

Södertörns högskola | Institutionen för Genusvetenskap
Kandidat/Magisteruppsats 15 hp | Genusvetenskap | vårterminen 2009

Tysta skrik, krig eller kamp?

– Islam och sexualitet i dokumentärfilmen *A Jihad for Love* analyserat utifrån ett intersektionellt genusperspektiv.

Av: Anna-Maria Blomqvist
Handledare: Anna Adeniji

Abstract

In this thesis I have done a discourse analysis of the documentary movie *A Jihad for Love*. *A Jihad for Love* came out 2007 and is directed by Parvez Sharma. The documentary movie is about homosexual Muslims and their jihad, struggle, for love and to be accepted in a world where they are barely recognized as a group. My aim of the thesis was to see how the movie portrays the persons who are in the film and their relationship to Islam and who gets access to the religion. I have also analyzed if Islam can be used to strengthen the sexual identity or if it works in the opposite way. I have used the theoretical instrument of intersectionality and religious proximity with a gender perspective with focus on sexuality and religion to analyze my material.

My conclusions of the thesis are that the men in the movie are often more portrayed as active subjects that can use the religion as a tool to strengthen the sexuality. The women are more portrayed as inactive objects that cannot use the religion to strengthen their sexual identity because of different power axes, like gender and sexuality, which collide and with each other. Another conclusion is that men have a higher grade of religious proximity which makes them closer to God, whereas the women traditionally don't have the same closeness to God and cannot therefore have the same power in the religious hierarchy.

Keywords: A Jihad for Love, Intersectionality, Islam, Religious proximity, Sexuality, Documentary movie, Gender, Feminism

1. Inledning.....	1
1.2 Syfte och frågeställningar.....	3
2. Material och metod.....	4
2.1 Källmaterial, urval och begränsningar.....	4
2.2 Bearbetning av materialet.....	5
2.3 A Jihad for Love – presentation av filmen och de medverkade.....	5
2.4 Diskursanalys och hermeneutik.....	8
3. Tidigare forskning.....	7
3.1 Islam och feminism.....	9
3.2 Religion och sexualitet.....	11
4. Teori.....	15
4.1 Intersektionalitet.....	15
4.2 Religiös proximitet.....	16
5. Analys.....	17
5.1 A love Jihad och islams diversifiering	19
5.2 Tysta skrik, krig eller kamp? – Könsrepresentationer och agens.....	21
5.3 Religiös kamp, representation och proximitet.....	26
6. Slutsatser.....	33
7. Sammanfattning.....	35
8. Litteraturlista.....	37

1. Inledning

[...] all members have this same intrinsic worth because, as the Qur'an reminds us, each of us has the breath of God breathed into our being¹

Jag sitter i en biosalong som nästan är tom. Det är jag och runt sex-sju andra personer. På bioduken visas två kvinnor som sitter tätt tillsammans och verkar leta efter något i en bok. "Här, det här är om oss", säger den ena kvinnan till den andra på franska och läser upp de få raderna. Boken visar sig vara en sammanställning av Fiqh, den islamistiska rättsvetenskapen som är skriven av traditionellt rättslärda utifrån deras tolkningar av *Koranen*. Fiqh söker lösningar som *Koranen* inte ger i till exempel frågor rörande brott och straff och är grunden till sharialagarna. De två kvinnorna läser om homosexualitet, att det enligt Islam är förbjudet och att det är straffbart. Straffet för "lesbianism", som det står skrivet i Fiqh, är att bli bränd levande. Den ena kvinnan påpekar dock att sexuella handlingar som innebär penetration inte får lika hårt straff. Den andra kvinnan svarar henne: "Jag vill bli straffad. Det skulle kanske få mig att må bättre".

Filmen som jag såg var *A Jihad for Love* (2007), regisserad av Patvez Sharma, en film som porträtterar situationen för homosexuella muslimer i tolv länder världen över, muslimska som icke-muslimska. De två kvinnorna som filmscenen visade är två lesbiska muslimer, ett par. För mig var orden "jag vill bli straffad" så starkt och påtagligt. Hjärtat grep tag i mig på grund utav den skuld hon verkade känna inför sig själv, inför Allah. Kvinnan som identifierar sig både som muslim och lesbisk låter hennes religiösa tro ta över och anser att hon förtjänar att bli straffad för att hon är förälskad i en annan kvinna. Hon tror inte att Allah är en förlåtande och barmhärtig gud, hon tror inte att hon har skapats som jämlike med majoriteten. Hon förtjänar att bli straffad, ty hon har syndat.

Långt senare har jag en diskussion med en person som står mig nära, som är muslim. Jag berättar om filmen och jag pratar om mitt eget intresse, att jag skulle vilja göra något liknande *A Jihad for Love*. Att jag vill veta mer, att jag känner att det är något jag har saknat i debatten kring Islam. Jag får till svar att det nog kommer att vara omöjligt, i alla fall i hans land. Att det antagligen inte finns homosexuella som definierar sig som muslimer, eller tvärtom. Inte för att han förnekar att det finns homosexuella alls, men på grund av de traditionella sexistiska tolkningarna av *Koranen* blir det problematiskt att kalla sig för homosexuell om man är muslim. Jag blir förvirrad och provocerad. Kanske för att jag själv har svårt att förstå och ta till mig vilken kraft religion faktiskt har. Jag kanske inte förstår eftersom jag lever som ateist i ett sekulärt samhälle där frågor som sexualitet och kön inte blir undgängömda främst på grund av religiösa faktorer, utan av andra maktmekanismer. Jag börjar ställa mig frågor; är islam inte är medlet, utan bara ett mål för att komma till det jämlika paradiset? Kan det inte vara ett

¹ Safi, 2003, *Progressive Muslims – On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld Publications, England, s 3

medel istället, ett medel för kamp att stärka den sexuella identiteten, att använda Islam för att få rätten att leva under jämlika villkor? Kan en religion som uppfattas som kvinnoförtryckande, som inte ens nämner lesbiska kvinnor i *Koranen*, istället användas för att, på individnivå, stärka och synliggöra lesbiska kvinnor?

A Jihad for Love vill lyfta fram de osynliggjorda, de som står utanför samhällets normer. Filmen släpper fram de torterade, de som flytt, de som gråter, de som stannat kvar, de som ber, de som skrattar, de som älskar, de som hatar. Den visar ett slags alternativ till den gamla, traditionella, heteronormativa religionen. Den visar att islams följeslagare inte bara är den normativa bilden av en muslimsk heterosexuell elit, gamla mullor och imamer, utan vanliga människor, de svaga och de starka. Men ändå, när jag tänker på kvinnan i filmen: vad var det med hennes ord som fick mig att inte kunna släppa det? Var det för att det kändes som att hon stod på gränsen till något slags vansinne, att hon som kvinna får bära skulden eller att hon som kvinna fick porträtteras i all sin svaghet? Är synliggörandet av henne (och andra kvinnor) som lesbisk och som muslim problematiskt, blir den sexuella eller religiösa identiteten "skadad"? Separerar individerna den sexuella och den religiösa identiteten från varandra, eller är de sammansvetsade? Varför är kvinnans skuld känslor så stora? Anser alla ha (rätt till) Allahs andetag inom sig? En person, en av männen, i filmen berättar att vara homosexuell muslim är som att leva med ett tyst skrik inom sig, ett skrik som säger att du inte kan, du inte får, existera. Jag undrar om hennes skrik är större än andras på grund av sitt kön, av det dubbla förtryck hon måste stå ut med.

Jag kommer i den här uppsatsen att göra en diskursanalys av dokumentärfilmen *A Jihad for Love* och analysera frågor rörande genus och sexualitet, med ett intersektionellt och muslimskt feministiskt perspektiv. Trots att dokumentärfilmen vill spegla frågor rörande homosexualitet och islam från ett inifrån-perspektiv (då regissören själv är homosexuell, från Indien och muslim) istället för ett utifrån-perspektiv (som kan definieras som ett västligt, normativt, perspektiv) är det viktigt att försöka identifiera om det ändå finns några normativa föreställningar samt att se hur representationerna egentligen ser ut.

1.2 Syfte och frågeställningar

Mitt syfte med den här uppsatsen är att dels undersöka hur dokumentärfilmen *A Jihad for Love* porträtterar de olika individerna utifrån ett intersektionellt genusperspektiv med fokus på religion och sexualitet. Jag vill undersöka om islam kan vara något som förstärker den sexuella identiteten eller om det fungerar tvärtom, samt se om detta skiljer sig för de lesbiska kvinnorna och de homosexuella männen.

De forskningsfrågor jag ämnar undersöka i min uppsats är:

- Hur porträtteras de medverkande i filmen och deras förhållande till islam samt deras sexualitet i filmen *A Jihad for Love*? Skiljer det sig för männen och kvinnorna?

- Vilka är det som har närhet till Gud i filmen, och varför har de den närheten?
- Hur använder sig de medverkande av islam, utifrån representationerna i filmen? Används islam för att stärka den sexuella identiteten, eller fungerar den religiösa tron på omvänt sätt?

2. Material och metod

2.1 Källmaterial, urval och begränsningar

Mitt källmaterial är filmen *A Jihad for Love* som är en 81 minuter lång dokumentärfilm. Det är den första dokumentären som har gjorts om ämnet homosexuella muslimer och deras livssituation, trots att det har gjorts spelfilmer och skrivits böcker, skönlitterära som faktaböcker, om ämnet. Trots att det är en dokumentärfilm som utger sig för att berätta verkligheten är det viktigt att förhålla sig till att det fortfarande är en film som är redigerad och klippt. Regissörens förförståelse har betydelse för hur filmen utformas och vad den i slutändan berättar, vilka diskurser som blir synliga. Min egen position som vit ateistisk medelklassfeminist har betydelse för min analys då jag själv inte är speciellt "lärd" inom islam utan "matats" med de något onyanserade bilderna av religionen från till exempel media. Det är viktigt att inte ta för givet att filmen ska spegla en verklighet där situationen ser likadan ut för alla homosexuella muslimer världen över. Jag har valt att analysera filmen genom att närläsa representationer av de medverkande i filmen samt se vilka diskurser som finns i filmen. Dock måste jag begränsa mig till att koncentrera mig på vad filmen berättar och visar om några av de medverkande istället för alla. Dels för att jag vill gå in på specifika personer som medverkar i filmen för att komma närmare mitt huvudsakliga syfte som är att se hur personerna förhåller sig till islam och sexualitet. Att då gå in enskilt på alla personer skulle bli förvirrande och för omfattande för tidsramen för min uppsats. Varför jag har valt att analysera en ensam film och inte tillsammans med andra komparativa material som utgångspunkt för min uppsats är också en begränsning jag har behövt göra som också är på grund av hur tidsramen för denna uppsats ser ut.

Förutom filmen som huvudkälla har jag även använt mig av filmens officiella hemsida, www.ajihadforlove.com, för att kunna hitta information om de medverkande i filmen samt om filmen i stort. Detta har känts lite problematiskt då hemsidan bjuder på information, till exempel om personerna som medverkar, som av olika skäl inte kommit med i filmen.

Då filmen ännu inte har distribuerats har det varit svårt att få tag på den under uppsatsens utformning. Jag hittade en kopia uppladdad på Youtube, som är världens största videocommunity på internet, uppdelat i nio delar. Risken med detta är att det kan ha försvunnit någon del, att filmen tas bort på grund utav lagar kring upprätthov och distribuering, att bara vissa delar av filmen laddas upp då det är enskilda personer som kan lägga upp i princip vad som helst etc men filmen var komplett då jag minns den efter att jag hade sett den på bio för något år sedan.

2.2 Bearbetning av materialet

Då jag inte har haft filmen som en full enhet utan enbart enskilda klipp har detta trots allt hjälpt mig att bearbeta materialet. Jag har sett filmen i sin helhet, utan avbrott och utan att göra några anteckningar, två eller tre gånger för att kunna koncentrera mig på vad filmen spontant får mig att känna och tänka. Det har varit viktigt för mig att kunna utgå ifrån mina känslor i början av min uppsats då detta är den bästa inspirationskällan. Efteråt har jag sett vissa klipp, då filmen är uppdelad i nio klipp, flera gånger medan jag inte har sett andra klipp lika många gånger. Detta har jag gjort för att kunna identifiera nyckeldelar och teman som jag har velat ta upp i min analys. Att filmen dessutom varit uppdelad i klipp har dels hjälpt mig praktiskt att kunna veta vilka delar jag tycker är viktiga men också gjort materialet mer lättsamt. När jag såg filmen i sin helhet de första gångerna kändes det som en suddig massa av personer och händelser. Det kändes svårt att få ett grepp om filmens narrativ och sedan de diskurser som finns i filmen.

Jag har under uppsatsens framkomst gått fram och tillbaka till filmen, sett klipp slumpmässigt, skrivit ner viktiga saker om varje person; var de kommer ifrån, vad de har gjort, vad de har sagt. Denna metod har dels hjälpt mig att minnas men också försöka luckra upp filmen, se igenom den suddiga massan, göra saker mer synliga och mer klarögd för mig.

2.3 A Jihad for Love – presentation av filmen och de medverkande

A Jihad for Love är producerad 2007 av regissören Parvez Sharma. Sharma är både regissör och producent, tillsammans med Sandi DuBowski, för filmen. Den är inspelad i tolv länder, som till exempel Sydafrika, Indien, Pakistan och Turkiet, och på nio olika språk. Det är den första dokumentären någonsin som undersöker islam och homosexualitet från ett globalt perspektiv och gör anspråk på att vara en film som talar med en "Muslim voice, unlike other documentaries about sexual politics in Islam made by Western directors"². På filmens officiella hemsida kan man läsa om filmens syfte:

Looking beyond a hostile and war-torn present, this film seeks to reclaim the Islamic concept of a greater Jihad, which can mean 'an inner struggle' or 'to strive in the path of God'.³

Begreppet jihad, helig kamp, är ett viktigt begrepp i filmen. Det finns en föreställning om att jihad betyder heligt krig vilket Sharma anser är något som måste motverkas. Ett krig skulle vara att med våld föra en kamp för att få rättigheter eller för att tjäna Gud. En kamp, a love jihad, innefattar snarare en kamp med sig själv, att acceptera sig själv, att kämpa för kärlek med kärlek men kanske mest av allt kämpa för sig själv och Gud.

² A Jihad for Love (official website), <http://www.ajihadforlove.com/about.html>

³ A Jihad for Love (official website), <http://www.ajihadforlove.com/about.html>

Filmen har fått stor uppmärksamhet i och med dess kontroversiella ämne. På sin blogg berättar Parvez Sharma själv att han blivit hotad på olika sätt eftersom han anses förespråka en fel slags islam. Det finns åsikter om att han förolämpar islam och *Koranen* dels eftersom han själv är homosexuell muslim, för att han vill lyfta fram andra homosexuella muslimers livsvillkor och för att han förespråkar en mer progressiv islam⁴.

Filmen utgår ifrån att homosexuella muslimer lever ett svårt, ensamt och utsatt liv och Sharma har velat göra filmen i länder "där tystnaden är som starkast"⁵. På grund av de homofobiska och sexistiska tolkningarna av *Koranen*, som har det största tolkningsföreträdet i den muslimska världen, väljer många homosexuella muslimer att avsäga sig religionen på grund av stigmat som finns av att kalla sig både homosexuell och muslim⁶. Personerna som medverkar i filmen har valt att inte göra så utan har snarare valt att försöka skapa nya relationer till islam. De för inte ett *krig* för kärleken, de för en *kamp*. Filmen handlar om tolv personer, alla från olika länder med olika erfarenheter och förutsättningar. De pratar frispråkigt om sin sexualitet, sin religiösa tro och om hur de uppfattar omvärldens syn på dem. Filmaren Sharma möter de medverkande dels i sina nya hemländer men också i länderna de har blivit tvungna att fly ifrån på grund av hotet mot dem på grund av deras sexualitet.

På filmens officiella hemsida beskrivs filmens syfte och de medverkande i filmen. Där kan man även läsa, som jag nämnt innan, information om personerna som inte framgår i filmen. Nedan har jag gjort en kort sammanfattning av alla de personer som medverkar i filmen:

"The iranians", fyra män från Iran, där **Amir** står i huvudfokus. Tillsammans med de tre andra männen väntar han på att få asyl i Kanada. Alla flydde från Iran till Turkiet. Amir ställdes inför rätta i Iran på grund av sin "sexuella preferens, sina sexuella kontakter, olovlig klädsel osv". Straffet för detta var 100 piskrapp och efter det beslöt han sig för att fly.

Mazen är en ung man som flytt från Egypten till Frankrike på grund utav det uppmärksammade Queen Boat-fallet där 52 män blev fängslade och torterade på grund av att dem ansågs vanhedra islam, ha utfört omoraliska handlingar och perversa sexuella beteenden på grund av deras sexuella läggningar⁷. Mazen var en av dem som fick sitta i fängelse i två år och under den tiden blev han grovt torterad. När han blev frigiven bestämde han sig för att fly till Paris där man får följa hans kamp från att ha ingenting till att försöka bygga upp ett liv igen.

⁴ Sharma, 2009, <http://www.ajihadforlove.blogspot.com/>

⁵ A Jihad for Love (official website), <http://www.ajihadforlove.com/about.html>

⁶ Safi, 2003, s 195

⁷ Whitaker, 2007, *Onämbar kärlek: Att leva som gay i Mellanöstern*. Alhambra, Ungern, s 41

Ahsan och **Qasim** kommer från Indien. Ahsan är sunnimuslim medan Qasim är shiamuslim. De två männen anpassar sig inte efter västerländska normer av vad det innebär att vara homosexuell. Istället förlitar de sig på lokala konstruktioner av begreppet för att kunna identifiera sig kring det.

Maha och **Maryam** är ett lesbiskt par som lever i olika delar av världen. De träffades på ett internetcommunity för muslimer och försöker nu hitta ett sätt att försöka bo tillsammans. I filmen får vi se dem mötas igen efter en lång tid isär. Maha och Maryam kämpar både med sin sexuella identitet och sin religiösa identitet. De vet att deras familjer aldrig kommer att acceptera deras kärlek, men större än så: de vet inte om Allah någonsin kan acceptera deras sexualitet.

Ferda och **Kiyemet** är ett lesbiskt medelålders sufimuslimskt par från Turkiet. I filmen får vi se Kiyemet möta Ferdas mor för första gången och bli accepterad som en familjemedlem. De gör också en pilgrimsresa till Konya där grundaren till sufismen ligger begravd. Vid hans grav ber de om välsignelse för deras kärlek.

Muhsin Hendricks är den första imamen i världen som kommit ut som öppet homosexuell, enligt filmen. När han var yngre blev han bortgift med en kvinna och tillsammans fick de tre barn. Efter att ha flyttat till Pakistan och utbildat sig till imam insåg han dock att han var homosexuell och skilde sig. I hans hemland Sydafrika utmanar han de konservativa värderingarna som finns kring islam men frågar sig samtidigt om han ska överge sin kamp för hbt-frågor och islam eller om det är värt att fortsätta.

Sana bor i Frankrike och blev utsatt för könsstympning som barn. I den korta stund tittarna får möta henne agiterar hon för islam som en kärleksfull religion som inte fördömer homosexualitet och profeten Mohammed som sin tids feminist. Sana är den enda person som inte omnämns på hemsidan.

2.4 Diskursanalys och hermeneutik

En hermeneutisk utgångspunkt, eller snarare den hermeneutiska cirkeln, kommer vara av betydelse för filmanalysen till min uppsats. Bergström och Boréus i boken *Textens mening och makt* (2005) skriver att den hermeneutiska cirkeln innebär att man tolkar delar av en text utifrån texten som en helhet. Helheten tolkas också utifrån de olika delarna⁸. Hermeneutiken hänger väl ihop med diskursanalys, vilket är en central metod, och teori, för min uppsats. Diskursanalys är ett verktyg som används för att kunna analysera språk. Utgångspunkten är inte att idéerna återger verkligheten utan snarare att idéerna förutsätter ett språk som sedan utger den sociala verkligheten⁹. Det vill säga diskurser säger något om vad som får sägas, av vem det får

⁸ Bergström m.fl., 2005, *Textens mening och makt – Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*. Studentlitteratur, Lund, s 25

⁹ Bergström m.fl., 2005, s 305

sägas och varifrån det får sägas¹⁰. Jag kommer att använda mig av Michel Foucaults definition av diskursanalys där diskurs är ett slags regelsystem där vissa kunskaper legitimeras och får tillträde att uttala sig med auktoritet men inte andra. Foucault menar att när diskurser skapas, skapas även utestängningsmekanismer där människor blir kontrollerade. Detta eftersom makt inte utövas av enskilda subjekt utan skapas i relation mellan människor där kunskapen är förbunden med makt. Som exempel på utestängningsmekanismer är när något blir förbjudet, när något anses vara sjukt eller inte, eller anses vara rätt eller fel¹¹. Detta skapar möjligheter för vissa, begränsningar för andra¹². Bergström och Boréus påpekar dock att Foucaults definition innehåller några komplikationer, då till exempel Foucault menar att diskursanalys innehåller fler dimensioner än bara textanalys. En annan viktig dimension är de sociala praktikerna där det är viktigt att se helheter av praktiker som skapar en viss typ av uttalanden¹³. Bergström och Boréus tar som exempel upp 'fotbollens diskurs' där det inte bara är själva utövandet av fotboll som har betydelse utan även andra sociala praktiker som till exempel hur fotbollsarenor är utformade¹⁴. Det är också viktigt att se skillnaden mellan vad som sägs och vad som görs då den sociala praktiken innebär fysiska, sociala och psykologiska element¹⁵. I den här uppsatsen kommer jag att göra en diskursanalys av dokumentärfilmen *A Jihad for Love* för att identifiera vilka kunskaper som legitimeras, vad som får sägas av vilka och vilka som inte får säga vad. Men jag kommer även använda diskursanalysen för att kunna identifiera de sociala praktikerna, det vill säga vad som görs och vad för konsekvenser de sociala praktikerna får, i filmen eftersom dessa är nära förbundna med makt, vem som gör vad och varför.

3. Tidigare forskning

Att hitta tidigare forskning som just berör mitt eget område är ganska svårt. Det mesta som har skrivits rörande Islam och homosexualitet är de tolkningar som gjorts utifrån *Koranen* angående homosexualitet. Det finns dock en hel del feministiska tolkningar av *Koranen* angående hur man kan tolka sexualitet, kvinnans ställning gentemot mannens och huruvida Islam och *Koranen* är grundat på dualistiska tankar angående könen eller inte.

3.1 Islam och feminism

Sexual Ethics and Islam (2006) av Kecia Ali är främst en feministisk omtolkning av *Koranen*, Hadith (profeten Mohammeds egna predikningar) samt Fiqh. Alis bok tar upp frågor som sex, skilsmässa, samkönad intimitet och vägen mot en etisk syn på sexualitet utifrån islam. Utifrån en muslimsk feministisk grundsyn vill Ali omvärdera de tolkningar som genomsyrar den traditionella synen på sexualitet och kön inom islam och vad man anser är utifrån *Koranen*. *Believing Women in Islam – Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (2002) skriven

¹⁰ Bergström m.fl., 2005, s 312

¹¹ Jmf Foucault, 1993

¹² Bergström mfl, 2005, s 311

¹³ Jmf Foucault, 1993

¹⁴ Bergström m.fl., 2005, s 309

¹⁵ Bergström m.fl., 2005, s 347

av Asma Barlas gör också upp med de sexistiska tolkningarna och föreställningarna inom islam för att framhärda en tolkning baserat på enheten kring skapandet av kön. Hon menar att könen inte är åtskilda, som de främsta tolkningarna av *Koranen* påstår, utan att de är skapade som en enda enhet, de är ursprungliga ur "sexual sameness"¹⁶. Skapelseberättelsen tolkas inte som att könen skapades som två binära motsatser där mannen ska vara överheten, dvs överlägsen kvinnan, utan skapelseberättelsen tolkas som att könen kom, och blev, en enhet. Både Alis och Barlas feministiska tolkningar av islam och *Koranen* blir relevanta för min egen uppsats då jag vill undersöka om den religiösa tron kan förstärka eller försvaga (eller kanske användas som ett försvarande av) den sexuella identiteten. Alis och Barlas forskning tar dock inte upp flera aspekter kring sexuella identiteter och dess betydelser för individerna som identifierar sig själva som muslimer.

Muslimsk feminism (1996) är Jonas Svenssons avhandling i teologi som exemplifierar vad som är muslimsk feminism, hur det används och kan användas. Innan jag börjar utveckla vad muslimsk feminism innebär vill jag förklara varför jag anser att det är användbart för uppsatsens syfte. I och med att västvärlden tenderar att ha en eurocentrisk syn, där vi anser att västvärldens ideal och kultur är ideal, på den så kallade utvecklingsvärlden kan det kännas ganska farligt att försöka teoretisera frågor som vi anser tillhöra något som ligger utanför vår kultur. Nu är visserligen islam en av de största religionerna som finns i de flesta länder i världen idag mer eller mindre utbredd, men samtidigt är jag inte uppvuxen i en muslimsk kultur och kan därmed inte ha samma förståelse som någon som faktiskt är muslim. Även om muslimsk feminism kan kännas lite främmande för mig är det ett användbart redskap när det gäller att tolka islam och identiteten kopplat till det. Jonas Svenssons bok som jag kommer att hänvisa till i detta avsnitt är inte en djupgående analys hur man kan använda denna feministiska teori när det till exempel handlar om att analysera sexualitet, men det är en bra ingångsbok som förklarar muslimsk feminism grundligt och ändå exemplifierar hur och vad det kan användas till. Jonas Svensson är förvisso svensk, man och inte muslim själv och därför kan det tyckas konstigt att jag använder mig av hans bok till mitt material. Anledningen till detta är att jag anser att det är en bra ingångsbok till den muslimska feminismen, hur den växt fram och hur man använder sig av den rent praktiskt. Svensson refererar självklart till muslimska feministiska teoretiker och gör inte något anspråk på att själv formulera feministiska teorier som har med islam att göra. Den gemensamma uppfattningen hos muslimska feminister är att kvinnor förtrycks i den muslimska världen, men detta är dock inte på grund av islam i sig. Istället vill de muslimska feministerna ivra för att islam innebär jämställdhet och skiljer på den så kallade "sanna" islam från den islam som blivit feltolkat och påverkat av kulturella sedvänjor¹⁷. Den muslimska feminismen vill få muslimska kvinnor medvetna om sin egen historia och kunna använda islam som ett instrument för jämlikhetskamp. Problemet kring kvinnans underordnade ställning och hur man använder islam för att upprätthålla förtrycket beror på påverkan från icke-muslimska

¹⁶ Barlas, 2002, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press. s 151

¹⁷ Svensson, 1996, *Muslimsk feminism – några exempel*. Wallin & Dalholm Boktryckeri AB, Lund, s 67

seder och bruk. De som har misstolkat och missbrukat *Koranens* och islams budskap har helt enkelt missuppfattats Guds intentioner¹⁸. Men självklart handlar det inte bara om en missuppfattning av Guds ord utan också en hierarkisk maktordning där män tjänar på att upprätthålla förtrycket mot till exempel kvinnor och homosexuella. Den manliga eliten, som Svensson skriver i sin bok, anses ha manipulerat historien där de framhåller att deras egoistiska syn på omvärlden vilar på heliga antaganden och grunder¹⁹. En av personerna som Svensson refererar till i sin bok är Riffat Hassan som pläderar för en muslimsk feministteologi eftersom den, enligt henne, skulle bidra till ökad jämlikhet mellan män och kvinnor i den muslimska världen och de muslimska kulturerna. Kvinnor har i allmänhet inte fått lika mycket utbildning inom teologi och religiösa frågor och därför är det svårt för dem att delta i frågor rörande teologiska kvinnofrågor. Hassan menar att det är nödvändigt om man ska skapa ett post-patriarkalt muslimskt samhälle²⁰. Svensson själv tar upp några exempel där muslimsk feminism är användbart som till exempel om hur man ska tolka versen i *Koranen* där mannen påstås vara överlägsen kvinnan. Det som främst görs i nytolkningar av till exempel *Koranens* verser är en ren textanalys som sedan sätts i historiska och kulturella kontexter.

3.2 Religion och sexualitet

Progressive Muslims – On Justice, Gender and Pluralism (2003) som är en antologi av Omid Safi tar upp det progressiva och pluralistiska inom debatten kring islam idag. Boken tar upp diskussioner kring en sexuell diversitet och hur åsikterna kring homosexualitet förändras i och med att islam blir mer och mer progressivt. Med utgångspunkt från att *Koranen* kan förespråka en mångfald inom kön, etniciteter, språk etc kan man utgå ifrån att *Koranen* även förespråkar en sexuell pluralism där till exempel sexuell njutning för båda könen står i fokus och sexuella läggningar inte är baserade på könsbinära föreställningar. Att det helt enkelt inte finns någon motsägelse mellan att vara muslim och homosexuell. Kugle skriver i en artikel i boken att Allah har sänt olika profeter som har pratat olika språk, som har lärt olika nationer och etniciteter en mängd olika normer och ritualer. Förutom detta respekterar islam pluralism inom fysiska attribut, format och färger på olika människor. Detta visar på att islam är en religion som inte bara accepterar mångfald utan menar även att mångfald är något viktigt²¹. Trots att det inte finns något ord för "sexualitet" (eller kön) i *Koranen* menar Kugle att det inte är ett långt steg från att se islam som en religion som förespråkar mångfald inom kön till att förespråka en sexuell mångfald²². *Que(e)rying Religion* (1997) av Gary D. Comstock och Susan E. Henking är en antologi som tar upp skärningspunkterna mellan religion och homosexualitet. Boken tar upp hur religion och homosexualitet kan hänga ihop i en värld där snarare motsatsen verkar råda. Den korta artikeln *Being Muslim and Gay* av Shahid Dossani går igenom kort vad *Koranen* och profeten Mohammed säger om homosexualitet. Dossani menar att i

¹⁸ Svensson, 1996, s 68

¹⁹ Svensson, 1996, s 68f

²⁰ Svensson, 1996, s 71

²¹ Safi, 2003, s 195f

²² Safi, 2003, s 195

frågor rörande sexualitet och islam kan man inte se islam som något konstant eller absolut. Istället menar Dossani att det är viktigt att se att vissa delar av islam som något tillfälligt eller som något som anpassats efter ett visst samhälle²³. Samhället och världen har inte stannat bara för att profeten Mohammed dog, religioner har utvecklats och så kommer även islam, anser Dossani. Dossani menar att se islam på detta vis är det enda sättet att komma ut ur fördömandet mot homosexuella. Särskilt är denna syn för den muslimska hbt-gruppen själva att implementera eftersom det handlar om deras egen identitet och sexualitet, för att komma bort från förebråelserna av sig själva.

Ett av de stora problemen inom islam är tolkningarna av *Koranen* runt homosexualitet. Koranen i sig fördömer varken homosexuella män eller kvinnor men historien om profeten Lot samt Sodom och Gomorra har valt att tolkas som Gud visar det omänskliga i att vara homosexuell. Kortfattat handlar historien om Sodom och Gomorra om Lot som utvandrade till Sodom efter att han fått ett profetiskt budskap till Sodoms invånare, även kallat Lots folk. Lot fördömde Sodoms folk för att leva som vildar och för deras öppet homosexuella handlingar²⁴. Gud beslutade efter att folket vägrat lyssna på Lots fördömmelser att skicka två änglar, förklädda som män, för att ge dem en sista varning. Folket i Sodom hade dock förbjudit Lot att ta emot gäster och ville hämnas. För att undslippa folkets vrede erbjöd Lot folket hans döttrar istället. Folket svarade att de inte hade någon rätt till hans döttrar: "du vet sannerligen vad vi vilja"²⁵. När varningarna således inte blev lyssnade på berättade änglarna för profeten att de var utsända från Gud för att varna honom och hans folk. De berättade att nästföljande morgon skulle en hemsk katastrof drabba staden Sodom och dess invånare. Lot och hans familj fick dock nåd och flydde ifrån staden innan den, tillsammans med dess invånare, hann ödeläggas. Nutida forskare är oense om betydelsen av samkönad intimitet och begär i profeten Lots historia. Den konventionella tolkningen av historien är att den uppenbart förkastar homosexualitet och att det inte finns något som talar emot detta. De som sedan talar emot denna tolkning, revisionisterna, menar att historien kring profeten Lot i sig inte handlar om homosexualitet, identitet eller begär. För att kunna tolka historien kring Lot har man använt sig av två tolkningssätt. Det ena sättet handlar om att utforska andra frågor och problem i historien om profeten Lot istället för att fokusera på samkönat begär. Istället för att tolka det som att historien om Lot fokuserar på de sexuella handlingarna mellan män emellan finns det andra aspekter som kan anses vara syndiga. Lots samhälle var stort och därmed kunde andra handlingar än just de samkönade sexuella handlingarna få plats, som till exempel våldshandlingar²⁶. Det andra sättet handlar om en argumentation att även om deras handlingar var problematiska, var handlingarna förkastliga på grund av andra saker än just de sexuella handlingarna mellan samkönade personer²⁷. Vissa forskare menar också att det kanske handlar om att folket i Sodom inte

²³ Comstock mfl, 1997, *Qu(e)rying Religion*. The Continuum Publishing Company, New York, s 237

²⁴ Koranen, 2003, & Widstrand, Tyskland, 29;27-29

²⁵ Koranen, 2003, 11;80-81

²⁶ Ali, 2006, *Sexual ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oneworld Publications, s 82

²⁷ Ali, 2006, s 82

behandlade Lots gäster, änglarna, på ett värdigt sätt. Andra forskare menar att det inte handlar om män som hade sex med män utan att det sexuella var präglat av våld²⁸. Trots att det finns en diskurs kring *Koranen* och vad som egentligen kan tolkas utifrån den heliga skriften är det inte den progressiva tolkningen som är den dominerande. Istället utgår man fortfarande ifrån de medeltida tolkningarna där kön, heterosexualitet och homosexualitet ses som binära motsatser för att dels gynna den formella institutionaliserade religionsmakten men också den informella makten där individernas maktpositionering står i fokus²⁹.

Kring könet råder tystnad – makt och sexualitet mellan män i muslimska traditioner är en c-uppsats som skrivits i Islamologi av Erica Li Lundqvist. Den behandlar förhållandet mellan makt, sexualitet och islam genom att undersöka vad de sexuella handlingarna mellan män i muslimska traditioner har för betydelse religiöst, socialt och kulturellt. För att analysera detta använder sig uppsatsförfattaren av textanalys som metod med Foucaults teorier om sexualitet som huvudteori. Det Lundqvist också analyserar är hur dessa sexuella handlingar står i relation till normativa värderingar som familjeliv och andra sociala konstruktioner. Hon försöker hitta kopplingar mellan kulturella yttringar, religiositet och sexuella handlingar genom att försöka se vad de patriarkala strukturerna har för inverkan på de sexuella handlingarna. Anledningen till att jag tar upp en annan c-uppsats som exempel på tidigare forskning är för att uppsatsen till viss del tar upp vad jag också vill undersöka. Det jag vill försöka fokusera på är förhållandet mellan sexualitet och islam. Dock vill jag undersöka detta på en mer "individuell" plan där jag vill se om det är den traditionellt patriarkala tolkningen av homosexualitet och *Koranen* som står i fokus för den sexuella identiteten, upplevelsen av att leva som homosexuell muslim utifrån filmens kontext och diskurs. Lundqvist undersöker även de patriarkala strukturerna och dess inverkan på de sexuella handlingarna. Mitt ändamål är inte att definiera de specifika sexuella handlingarna som definition av sexuell identitet däremot liknar mina forskningsutgångspunkter Lundqvists då jag avser att försöka se om sexualitet och religiositet är sammanflätade eller om de är totalt åtskilda.

Avhandlingen *Hatar Gud Bögar?* (2005) skriven av Lars Gårdfeldt handlar främst om kristendomen och dess förtryck mot hbt-gruppen. Anledningen till att jag tar upp Gårdfeldts avhandling är för att jag finner hans teoretiska ansatser både intressanta men också användbara. Trots att hans avhandling fokuserar på kristendomen och de förtrycksmekanismer som används där tror jag att de är användbara för att kunna se igenom dessa makstrukturer även inom andra religioner och inte bara kristendomen. Även om min egen uppsats inte i huvudsak kommer att handla om en tolkning av *Koranen* i sig är de ändå verktyg att använda sig av för att se identitetsskapande utifrån den religiösa tron. Gårdfeldt vill synliggöra maktfunktioner som fungerar som förtryckande. Gårdfeldt är själv präst samt homosexuell och vill omvandla teologin till något befriande för hbt-gruppen. Han har flera olika diskrimineringsteorier runt kristendom och homosexualitet där flera olika

²⁸ Ali, 2006, s 83

²⁹ Appelros, 2005, *Religion och intersektionalitet*. Kvinnovetenskaplig tidskrift, nr 2-3, s 72

mekanismer går in i varandra. Dels är det diskrimineringen av kön som Gårdfeldt menar är det grundläggande problemet för diskriminering av sexuell läggning. Han menar att förtrycket av homosexuella beror på avsaknaden av jämställdhet eftersom föreställningarna kring homosexualitet är kopplade till kön. Den andra diskrimineringsfaktorn enligt Gårdfeldt har sin grund i föreställningar om plikten av att fortplanta sig. Han menar att inom kristendomen, och andra religioner, finns det en föreställning om att Gud bedömer en människa utifrån hans eller hennes förmåga att kunna fortplanta sig³⁰. De människor som inte passar in i fortplantningsmallen blir mindervärdiga, mindre mänskliga. Den tredje förtrycksmekanism som Gårdfeldt identifierar är föreställningarna om hur man ska vara som man respektive kvinna. Han menar att beroende på hur individen anpassar sig efter dessa normer får han eller hon sitt människovärde i till exempel kyrkan³¹. Gårdfeldt tar upp exempel på religiösa rörelser som har som mål att försöka omvända homosexuella till heterosexuella då de menar att det blev en störning hos individerna när Gud skapade dem. Störningen ligger i en skadad manlighet eller kvinnlighet eftersom Satan har varit "inblandad" i skapelsen. Det är först när man har uppnått ett tillräckligt högt stadium av heterosexualitet som man kan bli benådad av Gud och få tillbaka sitt människovärde³². Människovärdet är något man måste förtjäna och inget man har automatiskt enligt denna syn på kristendomen³³.

Onämbar kärlek – Att leva som gay i Mellanöstern (2006) av Brian Whitaker är inte en traditionell akademisk forskningsbok, utan mer en reportagebok. Jag väljer att lyfta fram den då det är en av få böcker jag har hittat som faktiskt handlar om hur det är att leva som homosexuell i muslimska samhällen där andra sexuella läggningar än den heterosexuella är stigmatiserad. Detta är en bok som skulle kunna jämföras med filmen *A Jihad for Love* då den är främst intervjubaserad och tar upp personers livshistorier. Dock tar boken främst upp hur det är att leva som homosexuell arab, och inte som homosexuell muslim vilket kan vara en väsentlig skillnad.

4. Teori

4.1 Intersektionalitet

Nina Lykke har skrivit en genomgående artikel om vad som ryms i begreppet intersektionalitet i *Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen* (2003). Intersektionalitet har växt fram från en skärningspunkt mellan postmodern feministisk teori, postkolonial teori, Black feminism och queerteori. Det finns en politisk vision inbyggd i begreppet som handlar om att skapa ett samhälle där det finns rum för kulturell komplexitet³⁴. Den intersektionella analysen består av dels strukturell intersektionalitet och politisk intersektionalitet. Det är en analys som används för att beskriva samverkan och inverkan mellan olika

³⁰ Gårdfeldt, 2005, *Hatar Gud bögar? – Teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner. En befrielse-teologisk studie*. Normal förlag, Stockholm, s 37

³¹ Gårdfeldt, 2005, s 39

³² Gårdfeldt, 2005. S 36

³³ Gårdfeldt, 2005, s 40

³⁴ Lykke, 2003, *Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen*. Kvinnovetenskaplig tidskrift nr 1, s 52

maktsystem, som till exempel genus, klass, sexualitet, ålder etc. Lykke påpekar dock att intersektionalitet inte handlar om att lägga till olika maktdiskurser till analysmaterialet utan snarare att visa på hur dessa fungerar i förhållande till varandra och att de är förbundna till varandra³⁵. Intersektionalitetsbegreppet står i förbindelse med poststrukturalistiska förståelser av genus, klass, sexualitet etc som subjekten "gör" i en mellanmänsklig kommunikation. Detta är något som inte anses vara stabilt, oföränderligt eller sant. Erica Appelros skriver i *Religion och intersektionalitet* (2005) att ju fler dimensioner som tas i beaktande, desto svårare blir det att dra generella slutsatser. Hon menar att man kan hantera ungefär två till fyra dimensioner där man får välja ut dem som är mest relevanta³⁶. De dimensioner som jag främst kommer att fokusera på i min analys är religion, genus och sexualitet då de är de främsta analyskategorierna utifrån mitt material.

Ett exempel på hur intersektionalitetsbegreppet kan användas är Donna Haraways begrepp "inappropriate/d others" som visar maktaxlarnas (exempelvis genus, klass, sexuell läggning) interaktion som producerar social, kulturell, ekonomisk och politisk utestängning av grupper som anses vara "opassande" (inappropriate). Haraway visar genom detta det intersektionella samspelet mellan olika utestängningsmekanismer på ett sätt som inte medför att en mekanism i relation till en annan står som politiskt och analytiskt privilegierad. Tanken kring "inappropriate/d others" hänger väl samman med "samhällets" syn på muslimska homosexuella enligt *A Jihad for Love* som jag tänker analysera. De muslimska lesbiska kvinnorna, som jag varit inne på innan, är en väldigt osynliggjord grupp. Inte bara på grund utav den sexuella läggningen och samtidigt kalla sig muslim men också på grund av könet. Men egentligen är det ingen av dessa identitetskategorier som står över någon annan eftersom de interagerar med varandra.

4.2 Religiös proximitet

Erica Appelros menar att Intersektionalitetsbegreppet tillsammans med religion som analyskategori är något som inte är stort ännu. Religionen har dock behandlats tillsammans med analyser kring andra maktstrukturer som genus, sexualitet och etnicitet där dessa förstärker varandra. Appelros menar dock att den religiösa faktorn kan stå mer som en individuell grund för förtryck. Hon menar att religiösa identiteter är med och formar genus, sexualitet och etnicitet och är en viktig kategori att ta fasta på i intersektionella analyser³⁷. Invändningen som finns mot att använda religion som en dimension är påståendet att religion och religiös tillhörighet är något frivilligt, att det är inte något oundvikligt som genus eller etnicitet. Appelros menar dock att religionen i vissa delar av världen är ett ofrånkomligt element i den sociala och kulturella strukturen och blir på så sätt inte en frivillig del i människors liv. Dessutom, menar Appelros, måste människor som själva inte är religiösa konfronteras med religion och konsekvenserna därav. Detta innebär att de utsätts för en maktordning som är

³⁵ Lykke, 2003, s 48

³⁶ Appelros, 2005, s 69

³⁷ Appelros, 2005, s 69

baserad på religiösa grunder. Den religiösa uppfattningen påverkar socialiseringen och konstruerar individens självuppfattning. Till exempel, om religionen är väldigt könsnormativ kommer detta internaliseras i individerna och sedan påverka deras självuppfattning och identitetsuppbyggnad på olika sätt. Detta påverkar även personer som inte ser sig som religiösa då, som Appelros skriver, religion och kultur är omöjliga att särskilja³⁸.

Appelros exemplifierar också användandet av intersektionell analys som innefattar religion. Hon menar att det till exempel är användbart när man ser till begreppet formell religionstillhörighet där individerna inte nödvändigtvis har någon personlig relation eller kunskap om sin religion. Genom religionstillhörigheten delas människor in i olika kategorier baserade på olika religioner, som till exempel islam, kristendom eller hinduism³⁹. Det som jag dock finner mest intressant och kanske mest användbart för min egen forskning med att använda religion och intersektionalitet är teorin om närheten till religionen där gud eller läran är i centrum. Appelros menar att detta handlar om att vissa har mer och vissa har mindre tillgång till den gudomliga auktoriteten, att ha större eller mindre rätt att tolka gudomliga skrifter eller ha mer eller mindre insikt i den gudomliga viljan⁴⁰. Denna närhetsprincip grundar sig på hierarkiska uppbyggnader i form av institutionella samhälleliga hierarkier som till exempel präster och imamer. Sedan finns det en informell hierarki som bygger på erkännande av närhet till sin eller sina gudar. De med djupare närhet och insikt till Gud står högre i hierarkin än dem som inte anses ha lika stor närhet. Detta, det hierarkiska religionssystemet, kallas för religiös proximitet⁴¹. Appelros skriver:

Den sociala maktfördelningen underbyggs ideologiskt av närhetsprincipen och konstitueras dessutom begreppsligt av hur individers och gruppers identitet konstrueras utifrån denna princip⁴².

Att gruppers och individers identitet konstrueras efter den religiösa proximiteten innebär att till exempel att genus och religion konstituerar varandra. Det jag ämnar analysera är om religionen och identiteten konstituerar varandra, och i så fall på vilket sätt de gör det. Eftersom jag tycker att det är viktigt att lägga fokus på de kvinnor som identifierar sig som lesbiska muslimer är detta begrepp användbart för att kunna se könsmaktsordningen som religionen eventuellt förstärker. Att leva under en könsmaktsordning, där kvinnor anses vara underlägsna män socialt, kulturellt och politiskt påverkar identiteten hos kvinnor på olika sätt. Om man då lägger till en religiös aspekt kan man fråga sig hur dessa kvinnor står i den religiösa hierarkin och hur det blir ytterligare en maktaspekt att ta hänsyn till i konstruerandet av identitet. Traditionellt sett har kvinnor ansetts ha lägre religiös proximitet på grund utav de föreställningar som funnits, och som fortfarande finns, kring genus. Appelros tar

³⁸ Appelros, 2005, s 70

³⁹ Appelros, 2005, s 71

⁴⁰ Appelros, 2005, s 72

⁴¹ Appelros, 2005, s 72

⁴² Appelros, 2005, s 72

upp ett exempel om buddism där en nunneorden blev grundat efter att man först skapat en munkorden. Nunnorna fick dock sämre villkor än munkarna och Appelros menar att detta kan tolkas som att genusordningen konstituerar ansatsen till den religiösa proximiteten. Detta är såklart inte bara något som gäller inom buddistisk tradition utan snarare mer eller mindre inom alla religioner. Man kan se att "förbudet" mot att låta kvinnor bli religiösa "ledare" (som präster, imamer etc) kan bero på hur genus konstruerar religiös proximitet. Man anser att en kvinna inte kan ha lika stor närhet eller kunskap om Gud och kan därmed inte bli en religiös ledare. Som den muslimska feministen Riffat Hassan tar upp beror mycket på förtrycket mot kvinnorna att man inte låtit dem studera religionen i samma utsträckning som män, vilket får konsekvenser för kvinnorna i den religiösa makthierarkin⁴³. Appelros menar att det är den andliga religiösa auktoriteten som förnekar kvinnor att vara jämställda med dem inom religion baserad på fundamentalistiska principer, däremot så kan kvinnan vara teoretiskt jämställd på alla andra plan⁴⁴. När kvinnans andliga ledarförmåga inte blir erkänd påverkar det hennes självbild som också innehåller hennes genusidentitet. Religionen har tolkningsföreträdet och makten vilket skapar maktordningen och genusordningen. De människor som inte kan passa in i normen för vad maktordningen kräver, där den religiösa verkligheten och den självupplevda verkligheten går isär, hamnar således utanför. Appelros menar att en homosexuell man eller en ledande kvinna är exempel på människor som kommer hamna utanför⁴⁵.

Chris Klassen i sin artikel *Confronting the Gap: Why Religion Needs to be Given More Attention in Women's Studies* (2003) är inne på samma spår som Appelros. Hon menar också att det är viktigt att använda sig av religion och intersektionalitet i feministiska studier då det kan vara hjälp till att omtolka de patriarkala religionerna till mer feministiska, något som gynnar kvinnor (till exempel) istället för att bara se det som en förtryckarmekanism⁴⁶.

5. Analys

5.1 A love Jihad och islams diversifiering

Det är att kastas mellan hopp och hopplöshet när man ser *A Jihad for Love* och man kan tolka att den bakomliggande meningen är att just göra det; att leva som homosexuell muslim, vart det än må vara, är att ständigt kastas mellan avgrundsdjupa hål och himmelska höjder. Det är hopplöst på grund av skulden som de medverkande känner, det är hopplöst på grund av hur de sociala, kulturella och politiska strukturerna osynliggör eller förnekar dem deras basala rättigheter, det är hopplöst att som homosexuell muslimsk kvinna att försöka bli sedd, försöka bli hörd, bli accepterad, att acceptera sig själv när de dels blir ifråntagna rättigheter på grund av

⁴³ Svensson,1996, s 71

⁴⁴ Appelros, 2005, s 75

⁴⁵ Appelros, 2005, s 76

⁴⁶ Klassen, 2003, *Confronting the Gap: Why Religion Needs to be Given More Attention in Women's Studies*, <http://thirdspace.ca/articles/klassen.htm>

sitt kön och sedan förtryckta på grund av sin sexualitet. Men samtidigt är det hoppfullt, och det är något filmen vill ta fasta på. Själva begreppet "jihad", kamp, är vad, många, medverkande i filmen strävar efter; de kämpar inte bara att acceptera sig själva eller bli accepterade av sin religion utan de tror också att eftersom Allah är förlåtelsens och kärlekens Gud kommer världen att se acceptera dem till slut.

Dokumentären utgår också ifrån att förtrycket mot muslimska homosexuella i världen kommer ifrån de sexistiska/homofobiska tolkningarna av *Koranen* som sedan har blivit omtolkat till lagar mot homosexualitet inom Fiqh. Detta är också vad många av deltagarna i filmen internaliserar i sig själva. De två kvinnorna, Maha och Maryam som jag skrev om i inledningen som läste om straffet för sex mellan två kvinnor i Fiqh är exempel på hur de internaliserar dessa negativa föreställningar. Jag tolkar det som att det finns en enorm komplexitet i att definiera sig själv muslim och lesbisk eftersom det blir svårare än att kanske definiera sig själv som muslim och bög. Maryam, till exempel, upplever redan ett dubbelt förtryck: dels för att hon är kvinna och dels för att hon är homosexuell. Det kan finnas andra maktmekanismer i hennes situation som också spelar in, som klass och etnicitet, men det är inget man får uttalat reda på genom filmen. Maryam får då svårare att definiera sin sexualitet i förhållande till vad som står i Fiqh, som kvinna. Precis som Gårdfeldt tar upp i *Hatar Gud bögar?* (2005) beror förtrycket mot homosexuella dels på diskriminering mot könen⁴⁷. Gårdfeldt menar att förtrycket av homosexuella helt enkelt handlar om en frånvaro av jämställdhet⁴⁸. När Maryam läser i Fiqh om straffet för "lesbianism" får hon inte bara veta att straffet för att ha sex med en annan kvinna är värre än en man skulle ha sex med en annan man, hon får också veta att det är på grund av att hon är kvinna (och homosexuell) som straffet är värre. Då religionen är otroligt viktig för henne, kanske det viktigaste, blir den en av de viktigaste maktfaktorerna. En annan sak som Gårdfeldt tar upp är att det religiösa förtrycket mot homosexuella beror på föreställningen om att den sexuella läggningen är en störning inuti de homosexuella individerna⁴⁹. De personer som internaliserar denna typ av föreställning kring sexualitet, och kön, i *A Jihad for Love* pendlar mellan att dels se på sig själva, och sin sexualitet, som någonting onaturligt och mellan att anse att Gud hade en mening med vad han skapade. Deras liv präglas av kamp; främst en personlig kamp som sedan blir till ett större medvetande när de medverkande har kommit till ro med och vågar acceptera sin sexualitet. Regissören Parvez Sharma gör inga direkta anspråk på att göra en genusanalys, till exempel se skillnaderna i maktordningen mellan homosexuella muslimska män och kvinnor vilket jag kan tycka vore något självklart i en film som tar upp hur situationen är och försöker belysa på vilket sätt religionen fungerar i de medverkandes liv. Om Sharma har som utgångspunkt att försöka ge en slags rättvis bild av de situationer de medverkande lever går det inte att undvika frågan om genus och sexualitet.

⁴⁷ Gårdfeldt, 2005, s 35

⁴⁸ Gårdfeldt, 2005, s 35

⁴⁹ Gårdfeldt, 2005, s 39

Genom sättet Sharma har valt att berätta filmen får man känslan av att han menar att var man än bor i världen och är muslim finns det ungefär samma föreställningar kring sexualitet och islam. I filmen finns till exempel ingen så kallad berättarröst som förklarar vilka personerna är, hur situationen ser ut för dem eller liknande. Det som istället kommer upp är små korta faktatexter om till exempel länderna som de medverkande kommer ifrån men i stort ingenting personligt om dem. I och med att det inte finns någon bakomliggande berättare har Sharma redigerat filmen att de medverkande får prata för sig själva, eller i alla fall framstå som att de får det. Sharma drar inte några explicita slutsatser eller analyser kring det som sägs eller görs. Men i och med att situationerna för de medverkande visar sig vara ungefär likadana går det dels att dra slutsatsen att Sharma vill försöka påvisa att situationen ser ungefär likadan ut överallt eller att Sharma hade en tolkning som han sedan anpassade filmens innehåll till. Men detta narrativ blir konstigt då genus, klass, religiösa aspekter och andra maktordningar spelar in i dessa människors liv. Även om den stora maktkoncentrationen ser ungefär likadan ut, där de negativa tolkningarna av *Koranen* står i fokus oavsett land, skiljer det sig då det är tveksamt att till exempel en homosexuell kvinna och en homosexuell man alltid påverkas likadant inom samma slags maktanordningar.

Det som jag uttolkar ur filmen är att den i alla fall eftersträvar att visa diversiteten i islam som Scott Siraj Al-Haq Kugle skrev om - att *Koranen* förespråkar en pluralism i form av det finns olika språk, olika kulturer, olika sexualiteter och olika kön⁵⁰. Jag tolkar det som att Sharma vill visa upp den progressiva delen av islam i förhållande till sexualitet där hans val av medverkande i filmen, valet att göra filmen i tolv olika länder på nio olika språk är synliggöra, medvetandegörs och berätta historier om Guds skapelser. Även om detta är en av Sharmas ansats, att försöka visa det gudomliga med sexualitet, så visar han även det komplexa och komplicerade förhållandet till sexualitet, till islam, till sig själv men det han missar är den större bilden; den betydelse de olika maktaxlarna har för både samhällsdiskursen och identitetsskapande.

5.2 Tysta skrik, krig eller kamp? – könsrepresentationer och agens

Och striden för Guds sak, såsom han förtjänar att man strider för honom!
Han har utvalt eder, och han har icke pålagt eder några svårigheter i
religionen [...]⁵¹

A Jihad for Love är filmad av en man där det också är männen som får mest plats i filmen. Av de 13 medverkande är det bara fem kvinnor med, varav en kvinna får mindre tid i filmen än de andra. Detta kan tolkas på flera olika sätt och såklart bero på en mängd olika faktorer. Till exempel kan det bero på, eller tolkas som, att

⁵⁰ Safi, 2003, s 195

⁵¹ *Koranen*, 2003, 22;77

det inte är lika lätt att hitta kvinnliga deltagare då kvinnor och den kvinnliga (homo)sexualiteten är något kontroversiellt, något osynliggjort och förtryckt⁵², och för att, som Appelros påpekar, kvinnor traditionellt inte anses ha lika stor religiös proximitet som män⁵³. Det vill säga, kvinnornas tillgång till den religiösa sfären anses inte vara lika hög eftersom man kulturellt och socialt har kopplat och definierat närheten till Gud som något manligt. Att filmen domineras av män kan också bero på att det var den manliga sfären som Sharma fick (lättare) tillgång till, då han själv är man och homosexuell. Eftersom filmen är den första dokumentärfilmen som någonsin gjorts om ämnet, ur en muslimsk röst, är det ganska intressant att det inte direkt görs några genuspositioneringar där en analys är utgångspunkten. Sharma vill porträttera de ohörda, de förtryckta, de osynliggjorda men ingen fråga ställs egentligen om vilka som är de mest osynliggjorda för att sedan synliggöra dem. Och vad denna osynlighet har för konsekvenser.

Mushin Hendricks, en av deltagarna i filmen, är den första imamen någonsin (som det är uttalat i filmen) som har kommit ut som homosexuell. Han har fått möta mycket hat sedan han kommit ut, människor som säger att han skändar islam och att han borde stenas till döds. Han blev utslängd och utesluten från de madrassas (koranskolor) han undervisade i och, i princip, ombads att aldrig komma tillbaka. Mushin kände alltid att han "inte var som andra pojkar" men gifte sig ändå och försökte förtränga sina riktiga känslor. Han försökte söka svar på varför Gud hade skapat honom till att älska män istället för kvinnor och förenade sig med tanken att om Gud ville att han skulle förändras, att hans sexualitet skulle ändras, så skulle han till slut förändras. Med Guds hjälp. Att Mushin sedan beslöt sig för att komma ut inför omvärlden som homosexuell och imam, vilket är otroligt kontroversiellt även i ett icke-muslimskt land, säger han beror på just jihad, att hans liv har varit en love jihad och det enda sättet att fortsätta kampen var att komma ut. Det är ingen tvekan om att Mushins historia är exceptionell och han framstår ibland lite som en hjälte. Inte bara väljer han att stå upp inför en "hel" muslimsk värld och säga att han är homosexuell utan tillägnar också sitt liv att hjälpa andra homosexuella muslimer att försona sig med sin religion och sin sexualitet och få dessa delar till en helhet. Om Mushin själv inte hade varit övertygad om att sin sexuella läggning och hans religiösa tro inte gick ihop skulle han antagligen inte vara engagerad i de frågor han är engagerad i, eller kanske inte ens kommit ut eftersom han är imam. Teoretiskt sett är det fortfarande bara män som kan vara imamer – trots att en del kvinnor nu försöker ta plats och utmana denna traditionella positionering – just på grund utav den religiösa proximiteten. Imam Mushin är otroligt säker i sin tro, trots att vägen dit har varit svår och trots att det antagligen alltid kommer att vara svårt, mycket kanske på grund utav att han är imam. Att han är man ger honom dels tillträde till en större maktposition och att han är imam ger honom tillträde till en högre religiös sfär, där han också har makten att påverka andra. Precis detta är något som Appelros också påpekar angående vilka som står högre i den religiösa makthierarkin⁵⁴. Dessa två

⁵² Svensson, 1996, s 68

⁵³ Appelros, 2005, s 76

⁵⁴ Appelros, 2005, s 73

”fördelar” kanske har gjort det ”lättare” för honom att komma underfund med hur hans religiösa tro och sexualitet går in i varandra, stärker honom snarare än att tära sönder honom.

Mushin är den personen i *A Jihad for Love* som jag tycker porträtteras som en hjälte, som idealet för hur en muslimsk homosexuell person ska vara. Han vågade till exempel erkänna för sin före detta fru att han var homosexuell och begära skilsmässa för att kunna bli fri att leva som den han är. Målet, för många av de medverkande i filmen, verkar vara att till slut kunna göra en positiv internalisering av islam och sin sexualitet inom sig själv där man till slut ska komma ut som en starkare människa. Man ska vara fast och besluten om sin tro, om sin sexualitet, om sig själv. Det ska vara en kamp, inte ett krig. Det är inte en världsomvälvande revolution, ett vapenkrig, utan att kunna stå upp rakryggad för den man är. Mushin Hendricks är övertygad om att *Koranen* inte fördömer homosexualitet, utan att det är omvärldens tolkning av *Koranen* som skapat föreställningar att Allah dömer efter människors sexuella handlingar och läggningar. Han är ett aktivt subjekt och detta är också vad som utmärker de flesta av de manliga medverkandena. De är manliga subjekt som på ett eller annat sätt tar kontroll över sin sexualitet trots att omvärlden förkastar det. Mushin är bara ett exempel. Ahsan, en av de indiska männen i filmen, är övertygad om att det enda sättet han kan leva i sitt samhälle är att till slut gifta sig med en kvinna eftersom det är den normativa rollen som man. Han antar att han en dag faktiskt kommer att gifta sig, men inte för att försöka ha en relation med en kvinna utan för att han anser det vara det enda sättet att kunna fortsätta ha samkönade sexuella relationer, men i hemlighet. Även de fyra iranierna är aktiva subjekt då de gör något åt sin situation i förhoppning om ett bättre liv: de flyr. Visserligen var det fara för deras liv eftersom deras sexuella läggningar hade kommit fram för den lokala polisen och i och med att det är förbjudet att utföra homosexuella handlingar i Iran. Men till skillnad från till exempel Ahsan, väljer de att ta kontrollen över sina liv istället för att falskt spela den maskulinitetsroll som förväntas av dem. De vill kunna stå för sin sexualitet, Ahsan känner å andra sidan att han nog aldrig kommer att vara öppen som bög men väljer inte bort sina känslor trots det. Dessa män påstår inte att de är något annat än inappropriated others, eller avvikare. På grund av deras sexuella läggning, men också för att de inte går in i den gängse uppfattningen av manlighet, är de utestängda från delar av samhället (om de är öppna om sin sexualitet). Både Mazen, den egyptiska unga killen som var med i det uppmärksammade Queen Boat-fallet, och iraniern Amir är exempel på det värsta av förtryck då de har blivit fängslade och torterade på grund utav, enbart, misstankar om deras sexuella läggning. Genom detta visar de samhällseliga maktstrukturerna vad som är okej och vad som inte är okej är att vara och göra i ett samhälle. Men det som däremot dokumentärfilmen visar är att trots att dessa män är avvikare ingår de ändå i maktsystemet eftersom de är män, aktiva subjekt som inte förnekar vilka de är. De fortsätter trots tortyr, trots att de kanske måste gifta sig med det motsatta könet. I alla fall i en islamisk kontext där homosexuella män som kvinnor förväntas att förtränga sin sexualitet, leva i celibat och till slut gifta sig med det motsatta könet som den slutgiltiga botgörelsen. Visserligen faller Ahsan in i den normativa fällan när han säger att hans enda val är att gifta sig med en kvinna om han vill kunna fortsätta ha relationer med män. Men

samtidigt gör han motstånd mot det som förväntas av honom i den religiösa diskursen omkring honom - han tänker inte leva i celibat, han tänker inte (trots att han kanske kommer gifta sig med en kvinna) förneka sin sexualitet. Utifrån den homofoba islamiska diskursen gör han motstånd men inte i fråga om den normativa föreställningen om att det är man och kvinna som "hör ihop". Ahsan anser även att Gud gjorde misstaget att ge honom en kvinnas hjärta, istället för en mans. Ahsan är väldigt komplex och det är svårt att veta vart han egentligen står och vill. Att han anser sig själv fått en kvinnas hjärta tyder på att han ändå går in i en heterosexuell diskurs där det förväntas att kvinnor ska älska män eller bara *kan* älska män. Han anser inte sig själv vara man då han har en kvinnas hjärta – hans föreställningar om manlighet går ihop med den heterosexuella normen.

Trots att sexualiteten används som en form av maktförtryck, av andra, står genus ändå i fokus och berättar historierna om hur långt de har kommit för att komma till rätta med sin identitet. Även om inte filmen säger explicit att männen har kommit längre för att de är just män är det ändå vad som kan uttolkas genom de berättelser som förs fram. Genus och sexualitet påverkar varandra utifrån de normativa föreställningar som finns kring dem, men det som jag tolkar från filmen är att sexualiteten är vad som är den stora förtrycksmekanismen, medan deras genus och deras religiösa tro på många sätt kan "rädda" dem ur det. Givetvis finns det andra maktaspekter som spelar in, som till exempel klass, och dessa maktaxlar går inte att särskilja från varandra. Eftersom, som jag skrivit innan, män har större närhet till Gud har de också ett större religiöst tolkningsföreträde och därmed står högre i den samhällliga och religiösa (som också hänger ihop i de muslimska länderna) hierarkin⁵⁵.

Mot detta ställs då de lesbiska muslimerna, till en viss del.

Den muslimska feminismen, och egentligen vilken feministisk inriktning som helst, utmanar den de traditionellt sexistiska och patriarkala föreställningarna om att kvinnor anses vara underlägsna män. Den muslimska feminismen menar att detta beror på patriarkala Korantolkningar som gjorts för att kunna upprätthålla de sexistiska och homofobiska samhällsstrukturerna som kvinnor förlorar på att leva i⁵⁶. Sana, som är kvinna och som bor i Frankrike, gör en feministisk tolkning av *Koranen*. Hon ser inte något problematiskt, ingen motsättning i, att vara muslim och homosexuell då Allah är en kärleksfull gud. Som tittare möts man även av ett brinnande försvar av profeten Mohammed: att profeten var feminist då han gjorde hel del för att förbättra kvinnornas situation politiskt och socialt under sin livstid. Men trots att Sana agiterar för Allah som den kärleksfulle, den förlåtande, och teoretiserar över profetens feministiska ställningstaganden är hon den som får minst tid i filmen. Det lilla hon hinner säga är ur ett muslimskt feministiskt perspektiv då hon identifierar förtrycket och

⁵⁵ Appelros, 2005, s 72

⁵⁶ Svensson, 1996, s 68f

omskrivningen av islam till en patriarkal maktstruktur. När hon träffar två andra deltagare i filmen (Mazen och Maryam) och diskussionen kommer in på huruvida *Koranen* förbjuder homosexualitet eller ej står hon fast vid sin åsikt att det inte finns något i *Koranen* som fördömer homosexualitet trots att Maryam har en helt annan åsikt. Sana gör aktivt islam till något feministiskt⁵⁷, något som hon som kvinna och som lesbisk kan använda sig av. Jag tolkar det också som att hon adresserar tanken om "sexual sameness"-tanken när hon säger att Gud har skapat alla människor ifrån samma grund och att man inte får ändra på Guds gudomliga skapelser. Barlas menar att tänka på könen i binära termer kommer från en patriarkal utgångspunkt, som egentligen är ett västerländskt sätt att tänka.⁵⁸ *Koranen*, menar hon, ställer inte män och kvinnor i binära termer⁵⁹. Barlas tar även upp Thomas Laquers enkönsmode­ll där könen inte var en ontologisk kategori utan en sociologisk kategori⁶⁰ där hon menar att sexual sameness liknar enkönsmode­llen då den utgår från ett kön, inte två⁶¹. Ett kön, men två genus, menar Barlas. På så sätt utgår hon ifrån att män och kvinnor skapades som jämlikar för att kunna komplettera varandra, då de är ursprungna ur samma sak. Jag kan tolka detta som att sexual sameness också kan innehålla sexualitet. Om Guds skapelser (människorna) är skapade ur samma jord, samma lera, innefattar det inte bara könen i sig utan även sexualitet. Barlas menar att könen inte är skapade som binära motsatser⁶² utan som en enhet vilket också Sana verkar anse. Sana menar också att samhället utelämnar henne på grund av många faktorer. Som att hon är kvinna, muslim och lesbisk. Men hon accepterar det inte. Trots detta är det något som inte riktigt stämmer. När tittarna får möta Sana, ber hon. Hon nästan vädjar till Allah:

[...] God, just as you love your people, I love you. And thirdly, I love women and it's not forbidden. I'm not doing anything harmful. I don't hurt anyone. I'm just in love. Allah, the one and only. I loved, that's all⁶³.

Sana är, som sagt, övertygad om att hon inte har gjort något fel bara för att hon råkar älska kvinnor istället för män. När hon säger de två sista meningarna håller hon ihop händerna, för upp dem mot kameran och trots att vi inte får se hennes ansikte vet vi ändå att hennes blick fixerad intensivt mot kameran. Det är som att hon ber Allah om förlåtelse, ursäktar sitt beteende genom att upprepade gånger säga att hon inte gör något fel, hon har bara älskat. Det blir en slags motsägelse då den ena sidan av henne vet om att hon inte gjort något fel medan den andra sidan ändå aktivt måste förhandla om sin identitet. Sana är ett feministiskt subjekt trots att det finns en dubbelhet i henne; trots sina politiska ställningstaganden verkar det finnas en del i henne som känner att hon måste förhandla om sin identitet, sin sexualitet. Det är som att hon försöker att övertyga Allah om att hon inte

⁵⁷ Klassen, 2003, <http://thirdspace.ca/articles/klassen.htm>

⁵⁸ Barlas, 2002, s 129

⁵⁹ Barlas, 2002, s 130

⁶⁰ Barlas, 2002, s 131

⁶¹ Barlas, 2002, s 132

⁶² Barlas, 2002, s 151

⁶³ Sharma, A Jihad For Love, 2007

gjort något fel när hon säger att det enda hon gjort är att ha älskat, inget annat. Att Allah inte godtar vem hon är eftersom hon måste påpeka att hon inte gjort något fel, inte har skadat någon.

Maryam, Sanas vän och medverkande i filmen, har inte samma uppfattning som Sana i frågan om *Koranen* och homosexualitet. Hon är snarare övertygad om att det är förbjudet och något som ska straffas. Det Maryam gör är att försöka bli av med sin sexuella läggning och sin kärlek till sin flickvän Maha. Hon säger till exempel att om hon gör en Hajj (pilgrimsfärd) till Mecka, vilket ingår i en av de fem pelarna inom islam, kommer det kanske hjälpa henne att avsluta sitt förhållande med Maha. Till skillnad från till exempel männen som jag tagit upp innan, tycker Maryam att den sexuella och religiösa identiteten är alldeles för svår och frågar sig själv vilket hon vill mest: bli av med sin sexualitet genom till exempel aktiv bön eller om hon snarare vill omfamna hennes sexuella identitet. Hon ber om ursäkt på grund utav de makstrukturerna hon lever i: hon har internaliserat den manliga patriarkala historien där religionen står i centrum. Appelros skriver att man inte kan särskilja kultur och religion då dessa påverkar varandra och detta påverkar även människors identitetsuppbyggnad⁶⁴. I Maryams, och till viss del Sanas, har de ojämlika maktassymmetrierna påverkat deras identitet nästan in i grunden. De ber om ursäkt för vilka de är eftersom de anser att sexualiteten, som är den negativa faktorn, är det som influerar mest. De blir passiva objekt för den manliga religiösa historieskrivningen där könsrollerna har internaliserats⁶⁵. Ferda, en av de turkiska kvinnorna, är dock väldigt stark i sin sexualitet. Hon gifte sig ung med en man men skiljde sig då det var ohållbart av många olika skäl. Det sägs inte i filmen om hon var medveten om att hon var homosexuell före hon gifte sig men hon är ett exempel på ett aktivt subjekt. Man får dock inte veta genom filmen hur det kom sig att Ferda till slut kunde skilja sig och bli tillsammans med en kvinna, vilka maktsymmetrier som spelar in, vad som skiljer henne från till exempel Maryam som känner sådan otrolig skuld över att hon älskar kvinnor istället för män.

Kvinnorna blir också till viss del osynliggjorda när de dels inte får lika mycket plats i filmen och dels inte blir uppmärksammade på grund av deras genuspositioner och hur det särskilt påverkar homosexuella muslimska kvinnor, att de inte dra fördelar av religionen på samma sätt som männen kan i form av att hämta styrka ifrån den, kunna leva som öppet homosexuella och välja liv. De kan inte komma upp i den hierarkiska maktordningen på grund av deras kön och sexualitet, de kan inte på samma sätt agitera för sin sexualitet och religion eftersom de inte anses ha samma tolkningsföreträde och värde som män. För dem är det inte en kamp för att bli accepterade av samhället och av sin religion, istället för de ett krig mot sig själva och sin sexualitet. De är dem som lever med tysta skrik inom sig, fångade i internaliseringens och osynliggörandets förtryck.

⁶⁴ Appelros, 2005, s 70

⁶⁵ Appelros, 2005, s 70

5.3 Religiös kamp, representation och proximitet

Gud är den, som inrättat natten till vila åt eder och gjort dagen ljus; Gud är sannerligen ynnestfull mot människorna, men de flesta människor äro otacksamma⁶⁶.

Som Appelros skriver är religion uppbyggt på antingen informella eller formella hierarkier, varav de formella handlar om den institutionaliserade religionen där till exempel präster och imamer styr medan den informella makten utgår ifrån närhetsprincipen (proximiteten) till Gud. Denna princip konstituerar sedan människors identitet⁶⁷. Appelros menar att det främst är män som tänks ha större närhetsprincip och får privilegier av detta, vilket kvinnor inte får på samma sätt eftersom de anses underordnade⁶⁸. Den religiösa proximiteten blir på så sätt en viktig analyskategori i identitetsskapandet av till exempel sexualitet. I filmen *A Jihad for Love* porträtteras det som väldigt komplext och framförallt komplicerat.

Som jag har tagit upp innan är Muhsin Hendricks imam vilket i ett religiöst (institutionellt) sammanhang tyder på en stor närhet till Gud och en större makt i den religiösa hierarkin. Han blev dock utesluten från sin församling när han kom ut som homosexuell eftersom hans församling samt de religiösa förbunden inte ansåg att man kan vara både imam och homosexuell, att han skämde ut sin församling och sin religion. Det som dock är anmärkningsvärt är att han i slutet av filmen blir inbjuden av den församlingen som försköt honom till att komma dit och prata om homosexualitet och *Koranen* vilket ändå tyder på att även om förlorade sin maktställning i hierarkin fick han till viss del tillbaka den genom att få komma dit igen. Det handlade inte om att han skulle komma tillbaka och försvara sig själv utan egentligen ge en slags Koranundervisning om hur han ser på *Koranens* budskap när det handlar om sexualitet. Det ger honom ett slags erkännande om andlig mognad, trots sin sexualitet, eftersom det trots allt är hans arbete kring att synliggöra homosexuella muslimer som gett honom den chansen. Han har kommit till sans med sin identitet och känner sig stark i den för han vet att i slutändan är det Allah som dömer:

Allah is also the Allah of love. We learnt to fear God, but not about the love [from God]⁶⁹.

Mushin anser att Allah är kärleken, det som styr över kärleken. Han använder sin religiösa tro, sin revisionistiska syn på *Koranen* som ett sätt att förstärka sin sexuella identitet: genom religionen, sin plats i den religiösa

⁶⁶ Koranen, 2003, 40;63

⁶⁷ Appelros, 2005, s 72

⁶⁸ Appelros, 2005, s 73

⁶⁹ Sharma, A Jihad for Love, 2007

hierarkin som imam, genom tron på kärleken som kamp blir starkare i sin sexuella identitet. Och förutom det, har han kommit så långt i sin kamp att hans sexuella identitet blir ett medel för kamp för kärlek.

Qasim, till skillnad från Mushin, kämpar både med sin sexuella identitet och sin religiösa. Han är shiamuslim och har lärt sig att homosexualitet är fel men erkänner att han både älskar Allah och män och vill ha båda i sitt liv. I filmen går han till en lärd muslimsk man för att försöka finna svar på varför han är homosexuell och får till svar att det är något onaturligt, en psykisk sjukdom som bara kan botas med antingen bön, terapi eller genom att ingå äktenskap med en kvinna. Efteråt får vi höra Qasim säga:

Sometimes I feel all wrong. But God made me as well. God knew what he was creating. It's God's will that I was born a Muslim. There are things I cannot choose⁷⁰.

Trots att Qasim vacklar i sin identitet: om det är rätt att verkligen både älska män och Allah vet han ändå att Allah skapade honom av ett skäl. Det är ingen slump att han älskar män istället för kvinnor, Gud visste precis vad han gjorde. Även om Qasim är förvirrad och känner att han gör någonting som är fel visar han ändå på en närhet med Gud, en slags koppling dem emellan, och en koppling mellan hans religiösa identitet och hans sexuella. Och genom det kan Qasim förstå och på något sätt acceptera sin sexuella läggning. Trots att han bryter mot genusordningen och anser sig själv vara en avvikare, då han ser sig själv som annorlunda på grund utav sin sexuella läggning, gör han inte avkall på sin tro eller sin närhet till Gud. Samhället som han lever i fördömer homosexualitet på religiösa grunder och hans religiösa proximitet både vacklar och är stabil. Appelros skriver att när en person upplever en spänning mellan den religiösa påbjudna verkligheten och den upplevda verkligen kan personen bli osynliggjord eftersom det blir en religiös förstärkning av genusordningen⁷¹. Qasim är stabil i sig själv men samtidigt vacklar när det blir spänningar i den upplevda verkligheten och den gudomliga verkligheten; i den religiösa kontexten blir han osynliggjord, påbjuden att följa den normativa genusordningen samtidigt som han i den upplevda verkligheten anser att Allah skapade honom som han gjorde av ett skäl. Man kan också tolka Qasims vacklande som ett tecken på ett slags fördömande av hur han blivit skapad. På grund av samhällets normer anser han sig själv vara en avvikare och det är genom samhällets maktsystem som han kan fördöma att han skapades som han gjorde. Kanske hade Allah ett skäl till att skapa honom som homosexuell men eftersom samhället fördömer det, på religiösa, kulturella och sociala grunder, kan han både förkasta Allahs mening med att skapa honom som han är och känna att han är en "avvikare" just på grund av samhällets syn på honom. Det kan vara en ilska mot Allah men kanske ligger spänningen främst i hur kultur och religion samverkar. Både de religiösa praktikerna och samhällets normer spelar in för hur Qasim ser på sig själv men samtidigt som

⁷⁰ Sharma, A Jihad for Love, 2007

⁷¹ Appelros, 2005, s 74

spänningarna har stor betydelse för hans identitetsuppbyggnad verkar ändå hans närhet till Allah vinna: han blev skapad som han blev av ett skäl. Qasims vän Ahsan, som är analfabet, upplever också spänningen mellan den gudomliga och den verkliga världen, och menar att det är samhällets syn på homosexuella som gör att han börjar bete sig som "en fallen man" – en syndare. Han berättar att han förut klädde sig i kvinnokläder, betedde sig som en kvinna, hade lösa sexuella förbindelser och drack alkohol och därmed internaliserade han samhällets syn på "syndare" inom sig själv och sin identitet. Efter att Ahsan gjorde en pilgrimsfärd till Mecka slutade han dock med att bete sig som en "fallen" man eftersom han anser att han inte kan "skämma ut sin religion" på det sättet längre. I filmen porträtteras han också vara förvirrad över sin identitet men kanske mycket på grund av att han är analfabet. Han berättar att om han hade fått studera skulle han "kunna passa in med dessa människor", vilket jag tolkar som de lärda religiösa människorna. Eftersom han är analfabet kan han därmed inte få samma tillträde till den religiösa sfären som de som har studerat *Koranen* och islam, vilket är grundläggande för den religiösa proximiteten. Appelros menar att den informella religiösa hierarkin bygger på ett erkännande av andlig mognad eller en karismatisk utstrålning som då är ett tecken på närhet till Gud⁷². Då Ahsan inte har kunnat studera islam anses han inte heller ha andlig mognad och inte heller karismatisk utstrålning då denna faktiskt bygger på en närhet till Gud som i sin tur bygger till viss del på den anliga mognaden och att kunna studera sin religion. Han är fast i ett slags cirkelresonemang. Ahsan säger även att han inte tror att Gud är där för honom, trots att Gud är där för "kvinnor, horor och alla andra" men det är svårt att uttolka om han menar att Gud inte finns där för honom på grund av att han anses vara olärd, på grund utav hans kastställning eller på grund utav hans sexuella läggning. Eller om det handlar om en blandning av dessa, vilket det i en intersektionell analys gör då man inte kan särskilja maktaxlar från varandra eftersom de samverkar med varandra. Både Ahsan och Qasim kommer från fattiga förhållanden⁷³ och har därmed inte fått avnjuta samma privilegier som människor som kommer från bättre förhållanden har. Här spelar klass en stor roll för den religiösa proximiteten, då religion och kultur inte går att särskilja⁷⁴. Om båda har minskade samhällsliga privilegier i samhället och kultur och religion hänger ihop kan deras religiösa proximitet hänga väl ihop med deras klasställning. Ahsan ligger på en låg skala i den religiösa makthierarkin både på grund utav sin sexuella läggning och för att han är analfabet. Både Ahsan och Qasim ligger även på en låg skala på grund utav deras socioekonomiska förhållanden. Ahsan hamnar utanför diskursen då han varken passar in i den informella eller formella religiösa maktstrukturen⁷⁵ medan Qasim ändå har ett visst försprång då han inte är analfabet och *kan* alltså dels betraktas som mer lärd eller dels bli mer lärd och på så sätt komma närmare Allah, den religiösa sfären och komma högre upp i den religiösa makthierarkin. Detta dock under förutsättning att den sexuella identiteten inte internaliseras inom honom på ett negativt sätt eller att han blir hindrad på grund av den (vilket det finns stor chans för om han är öppen med sin sexualitet).

⁷² Appelros, 2005, s 72

⁷³ A Jihad for Love (official website), <http://www.ajihadforlove.com/ahsan-qasim.html>

⁷⁴ Appelros, 2005, s 70

⁷⁵ Appelros, 2005, s 74

Ferda och Kiyemet, det turkiska paret, är sufimuslimer. De säger att islam endast går att förstå genom sufism. Sufism är en mer "meditativ" form av islam där man ska rensa sinnet på allting som inte är Gud och inse att kärleken är Guds innersta väsen. Då Ferda och Kiyemet säger att islam enbart går att förstå genom sufism tar de avstånd från den mer "traditionella" (det vill säga, den större utbredda) uppfattningen om vad islam innebär. Kärleken är det som står i fokus för dem, istället för att fokusera på de tolkningar som gjorts av islam som snarare innebär förordningar, regler och fördömanden. Ferda själv säger att det hon känner, det känner hon för att Gud vill att hon ska känna så. Hon menar också att ingenting är förbjudet av Gud, så länge det inte skadar någon annan. Genom detta kan de dels använda sin religiösa tro för att konstituera sin sexualitet samt närheten till Gud. Dock så är Ferda medveten om att älska någon av samma kön kan vara svårt i landet de kommer ifrån:

People like us are captives, imprisoned in a different life. There are girls who are lesbians in the southeast remote areas, who can't live their lives. I'm fortunate not to be in such an environment⁷⁶.

I och med att Ferda bor i Istanbul som är Turkiets största stad uppmärksammar hon att hon är privilegierad på vissa sätt som andra inte är. Hon kan leva sitt liv just kanske därför att hon bor där hon bor, menar hon. Hon är inte fången i ett liv hon inte vill leva. Egentligen så framgår det inte vad Ferda egentligen menar med sitt uttalande. Menar hon att det är "liberalare" i Istanbul, menar hon att det finns en mångfald som inte finns i de mer "lantliga" delarna eller har det med religion och utövandet av den att göra? Men ändå visar Ferda att hon och hennes partner är öppna och starka i sin sexualitet där både religionen och deras privilegier är starka beståndsdelar i deras styrka. Om jag utgår från att sufism för Ferda och Kiyemet, som är deras väg till islam och som inte på samma sätt är institutionaliserad som andra typer av islam, innebär kärleken som är Guds innersta väsen är det lättare för dem att få närhet till Gud och religionen. Det som dock är en stor skillnad, som jag också vill påpeka, är att Ferda och Kiyemet i filmen ber om välsignelse för deras kärlek när de står vid en grav tillhörande en av "ledarna" inom sufismen. Jag tolkar det som att de ber just om välsignelse för att de är två kvinnor som älskar varandra, men egentligen är det svårt att uttolka från filmens innehåll. Anledningen till att de ber om välsignelse är för att deras kärlek inte är den normativa i Turkiet, även de ses som avvikare och på så sätt kan deras identitet konstrueras av den religiösa proximiteten där de känner att de måste berätta inför Gud att de är ett par, att de inte anser det som något självklart trots att de faktiskt älskar varandra. Trots att inte sufismen på samma sätt är institutionaliserad i deras land finns det ändå, precis som Appelros skriver, en genusordning integrerad i den religiösa maktordningen vilket får konsekvenser för identitetsutvecklingen⁷⁷. Det är svårt att säga om Ferda och Kiyemet ber om välsignelse just för att de är kvinnor men det går ändå att uttolka att de ber om välsignelse just för att de är homosexuella.

⁷⁶ Sharma, A Jihad for Love, 2007

⁷⁷ Appelros, s 2005,74

Maha och Maryam, det lesbiska paret som träffas i Egypten, är de två kvinnorna i inledningen som läser om straffet för "lesbianism" i Fiqh. Maha, verkar vara den lite starkare av dem två. Hon säger till Maryam att Maryam är alldeles för hård mot sig själv när hon pratar om att hon vill bli straffad, hon säger att de ska leva igenom svårigheterna tillsammans, att det ska gå att vara tillsammans och ändå vara tillsammans med Gud. Hon försöker nästan bära Maryams skuld känslor. Maryam svarar bara att hon inte vet om det är möjligt: Insh'Allah (Om Gud vill). Följande dialog utspelar sig i scenen när de läser om straffet:

Maryam: I sometimes ache inside, I feel guilty.

Maha: Being punished will make you feel better?

Maryam: A punishment like the one for fornicators. Being lashed I don't know how many times.

Maha: Don't be so hard on yourself.

Maryam: Maybe it would be a relief⁷⁸.

Det är svårt att veta vad Maryam egentligen menar när hon pratar om att bli straffad, vill hon bli straffad för att hon är lesbisk (och därmed tycker att hon förtjänar det) eller kommer straffet att få henne att sluta ha känslor för Maha (och därmed också kanske kvinnor)? Genom den skulden hon bär inför sig själv inför Gud bär hon också en skuld gentemot sin sexualitet då hennes religiösa identitet verkar hänga väl ihop med hennes sexuella. Till skillnad från till exempel Ferda, förstår hon sin religion utifrån ett patriarkaliskt synsätt där tolkningarna om Sodom och Gomorra står i centrum för hennes känslor av skuld och skam. Hon förstår islam utifrån vad den muslimska feminismen skulle kalla den "falska islam", där det sanna budskapet har blivit förändrat på grund utav kulturella sedvänjor eller den manliga dominansen. Det är viktigt för både Maha och Maryam att vara nära Gud men närheten blir extra problematisk både på grund av deras sexuella identitet samt deras genusposition. Både drömmer om att göra en pilgrimsresa till Mecka, något som också står föreskrivet i *Koranen*. De vet dock att det inte går att göra en pilgrimsresa som ensamma kvinnor eftersom en kvinna måste bli åtföljd av sin make, sin far eller sin bror på resor samt att de inte blir insläppta i Mecka som ensamma kvinnor. De säger, i filmen, att spirituellt skulle pilgrimsresan hjälpa mycket. Kanske också hjälpa dem att avsluta deras intima relation. Dels finns det ett exempel här på hur den religiösa proximiteten konstituerar genus: till exempel, de får inte åka på pilgrimsresa om de inte blir åtföljda av män som tillhör den närmaste familjen på grund av att de är kvinnor. De vill åka dit tillsammans, men här spelar både genus och sexualitet in; båda gör det omöjligt för dem att kunna söka och finna de spirituella svar de behöver. Egentligen får vi som tittare inte veta hur resan till Mecka skulle hjälpa dem spirituellt, mer än att de vill försöka avsluta sin relation. Detta sätter religionen framför den sexuella identiteten. Den religiösa tron, den religiösa proximiteten skapar den sexuella identiteten. I Mushins fall, till exempel, är det nästan tvärtom: han låter den sexuella identiteten skapa den religiösa och tillsammans

⁷⁸ Sharma, A Jihad for Love, 2007

förstärker de varandra. Medan i Maha och Maryams fall kolliderar dessa identiteter; de verkar inte kunna sammanföras eller förstärkas inom varandra.

Appelros menar att genusordningen som är inbyggd i den religiösa maktordningen kolliderar med den samhällseliga och därmed också ge konsekvenser för individens identitetsutveckling⁷⁹. I Maha och Maryams fall är detta uppenbart. Religionen sägs föreskriva en sak, för dem som kvinnor, samhällena de lever i kanske en annan (det vill säga att den politiska makten skiljer sig från den religiösa) och det får såklart konsekvenser för dem som kvinnor, som homosexuella och som individer. I männens fall handlar det också om ett förtryck, från samhällena de lever i, från den religiösa auktoriteten, men samtidigt har de en fördel redan från början i att vara män. De får religiösa privilegier, de får samhällseliga vilket inte leder till lika mycket kollision mellan samhällselig och religiös makt som i sin tur leder till "identitetsförvirring". De kan motivera sin sexuella läggning genom religionen och får utrymme att göra det genom den religiösa hierarkiska ordningen. För dem är inte den sexuella läggningen ett val, det är, till viss del, en del av något gudomligt som de blivit tilldelade. För Maha och Maryam är kanske inte den sexuella läggningen just ett val som i något man kan koppla av och på när det passar men de uttrycker inte explicit att det är Gud som har skapat dem som de är och därmed har de som nästan ett mål att kunna avsluta sin relation. Det är genom Gud som de kommer veta om de kan fortsätta sin relation eller inte, om de kommer bli straffade, om de har rätt att älska varandra eller inte: Om Gud vill, inte om de vill.

6. Slutsats

Syftet med denna uppsats var att se hur dokumentärfilmen *A Jihad for Love* representerar de olika medverkande i filmen utifrån ett intersektionellt genusperspektiv med fokus på religion och sexualitet. Jag har velat dels velat se hur män och kvinnors och deras förhållande till sin sexualitet porträtteras samt undersöka om islam har kunnat användas för att förstärka den sexuella identiteten eller om det har fungerat på motsatt sätt.

Parvez Sharma, regissören till filmen, har försökt att skapa en film där homosexuella muslimers villkor kommer fram men försöker också visa upp en regnbåge av både människor och islam. De personer som porträtteras i *A Jihad for Love* har den sexuella läggningen gemensamt och att det är den sexuella läggningen som på olika sätt försvårar deras liv, men det är mycket annat som skiljer sig. Det som dock blir problematiskt med Sharmas ansats är vad som uteblir, det som inte sägs, de som inte får komma fram, de som får komma fram. Det är främst män som porträtteras i filmen och filmens narrativ påverkas av detta då de muslimska lesbiska kvinnorna dels inte blir synliggjorda på samma sätt och dels ändras den diskursiva makten, i och med vem som får taltillträde eller inte, där männen får företräde på bekostnad av kvinnorna. Vem som får makten att uttala sig, eller att göra saker, förändrar utgångspunkten för filmen. Det är kampen, en jihad för kärlek, som står i fokus men det går att utläsa att det bara är vissa som får "tillträde" till kampen som till slut kommer göra dem "fria"

⁷⁹ Appelros, 2005, s 74

från förtrycket mot sig själv och från omvärlden. Regissören Sharma eftersträvar en diversitet, en mångfald, av människor, av erfarenheter, av upplevelser. I fokus står individernas internaliserande av religionens och kulturernas negativa tolkningar av *Koranen* och islam, där både något positivt och negativt visas upp. Sharma utgår dock från att vara homosexuell muslim betyder samma sak för alla personer som identifierar sig som det och glömmer bort att det finns andra maktaspekter, som till exempel genus och klass, att ta hänsyn till för att kunna förstå hur situationen ser ut för dem och även hur de förstår sig själva och sin situation.

För det mesta porträtteras männen som aktiva subjekt i filmen då de hanterar sin sexualitet, sin identitet, sin religion och omvärld på ett sätt som visar att de har blivit "sams" med sin sexualitet. Mushin, imamen, är stark nog i sin sexuella och religiösa identitet att komma ut som homosexuell trots (eller kanske på grund av?) att han är imam. För honom är livet en love jihad, där islam hjälper honom att kämpa mer än att förtrycka hans sexualitet. Männen från Iran är starka nog att kunna fly därifrån i hopp, och kamp, om ett bättre liv. Ahsan vet att han en dag kommer att bli tvungen att gifta sig med en kvinna men tänker inte tränga undan sina sexuella känslor för män bara för det. Trots att dessa män är avvikare från det normativa religiösa systemet och samhällssystemet kan de dock kämpa med sin sexualitet och ha styrka att kämpa med sin omvärld för att de är män. De är inne i samhällssystemet på ett annat sätt, med de sociala, kulturella och politiska privilegier det innebär, de har traditionellt sätt en större närhet till Gud och därmed en högre plats i den religiösa hierarkin just för att de är män. De har kommit längre, de är på väg bort från att ens försöka acceptera sig själva – de har redan accepterat sig själva och kan därmed kämpa för att andra också ska göra det. Många av kvinnorna i filmen, å andra sidan, har internaliserat den gängse islambilden av homosexualitet. Maryam, till exempel, har påverkats av både religionen och kulturen kring, och baserad på, islam och vill bli av med sin sexualitet. Hon anser att den är syndig och att den hindrar henne från att komma nära Allah. Hon känner en otrolig skuld över att inte kunna följa islams påbud: att kunna gifta sig med en man, leva ett heterosexuellt liv, få Allah att acceptera henne. Hennes vän Sana gör å ena sidan en feministisk ansats då hon kallar profeten Mohammed för feminist och menar att Allah skapade män och kvinnor som jämlikar, ur samma lera. Trots detta förhandlar hon om sin sexuella identitet, vilket å andra sidan inte är konstigt i och med att en feministisk identifiering inte automatiskt betyder att man accepterar alla delar av sig själv. I och med att hon verkar förhandla om sin identitet då hon upprepade gånger säger att hon inte gjort något fel faller hon in, precis som Maryam, i internaliseringsfällan och blir ett passivt subjekt för den manliga historieskrivningen.

Det som också spelar in att kunna förstå filmen och de medverkande är den religiösa proximiteten, det vill säga närheten till Gud. Vem som har tillträde till den religiösa sfären har i allra största grad betydelse för den sexuella identiteten för de medverkande då den sexuella och den religiösa identiteten hänger ihop. Appelros utgår ifrån

att män har en större närhetsprincip som de sedan får privilegier av⁸⁰ och *A Jihad for Love* visar att det är de medverkande männen som har större närhet till Gud och den religiösa sfären. Till exempel, för Muhsin blir islam och sin religiösa plats i makthierarkin som imam ett sätt att förstärka tron på den sexuella identiteten. Qasim kämpar men vet inom sig att Gud hade en mening med att skapa honom som homosexuell. Det är när Qasim ser sig själv med samhällets ögon, som är de fördömande, som han fördömer sig själv. Men inom sig har han Allah; närheten till Allah gör att han kan skapa en stabil relation till sin sexualitet. De är två exempel på hur man kan förstärka den sexuella identiteten genom den religiösa proximiteten. Ahsan däremot, framstår som extremt komplex och komplicerad. Han upplever spänningar i den upplevda verkligheten och den religiösa påbjudna verkligheten vilket gör att han känner en identitetsförvirring. Han känner inte bara sig förvirrad på grund av sin sexuella identitet utan också på grund av att han är "olärd" och kommer från fattiga förhållanden. I hans fall spelar fler principer in än bara den sexuella läggningen in i närheten till Gud. Han ligger på en låg skala i den religiösa makthierarkin, precis som Maha och Maryam. De ligger inte bara lågt eftersom de är lesbiska, utan också för att de är kvinnor. Den sexuella identiteten spelar dock mest in i deras fall då de känner skuld inför deras relation, deras sexualitet. De är medvetna att i en traditionell islamsk kontext gör de något syndigt. Då de redan är kvinnor och därmed inte får samma privilegier som män i både en samhällelig och religiös kontext fungerar islam på omvänt sätt än för männen: den religiösa tron försvagar tron på den sexuella identiteten. Den religiösa proximiteten konstituerar genus men frågor som klass spelar också in för att kunna förstå närheten till Gud, platsen i den religiösa hierarkin och de privilegier man får därav. Det spelar roll om man är man eller kvinna såsom det spelar roll vilken klass man kommer ifrån eller vilken etnicitet man har. Detta kommer inte fram i *A Jihad for Love* vilket gör det svårt att förstå de medverkandes situationer helt och för att sedan kunna motverka de stereotyper som muslimska homosexuella får porträttera.

7. Sammanfattning

Jag har gjort en diskursanalys av dokumentärfilmen *A Jihad for Love* gjord av Parvez Sharma 2007. Filmen handlar om muslimska homosexuellas livssituationer världen över. Mitt syfte med uppsatsen har varit att genom ett intersektionellt genusperspektiv med fokus på religion och sexualitet att se hur filmen har representerat de medverkande i filmen. Jag har även undersökt vad de medverkande har för förhållande till islam och om islam kan användas som något som förstärker den sexuella identiteten eller om det fungerar tvärtom samt att se om det skiljer för de kvinnorna och männen i filmen. Jag har använt mig av kvalitativ metod där jag har använt mig av hermeneutik och diskursanalys för att analysera vem som får säga vad och inte, hur de medverkande uttrycker sig och för att kunna analysera vilka maktdiskurser som finns i mitt material. Som teori har jag använt mig av intersektionalitet och religiös proximitet. Begreppet intersektionalitet har varit ett värdefullt redskap för att kunna förstå hur genus, sexualitet, klass och religion ömsesidigt påverkar varandra. Begreppet religiös

⁸⁰ Appelros, 2005, s 70

proximitet har varit värdefullt för att närma mig förståelsen av hur närheten till gud spelar roll för hur deltagarna i filmen beskriver sin sexuella identitet i relation till religionen. Analysen har jag delat upp i tre avsnitt. Det första avsnittet avhandlar lite allmänt om hur filmens narrativ ser ut där jag har kommit fram till att regissören gör en ansats att försöka visa att förtrycket ser ungefär likadant ut för homosexuella muslimer oavsett var man kommer ifrån. Dock tycker jag att detta är en alltför förenklad syn på det då det till exempel skiljer sig beroende på till exempel genus och klass. Det andra analysavsnittet handlar om könsrepresentationer och agens där männen får stå i fokus som det aktiva subjektet medan kvinnorna får stå som de passiva objekten, fångade i de tysta skriken inom sig. Det tredje och sista analysavsnittet tar upp religiös proximitet där närheten till Gud står i fokus. För att få närhet till Gud och högre rankning i den religiösa hierarkin spelar inte bara genus roll utan även klass. Männen i filmen har större religiös proximitet på grund av sitt genus men också för att de inte behöver förhandla om sin sexualitet medan kvinnorna känner en större skuld inför sin sexualitet som hindrar dem att komma närmare Gud.

8. Litteraturlista

Tryckta källor

Ali, K (2006). *Sexual ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oneworld Publications.

Appelros, E (2005). *Religion och intersektionalitet*. Kvinnovetenskaplig tidskrift, nr 2-3, s. 69-80.

Barlas, A (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.

Bergström, G m.fl. (2005). *Textens mening och makt – Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*. Studentlitteratur, Lund.

Comstock, G. D. mfl (1997). *Que(e)rying Religion*. The Continuum Publishing Company, New York.

Gårdfeldt, L (2005). *Hatar Gud bögar? – Teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner. En befrielse-teologisk studie*. Normal förlag, Stockholm.

Koranen (2003). Wahlström & Widstrand, Tyskland.

Lykke, N (2003). *Intersektionalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen*. Kvinnovetenskaplig tidskrift nr 1, s 47-56.

Safi, O (2003). *Progressive Muslims – On Justice, Gender and Pluralism*. Oneworld Publications, England.

Svensson, J (1996). *Muslimsk feminism – några exempel*. Wallin & Dalholm Boktryckeri AB, Lund.

Whitaker, B (2007). *Onämnbart kärlek: Att leva som gay i Mellanöstern*. Alhambra, Ungern.

Internetkällor

A Jihad for Love official website, www.ajihadforlove.com. Senast kollad: 2009-05-17, kl 12.59.

Klassen, C (2003). *Confronting the Gap: Why Religion Needs to be Given More Attention in Women's Studies*. <http://thirdspace.ca/articles/klassen.htm>. Senast kollad: 2009-05-03, klockan 21:04.

Sharma, P. *LOVE JIHADI – The filmmakers blog*. <http://www.ajihadforlove.blogspot.com/>. Senast kollad: 2009-05-17, kl 12:56.

Lundqvist, E (2006). "*Kring könet råder tystnad*": *Makt och sexualitet mellan män i muslimska traditioner*. C-uppsats, Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lund. http://theses.lub.lu.se/archive/2006/10/20/1161353928-31025-572/Erica_Li_Lundqvist.pdf. Senast kollad: 2009-05-03, klockan 21:15.

Övriga källor

Sharma, P (2007). *A Jihad for Love*. Dokumentärfilm. Producerad av Parvez Sharma, Sandi DuBowski och Halal Films.