvinnan") som grund för teoretisering av förändring och förtryck.²¹ På motsvarande vis kan man tala om att familjestudier på migrationsområdet traditionellt behövt "kulturen" och "etniciteten" och begreppen modernitet och tradition. Detta har fungerat som grund för att upprätta skillnad och likhet mellan "svenska" (västerländska) familjer och "invandrarfamiljer". Såväl erfarenheten av att vara "kvinna", som erfarenheten att vara kvinna i "familjen", och "etnicitetens/kulturens" betydelse för hur familj och kön görs, har alltså använts som grund för att skapa generell teori. Det är detta som sedan kritiserats.

Den poststrukturella analysen handlar snarare om göra *situerade* analyser med fokus på *komplexitet* och *motsägelser*. Det innebär också att olika positioner (inte identiteter) betraktas som tillfälliga, eller "tills vidare". Att gå poststrukturalismen till mötes betyder att överge universella, icke-kontextuella/icke-situerade teorier och ersätta dem med konkreta undersökningar med begränsade generaliseringsanspråk.²² Det vill säga, att låta familjen

¹⁴ Anthony Giddens (1991).

¹⁵ Anthony Giddens (1990), (1991); Stuart Hall (1996); Masoud Kamali (2006).

¹⁶ Stuart Hall (1996); Masoud Kamali (2006).

¹⁷ Mike Featherstone (1995); Masoud Kamali (2006).

¹⁸ Aylin Akpinar (1988); Reza Eyrumlu (1998); Åsa Andersson (2003); Paulina de Los Reyes (2003); Alireza Moula (2005).

¹⁹ Paulina de Los Reyes (2003); Alireza Moula (2005).

²⁰ Christine Roman (2004).

²¹ Samtidigt kan man som sagt se hybrida formationer inom familjeteori genom till exempel Morgans begrepp *doing family*; Gubrium & Holsteins ansats med *What is Family?*; och att familjen fått ännu en agent i form av barn som subjekt. Se David Morgan (1996); Gubrium & Holstein (1990); Julia Brannen (1999).

²² Christine Roman (2005) s 95.

framträda i olika skepnader beroende på studieyta utan universella anspråk. Det innebär även att ta plats som forskarsubjekt i den berättelse som förmedlas och därmed positionsbestämma *the voice from nowhere* genom att redogöra för (namnge) de utgångspunkter från vilka analyserna görs.²³

Kulturkrockstemat återfinns inte i mina intervjupersoners berättelser. En aspekt av det kan förmodligen relateras till att "identitet" analyseras i form av *positioner*. Det medger även att intervjupersonerna använder sig av olika diskurser eller värdesystem samtidigt. Därmed kommer föreställningen om det trubbiga begreppet "kultur" som något som "tillhör" eller konstituerar individen eller familjen som helhet att överges. Istället bejakas en syn på människors förmåga att leva med många olika, och parallella, förhållningssätt till kön, familj, plats och relationer. Detta betraktas snarast som ett " normalt tillstånd". Kulturkrockstemat skulle, om det fanns representerat/vore förenligt med mitt angreppssätt, placeras in under den första positionen som görs i enlighet med den dominerande diskursen, då det upprätthåller den binära ordningen i form av modernitet/tradition "iranskhet/svenskhet", vuxen/ungdom, man/kvinna, individ/kollektiv som åtskilda, olika och i konflikt.

En annan aspekt av att jag använt mig av positionsbegreppet och ett postkolonialt förhållningssätt är det lösgör erfarenheter från förhållningssätt, eller de positioner intervjupersonerna intar. Det möjliggör en differentiering mellan erfarenheter och förhållningssätt till dominerande och underordnade diskurser i Iran respektive Sverige. Jag har försökt visa hur intervjupersonerna intar olika positioner i förhållande till dominerande diskurser.

Resultatet av detta arbete visar sig i form av komplexa bilder av familj, kön och plats och olika sätt att positionera sig i förhållande till detta. Subjektspositioner görs både i relation till; i enlighet med; och i motstånd mot dominerande föreställningar. Jag menar att det beror *både* på hur familjernas berättelser är konstruerade (då de till exempel uppvisar av en hög grad av reflexivitet; kritiserar förhållanden i både det iranska och svenska samhället; beskriver olika erfarenheter inom familjen; och gör anspråk på rum bortom binära uppdelningar) *och* mitt sätt att analysera berättelserna. Analysen fokuserar *tal* som läses som positioner, genom vilka unga och föräldrar både inordnar sig och gör motstånd mot dominerande familjära, könade och platsade diskurser. De använder också dessa för att konstruera andra uttryck som omformulerar och förskjuter dominerande diskurser.

Samtidigt som alltså uttryck för såväl både-och som varken-eller förekommer i familjemedlemmarnas berättelser är det inte säkert att de uppmärksammar detta eftersom de blir upptagna av att försöka döpa verkligheten i termer av antingen-eller. Jag skulle vilja uttrycka det så att intervjupersonerna ständigt kliver över gränserna för konstruktioner av olika kategorier – men att de många gånger envisas med att betrakta dessa som homogena och enhetliga eftersom dominerande samhälleliga diskurser konstruerar dem på detta sätt.

²³ Adams St Pierre & Pillow (2000).

Diskursens ordning gör det *lättare* att uttrycka sig i termer av svart eller vitt, än att härbärgera ett både-och eller varken-eller.

Familjen som en arena för familjemedlemmarnas relativa autonomi kommer att fungera som en brygga mellan dominerande och underordnade diskurser i berättelserna om Iran och Sverige. Familjen blir alltså en sorts mellanstation för iscensättande av dominerande diskurser, och förhandling av eller motstånd mot dessa. Förhandlingen av, och i, familjen i mitt material framstår därmed som en *situation* där kön, relationer, platsade diskurser, ”iranskhet” och ”svenskhet” görs både i enlighet med dominerande diskurser och innebär motstånd mot, och en omformulering av dessa.

* * *

I artikeln ”Where does Queer Theory Take Us?” menar författarna att teori som uppmuntrar kreativt experimenterande i familjen kommer att få signifikanta konsekvenser för individer, familjer och samhället i stort.²⁴ Motsvarande risk eller möjlighet kan man tillskriva den postkoloniala teorins bejakande av hybriditet och kreativa sätt att göra och betrakta familj. Så, ja: *förhoppningsvis* får användningen av sådan teori och bejakande av kreativitet och hybriditet signifikanta konsekvenser för individer, familjer och samhället. Och förhoppningsvis kan det bejaka *olika* livsval, uttryck och sätt att göra familj på – inte bara *vissa* uttryck. I förhållande till de dominerande diskursernas begränsande inverkan i såväl ”avhandlingsfamiljernas”, som allas våra liv torde uppmärksammas att queerteorins och den postkoloniala teorins budskap inte är en angelägenhet för endast vissa familjer, utan alla familjer. Precis som feminismen inte bara angår kvinnor utan i lika hög grad män, barn och unga. Detta eftersom förtryck drabbar och angår även hegemoniska grupperingar i samhället och familjen.

Den här avhandlingen är naturligtvis inte ägnad att förneka att förtryck i familjen förekommer och inte heller att underminera berättelser om förtryck. Förtryck förekommer i familjen, men det förekommer inte endast i en speciell sorts familjer och det är viktigt att uppmärksamma såväl det motstånd som den komplexitet som ackompanjerar förtryck i familjen och i samhället. Bilden av ”den problematiska invandrarfamiljen”, modeller av det ”hedersrelaterade våldet” och förtryckets mekanismer är till skada då de blir alltför förenklade och schematiska och därmed kommer att reproducera ett Vi och Dem. Det bidrar till att man skriver ut (alla) individer och familjer ur de komplexa, motsägelsefulla, specifika och diversierade, såväl som universella processer dessas vardag relaterar till.

Jag menar att ”kunskapen” om till exempel ”hedersrelaterat våld” kan ha fyllt en funktion, problem i familjen har lyfts fram och synliggjorts. Nu är det dags att börja se familjen och dess medlemmar, dess *specifika* styrkor, svårigheter, sorger och problem – inte ”kulturen”, ”strukturen”, ”traditionen” eller andra platsade, grova och i förlängningen

²⁴ Williams & Knapp (2005).

potentiellt djupt rasistiska beteckningar. Det innebär att bekämpa förtryck, med *individen i familjen i samhället* som grund. Förståelse av såväl det universella som det partikulära bör ledsagas av en ständig beredskap för omformulering i förhållande till varje specifik situation och innebär att också vara beredd att på Shimas uppmaning fråga: ”hur har *ni* det i *eran* familj?” Detta etablerar ett rum för en *situerad etik* som skapar förutsättningar för ett socialt, juridiskt, polisiärt, politiskt och kulturellt arbete som tar ett oupphörligt ansvar för den Andre(s mångfacetterade verklighet och erfarenheter); att inte slå sig till ro med det man tror sig veta, utan ständig beredskap för det möjliga och det som kan komma. ■

Summary

Aims & issues

The point of departure in the study is a representation of “*immigrant families*” in Sweden as *problematic and troublesome* in the media and public debate. This notion links “immigrant families” to patriarchal men and submissive women and children, often connected to, or enlarged by, discussions of Honour related violence. Functioning as a strong discourse these notions facilitates associations’ in accordance to families migrating to Sweden mainly from Asia.

The empirical foundation of the thesis is families from Iran residing in Sweden, Göteborg. Focus is constructions of family, gender, relations, belongings, (and class). *The overall aim is to deconstruct the image of “immigrant families” as problematic through narratives of families from Iran residing in Sweden.* This includes suggesting other and more complex accounts of families from Iran in Sweden, that is, to challenge and fragmentize the strong image through the narratives of men, women and young adults in the families.

The aim is carried out through the following queries: How are gender, family, relationships and place *done* (constructed) in the narratives? Which discourses and subject positions can be identified? How do gendered and placed discourses intersect in these constituting processes? How do the family members position themselves and how are they positioned in the discourses regarding immigrant families in Sweden? What images of “Swedishness”, “Iranianess” and Otherness can be seen? What positions are possible and impossible for an immigrant family in Sweden?

Theoretical framework, analysis & material

As theoretical and methodological tools postcolonial theory, feminist post structuralism, deconstruction and discourse analysis is used. The empirical material consists of 31 *interviews* with 19 parents and young adults in seven families. The parents all grew up in Iran before migrating to Sweden. Visits, as well as dinners, or coffee in the homes of the families has accompanied the interviews.

Analytical focus is on *doing* gender, family, place, belongings and sexuality with Judith Butler's (feminist post structuralism), perspectives on gender, the theories on family as discussed by David Morgan (family theory), and theories on belongings and place by Homi Bhabha and Doreen Massey (postcolonial theory). Language and symbols as such, are viewed as the only way of gaining knowledge about lived reality. The narratives are viewed as accounts of experience, that is regarded as discursive. Family members' use of discourse to do one self, family, gender, belongings and place, in the narratives is presented as *positions*. To inhabit a position on, for example, gender is to "do identity". Each family member may adopt a number of positions depending on the theme, and how the narrative is situated. This is related to the theoretical notion of *multiple subjects*. Readings of the material are carried out by discourse analysis. This means analyzing *sets of meanings* and perspectives trying to pin them down as well as question their inescapability. A discourse is assumed to contain dichotomous meanings or positions that shape the possible perceptions on the topic concerned. *Male – female* can therefore be seen as the two opposites in a discourse on gender which blocks other or more complex ways of viewing gender. Deconstruction is held as an ethical as well as theoretical, and methodological, approach. This requires us to take the multiple meanings of the subject into account. Gender, "racifications", and notions of place are held at front analyzing the material.

The results are presented as discourses on themes such as gender, family, sexuality, relationships, marriage, upbringing, childhood, race and space, as well as the positions occupied by the interviewees. Different positions are placed within a model of three alternatives, using Stuart Halls article "Encoding/Decoding" as a source of inspiration. The first position in the model is taking on perspective in accordance to a dominant discourse, as *either* a dominant perspective *or* a subordinated perspective. The second position is inhabited through adopting *both* the dominant *as well as* a subordinated discourse. Finally, those who discard the dominant discourse as a whole occupy the third position, thus adopting *neither* the dominant *nor* the subordinated perspective.

Outline of empirical chapters

The analyses are presented in four sections:

- The first chapter is focused on parents' narratives concerning becoming a couple in Iran. Concepts dealt with is "the political" vs. "the personal", "childhood", power and lack of power, love, masculinity, femininity, the family as a platform of relative autonomy, the concept of patriarchy, place and the notion of violence in accordance to family studies in general, and studies on immigrant families in particular. Class, place and nationality are also taken account of.
- The second chapter is focused on narratives of parents about their first experiences of sexuality (mainly in Iran). This requires analyzing different aspects of sexuality such

as gendered notions of sexuality, forced sexuality, sexuality and control, shamed sexuality and courteous love, symbols of shame and modesty, and the relation between sexuality and/or being in love. This also includes analyzing the role on the family as well as notions of place and nationality.

- The third chapter analyzes the discursive meanings of the concept of “invandrarfamilj” (immigrant family) in Sweden in the narratives of the family members. This includes analyzing notions of class, gender, place, and moral conduct being inscribed as an “immigrant family” in Sweden. This also suggests an extended discussion on the concepts of tradition and modernity.
- The fourth chapter highlights generational processes, relationships, normality and notions of family in the narratives of the family members. This involves dealing with concepts such as democracy in the family, the image of the broken family, doing heterosexuality, upbringing, the ordinary family, racialised hierarchies, gendered and non gendered notions of sexuality and spaces “in between”.

Main results

The narratives show complex and heterogenic experiences as well as accounts of themes such as family, gender, relationships, sexuality, Otherness, belongings from Iran and Sweden. Conclusions show that possibilities of *different* and *differentiated* positions and complex expressions, accounted for as an immigrant family in Sweden, are severely restrained. Although the narratives also show a great deal of creative, opposing, playful and radical creations of family, gender, place, and belongings, the latter are considered as *counter histories* and becomes subversive manifestations. This means that the notion of the immigrant family as problematic is partly hybridized, fragmented, and distorted, but also that it is kept intact by some of the positions inhabited by the family members.

The analysis shows that the participants relate to, and uses a hegemonic discourse defined by formation containing two opposing poles. On the one hand, “*Swedishness*”, *modernity* and *democracy*, and, on the other, “*Iranianess*”, *tradition* and *oppression*. As a result family members position themselves and their families in relation to a notion of the *Swedish, heterosexual, nuclear family* as considered *normal* – and/or a notion of the *Iranian, troubled family* as subordinated cultural position.

In the *first* position, family members do themselves and their families as “Swedish”, modern and democratic, while “Iranianess” is considered undesirable. This means being forced to choose *either* “Swedishness” *or* “Iranianess”. The family members in my study carry out this position through the aspiration on doing family as “the normal Swedish family”. The Swedish family is hence associated with “good values” modernity, democracy, civilization, equality, freedom and democracy – while the “troubled Iranian family” is

associated with negative values such as tradition, oppression, abuse and tyranny. They thus aspire to do “Swedishness” and to do as Swedes.

As a *second* position family members do themselves and their families as *both* “Swedish”, democratic and modern *and* Iranian. This means doing oneself as a family using both the dominant and the subordinated image. Family members keep values associated with “Swedishness” and the “Swedish family” and “Iranianess” and the “Iranian family” parallel engaging in both of them. This is done by levelling “the Iranian” and “the Swedish” with each other, as well as putting forward some “Iranian practices” in spite of them being “Iranian”, and also by showing ambivalence. This position means doing one self in accordance to modernity, but reflecting upon and disputing it at the same time. This alternative requires negotiating between different and opposing ideals.

The *third* position rejects the hegemonic discourse and requires to do oneself and the family as *neither* “Swedish” *nor* “Iranian”. This suggests joining the struggle of defining discursive reality rejecting both “Swedishness” and “Iranianess” as not being a trustworthy way of constituting lived reality. Modernity is at centre as in all the narratives; however this position is not named as either Western nor Swedish. In this case it is more relevant to speak of modernities, rather than tradition and modernity.

The notion of “immigrant families” as victims of “cultural conflicts” is distorted by the narratives. In addition also refuted is the representation of families from Iran as “different” in comparison to “Swedish families” based on national and “cultural” origins. In this discussion the conception of Iran is crucial. That is, if the concept of *modernity* is restricted to Western societies/practices, the notion of families from Iran in Sweden (or in Iran) will continue to be excluding and exclusive, this in turn means being able to comprehend Iranian society, and families from Iran, as complex, and as the basis of differentiated expressions.

This in turns calls for a social, political, legal and cultural work that draw on the family, not families with a specific cultural origin. ■

APPENDIX

Kort om Iran under 1900-talet

Iran är ett stort land med en rik och komplex historia och enorma, vackra berg (om man ska tro bilderna).¹ År 1952 beslutades att både det modernare namnet ”Iran” och det äldre namnet ”Persien” var giltiga benämningar på landet. 1979 utropades landet till *Den islamiska republiken Iran* som sedan dess är landets officiella namn. Jag använder den kortare benämningen Iran.

I Iran finns stora naturtillgångar i form av olja och naturgas.² Landet har en stor medelklass och också stora klasskillnader. Cirka tre fjärdedelar av landets befolkning är under 30 år. Den stora andelen unga har av den Islamiska regimen benämnts ”a threat to health and security” i samhället och har även blivit associerade med en ”ethical crisis”.³ Anledningen är att dessa ses som extra sårbara och mottagliga för ”kulturella hot” både inom och utom landet. Andra anledningar till oro är den stora arbetslösheten och de konsekvenser detta medför för den unga befolkningen. Det gör att kan man se hur brottslighet och

Kort fakta

Iran har ca 69 miljoner **invånare** på en yta av 1 648 000 km². I huvudstaden Tehran bor nära 12 miljoner människor. Den **iranska diasporan** uppges vara mellan 3-5 miljoner människor, till största del boende i USA, Storbritannien, Kanada och Irak

Läskunnighet var 1995 ca 56%. Landet är uppdelat i 30 **provinser**. De **största etniska grupperna** är Perser (51%), Azerier (24%), Gilaker and Mazandaranier (8%), Kurder (7%), Araber (3%), Balucher (2%), Lurer (2%), Turkmenier (2%), Armenier och, Persiska judar mfl. (1%).

Iran är ett **bergigt** land (70% av landytan består av bergskedjor) och **klimatet** skiljer sig därför mycket i olika delar av landet.

Dominerande och officiell religion är den shiitiska grenen av islam. Viktigare övriga religioner är kristendom (armenier och assyrier), judendom, zoroastrism och bahai.



¹ En resa till Iran var planerad, men blev tyvärr inte möjlig, med några av mina intervjupersoner. Och inte heller här tänker jag försöka göra den rättvisa, utan bara något mer detaljerat beskriva vissa skeenden i den iranska historien.

² Detta och nedan under rubriken, om inte annat anges, från Mohammad Fazlhashemi (2000), (2001), (2005); Ramin Jahanbegloo red (2004); Afary & Andersson (2005); Masoud Kamali (1995), (2006); Rutger Lindahl red. (2005); Rutger Lindahl red. (2005).

³ Shahram Khosravi (2003) s 9.

droganvändning blir ett alternativ till att kunna bygga en framtid med egen försörjning. Arbetslösheten har också inverkan på till exempel giftasåldern i Iran då unga helt enkelt inte upplever att de har råd att starta familj på egen hand.⁴ Det finns också andra mer politiserade orsaker till oron. Eftersom Iran i praktiken och i många avseenden inte fungerar som en demokrati finns gott om anledningar till politiska motsättningar mellan (inte minst) de ungas intressen och regimen. Detta har lett till att det finns en stor iransk diaspora utanför Iran (se textruta). Anledningar till flykt och migration från Iran har, för att nämna några, varit politisk aktivitet, krig, sexualitet, religion, ekonomiska orsaker, könssegregerad lagstiftning och utbildningsmässiga skäl.

Historia & politik under 1900-talet

Två stora revolutioner har utspelats i Iran under 1900-talet som kommit att få stor betydelse både inom och utom landet. Den första, den *konstitutionella revolutionen* pågick mellan 1906–1911 och har haft en avgörande roll för resten av seklet. Denna var i perioder till stor del understödd av Storbritannien och USA. Den andra, *islamiska revolutionen*, ledde till att Iran sedan 1979 varit islamisk republik vilket åter satte landet på en ny kurs. Denna andra revolution betraktas inte sällan som en reaktion på den västliga närvaron i landet.⁵

Den konstitutionella revolutionen var en långdragen och lågintensiv revolution och innebar krav på en konstitutionell demokrati. Konstitutionalisterna besegrade 1906 den styrande Mozzafar al-Din Shah Qajar.⁶ 1907–1911 utkämpades en ny strid mellan efterföljaren Mohammad-Ali Shah Qajar, som hade starkt stöd av Tsarrysland och Storbritannien, vilken förlorades av konstitutionalisterna. De krav som framfördes under denna tid var parlamentarism, fri press, frihet för politiska partier och separation mellan stat och religion. Resultatet blev en konstitution inspirerad av den belgiska, en oberoende rättsinstans och parlamentarism. (Man gjorde också tillägg 1907 för fri press och rätt till politiska partier, med vissa undantag.) I praktiken kom konstitutionen dock inte att tillämpas varken av Qajar-dynastin eller den därpå följande Pahlavi-dynastin.⁷ En allians med Storbritannien gav starkt stöd till Reza Shah Pahlavi när han 1925 utförde en statskupp mot Qajardynastin. Reza Pahlavi Shah följde den Kemalistiska modellen i Turkiet (under Kemal Atatürk), vilket innebar att i snabb takt driva Iran mot att bli ett sekulärt, industrialiserat och modernt land.⁸ Det innebar bland annat att avskaffa den islamska lagen, Sharia för att byta ut den mot den Sveizchiska civila lagen, att ”emancipera” kvinnor genom att ge dem tillträde till vissa arbeten, genom att förbjuda dem att använda sjal och förbud mot religiös undervisning i skolorna. Det utfärdades också centrala direktiv om mäns frisyrer och mäns

⁴ Janne Bjerre Christensen (2000).

⁵ Mohammad Fazlhashemi (2000), (2001), (2005); Ramin Jahanbegloo red (2004).

⁶ Rutger Lindahl red. (2005); ”Mänskliga Rättigheter i Iran 2005” UD.

⁷ Rutger Lindahl red. (2005); ”Mänskliga Rättigheter i Iran 2004” UD.

⁸ Fazlhashemi (2000); Khosravi (2003).

och kvinnors klädedräkt i enlighet med europeiskt mode och därpå följande tillåtelse att leta igenom enskilda människors hus efter misstänkta persedlar.⁹ Mohammed Fazlhashemi citerar Shahen: ”Vi måste både till det yttre och våra sedvanor bli som européer.”¹⁰ Enligt Fazlhashemi var slöjförbudet en av de viktigaste åtgärderna för att åstadkomma detta. I samband med dessa förändringar genomfördes också en omfattande byråkratisering av landet. ”På toppen av den byråkratiska pyramiden stod den despotiska centralmakten.” skriver Fazlhashemi.¹¹ Den folkliga kritiken mot Shahen bestod i bristen på grundläggande fri- och rättigheter, Shahens roll som enväldig despot och att moderniseringssträvandena inte åtföljdes av politiska reformer. Det fanns också en omfattande religiös kritik. Avsaknaden av folkligt stöd uppvägdes av de statliga oljeinkomsterna. Reza Pahlavi Shah blev under sin regeringstid den enskilt största ägaren av jordegendomar genom överförandet av stora landområden till sig själv.

Under nazismens uppmarsch kom Reza Pahlavi att alltmer motsätta sig Storbritanniens inflytande och dominans. Irans nära relationer med Tyskland oroade Storbritannien då man såg tillgången till iransk olja som hotad. Shahen betraktades som alltmer opålitlig, vilket ledde till att Storbritannien tillsammans med Sovjetunionen ockuperade landet och tvingade bort ledaren och ersatte honom med hans son Mohammad Reza Pahlavi 1941. Under Mohammad Reza Pahlavis tid var Iran allierat med Storbritannien och USA och moderniseringen av landet accelererade. Det innebar också att ekonomiskt starka grupper kunde besätta parlamentsplatser och delta i landets förvaltning. Snart kom den konstitutionella rörelsen återigen att växa sig starkare. En av anhängarna av den konstitutionella revolutionen och dess idéer var Mohammad Mossadegh, premiärminister i Iran. Han förespråkade nationalisering av landets olja och fick gehör för detta i parlamentet. Kort därefter störtades Mohammad Mossadegh i en amerikansk/brittisk-ledd statskupp 1953 och Mohammed Reza Pahlavi återfick makten. Den konstitutionella rörelsen kom tillsammans med folkets krav för mer rättvisa och politiska reformer, att växa sig allt starkare under 1970-talet. Censur, politiska dissidenters fängslande, tortyr och avrättningar ledde till att många människor distanserade sig från makten. Det korrupta styret, och terrorväldet iscensatt av den ökända säkerhetspolisen SAVAK, medförde högljudda protester. Detta kulminerade i vad som kommit att benämnas *Svarta fredagen* den 8 september 1978.

1979 kom Mohammed Reza Pahlavi att störtas av de rörelser som nu var igång i en andra revolution som kommit att kallas den islamiska. Denna revolution kan delas in i två sammanhängande faser. Under den första fasen bestod motståndarna till Shahen av socialister, liberaler och islamister tillsammans. Målet skilde sig mellan olika grupper. Krav från medelklassen och liberaler var bland annat att införa konstitutionell monarki efter svensk modell, medan islamister och socialister förespråkade republik (i islamisternas fall en islamsk

⁹ Fazlhashemi (2000).

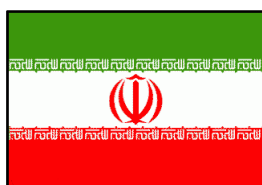
¹⁰ Fazlhashemi (2000) s 121.

¹¹ Fazlhashemi (2000) s 123.

republik). I den andra fasen föll alliansen mellan socialister, liberaler och islamister. Hizbollah (Guds parti) konsoliderade sin makt genom att förbjuda andra partier och förföljelse av oliktankande började (åter). Den samlande personen bland islamisterna var den landsförvisade Ayatollah Khomeini, som efter att Shahan flytt återvände från Frankrike och utropade Iran till Islamsk republik. Den nya regimen förändrade förhållandet till Väst radikalt. Det politiska motståndet efter revolutionen bestod till största del av socialister (marxister) och så kallade rojalister, alltså Shah-anhängare. Den nya ordningen infördes inte i ett slag, utan landet islamiserades efterhand i enlighet med Sharialagarna.

Statsskick

Irans styrelseskick är grundat på två principer.¹² Den ena är en *världslig, tredelad statsmakt* efter Montesquies modell. Det finns en lagstiftande makt (parlamentet), en verkställande makt (presidenten) samt en dömande makt (Högsta domstolen). I denna treenighet har den



verkställande instansen den svagaste makten. Presidenten fungerar både som statschef och regeringschef och väljs i mer eller mindre fria val. Utöver, eller rättare sagt, över detta, finns en *religiöst grundat styreskick* som bygger på Khomeinis doktrin om ”de rättslärdas styre” (*Velayate Faqih*). *Rahbar*, den religiösa ledaren, är guds ställföreträdare på jorden och utses på livstid av *expertrådet*. Ledaren har veto gentemot parlamentets lagstiftande funktion och har rätt att ingripa mot all lagstiftning som inte sker i enlighet med Sharia, varpå parlamentet i praktiken har mycket begränsad makt. Ännu en sådan funktion är det så kallade *Väktarrådet* som består av mullor och skriftlärda i syfte att uttolka alla lagförslag i enlighet med Koranen. Ledaren utser dess sex troslärda och Högsta domstolen dess sex jurister. Dessa utgör ännu en buffert mot eventuellt skadlig lagstiftning. Trots att Iran idag formellt har en folkvald presidentiell makt är det i praktiken de ”rättslärdas styre” som fungerar som sista kontrollinstans.¹³ Det vill säga, grunden i konstitutionen är inte folkviljan, utan Sharia, så som specialisterna tolkar den.¹⁴ Sharia, den islamiska rätten, är till stora delar könssegregerad avseende till exempel straffrätt, arvsrätt och familjerätt.¹⁵ Rörsträttsåldern är 15 år för både kvinnor och män. Iran har ratificerat FN’s konvention om mänskliga rättigheter men gör vissa undantag för Sharialagarna. Detsamma gäller för FN’s barnkonvention. Irans stadsvapen var tidigare ett lejon och en sol, men det ändrades efter revolutionen 1979 till det stiliserade *Allah* som återfinns på den gröna, vita och röda flaggan idag.

¹² Rutger Lindahl red. (2005).

¹³ Rutger Lindahl red. (2005).

¹⁴ Rutger Lindahl red. (2005).

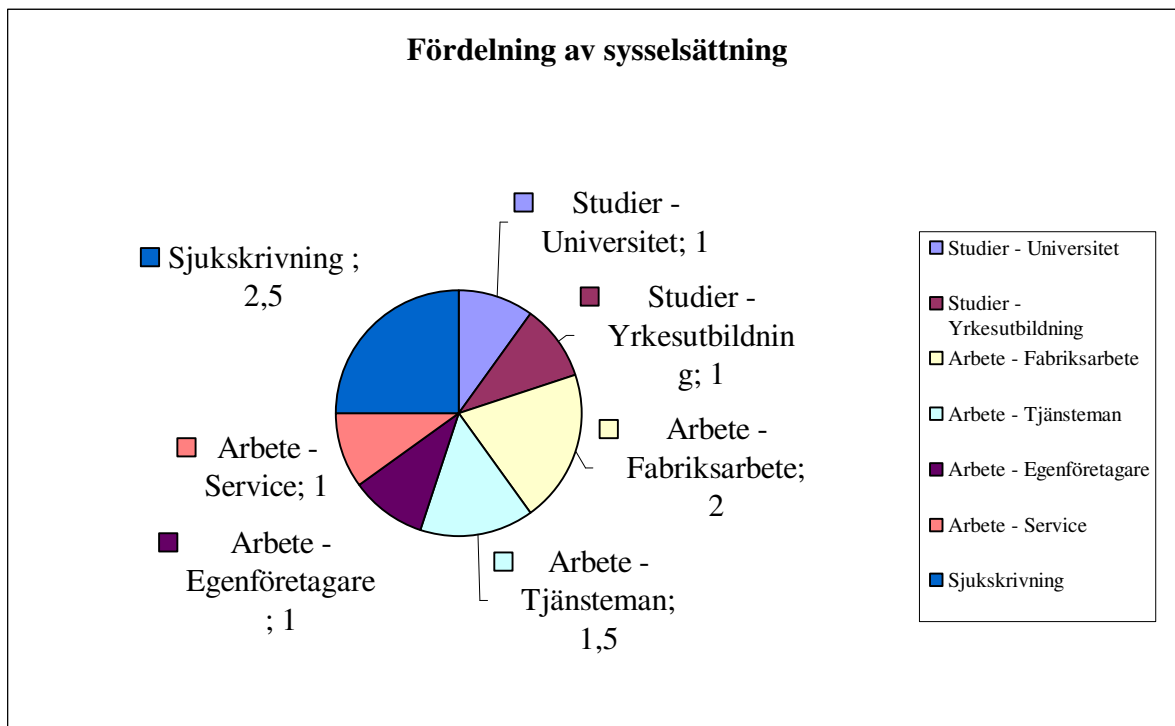
¹⁵ ”Mänskliga Rättigheter i Iran 2005” UD

Ekonomi

Irans ekonomi är baserad på de rika oljetillgångarna som, efter att ha nationaliserats 1951 av premiärminister Mohammad Mossadeq, svarar för 90 % av exportinkomsterna. Iran är OPEC:s näst största oljeproducent efter Saudiarabien och den näst största naturgasproducenten i världen efter Ryssland. Den industriella utbyggnaden har hämmats av in- och utrikespolitisk oro. Jordbruket kräver konstbevattning utom vid Kaspiska havet. Vete, ris, korn, socker, bomull och tobak odlas. Antalet får och getter är betydande. Konsthantverk är också en viktig näring. Enligt några av mina intervjupersoner är korruption utbrett och försvårar det dagliga livet för många. ■

Bilaga 1

Tabell 1. Fördelning av sysselsättning föräldrar:



Tabell 2. Fördelning utbildning föräldrar.

	Intervjupersoner									
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Iran - Gymnasie/Yrkesutb.	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Iran - Universitetsutb.						x	x			x
Sverige - Gymnasie/Yrkesutb.					x	x	x			x
Sverige - Universitetsutb.								x	x	x

Bilaga 2

Information om forskningsprojekt om familjer:

"Föreställningar om familj, kön & relationer (kärlek & sexualitet)"

Jag heter Hanna Wikström och är forskarstuderande på Institutionen för socialt arbete vid Göteborgs universitet (en utbildning på fyra år). Jag ska skriva en avhandling, vilket innebär en forskningsrapport/bok på ungefär 300 sidor.

Ämne och undersökningsgrupp

Ämne för avhandlingen är *synsätt på familjen, syn på manligt/kvinnligt, syn på relationer (kärlek & sexualitet) i familjer som migrerat till Sverige*. I undersökningen ingår också den egna bakgrunden i Iran och upplevelser av mötet med Sverige. Den grupp som jag vänder mig till är iranier. Jag gör enskilda intervjuer med familjemedlemmar i iranska familjer, vuxna och tonåringar. Jag kommer att intervjua ca 10 familjer och vill att både vuxna och tonåringar från samma familj ingår (alltså inte unga från en familj och vuxna från en annan).

Bakgrund till undersökningen

Bakgrund till undersökningen är en bild som målas upp i medier och i det offentliga av den "problematiske invandrarfamiljen". Och det sker också ett ifrågasättande av familjer med utländsk bakgrund i Sverige. Jag vill ge ämnet en mer nyanserad belysning än den som framkommer i media.

"Islam" och "muslimer" är något som pekas ut som "problematiske" i debatten. Anledningen till att jag valt iranier som grupp är att det är en av de största invandrargrupperna i Sverige. Iranier är alltså inte intressanta "i sig", utan utgör ett av andra möjliga urval utifrån de bilder och kriterier så som de presenteras i media. Man behöver inte vara religiös för att delta.

Förutsättningar för intervjudeltagande och redovisning av resultat

Deltagande i intervjuundersökningen är frivilligt. Alla som deltar måste ge sitt godkännande. Intervjun tar ca 2 timmar (grovt uppskattat) (föräldrar två gånger, ungdomar en gång). Intervjuerna spelas in på band. Intervjuutskriftena genomläses för godkännande av den intervjuade. Allt deltagande är anonymt. Inga namn redovisas och intervjuaterialet förvaras av mig.

Med vänliga hälsningar

Hanna Wikström

Bilaga 3

Frågeguide Vuxen

Bakgrund A

- Ålder/kön/sysselsättning/utbildning – NU
- Beskrivning av bakgrund i Iran
- Hur bodde du, grannskap, stad/landsbygd/norr/söder/inland/kust
- Ursprungsfamilj, familjesammansättning/yrken/studier/hemarbete
- Hur var det känslomässiga klimatet i ursprungsfamiljen, vilken kontakt hade du med dina föräldrar. Vem stod för vad mamma/pappa/syskon. Andra viktiga personer som fanns i din närhet.
- Arbetsfördelning, ansvarsfördelning i familjen. (vem lagade mat, städade, tog beslut, olika familjemedlemmars ansvarsområden)
- Vilka var föräldrarnas förväntningar på barnen i familjen?
- Kan du ge en bild av att vara man/kvinna och/eller barn/vuxen så som du upplevde det när du växte upp (välj det du vill beskriva)
- Hur upplevde du dina första kontakter med en kärlekspartner eller någon som du tyckte om i din hemtrakt? Hur såg omgivningen på kontakter och kärleksrelationer?
- (Studier/arbete/som ung vuxen. Fritid. Intressen. Engagemang.)
- Migration/flyttning inom landet.
- Situationen innan man lämnade hemlandet
- Anledning till flykt/migration

Du själv

1. Hur skulle du beskriva dig själv?
2. Hur skulle du beskriva din tillhörighet. Vilka olika identiteter har du? Såsom man/kvinna/svensk/iranier/förälder/aktiv i förening eller dylikt? Vilka människor och platser är viktiga för dig?
3. Är religion viktigt för dig?
4. Upplever du att du tillhör någon speciell klass? Hur karaktäriserar du det?

Möten med Sverige

5. Berätta om mötet med Sverige
6. tidpunkt för ankomst. Förväntningar, första minnena av kontakten med Sverige?
7. Vad är den mest genomgripande förändringen sedan ankomsten till Sverige för dig?
8. Saknad/längtan...vad kommer du att tänka på om jag säger det?
9. Finns det något speciellt du funderade/funderar över med "myndighetssverige" (myndigheter, lagar, mottagning, kontakt med BVC, MVC bidrag som utgått eller påverkat familjen)
10. Finns något som hindrat/utgjort möjlighet i förhållande till hur du velat planera familjelivet?
11. Vad tycker du om ditt bostadsområde? Vad säger ditt bostadsområde om dig?

Sverige - Iran "jämförelser"

12. Vad betyder din iranska bakgrund för dig?
13. Vad är bra dåligt med Iran/"iransk tradition"?
14. Vad är bra - dåligt med Sverige/"svensk tradition"?
15. Tycker du att det är viktigt och meningsfullt att göra de jämförelserna?
16. Om jag säger utanförskap/segregation/integration, vad tänker du på då?

Familjebilder

17. Betydelse av fördomar. Tex. om den problematiska invandrarfamiljen. Hur upplever och hanterar du det?
18. Hur skulle du beskriva din nuvarande familj? Beskriv de andra i din familj.
19. Finns en normal familj?
20. Finns det kulturella skillnader som spelar roll?
21. Känslomässigt klimat i den nuvarande familjen, kontakt mellan olika familjemedlemmar.
22. Olika familjemedlemmars uppgifter i ”familjelivet”? Arbetsdelning, ansvarsfördelning.
23. Vem/vilka bestämmer i er familj?
24. Är det skillnad på kvinnors/flickors och mäns/pojkars uppgifter i er familj?
25. Finns olika saker som kvinnan/mannen gör med barnen?
26. Vad får man göra och inte göra i er familj?
27. Kan du vara och göra så som du vill i er familj? Vad hindrar/möjliggör? Vad kan hindra dig att vara eller göra så som du vill? I familjen, grannskapet, samhället, övrigt?
28. Vad är viktigt att förmedla mellan föräldrar och barn? Varför? Hur?
29. Vad bråkar eller har ni olika uppfattningar om?
30. Kan du säga något om vad som är bra och vad som är dåligt i er familj?
31. Vad tror du att du har med dig in i din familj från din ursprungsfamilj?

Vardag

32. När har ni det bra i er familj? Beskriv en rolig/glädjande händelse i er familj.
33. När har ni det dåligt? Beskriv en tråkig/svår händelse i er familj.
34. Beskriv hur ni gör när ni grälar/har olika uppfattningar.

Kön

35. Vad är en normal kvinna? Vad är en normal man? Vad är normalt och finns normalitet?
36. Är flickor/kvinnor och pojkar/män mest olika eller mest lika?
37. Kan du säga något om vad som är olika och vad som är lika? *Vad är ”kvinnligt”, vad är ”manligt”? Ideal.*
38. Betydelse av fördomar mot invandramän/kvinnor?
39. Vad gör dig till kvinna eller man?
40. I så fall vad innebär det att vara flicka/kvinna respektive pojke/man?
41. Vad är kroppen för dig? Kvinnokroppen/manskroppen.
42. Är det skillnad att vara man/kvinna, flicka/pojke i Sverige och Iran? Hur?
43. Finns det områden eller tillfällen när blir det viktigt att flickor/kvinnor och pojkar/män gör olika?
44. Om och i så fall när är det bra eller viktigt att flickor/kvinnor och pojkar/män gör olika?
45. Hur tycker du att *du* är som kvinna/man? I förhållande till ideal i samhället? I förhållande till ideal i er familj?
46. Finns något som du är förhindrad att göra för att du är kvinna eller man?
47. Finns något som möjliggörs för att du är kvinna eller man?
48. Vad är viktigt att förmedla när det gäller kön mellan föräldrar och barn?

Kärlek och förhållanden

49. Vad är kärlek för dig?
50. Hur viktigt är kärlek?
51. Är tjejer/kvinnor och killar/män kära på olika sätt, är kärlek samma sak för dem?
52. Har du varit kär? Har du haft förhållanden utan att vara kär?
53. Måste man vara kär för att vara ihop/gift?
54. Måste man vara kär för att ha en sexuell relation?
55. Hur gör man för att träffa en partner? Vart?
56. Hur träffade du din partner?
57. Vad fastnade du för hos din partner?
58. Vad fastnade din partner för hos dig?
59. Hur gör du och din partner för att få tillbringa tid med varandra och vad gör ni?

60. Vad är otrohet för dig? Förälskelser i andra än din partner, hur gör man med det?
61. Vad är viktigt att förmedla mellan föräldrar och barn om dina barn har frågor t.ex.?
62. Pratar ni om kärlek och kärleksrelationer i familjen?
63. Kan du säga något om vad din partner har för syn på detta?

Sexualitet

64. Tycker du att det är ok att tala om sexualitet och sex?
65. Pratar du med någon om sexualitet? Vart får du reda på saker om sex, vem vänder du dig till om du vill prata/fråga om sex?
66. Vad är sexualitet för dig?
67. Är det viktigt?
68. Vad kan vara positivt med sexualitet och vad kan vara negativt med sexualitet?
69. *Är det skillnad på kvinnors och mäns sexualitet? I så fall hur?*
70. När kan man ha sex/vem kan ha sex med (kön, ålder, ihop, inte ihop, gifta, när man ska ha barn)? Sexualdebut, upplevelse av. (Ske reglerat eller oreglerat) Oskuld. Många partners?
71. Finns bra och dåliga sätt att ha sexuella relationer? Homosexualitet? Hur uppstår homosexualitet? Pornografi. Vad ger det för bild? Är det ok? Onani. Vem definierar vad som är bra och dåligt? Finns en normal sexualitet? Vad är normalt? Sex och kärlek.
72. När är det ok att visa lust? Är sex något mycket privat eller något man kan dela med andra? (På vilket sätt kan sex och sexualitet beröra andra än de som har sex?)
73. Har du och de som finns i din nära omgivning samma sätt att tänka om sex?
74. Pratar ni om sex/sexualitet i familjen?

Familj, kärlek, sexualitet

75. Vad är viktigt att föräldrar förmedlar till barn om sexualitet och kärleksrelationer? Varför?
76. Är det bra/dåligt att föräldrar och barn kan prata om sexualitet?
77. Vad tror du styr hur *du* tänker kring kön, familjebildning och sexualitet?
78. Har kärlek och sexualitet att göra med vilken familj man kommer från/ vilket land man bor?
79. Finns ett mer svenskt sätt? Vad är det och vad innebär det i så fall?
80. Finns ett mer iransk sätt? Vad är det och vad innebär det i så fall?
81. Vad tror du det har för betydelse i er familj?
82. Är Sverige ett bra land att bilda familj i?
83. Är Sverige ett bra land för att leva samman med någon på det sätt man vill? Är Sverige ett bra land för att leva på det sätt man vill?

Omgivningen

84. Vilka är de viktiga personerna i din omgivning – mentalt/fysiskt?
85. Har du någon/några förebilder, någon du ser upp till eller som du tycker står för något som är viktigt och bra? Rollmodeller. Vem identifierar du dig med i familjen (urspr.fam) och i din omgivning.
86. Vem tänker du på eller går du till om du vill prata när du tycker att något är svårt/viktigt/känsligt?

Förväntningar på framtid

87. Om du fick önska dig vad du ville för dig, din familj, vad skulle det vara?

Referenser

- Adams St. Pierre, Elisabeth ”The Call for Intelligibility in Postmodern Educational Research”
Educational Researcher (2000) Vol. 29, Nr. 5, pp 25-28.
- Adams St. Pierre, Elizabeth A. & Pillow, Wanda S. (Red.) *Working the Ruins. Feminist Poststructural Theory and Methods in Education* (2000) Routledge, New York.
- Afary, Janet, Anderson, Kevin & Foucault, Michel *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism* (2005) University of Chicago Press, Chicago.
- Ahmadi, Fereshteh & Ahmadi, Nader *Iranian Islam and the Concept of the Individual. On the Non-Development of the Concept of the Individual in the Ways of Thinking of Iranians* (1995) Universitetet, Uppsala.
- Ahmadi, Nader (Red.) *Ungdom, kulturmöten, identitet* (1998 b) Liber i samarbete med Statens institutionsstyr. (SIS), Stockholm.
- Ahmadi, Nader ”Om jaguppfattningens betydelse för tolkningen av sociala roller” i Nader Ahmadi (Red.) *Ungdom, kulturmöten och identitet* (1998 a) Liber, Stockholm
- Ahmedi, Idris, Englund, Cecilia & Larsson, Stieg (Red.) *Debatten om hedersmord. Feminism eller rasism* (2004) Svartvitt, Stockholm.
- Akpınar, Aylin *Male's Honour and Female's Shame. Gender and Ethnic Identity Constructions Among Turkish Divorcées in the Migration Context* (1998) Uppsala Universitet, Uppsala.
- Al Badawi, Riyadh ”Psykosociala konsekvenser av en förändrad familjestruktur” *Läkartidningen* (1998 a) Vol 95, Nr 19.
- Al-Badawi, Riyadh ”Migration och familjestruktur” i Ahmadi, Nader (Red.) *Ungdom, kulturmöten, identitet* (1998 b) Liber i samarbete med Statens institutionsstyr, Stockholm.
- Alinder, Birgitta & Ralphsson, Lilian *Att leva vidare efter tortyr och livsfara separation och flykt och i ett liv i exil. Familjen som salutogen faktor* (2000) Flyktingmedicinskt centrum, Linköping.
- Alinia, Mino ”Invandraren, ’förorten’ och maktens rumsliga förankring. Berättelser om vardagsrasism” i SOU 2006:73. Kamali, Masoud *Den segregering integrationen. Om social sammanhållning och dess hinder. Rapport* (2006) Fritze, Stockholm.
- Alinia, Mino *Spaces of Diasporas. Kurdish Identities, Experiences of Otherness and Politics of Belonging* (2004) Department of Sociology Göteborg University, Göteborg.
- Ambjörnsson, Fanny *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer* (2004) Ordfront Förlag AB, Stockholm.

- Ambjörnsson, Ronny (Red.) *I framtidens tjänst. Ur folkhemmets idéhistoria* (1986) Gidlund, Stockholm.
- Ambjörnsson, Ronny *Den skötsamme arbetaren. Idéer och ideal i ett norrländskt sågverkssamhälle 1880-1930* (2001) Carlsson, Stockholm.
- Ambjörnsson, Ronny *Öst och Väst. Tankar om Europa mellan Asien och Amerika* (1994) Natur & Kultur, Stockholm.
- Anderson, Benedict *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (1993) Daidalos, Göteborg.
- Andersson, Åsa *Inte samma lika. Identifikationer hos tonårsflickor i en multietnisk stadsdel* (2003) B. Östlings bokförl. Symposion, Eslöv.
- Appadurai, Arjun *Globalization* (2001) Duke University Press, Durham, NC.
- Appadurai, Arjun *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (1996) University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Argyrou, Vassos *Tradition and Modernity in the Mediterranean. The Wedding as Symbolic Struggle* (1996) Cambridge University Press, Cambridge.
- Asplund, Johan *Det sociala livets elementära former* (1987) Korpen, Göteborg.
- Azar, Michael "Fanon, Hegel och motståndets problematik" i Fanon, Frantz *Svart hud, vita masker* (1995) Daidalos, Göteborg.
- Bäck-Wiklund, Margareta & Johansson, Thomas *Nätverksfamiljen* (2003) Natur och kultur, Stockholm.
- Bauman, Zygmunt *Vi vantrivs i det postmoderna* (1999) Daidalos, Göteborg.
- Baumann, Gerd *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London* (1996) Cambridge University Press, Cambridge.
- Beck, Gernsheim & Beck-Gernsheim, Elisabeth *The Normal Chaos of Love* (1995) Blackwell Publishing, Cambridge.
- Beck, Ulrich & Ritter, Mark *Risk Society. Towards a New Modernity* (1992) Sage, London.
- Beck, Ulrich *Att uppfinna det politiska. Bidrag till en teori om reflexiv modernisering* (1996) Daidalos, Göteborg.
- Beck, Ulrich, Lash, Scott & Giddens, Anthony *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (1994) Polity, Oxford.
- Bengtson, Vern L. (Red.) *Sourcebook of family theory and research* (2005) Sage, Thousand Oaks, Californien.
- Berg, Lasse *När Sverige upptäckte Afrika* (1997) Rabén Prisma, Stockholm.
- Berg, Magnus *Hudud. Ett resonemang om populärorientalismens bruksvärde och världsbild* (1998) Carlsson, Stockholm.

- Berg, Magnus *Seldas andra bröllop. Berättelser om hur det är: turkiska andragenerationsinvandrare, identitet, etnicitet, modernitet, etnologi* (1994) Etnologiska institutionen Universitetet, Göteborg.
- Bergenheim, Åsa & Eskilsson, Lena *Förnuft, fruktbarhet, förälskelse. Idéer om kvinnor och kvinnors idéer* (1995) Carlsson, Stockholm.
- Bergenheim, Åsa & Lennerhed, Lena *Seklernas sex. Bidrag till sexualitetens historia* (1997) Carlsson, Stockholm.
- Bergenhorn, Mats *Öppna universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna* (2006) Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Bergsten, Birgitta & Bäck-Wiklund, Margareta *Det moderna föräldraskapet. En studie av familj och kön i förändring* (1997) Natur och kultur, Stockholm.
- ”Beviljade uppehållstillstånd 1980-2004 enligt Genèvekonventionen, krigsvägrare, de facto flyktingar, skyddsbehov och humanitära skäl” Pdf. Migrationsverket.
- Bhabha, Homi K. ”Det tredje rummet” i Eriksson Baaz, Maria, Thörn, Håkan & Eriksson, Catharina (Red.) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (1999) Nya Doxa, Nora.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture* (1994) Routledge, London.
- Björnberg, Ulla & Anna-Karin Kollind ”Equality – a Contested Concept” i Liljeström, Rita & Özdalga, Elisabeth (Red.) *Autonomy and Dependence in the Family. Turkey and Sweden in Critical Perspective* (2002) Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul.
- Björnberg, Ulla & Bäck-Wiklund, Margareta *Vardagslivets organisering i familj och närsamhälle* (1990) Daidalos, Göteborg.
- Björnberg, Ulla, Nilsson, Arne, Kollind, Anna-Karin & Liljeström, Rita *Janus & genus* (1994) Bromberg, Stockholm.
- Bjurman, Eva Lis *Catrines intressanta blekhet. Unga kvinnors möten med de nya kärlekskraven* (1998) Brutus Östlings bokförl. Symposion, Eslöv.
- Blom, Ida & Göransson, Anita (Red.) *Sekelskiften och kön. Strukturella och kulturella övergångar år 1800, 1900 och 2000* (2000) Prisma, Stockholm.
- Boyden, Jo “Childhood and the Policy Makers. A Comparative Perspective on the Globalization of Childhood” i Prout, Alan & James, Allison (Red.) *Constructing and reconstructing childhood. Contemporary issues in the sociological study of childhood* (1990) Falmer, London.
- Brah, Avtar *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities* (1996) Routledge, London.
- Brah, Avtar, Hickman, Mary J. & Mac an Ghaill, Máirtín (Red.) *Global Futures. Migration, Environment and Globalization* (1999) Macmillan, St. Martin's, Basingstoke, New York.
- Brannen, Julia “Reconsidering Children and Childhood. Sociological and Policy Perspectives” i Smart, Carol & Silva, Elizabeth Bortolaia (Red.) *The new family?* (1999) Sage, London.
- Bredal, Anja *Arrangerte ekteskap og tvangsekteskap i Norden* (1999) Nordisk Ministerråd, København.

- Bridenthal, Renate, Stuard, Susan Mosher & Koonz, Claudia *Becoming Visible. Women in European History* (1987) Houghton Mifflin, Boston.
- Broberg, Gunnar & Tydén, Mattias *Oönskade i folkhemmet. Rashygien och sterilisering i Sverige* (1991) Gidlund, Stockholm.
- Brune, Ylva (Red.) *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism* (1998) Carlsson, Stockholm.
- Brune, Ylva "Invandrare i mediaarkivets typgalleri" i Mulinari, Diana, Molina, Irene & Reyes, Paulina de los (Red.) *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige* (2002) Atlas, Stockholm.
- Brune, Ylva *Nyheter från gränsen. Tre studier i journalistik om "invandrare", flyktingar och rasistiskt våld* (2004) JMG, Göteborg.
- Brune, Ylva *Svenskar, invandrare och flyktingar i rubrikerna* (1996) Göteborgs universitet, Göteborg.
- Burman, Erica *Deconstructing Developmental Psychology* (1994) Routledge, London.
- Butler, Judith & Scott, Joan "Introduction" i Scott, Joan Wallach & Butler, Judith (Red.) *Feminists theorize the political* (1992) Routledge, New York.
- Butler, Judith "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'" i Scott, Joan Wallach & Butler, Judith (Red.) *Feminists theorize the political* (1992) Routledge, New York.
- Butler, Judith *Bodies That Matter. On the discursive limits of "sex"* (1993) Routledge, New York.
- Butler, Judith *Excitable Speech. A Politics of the Performative* (1997) Routledge, New York.
- Butler, Judith *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1999) Routledge, New York/London.
- Butler, Judith *Giving an Account of Oneself* (2005) Fordham University Press, New York.
- Carlson, Åsa *Kön, kropp och konstruktion. En undersökning av den filosofiska grunden för distinktionen mellan kön och genus* (2001) B. Östlings bokförl. Symposion, Eslöv.
- Cederblad, Marianne *Barn- och ungdomspsykiatri* (1996) Liber utbildning, Stockholm.
- Cheal, David *Sociology of family life* (2002) Palgrave, Basingstoke.
- Chibucos, Thomas R., Weis, David L. & Leite, Randall W. *Readings in Family Theory* (2005) Sage Publications, Thousand Oaks, Californien.
- Christensen, Janne Bjerre *It Depends on the Family. Esteem and Control in the Urban Iranian "Marriage Crisis"* (2000) Akademisk avhandling, Köpenhamn.
- Cullberg, Johan *Dynamisk psykiatri i teori och praktik* (2001) Natur och kultur, Stockholm.
- Dahl, Ulrika "Scener ur ett äktenskap" i Kulick, Don (Red.) *Queersverige* (2005) Natur och Kultur, Stockholm.
- Dahlstedt, Magnus *Demokratins en-fald. Makt och vanmakt i det mångetniska samhället* (2001) Umeå.

- Darvishpour, Mehrdad *Invandrarkvinnor som bryter mönstret. Hur maktförskjutningen inom iranska familjer i Sverige påverkar relationen* (2003) Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Daryl Slack, Jennifer "The Theory and Method of Articulation" i Morley, David & Chen, Kuan-Hsing (Red.) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (1996) Routledge, London.
- Davies, Bronwyn *A Body of Writing, 1990-1999* (2000) AltaMira Press, Lanham, Md.
- Davies, Bronwyn; Dormer, Suzy; Laws, Cath; Rocco, Sharn; Taguchi Lenz, Hillevi & Mccann, Helen "Becoming Schoolgirls: The Ambivalent Project of Subjectification" *Gender and Education* (2001) Vol. 13, Nr 2, pp 167-182 .
- Davis, Mike *Los Angeles. Utgrävning av framtiden* (1998) Arkiv, Lund.
- Dayan, Daniel & Katz, Elihu *Media Events. The Live Broadcasting of History* (1992) Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- de los Reyes, Paulina & Martinsson, Lena (Red.) *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på (o)jämlighetsskapande* (2005) Studentlitteratur, Lund.
- de los Reyes, Paulina & Mulinari, Diana *Intersektionalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap* (2005) Liber, Malmö.
- Derrida, Jacques *Of Grammatology* (1976) Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Derrida, Jacques *Writing and difference* (1978) Routledge, London.
- Eduards, Maud *Kön, makt, medborgarskap. Kvinnan i politiskt tänkande från Platon till Engels* (1983) Liber Förlag, Stockholm.
- Ekström, Simon & Gerholm, Lena *Orientalen i Sverige. Samtida möten och gränssnitt* (2006) Studentlitteratur, Lund.
- Elam, Diane *Feminism and Deconstruction. Ms. en Abyrne* (1994) Routledge, London.
- Eldén, Åsa *Heder på liv och död. Våldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder* (2003) Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.
- Ericsson, Urban, Molina, Irene & Ristilammi, Per-Markku *Miljonprogram och media. Föreställningar om människor och förorter* (2002) Riksantikvarieämbetet; Integrationsverket, Stockholm.
- Eriksson Baaz, Maria, Thörn, Håkan & Eriksson, Catharina (Red.) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (1999) Nya Doxa, Nora.
- Eriksson, Gunnar *Västerlandets idéhistoria 1800-1950* (1993) Gidlund, Hedemora.
- Evans, Mary "Falling in Love with Love is Falling for Make Believe. Ideologies of Romance in Post-Enlightenment Culture" i Featherstone, Mike (Red.) *Love and eroticism* (1999) SAGE Publications, London.
- Eyrumlu, Reza *Iranska familjer i Sverige, ett nordeuropeiskt samhälle. Familjeförhållanden - förändring och integration* (1998) Invand-lit, Angered.

- Fahlgren, Siv *Det sociala livets drama och dess manus. Diskursanalys, kön och sociala avvikelser* (1999) Institutionen för socialt arbete, Umeå Universitet, Umeå.
- Fanon, Frantz *Jordens fördömda* (1969) Rabén & Sjögren, Stockholm.
- Fanon, Frantz *Svart hud, vita masker* (1995) Daidalos, Göteborg.
- Fazlhashemi, Mohammad "Svenskarna moderniserar de äkta mattornas land" i Mc Eachrane, Michael & Faye, Louis (Red.) *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv* (2001) Natur och kultur, Stockholm.
- Fazlhashemi, Mohammad *Exemplens makt. Föreställningar om Europa/Väst i Iran 1850-1980* (2000) B. Östlings bokförl. Symposion, Eslöv.
- Fazlhashemi, Mohammad *Occidentalism. Idéer om väst och modernitet bland muslimska tänkare* (2005) Studentlitteratur, Lund.
- Featherstone, Mike (Red.) *Love and eroticism* (1999) SAGE Publications, London.
- Featherstone, Mike *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity* (1995) Sage, London.
- Firestone, Shulamith *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution* (1971) London.
- Fiske, Alan Page *Structures of Social Life. The Four Elementary Forms of Human Relations.* (1991) Free Press; Collier Macmillan, New York, Toronto.
- Flax, Jane "The End of Innocence" i Scott, Joan Wallach & Butler, Judith (Red.) *Feminists theorize the political* (1992) Routledge, New York.
- Foley, James A. *Korea's Divided Families. Fifty Years of Separation* (2003) Routledge, London; New York.
- Forsberg, Margareta *Brunetter och blondiner. Om ungdom och sexualitet i det mångkulturella Sverige* (2005) Göteborgs universitet, Göteborg.
- Foucault, Michel *Diskursens ordning. Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970* (1971/1993) B. Östlings bokförl. Symposion, Stockholm; Stehag.
- Foucault, Michel *Övervakning och straff. Fängelsets födelse* (1977/1987) Arkiv, Lund.
- Foucault, Michel *Sexualitetens historia* (1976/2002) Daidalos, Göteborg.
- Foucault, Michel *Vansinnets historia under den klassiska epoken* (1986) Arkiv, Stockholm.
- Foucault, Michel *Vetandets arkeologi* (1969/2002) Arkiv, Lund.
- Frängsmyr, Tore *Ostindiska kompaniet. Människorna, äventyret och den ekonomiska drömmen* (1990) Wiken, Höganäs.
- Frängsmyr, Tore *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år* (2000) Natur och kultur, Stockholm.

- Giddens, Anthony "Living in a Post-traditional Society" i Beck, Ulrich, Lash, Scott & Giddens, Anthony *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (1994) Polity, Oxford.
- Giddens, Anthony *Intimitetens omvandling. Sexualitet, kärlek och erotik i det moderna samhället* (1995) Nya Doxa, Nora.
- Giddens, Anthony *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age* (1991) Stanford University Press, Stanford, Californien.
- Giddens, Anthony *The Consequences of Modernity* (1990) Stanford University Press, Stanford, Californien.
- Gilroy, Paul *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (1993) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Glenn, Evelyn Nakano, Chang, Grace & Forcey, Linda Rennie *Mothering. Ideology, Experience, and Agency* (1994) Routledge, New York; London.
- Glenn, Nakano "Social Constructions of Mothering. A Thematic Overview" i Glenn, Evelyn Nakano, Chang, Grace & Forcey, Linda Rennie (Red.) *Mothering. Ideology, Experience, and Agency* (1994) Routledge, New York; London.
- Gordon, Colin/Foucault, Michel (Red.) *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault* (1980) The Harvester Press Limited, Essex
- Grip, Lena *Mediernas syn på De Andra. En medieanalytisk studie i samband med mordet på Fadime* (2002) Institutionen för samhällsvetenskap, Karlstad.
- Groves, Dulcie & Finch, Janet *A Labour of Love. Women, Work, and Caring* (1983) Routledge & Kegan Paul, London.
- Gubrium, Jaber F. & Holstein, James A. "Constructing Family Descriptive Practice and Domestic Order" i Sarbin, Theodore R. & Kitsuse, John I. *Constructing the Social* (1994) Sage, London.
- Gubrium, Jaber F. & Holstein, James A. *What is family?* (1990) Mayfield, Mountain View, Californien.
- Güverçile, Sengül & Hermerén, Anna *Offrad för hederns skull. En familjetragedi* (2004) Richter, Malmö.
- Haavind, Hanne (Red.) *Kön och tolkning. Metodologiska möjligheter i kvalitativ forskning* (2000) Natur och kultur i samarbete med Gyldendal akademisk, Stockholm.
- Hagstad, Jones "Mödomen mest en myt!" *Läkartidningen* (1990) 87:2857-8.
- Halberstam, Judith *Female Masculinity* (1998) Duke University Press, Durham, N.C.
- Hall, Stuart (Red.) *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79* (1980) Hutchinson in association with the Centre for Contemporary Cultural Studies University of Birmingham, London.
- Hall, Stuart "Old and New Identities, Old and New Ethnicities" i Solomos, John & Back, Les (Red.) *Theories of Race and Racism. A Reader* (2000) Routledge, London.

- Hall, Stuart "Encoding/Decoding" i Hall, Stuart (Red.) *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79* (1980) Hutchinson in association with the Centre for Contemporary Cultural Studies University of Birmingham, London.
- Hall, Stuart "Kulturell identitet och diaspora" i Eriksson Baaz, Maria, Thörn, Håkan & Eriksson, Catharina (Red.) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (1999) Nya Doxa, Nora.
- Hall, Stuart "The West and the Rest. Discourse and Power" i Hall, Stuart (Red.) *Modernity. An Introduction to Modern Societies* (1996) Blackwell, Malden, Massachusetts.
- Hall, Stuart *Modernity. An Introduction to Modern Societies* (1996) Blackwell, Malden, Massachusetts.
- Hekman, Susan J. *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism* (1992) Polity, Cambridge.
- Helmius, Gisela *Manus för mognad. Om kärlek, sexualitet och socialisation i ungdomsåren* (2000) Mimers brunn, Sala.
- Helmius, Gisela *Mogen för sex?! Det sexuellt restriktiverande samhället och ungdomars heterosexuella glädje* (1990) Uppsala Universitet, Uppsala.
- Hertzberg, Fredrik "Det olyfta lockets paradox. Att tala utan att låtsas om det" i Mulinari, Diana, Molina, Irene & Reyes, Paulina de los (Red.) *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige* (2002) Atlas, Stockholm.
- Hertzberg, Fredrik *Gräsrotsbyråkrati och normativ svenskhet. Hur arbetsförmedlare förstår en etniskt segregerad arbetsmarknad* (2003) Arbetslivsinstitutet, Stockholm.
- Hill, Patricia Collins "It's All in the Family. Intersections of Gender, Race, and Nation" *Hypatia* (1998) Vol. 13, Nr 3.
- Hirdman, Yvonne *Att lägga livet till rätta. Studier i svensk folkhemspolitik* (2000) Carlsson, Stockholm.
- Hochschild, Arlie Russell *The Time bind. When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (1997) Metropolitan Books, New York.
- hooks, bell "Att äta den Andre. Begär och motstånd" i Johansson, Thomas, Sernhede, Ove, Trondman, Mats & Dalén, Hans (Red.) *Samtidskultur. Karaoke, karnevaler och kulturella koder* (1999) Nya Doxa, Nora.
- Hovellius, Birgitta & Johansson, Eva E. (Red.) *Kropp och genus i medicinen* (2004) Studentlitteratur, Lund.
- Hvitfeldt, Håkan "Titel" i Brune, Ylva (Red.) *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism* (1998) Carlsson, Stockholm.
- Hydén, Margareta & Hydén, Lars-Christer (Red.) *Att studera berättelser. Samhällsvetenskapliga och medicinska perspektiv* (1997) Liber, Stockholm.
- Illouz, Eva "The Lost Innocence of Love. Romance as a Postmodern Condition" i Featherstone, Mike (Red.) *Love and eroticism* (1999) SAGE Publications, London.

- Jahanbegloo, Ramin (Red.) *Iran. Between Tradition and Modernity* (2004) Lexington Books, Lanham, Md.
- James, Allison & James, Adrian L. (Red.) *Constructing Childhood. Theory, Policy, and Social Practice* (2004) Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire ; New York.
- Jamieson, Lynn *Intimacy. Personal Relationships in Modern Societies* (1998) Polity, Oxford.
- Järvinen, Margaretha & Mik-Meyer, Nanna *At skabe en klient. Institutionelle identiteter i socialt arbejde* (2003) Hans Reitzel, København.
- Johansson, Anna *Narrativ teori och metod. Med livsberättelsen i fokus* (2005) Studentlitteratur, Lund.
- Johansson, Helena *Brist på manliga förebilder. Dekonstruktion av en föreställning och dess praktik* (2006) Göteborgs universitet, Göteborg.
- Johansson, Thomas & Lalander, Philip (Red.) *Sexualitetens omvandlingar. Politisk lesbiskhet, unga kristna och machokulturer* (2003) Daidalos, Göteborg.
- Johansson, Thomas & Sernhede, Ove (Red.) *Identitetens omvandlingar. Black metal, magdans och hemlöshet* (2001) Daidalos, Göteborg.
- Johansson, Thomas *Det första könet? Mansforskning som reflexivt projekt* (2000) Studentlitteratur, Lund.
- Johansson, Thomas *Faderskapets omvandlingar. Frånvarons socialpsykologi* (2004) Daidalos, Göteborg.
- Johansson, Thomas *Psykoanalys och kulturteori. Samhälle, identitet, kön* (1999) Studentlitteratur, Lund.
- Johansson, Thomas *Rutinisering och reflexivitet. En introduktion till Anthony Giddens* (1995) Studentlitteratur, Lund.
- Johansson, Thomas, Sernhede, Ove, Trondman, Mats & Dalén, Hans (Red.) *Samtidskultur. Karaoke, karnevaler och kulturella koder* (1999) Nya Doxa, Nora.
- Jonsson, Kjell "En nybadad renrasig svensk på ett blankpolerat furugolv i ett hus utan löss i ett gemenskinligt samhälle där vetenskapen ser till att fabrikena tillverkar foträta skor och ingen är så dum att han på fotboll glör – Hjalmar Öhrvalls person-, bostads, mental-, och rashygien såsom samhällsvision" [kapiteltitel] i Ambjörnsson, Ronny (Red.) *I framtidens tjänst. Ur folkhemmets idéhistoria* (1986) Gidlund, Stockholm.
- Jonsson, Stefan *De andra. Amerikanska kulturkrig och europeisk rasism* (1995) PAN/Norstedt, Stockholm.
- Kamali, Masoud *Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The case of Iran and Turkey* (2006) Liverpool University Press, Liverpool.
- Kamali, Masoud *The Modern Revolutions of Iran. Clergy, Bazaris and State in the Modernization Process* (1995) Uppsala Universitet, Uppsala.
- Kelly, Liz *Surviving Sexual Violence* (1988) Polity, Cambridge.

- Khan, Tahira S. *Beyond Honour. A Historical Materialist Explanation of Honour Related Violence* (2006) Oxford University Press, Oxford.
- Khosravi, Shahram "Manlighet i exil. Maskulinitet och etnicitet hos iranska män i Sverige" i Ekström, Simon & Gerholm, Lena *Orientalen i Sverige. Samtida möten och gränssnitt* (2006) Studentlitteratur, Lund.
- Khosravi, Shahram *The Third Generation. The Islamic Order of Things and Cultural Defiance Among the Young of Tehran* (2003) Socialantropologiska institutionen, Stockholms Universitet, Stockholm.
- Klinth, Roger *Göra pappa med barn. Den svenska pappapolitiken 1960-95* (2002) Boréa, Umeå.
- Kristiansen, Søren & Krogstrup, Hanne Kathrine *Deltagande Observation. Introduktion til en forskningsmetodik* (1999) Hans Reitzels, København.
- Kristjansson, Kristjan "Parents and Children as Friends" *Journal of Social Philosophy* (2006) Vol. 37, Nr 2, Summer.
- Kulick, Don (Red.) *Queersverige* (2005) Natur och Kultur, Stockholm.
- Kvale, Steinar *Den kvalitativa forskningsintervjun* (1997) Studentlitteratur, Lund.
- Laclau, Ernesto *The Making of Political Identities* (1994) Verso, London; New York.
- Laskar, Pia *Ett bidrag till heterosexuallitetens historia. Kön, sexualitet och njutningsformer i sexhandböcker 1800-1920* (2005) Modernista, Stockholm.
- Lather, Patricia Ann & Smithies, Chris *Troubling the Angels. Women Living With HIV/AIDS* (1997) Westview, Boulder, Colorado; Oxford.
- Leira, & Krips, "Revealing Cultural Myths on Motherhood" i Mens-Verhulst, Janneke van (Red.) *Daughtering and Mothering. Female Subjectivity Reanalysed* (1993) Routledge, London; New York.
- Lenz Taguchi, Hillevi *Emancipation och motstånd. Dokumentation och kooperativa läroprocesser i förskolan* (2000) HLS förl., Stockholm.
- Lenz Taguchi, Hillevi *In på bara benet. En introduktion till feministisk poststrukturalism* ((2004)) HLS förl., Stockholm.
- Liljeström, Rita & Kollind, Anna-Karin *Kärleksliv och föräldraskap* (1990) Carlsson, Stockholm.
- Liljeström, Rita & Özdalga, Elisabeth (Red.) *Autonomy and Dependence in the Family. Turkey and Sweden in Critical Perspective* (2002) Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul.
- Liljeström, Rita *Det erotiska kriget* (1981) Liber Förlag, Stockholm.
- Lindahl, Rutger (Red.) *Utländska politiska system* (2004) SNS förl., Stockholm.
- Lindenau, Linda *Ägget. Om läkning efter traumatiska upplevelser* (2001) Égalité, Stockholm.
- Lindström, Anna, Gustavsson, Hallström, Mona "Lärande exempel - att förebygga konflikter mellan individ och familj" (2002) Integrationsverket, Norrköping.

- Lloyd, Eva, Phoenix, Ann & Woollett, Anne *Motherhood. Meanings, Practices and Ideologies* (1991) Sage, London.
- Lorenzoni, Patricia *Att färdas under dödens tecken. Frazer, imperiet och den försvinnande vilden* (2007) Göteborgs universitet, Göteborg.
- Lundahl, Mikela "Förord" i *Skriftserien Kairos "Postkoloniala studier"* (2002) Raster, Stockholm.
- Lykke, Nina "Nya perspektiv på intersektionalitet. Problem och möjligheter" *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* Nr 1 (2003).
- Makhlouf-Obermeyer, Carla *Family, Gender, and Population in the Middle East* (1995) American University in Cairo Press, Kairo.
- Månsson, Sven-Axel & Socialstyrelsen *Kärlek och kulturkonflikt. Invandrarmäns möte med svensk sex- och samlevnadskultur* (1984) Prisma: Socialstyrelsen, Stockholm.
- Marshall, Gordon *A Dictionary of Sociology* (1998) Oxford University Press, Oxford.
- Massey, Doreen "Imagining Globalization. Power-Geometries of Time-Space" i Brah, Avtar, Hickman, Mary J. & Mac an Ghail, Máirtín (Red.) *Global Futures. Migration, Environment and Globalization* (1999) Macmillan, St. Martin's, Basingstoke, New York.
- Mattson, Katarina "Ekonomisk rasism. Föreställningar om de Andra inom ekonomisk invandrarforskning" i Mc Eachrane, Michael & Faye, Louis (Red.) *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv* (2001) Natur och kultur, Stockholm.
- Mattsson, Tina *I viljan att göra det normala. En kritisk studie av genusperspektivet i missbrukarvården* (2005) Égalité, Malmö.
- Mc Eachrane, Michael & Faye, Louis (Red.) *Sverige och de Andra. Postkoloniala perspektiv* (2001) Natur och kultur, Stockholm.
- McClintock, Anne *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (1995) Routledge, London.
- McQuillan, Martin (Red.) *Deconstruction. A Reader* (2000) Edinburgh University Press, Edinburgh.
- McQuillan, Martin "A Map of This Book" i McQuillan, Martin (Red.) *Deconstruction. A Reader* (2000) Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Mens-Verhulst, Janneke van (Red.) *Daughtering and Mothering. Female Subjectivity Reanalysed* (1993) Routledge, London; New York.
- Millett, Kate *Sexual politics* (1971) Sphere books, London.
- Mohanty, Chandra Talpade "Med västerländska ögon. Feministisk forskning och kolonial diskurs" i Eriksson Baaz, Maria, Thörn, Håkan & Eriksson, Catharina (Red.) *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället* (1999) Nya Doxa, Nora.
- Molina, Irene & de los Reyes, Paulina "Kalla mörkret natt! Kön, klass och ras/ethnicitet i det postkoloniala Sverige" i Mulinari, Diana, Molina, Irene & Reyes, Paulina de los (Red.) *Maktens (o)lika förklådnader. Kön, klass & ethnicitet i det postkoloniala Sverige* (2002) Atlas, Stockholm.

- Morgan, David "Risk and Family Practices. Accounting for Change and Fluidity in Family Life" i Smart, Carol & Silva, Elizabeth Bortolaia (Red.) *The new family?* (1999) Sage, London.
- Morgan, David H. J. *Family connections. An introduction to family studies* (1996) Polity Press, Cambridge.
- Morley, David & Chen, Kuan-Hsing (Red.) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (1996) Routledge, London.
- Moula, Alireza *Population-based Empowerment Practice in Immigrant Communities. A Socio-medical Study of Iranian Families in Sweden* (2005) Linköpings universitet, Linköping.
- Mulinari, Diana "Hon dog för att hon ville bli svensk" i Ahmedi, Idris, Englund, Cecilia & Larsson, Stieg (Red.) *Debatten om hedersmord. Feminism eller rasism* (2004) Svartvitt, Stockholm.
- Mulinari, Diana "Vi tar väl kvalitativ metod - det är så lätt" i Sjöberg, Katarina (Red.) *Mer än kalla fakta. Kvalitativ forskning i praktiken* (1999) Studentlitteratur, Lund.
- Mulinari, Diana, Molina, Irene & Reyes, Paulina de los (Red.) *Maktens (o)lika förklädnader. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige* (2002) Atlas, Stockholm.
- Nafisi, Azar *Reading Lolita in Tehran. A Memoir in Books* (2003) Random House, New York.
- Nyberg, Eva *Barnfamiljers migration. Familjers relationer i en förändrad livssituation* (1993) Pedagogiska institutionen Universitetet., Stockholm.
- Oswald, Ramona, Blume, Libby & Marks, Stephen "Decentering Heteronormativity. A Modell for Family Studies" i Bengtson, Vern L. (Red.) *Sourcebook of family theory and research* (2005) Sage, Thousand Oaks, Californien.
- Pakizegi, Behnas "Some Issues in the Development of the Young Adult Second Generation of Iranian-Americans" *Pardis an Iranian-American Perspective* (1992 & 1993) Fall/Spring.
- Papastergiadis, Nikos *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity* (2000) Polity Press, Malden, Massachusetts.
- Persson, Jessica "Vårt att vänta på? Om frikyrkoungdomars syn på sexualitet" i Johansson, Thomas & Lalander, Philip (Red.) *Sexualitetens omvandlingar. Politisk lesbiskhet, unga kristna och machokulturer* (2003) Daidalos, Göteborg.
- Phoenix, Anne "Mothers and Daughters Revisited" i Mens-Verhulst, Janneke van (Red.) *Daughtering and Mothering. Female Subjectivity Reanalysed* (1993) Routledge, London; New York.
- Procter, James *Stuart Hall* (2004) Routledge, London; New York.
- Prout, Alan & James, Allison (Red.) *Constructing and reconstructing childhood. Contemporary issues in the sociological study of childhood* (1990) Falmer, London.
- Reimers, Eva "En av vår tids martyrer. Fadime Sahindal som mediehandling" i de los Reyes, Paulina & Martinsson, Lena (Red.) *Olikhetens paradigm. Intersektionella perspektiv på o(jäm)likhetsskapande* (2005) Studentlitteratur, Lund.
- Reyes, Paulina de los *Patriarkala enklaver eller ingenmansland? Våld, hot och kontroll mot unga kvinnor i Sverige* (2003) Integrationsverket, Norrköping.

- Rich, Adrienne Cecile *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution* (1977) Virago, London.
- Ristilammi, Per-Markku *Rosengård och den svarta poesin. En studie av modern annorlundahet* (1994) B. Östlings bokförl. Symposion, Stockholm; Stehag.
- Rogers, Deborah & Stark, Margaret "The Hymen is not Necesserily Torn After Sexual Intercourse" *British Medical Journal* (1998) August 8; 317(7155): 414.
- Roman, Christine "Sociologiska perspektiv på familjen. Från 'komplementära könsroller' till den 'rena relationen'" i Bäck-Wiklund, Margareta & Johansson, Thomas *Nätverksfamiljen* (2003) Natur och kultur, Stockholm.
- Roman, Christine *Familjen i det moderna. Sociologiska sanningar och feministisk kritik* (2004) Liber, Malmö.
- Rosenberg, Tiina (Red.) *Könet brinner! Judith Butler. Texter i urval av Tiina Rosenberg* (2005) Natur och kultur, Stockholm.
- Royle, Nicholas (Red.) *Deconstructions. A User's Guide* (2000) Palgrave, Basingstoke.
- Sahaf, Ali Reza *Language, Identity and Social Behaviour. A Sociocultural Approach to the Study of the Concept "Will" on the Effectiveness of the "How's" and "Why's" of Bilingualism* (1994) Universitetet, Linköping.
- Sahlin, Ingrid "Diskursanalys som sociologisk metod" i Sjöberg, Katarina (Red.) *Mer än kalla fakta. Kvalitativ forskning i praktiken* (1999) Studentlitteratur, Lund.
- Said, Edward W. *Orientalism* (2004) Ordfront, Stockholm.
- Sandqvist, Tom "Förord" *Skriftserien Kairos "Nomadologin"* (1998) Nr 4 Raster fölag, Stockholm.
- Sarbin, Theodore R. & Kitsuse, John I. *Constructing the Social* (1994) Sage, London.
- Schömer, Eva, Sandell, Kerstin & Mulinari, Diana (Red.) *Mer än bara kvinnor och män. Feministiska perspektiv på genus* (2003) Studentlitteratur, Lund.
- Schultz Jørgensen, Per & Dencik, Lars (Red.) *Børn og familie i det postmoderne samfund* (1999) Hans Reitzel, København.
- Scott, Joan Wallach & Butler, Judith (Red.) *Feminists theorize the political* (1992) Routledge, New York.
- Sernhede, Ove *Alienation is My Nation. Hiphop och unga mäns utanförskap i Det nya Sverige* (2002) Ordfront, Stockholm.
- Seshadri-Crooks, Kalpana *Desiring Whiteness. A Lacanian Analysis of Race* (2000) Routledge, London.
- Sjöberg, Katarina (Red.) *Mer än kalla fakta. Kvalitativ forskning i praktiken* (1999) Studentlitteratur, Lund.
- Skeggs, Beverley *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön* (2000) Daidalos, Göteborg.

- Skeggs, Beverley *Class, Self, Culture* (2004) Routledge, London.
- Smart, Carol & Neale, Bren *Family Fragments?* (1999) Polity, Cambridge.
- Smart, Carol & Silva, Elizabeth Bortolaia (Red.) *The new family?* (1999) Sage, London.
- Solberg, Anne "Negotiating Childhood. Changing Constructions of Age for Norwegian Children" i Prout, Alan & James, Allison (Red.) *Constructing and reconstructing childhood. Contemporary issues in the sociological study of childhood* (1990) Falmer, London.
- Solomos, John & Back, Les (Red.) *Theories of Race and Racism. A Reader* (2000) Routledge, London.
- Somers, Margaret "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach" i *Theory and Society* (1994) Nr 23, pp. 605-649.
- Sondergaard, Dorte Marie "Destabiliserende diskursanalyse: veje ind i poststrukturalistisk inspireret empirisk forskning" i Haavind, Hanne (Red.) *Kön och tolkning. Metodiska möjligheter i kvalitativ forskning* (2000) Natur och kultur i samarbete med Gyldendal akademisk, Stockholm.
- SOU 2006:21 Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering *Mediernas vi och dom. Mediernas betydelse för den strukturella diskrimineringen. Rapport* Fritze, Stockholm.
- SOU 2006:73. Kamali, Masoud *Den segregerande integrationen. Om social sammanhållning och dess hinder. Rapport* (2006) Fritze, Stockholm.
- Spivak, Gayatri "Translator's Preface" i Derrida, Jacques *Of Grammatology* (1976) Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Spivak, Gayatri "Kan den subalternen tala?" i *Skriftserien Kairos "Postkoloniala studier"* (2002) Raster, Stockholm.
- Stacey, Judith *In the Name of the Family. Rethinking Family Values in the Postmodern Age* (1996) Beacon Press, Boston, Massachusetts.
- Strand, Runsten Pia "Mediernas Vi och Dem. Mediernas betydelse för den strukturella diskrimineringen" i SOU 2006:21 Utredningen om makt, integration och strukturell diskriminering *Mediernas vi och dom. Mediernas betydelse för den strukturella diskrimineringen. Rapport* Fritze, Stockholm.
- Sundström, Kajsa *Hur gör dom andra? Om sexualitet och samlevnad på 1990-talet* (2000) Folkhälsoinstitutet, Stockholm.
- Sunesson, Sune "Förord" i Foucault, Michel *Övervakning och straff. Fängelsets födelse* (1987) Arkiv, Lund.
- Swanberg, Lena Katarina & Dagens nyheter *Hedersmordet på Pela. Lillasystern berättar* (2002) Forum/Bokförl. DN, Stockholm.
- Sörlin, Sverker "Utopin i verkligheten. Ludvig Nordström och det moderna Sverige" i Ambjörnsson, Ronny (Red.) *I framtidens tjänst. Ur folkhemmets idéhistoria* (1986) Gidlund, Stockholm.
- Talja, Sanna "Analyzing Qualitative Interview Data: The Discourse Analytic Method" i *Library & Information Science Research* (1999) Nr. 21, Vol. 4 pp. 459-77.

- Tetzchner, Stephen von & Lindelöf, Inger *Utvecklingspsykologi. Barn- och ungdomsåren* (2005) Studentlitteratur, Lund.
- Thörn, Catharina *Kvinnans plats(er). Bilder av hemlöshet* (2004) Égalité, Stockholm.
- Thörn, Håkan *Globaliseringens dimensioner: Nationalstat, världssamhälle, demokrati och sociala rörelser* (2002) Atlas, Stockholm.
- Thörn, Håkan *Modernitet, sociologi och sociala rörelser* (1997) Göteborgs Universitet, Göteborg.
- Weber, Max *Vetenskap och politik* (1977) Korpen, Göteborg.
- Wikan, Unni & Mitchell, Cajsa *En fråga om heder* (2004) Ordfront, Stockholm.
- Williams, Camille & Stan, Knapp "Where Does Queer Theory Take Us?" i Bengtson, Vern L. (Red.) *Sourcebook of family theory and research* (2005) Sage, Thousand Oaks, Californien.
- Willis, Paul E. *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs* (1977) Saxon House, Farnborough.
- Winther Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise *Diskursanalys som teori och metod* (2000) Studentlitteratur, Lund.
- Woodward, Kathryn (Red.) *Identity and Difference* (1997) Sage in association with the Open University, London.
- Young, Robert "Deconstruction and the Postcolonial" i Royle, Nicholas (Red.) *Deconstructions. A User's Guide* (2000) Palgrave, Basingstoke.
- Zizek, Slavoj *The Plague of Fantasies* (1997) Verso, London.
- Ålund, Aleksandra "The Power of Definitions. Immigrant Women and Problem-Centered Ideologies" *Migration* Nr 4 (1988) s 37-55

Press, dokumentärfilm & radio

- Dagens Nyheter "I Kabul går kvinnorna nakna" 961013
- Dagens Nyheter 020316.
- Dagens Nyheter 020316.
- Dagens Nyheter 060119 Debatt.
- Genus* Nr 3 2005 "Mödomshinnan – bara en myt".
- Göteborgsposten "Sverige måste sätta stopp för tvångsäktenskapen" 051217.
- Johan Ripås "Jakten på gängen", dokumentär SVT 050201.
- Kim Longinotto *Divorce Iranian Style* (2005).
- Metro 18 januari 2006.
- Nahid Persson *Prostitution bakom slöjan*, dokumentär SVT 050417.
- P1 "Människor & Tro" Intervju med Nahid Persson 051118.
- P1 *Studio ett* om föreläsningar under Pridefestivalen 2005, 050805.
- Svenska Dagbladet 020315.
- Svenska Dagbladet 030120.

Konferenser, föreläsningar & länkar

Hertzberg, Fredrik, Föreläsning IMER forskarskola 031018.
Konferens *Vita nejlikor*, Göteborg 050120.
Mulinari, Diana. Föreläsning IMER forskarskola 031018.
Mulinari, Diana. Föreläsning på institutionen för socialt arbete i Göteborg 060328.
<http://asexuellt.blogspot.com>.
www.immi.se/alfa/fadime.htm.
www.kvinnoforum.se.
www.migrationsverket.se.
www.omegafilm.se/spelfilm_vingar.html.
www.rfsl.se/?p=410.
www.scb.se. "Giftermål och barn får vänta" (2003).
www.scb.se "Giftermål och skilmässor" Statistisk Årsbok (2003).
www.svb.se/Bokmassan/2005/89763.
www.vardguiden.se/Article.asp?c=3436 "Orgasm & lust".

Rapporter, offentligt tryck & övrigt

"Befolkningens utbildning" Svensk officiell statistik/Statistiska med. nr UF37SM0301 (2003) SCB.
"Mångfald och ursprung. Rapport från ett multietniskt Sverige", *SIV* (1997) .
"Regeringens insatser för utsatta flickor i patriarkala familjer" (2002) Integrationsverket.
"Statistik per stadsdel" från Göteborgs stads stadskansli *Göteborgsbladet* (2003) April.
Ds 2002:54 *Svenska och utländska äktenskap*.
Regeringskansliets rapport "Mänskliga Rättigheter i Iran 2004" UD.
Regeringskansliets rapport "Mänskliga Rättigheter i Iran 2005" UD.
Verksamhetsberättelse från SIDA (1995).
Anderssonskans Kalle (1950). Spelfilm.
Daniel Defoe *Robinson Crusoe*. Roman.
Inte utan min dotter (1991) Spelfilm och roman. Betty Mahmoody/Brian Gilbert.
Kalla det va fan du vill av: Marjaneh Bakhtiari (2005). Roman.
Målnummer: Svea hovrätt, avd. 01, dom den 13 januari, målnr. B 8537-05. Hovrättsdom.
Tove Jansson *Sent i November*. Roman.
Viveka Enander. Pågående forskning. Institutionen för socialt arbete, Göteborg.