Roskilde University

Magt og (m)ulighed

Forhandlinger af konformitet, autoritet og mobilitet blandt etniske minoritetsborgere i Danmark

Galal, Lise Paulsen; Liebmann, Louise Lund

Publication date:
2020

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Galal, L. P., & Liebmann, L. L. (2020). *Magt og (m)ulighed: Forhandlinger af konformitet, autoritet og mobilitet blandt etniske minoritetsborgere i Danmark*. Roskilde Universitet.

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@kb.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 18. Apr. 2024

LISE PAULSEN GALAL OG LOUISE LUND LIEBMANN

MAGT OG (M)ULIG-HED

FORHANDLINGER AF KONFORMITET, AUTORITET OG MOBILITET BLANDT ETNISKE MINORI-TETSBORGERE I DANMARK

RUC

MAGT OG (M)ULIGHED:
FORHANDLINGER AF KONFORMITET,
AUTORITET OG MOBILITET BLANDT
ETNISKE MINORITETSBORGERE I DANMARK

AF LISE PAULSEN GALAL OG
LOUISE LUND LIEBMANN

COPYRIGHT FORFATTERNE, 2020

LAYOUT MALENE HENSSEL GRAFIK
TRYKT HOS PRINFOPARITAS

(ONLINE) ISBN 978-87-7349-160-7
(TRYKT) ISBN 978-87-7349-161-4

UDGIVET AF ROSKILDE UNIVERSITET
INSTITUT FOR KOMMUNIKATION
OG HUMANISTISK VIDENSKAB
UNIVERSITETSVEJ 1
POSTBOKS 260
4000 ROSKILDE

WWW.RUC.DK

PUBLIKATIONEN KAN FRIT CITERES
MED TYDELIG KILDEANGIVELSE

PUBLIKATIONEN ER UDGIVET MED STØTTE FRA UDLÆNDINGE- OG INTEGRATIONSMINISTERIET,
STYRELSEN FOR INTERNATIONAL
REKRUTTERING OG INTEGRATION

LISE PAULSEN GALAL OG LOUISE LUND LIEBMANN

MAGT OG (M)ULIGHED

FORHANDLINGER AF KONFORMITET, AUTORITET OG MOBILITET BLANDT ETNISKE MINORITETSBORGERE I DANMARK

Indhold

05 Forord
07 **Sammenfatning**

12 **KAPITEL 1**
13 **Indledning**
13 Formål og baggrund for rapporten
15 Rapportens bidrag
16 Gennemførelse
16 Læsevejledning

18 **KAPITEL 2**
19 **Baggrund og kontekst**
20 Hvor og hvornår kommer ære ind i billedet?
20 Ære som empirisk og analytisk kategori
22 Da antropologien fik øje på ære
24 Da social- og integrations-politikken fik øje på ære
26 Dansk vidensproduktion om konflikter og social kontrol blandt etniske minoriteter
28 Social praksis, migration og minoritets-majoritetsperspektivet
28 Social og religiøs praksis i hverdagslivet
29 Migration og minoritets-majoritetsperspektivet
30 Et spørgsmål om tid?
31 Konklusion

36 **KAPITEL 3**
37 **Metode og forskningsdesign**
38 Kvalitativee metoder og casestudie
39 Vallsmose og Slagelse som cases
40 Empirisk materiale - hvordan, hvad og hvorfor?
43 Anonymisering
43 Om metodevalg, udsigelseskraft og dilemmaer
43 Det kvalitative og narrative interview
45 Om kategorier og stigmatisering
48 Analytiske perspektiver og bidrag

52 **KAPITEL 4**
53 **Fortalt ære**
55 Hvilken ære?
56 En akkumulerende versus subtraktiv æresforståelse
58 Subtraktiv ære er ´de andres´
65 Normer og værdier i tid og sted
66 Ære som stolthed og selvrespekt
73 Konklusion

78 **KAPITEL 5**
79 **At skelne mellem religion og kultur**
81 Udskillelsen af islam fra kulturen
86 Religiøs dis-identifikation som tilstræbt middelklasseidenditet
91 Kønnede forskelle
93 Når islam (m)uliggør handling
96 Konklusion

98 **KAPITEL 6**
99 **Sted og (im)mobilitet**
101 At flytte ind og ud
102 Vollsmose som 'valg'
104 At flytte ud og væk
107 Territorielle idenditeter
108 Hjemmebanefordele og -ulemper
111 Muslimske rum
113 Kønnede, etniske og klassebestemte rum
118 Mobilitet som ressource og strategi
119 En selvfølgelig selvbestemmelsesret
121 At flytte ud - udenlands eller hjemmefra
123 Konklusion

126 **KAPITEL 7**
127 **Opsamlende refleksioner over konformitet, autoritet og mobilitet**
128 Kontrol, begrænsninger og konformitetspres
128 Partnervalg
129 Sladder og rygter
129 Fysisk vold
130 Begrænsning af frihed
131 Ressourcer, strategier og muligheder
132 Ræsonnement og argumentation
132 Involvering og mobilitet
133 Selvdiciplinering
133 Ressourcer
134 Forskningsperspektiver - ikke mindst i relation til begrebet ære

138 **Litteraturliste**

Forord

Denne rapport tager afsæt i et integrationspolitisk fokus på, hvad der i politisk regi defineres som æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. Rapportens belysning af erfaringer med, og oplevelser af, hvad vi under ét kalder konformitetspres, er baseret på interviews med 53 borgere og 18 fagprofessionelle. Vi vil gerne takke alle informanter for at have stillet op til interview og åbent delt erfaringer, synspunkter og tid med os. Uden jer ville vi ikke være blevet klogere.

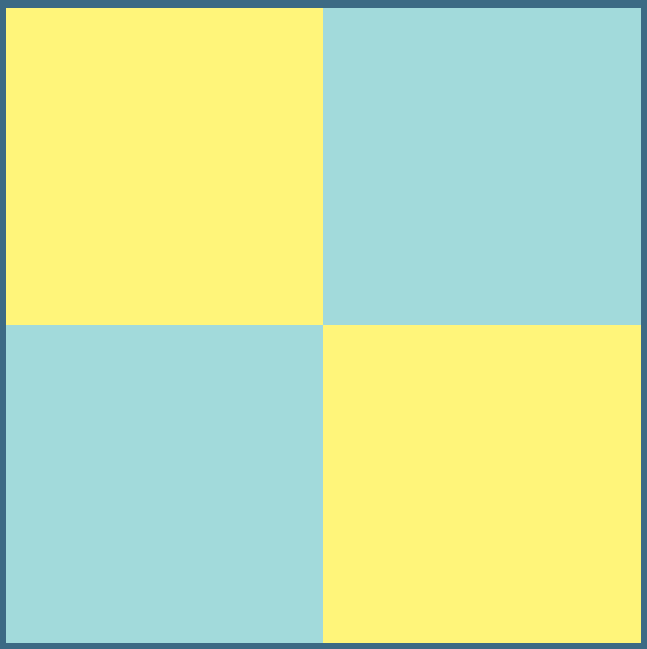
Derudover ønsker vi at takke vores fire studentermedhjælpere Maiwenn Guenec, Jonas Larsen, Tringa Berisha og Bushra Bashir Ali for hjælp med rekruttering af informanter og transskribering af interviews m.v. Tak til Maiwenn Guenec for derudover at foretage to af interviewene og for kodning i NVivo. Tak også til post.doc Casper Jacobsen for at udføre et gruppeinterview, hvor vi ikke selv fik mulighed for at være til stede.

Ligeledes tak til Aisha Gill, forsker ved Roehampton Universitet, Monika Grønli Rosten og Ida Marie Hydle, begge forskere ved OsloMet, for som følgegruppe løbende at have bidraget til kvalitetssikring af forskningsprojektet. Tak til Anja Bredal og Ingrid Smette, begge forskere ved OsloMet, Jakob Als Thomsen, direktør for AlsResearch, og Nazand Begikhani, forsker ved Bristol Universitet, for faglige indspark ved netværksmøder i henholdsvis Roskilde og Oslo.

Tak til repræsentanter fra the EVE Organisation og foreningen True Honour for frugtbare møder i London. Hertil har en række kollegaer på og uden for Roskilde Universitet i mere uformelle sammenhænge løbende givet feedback til forskningsprojektet. Tak for det.

At arbejde med, og forske i, sociale problemer, der sættes i forbindelse med etniske minoritetsborgere, er politisk følsomt, og menneskers til tider dybt ulykkelige livssituation bliver her ofte lagt til grund for kortsigtede moralske fordømmelser, yderligere problematisering af en på forhånd stigmatiseret samfundsgruppe, samt hurtige lovindgreb. Vi inviterer med denne rapport til tænksomhed, fordybelse og indsigt med håb om, at den efterhånden omfattende viden, der findes på området, kan føre til bedre forebyggelse, understøttelse og også åbenhed i arbejdet med udsatte etniske minoritetsborgere, hvor der i højere grad fokuseres på ressourcer og styrker frem for mangler og fejl.

Lise Paulsen Galal og Louise Lund Liebmann
Februar, 2020



Sammenfatning

Forskningsprojektets fokus

Forskningsprojektet *Magt og (m)ulighed* har fokus på etniske minoritetsborgere og deres erfaring med og udlægning af begrænsninger i hverdagslivet. Særligt undersøges, hvordan begrænsninger hænger sammen med andres (og egne) forventninger til og forsøg på at tilvejebringe og kontrollere en særlig, normativ adfærd i minoritetsetniske miljøer. Hvor afsættet for projektet er at undersøge adfærd, der i Styrelsen for International Rekruttering og Integrations terminologi kaldes 'æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol', har forskningsprojektet valgt en undersøgende tilgang og et intersektionelt perspektiv med henblik på en bred og nuanceret forståelse af, hvad vi har valgt at kalde 'konformitetspres'.

Ud over et hverdagsperspektiv er forskningsprojektets særlige fokusområder:

- **Et ikke-institutionaliseret hverdagsperspektiv.**
  I stedet for at fokusere på etniske minoritetsborgere, der i kraft af oplevelser med konflikt, kontrol og/eller vold har været i kontakt med myndigheder og hjælpeindsatser, har vi talt med borgere, som ikke har modtaget en sådan assistance. På den måde inddrager vi 'almindelige' hverdagserfaringer med og perspektiver på konformitetspres frem for at undersøge højspændte volds- og konfliktsituationer.

- **Strategier og ressourcer.**
  Frem for at have fokus på at måle omfang af et givent konformitetspres, undersøger vi, hvordan etniske minoritetsborgere forhandler, og hvilke strategier de trækker på, for at imødegå eller håndtere pres for at blive mere konforme.

- **Tilskrivning af betydning til ære som begreb.**
  Hvor æresrelaterede konflikter i myndighedssprog henviser til en specifik forståelse af ære knyttet (primært) til kvindens ærbarhed som betegnende for hele familiens ære, undersøger vi så åbent som muligt, hvordan etniske minoritetsborgere forstår og anvender ære som begreb, og hvordan de tillægger det betydning og relevans i deres eget, dagligt levede liv.

- **Religions betydning for erfaringer med konformitetspres.**
  Medborgerskabsundersøgelsen peger på, at unge med en religiøst praktiserende baggrund (og bosat i multikulturelle boligområder) i større grad rapporterer oplevelser med negativ social kontrol. Derfor undersøger vi, hvordan etniske minoritetsborgere anvender religion i forhandlinger af selvbestemmelse og lighed. Da flertallet af vores informanter har muslimsk tilhørsforhold, undersøger vi i praksis, hvordan de forhandler værdier og praksisser med islam.

- **Bosætningens betydning for erfaringer med konformitetspres.**
  Medborgerskabsundersøgelsen viser også, at minoritetsetniske borgere – og særligt kvinder – oftere møder negativ social kontrol, hvis de er bosat i multikulturelle boligområder. Derfor undersøger vi, hvordan etniske minoritetsborgere anvender sted og mobilitet som ressource i forhandlinger af selvbestemmelse og lighed.

Metode

Projektet er et kvalitativt, case- og interviewbaseret forskningsprojekt. Med afsæt i interessen for bosætning er provinsbyen Slagelse samt bydelen Vollsmose valgt som eksempler på to forskellige cases af bosætning: gennemsnitlig, dansk provinsby over for stigmatiseret 'ghetto'-område. Vi har interviewet 53 etniske minoritetsborgere med boligmæssig tilknytning til ét af de to boligområder og 18 fagprofessionelle, der arbejder i eller med nogle af områdernes minoritetsetniske beboere. At fokus har været på etniske minoritetsborgere og ikke har inddraget majoritetsborgere i noget nævneværdigt omfang, hænger sammen med forskningsprojektets opdrag.

Principperne for valg af informanter bygger derudover på:

- Forholdsvis ligelig fordeling af mænd og kvinder.
- Interviews med både unge og (for)ældre.
- Størst mulig variation hvad angår etnisk baggrund.

Analysetilgang

Overordnet anvender forskningsprojektet en intersektionel tilgang, der inddrager forskelligartede parametre (køn, etnicitet, religion, bosted, alder, klasse, minoritet, etc.) som elementer, der i samspil indvirker på den enkeltes livssituation og erfaring. Således må analysen af den enkeltes erfaring med konformitetspres tage afsæt i vedkommendes placering i et krydsfelt af forskelligartede magtstrukturer, som både kan være minoritetsinterne og minoritetseksterne.

Herudover anvender vi et interaktionistisk perspektiv på interviewene, hvor informanternes beretninger analyseres i samspil med de situationer, de befinder sig i, og de positioner de indtager, og som de forhandler ud fra – såvel i som uden for interviewsituationen. Vi forstår således informanternes fortællinger som udtryk for en tilskrivning af betydning til og forhandling af erfaringer med konformitetspres og kontrol.

Resultater

Erfaringer med og betydningstilskrivning til konformitetspres

Erfaringer med konformitetspres er en del af hverdagslivet. Vores informanter peger på to overordnede typer af konformitetspres. 1) En minoritetsintern, der knytter sig til erfaringer i forbindelse med partnervalg, dét at have kærester, at bevæge sig rundt i det offentlige

rum, valg af påklædning og uddannelse. Disse erfaringer skal samtidig ses i sammenhæng med forskningsprojektets og dermed interviewerens fokus. 2) En minoritetsekstern, der knytter sig til erfaringer med majoritetens forventninger til en særlig adfærd. Majoritetens forventninger ses i forbindelse med informanters konkrete erfaringer med diskrimination og med oplevelse af stigmatisering i forhold til religiøs og etnisk baggrund samt bosted. Overordnet peger projektets resultater på, at informanternes minoritets- og kønsidentitet spiller en større rolle end deres specifikke etniske baggrund for oplevelser og ikke mindst håndtering af konformitetspres.

I forhold til projektets tre fokusområder kan vi konkludere følgende:

- Konformitetspres, der begrundes med og motiveres af kvindens ære og ærbarhed, der følgelig afspejler hele families ære, er med en enkelt undtagelse ikke en erfaring vores informanter nikker genkendende til. Hvor nogle informanter slet ikke kender til denne opfattelse af ære, beretter andre informanter om den som en erfaring, de udelukkende har på anden hånd (såkaldt andenhåndserfaring). Det vil sige, at de ikke selv har stiftet bekendtskab med denne æresopfattelse, men udelukkende har hørt den omtalt af andre – i medierne, som rygter i nabolaget, som historier på deres uddannelsesinstitution eller fra bekendte.
- Informanterne forbinder islam med konformitetspres, når de beskriver islam som en norm- og adfærdsregulerende størrelse. Ifølge vores informanter opstiller islam normer for adfærd i form af ærlighed, ordentlighed, solidaritet, og hvad man kunne oversætte til mere generelle, universelt gældende værdier for 'god' menneskelig adfærd. Derudover peger en række af de yngre, muslimske kvinder på, at islam definerer dét ikke at have kærester eller sex før ægteskabet som en central norm eller forventning. Kvinderne bakker ofte op om denne norm, men mener dog, at den bør gælde mænd og kvinder ligeligt. Det vil sige, at det konformitetspres, informanterne her forbinder med islam, primært fremstår som en positiv værdi, de selv bevidst vælger at støtte op om. Derudover opfatter særligt de mandlige informanter islam som en positiv værdi og rettesnor, de kan bruge til at 'styre sig selv' i konfliktsituationer og til mentalt at finde ro og balance.
- I forhold til bosted udtrykker informanterne en tvetydighed ved at bo i et såkaldt ghettoområde. På den ene side kan de føle sig overvåget og socialt kontrolleret, fordi 'alle kender alle'. På den anden side fortæller informanter fra 'ghettoen', at de føler sig mere trygge i boligområdet end uden for dets grænser. Informanterne fra 'ghettoen' fortæller tillige om stærke, inkluderende fællesskaber, der giver dem grundlag for deltagelse og selvbestemmelse. Det gælder ikke i samme grad informanterne fra 'provinsbyen'.

Forhandlinger, strategier og ressourcer

Med Magt og (m)uligheds fokus på, hvordan informanterne tillægger erfaring med konformitetspres betydning, analyserer vi interviewene med opmærksomhed på, hvordan de ved forhandlinger med autoriteter (for eksempel forældre, andre repræsentanter for en ældre generation, eller på et mere abstrakt plan: religiøse idéer) anvender strategier og ressourcer som redskab til selvbestemmelse og øget lighed. Sådanne strategier og ressourcer er ikke nogen garanti mod vold eller undertrykkende kontrol inden for dysfunktionelle familier, men afspejler igangværende

forhandlinger blandt etniske minoritetsborgere af potentielt undertrykkende normer og konventioner. Idet disse forhandlinger tager højde for det krydsfelt, informanterne befinder sig i, giver de værdifuld information om, hvilke strategier og ressourcer der kan understøtte forebyggelse af vold og undertrykkelse.

Vi har identificeret følgende strategier:

- En tydelig skelnen mellem kultur og religion som en måde, hvorpå informanterne kan dis-identificere sig fra og markere distance til 'forkerte', kulturstyrede udlægninger af islam samt opfattelser af ære som knyttet alene til kvindens ærbarhed (som de yngre særligt forbinder med en ældre generation). Samtidig er dis-identifikationen og distancen en måde, særligt de yngre, kvindelige informanter markerer at tilhøre middelklassen på: en opfattelse af kvinden som handlende og ofte udearbejdende individ, der deltager i samfundet – herunder tager uddannelse og arbejder – på lige fod med mænd er sammen med en mere 'intellektuel' tilgang til islam et sådan middelkasseorienteret perspektiv. Ved i kraft af uddannelse og (kritisk og selvstændig) læsning af islamisk kildemateriale at hævde religiøs autoritet understøtter denne strategi samtidig kvinders øgede selvbestemmelsesret og større grad af lighed mellem kønnene.
- At fremhæve ære som en positiv værdi i ens eget liv. Det understøtter grundlaget for aktiv samfundsdeltagelse samt succes i forhold til uddannelse og job.
- At deltage aktivt i for eksempel frivilligt arbejde, foreningsliv og politisk arbejde. Dette begrundes med henvisning til, at en sådan deltagelse er i overensstemmelse med værdier, de har hjemmefra og/eller fra islam.
- At flytte og bevæge sig for at undgå og omgå konformitetspres. Det kan være at flytte hjemmefra, at flytte udenlands, at flytte skole, at flytte i villa, at flytte til et andet boligområde. Især nogle informanter bosat i 'ghettoen' og unge mænd i konflikt med deres far understreger fysisk mobilitet som en strategi.

Disse strategier kan på et mere abstrakt plan oversættes til at handle om:

- Evne til at ræsonnere og argumentere.
- Evne til at tænke kritisk og opsøge viden.
- Evne til at involvere sig og være mobil.
- Evne til selvdisciplin og selvkontrol.

Samtidig hænger disse strategier sammen med adgang til en eller flere af følgende ressourcer:

- Opbakkende familie, der understøtter individets muligheder for selvudvikling og selvstændighed. Fattigdom vil forringe en families mulighed for at fremstå støttende og opbakkende i forhold til børnenes udvikling.
- Uddannelse understøtter samtlige ovennævnte strategier. Uddannelse giver adgang til job og dermed økonomisk uafhængighed samt til udvidelse af handle- og råderum, hvilket kan benyttes i forhandlingsøjemed, eksempelvis ved uenigheder på tværs af generationer. For mange fremstår uddannelse (og job) i en anden landsdel som en legitim årsag til at flytte væk hjemmefra, selvom man er ugift, og det at starte på uddannelse kan således understøtte både fysisk og social mobilitet. Ofte bidrager uddannelse også til en vis form for anseelse og dermed statusøgning. Øgning i anseelse og status kan sommetider 'veksles' i forhold til diverse normer for (og pres til) konformitet og ærbarhed.
- Kontakt til ressourcepersoner såsom

forældre eller familiemedlemmer uden for kernefamilien; offentligt ansatte såsom lærere, pædagoger, sagsbehandlere; en nabo eller bekendt; frivillige inden for sport, forening eller andet.

- Adgang til fritidsaktiviteter såsom sportsklubber, ungdomsklubber, foreningsliv etc., som tilbyder alternative, men inkluderende fællesskaber frem for fællesskaber, der alene er baseret på fælles familie og/eller etnisk baggrund.
- Adgang til job, herunder fritidsjob, der ligesom fritidsaktiviteter tilbyder potentielt alternative normfællesskaber og -erfaringer og bidrager til økonomisk selvstændighed.
- Adgang til religion i samspil med uddannelse. Islam viser sig, særligt for de yngre generationer blandt middelklassen, som en ressource til at tilskrive sig selv autoritet og derigennem modsige og modsætte sig undertrykkende praksisser. Individet får herved mulighed for at forhandle egen position i et krydsfelt af modsatrettede forventninger fra majoritets- og minoritetsgrupper.
- Individuelle, psykosociale ressourcer, som også kan være personlige egenskaber og kvaliteter, hvor individet viser sig robust og modstandsdygtigt over for diverse forsøg på at presse det til at blive mere konformt i sit udtryk, for eksempel ved at 'trække på skuldrene', være ligeglad med, hvad andre folk tænker og giver udtryk for.

Anbefalinger

På baggrund af analysen af informanternes opfattelse og anvendelse af ære som begreb anbefaler vi, at hjælpeindsatser genformulerer og gentænker – eller helt erstatter – den hidtidige begrebsbrug, hvor ære optræder som det primære handlingsanvisende praksisbegreb.

Med rapportens fokus på konformitetspres, autoritet og mobilitet søger vi at give en række eksempler på en mere nuanceret – og præcis – terminologi og måde at skildre den begrænsede selvbestemmelse, medborgerskab og ligebehandling på, der er forskningsprojektets omdrejningspunkt.

Set ud fra, hvad vi kan lære af ressourcestærke etniske minoritetsborgere – i dette tilfælde primært unge, som angiver at have en vis succes med at håndtere konformitetspres – kan informanters strategier og ressourcer inspirere til en række forebyggende indsatser. Det er strategier og ressourcer, som eksisterende indsatser såsom Baba, Bydelsmødre, Ungdomscenter Camp U, Vollsmose Boxing og Vollsmose Sekretariatet allerede delvist fokuserer på. Vi anbefaler, at man arbejder mere systematisk med at fremhæve og understøtte de angivne ressourcer og strategier.

I forhold til indsatserne er det nødvendigt at have fokus på konformitetspressets kompleksitet i det krydsfelt, som etniske minoritetsunge står i, og ikke tage for givet, at eksisterende former for uddannelse og fritidstilbud automatisk vil dække behovet for at understøtte etniske minoritetsunges ressourcer og strategier. Eksempelvis nævner flere af vores yngre, kvindelige informanter, at de har fundet styrke i – eller anvender andre redskaber hentet fra – Koran- og arabiskundervisning, når de forhandler i forhold til konformitet, autoritet og mobilitet med deres omgivelser.

En opmærksomhed på krydsfeltet betyder på den måde, at vi ikke per automatik bør dømme religion eller andre identitetsunderstøttende aspekter ude, men bør se på og inddrage dem som potentielle ressourcer, der kan styrkes og anvendes i kampen for øget selvbestemmelse og ligeværd.

Ka-
pi-
tel 1

1

Indledning

Denne rapport er resultatet af forskningsprojektet *Magt og (m)ulighed*, der belyser, hvordan etniske minoritetsborgere i Danmark tillægger 'ære' og 'social kontrol' betydning baseret på egne erfaringer – eller manglende erfaringer. Projektet er initieret på vegne af Styrelsen for International Rekruttering og Integration (SIRI) på baggrund af et projektforslag med titlen 'Magt og (m)ulighed: mellem ulighedsstrukturer og æreskultur'. Projektforslaget blev udarbejdet i forbindelse med SIRI's forskningsudbud fra 2017, hvor Satspuljepartierne forinden havde afsat midler til et forskningsstudie af negativ social kontrol som empirisk undersøgelsesobjekt.[1]

Magt og (m)ulighed er i dansk sammenhæng det første af sin art, idet projektet på et forskningsmæssigt grundlag – under fuld forskningsfrihed og dertil knyttede frie metodevalg – ifølge opdraget skal belyse "årsager, baggrunde, omstændigheder" af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol blandt etniske minoriteter.[2] Det er imidlertid *Magt og (m)ulighed*s projektforslag og dets realisering, som danner grundlaget for denne rapports forskningsspørgsmål, analytiske tilgang og perspektiver.

1.1.
Formål og baggrund for rapporten

Magt og (m)ulighed tager afsæt i en integrationspolitisk dagsorden, hvor sikring af selvbestemmelse, medborgerskab og ligebehandling (herunder ligestilling mellem kønnene) igennem en årrække har været genstand for kritisk opmærksomhed.[3] Det gælder ikke mindst for etniske minoritetsborgere, som på grund af det, der kategoriseres som negativ social kontrol og/eller æresrelaterede konflikter, vurderes til at være særligt begrænsede i retten til at bestemme over eget liv og dermed mangle demokratiske frihedsrettigheder.[4] Fra politisk side har man blandt andet iværksat handlingsplaner, evalueringer og undersøgelser med det formål at måle, håndtere og forebygge de problematikker, der relaterer sig til mistrivsel forårsaget af såkaldt negativ social kontrol. I den forbindelse peger Medborgerskabsundersøgelsen eksempelvis på en sammenhæng mellem oplevet negativ social kontrol og køn, bosætning, uddannelsesniveau og beskæftigelsesgrad samt religiøsitet.[5] Ifølge undersøgelsen rapporterer unge, minoritetsetniske, religiøst

praktiserende kvinder bosat i multikulturelle boligområder, som ikke er under uddannelse eller i beskæftigelse, en højere grad af negativ social kontrol. Medborgerskabsundersøgelsen er sat i verden som ét blandt flere politiske værktøjer, der skal måle (mere eller mindre fastlagte parametre for) integration.[6] Undersøgelsens kvantitative data belyser dog ikke de dybere sammenhænge mellem de angivede sammenfald af for eksempel bosætning og oplevelsen af negativ social kontrol. Det er i denne sammenhæng, at herværende forskningsstudies bidrag skal læses.

Magt og (m)uligheds overordnede hypotese er, at negativ social kontrol og æresrelaterede konflikter skal ses i sammenhæng med eksisterende strukturelle uligheder i det danske samfund. Ulighed gælder ikke alene i forhold til socioøkonomiske forhold, for eksempel mellem etnisk minoritet og majoritet, men også mellem forskellige steder i landet såvel som imellem og på tværs af køn, generation og klasse. Vi sætter dermed fokus på magt, men også på ulighed, når vi undersøger negativ social kontrol som et signifikant konformitetspres i nogle minoritetsetniske miljøer; et pres for at få nogle til at underlægge sig herskende forventninger og normer. I visse tilfælde bliver presset for at tilpasse sig betydeligt, idet forskellige former for magtanvendelse tages i brug i form af vold, trusler, sladder og rygtedannelse, ekskludering, mobning med videre.

Projektet tager afsæt i *Forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol: National Handlingsplan* (2016) og dennes definition af æresrelaterede konflikter som konflikter, der "opstår inden for nære, familiære relationer, og hvor konflikten skyldes en opfattelse af, at familiens ære er blevet krænket". Handlingsplanen definerer negativ social kontrol som noget, der opstår i forbindelse med æresrelaterede konflikter som "handlinger, styring, kontrol eller sanktioner, der i væsentlig grad hæmmer eller begrænser den enkeltes livsudfoldelse, adfærd, valg og rettigheder".[7] Disse definitioner knyttes i handlingsplanen overordnet til etniske minoritetsfamiliers generelle status, opfattelser af kvinders ærbarhed og normer for seksuel adfærd, samt som eksempler på magt- og dominansforhold.

Eftersom de omtalte sociale faktorer og forskellige former for ulighed er under konstant forandring, ønsker vi at undersøge, hvorvidt og hvordan æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol producerer og opretholder hierarkier og ulighed, og hvordan de også kan imødegås og (om)forhandles. *Magt og (m)ulighed* er et eksplorativt forskningsprojekt, og det indebærer, at vi har en åben, nysgerrig og spørgende tilgang til genstandsfeltet. Vi ønsker dermed så vidt muligt at belyse præmisserne for de politisk opstillede kategorier 'negativ social kontrol og æresrelaterede konflikter' samtidig med, at forskningsprojektets opdrag er anvendelsesorienteret.[8]

På den baggrund har vi opstillet følgende forskningsspørgsmål:

- Hvordan henholdsvis legitimerer eller forkaster to generationer af etniske minoritetskvinder og -mænd i to forskellige dele af landet, Slagelse og Vollsmose, ærbarhedsnormer, der understøtter æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol som social praksis?
  - Hvordan forhandler de understøttende normer i dagligdagens meningsproduktion?
  - På hvilken måde indgår komponenter som hverdagsliv, religion, køn og generationer samt stedsskabelse heri?

- Hvordan, og i hvilken grad, producerer og opretholder ulighed æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol?

- Hvilke forhold bidrager til eventuelt at modvirke udvikling af normer og sociale praksisser, der understøtter negativ social kontrol og æresrelaterede konflikter?

Med disse spørgsmål sætter vi særligt fokus på betydninger af religion og bosted, ligesom vi ønsker at undersøge erfaringer med æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol som del af et intersektionelt problemkompleks (se også kapitel 3). Hermed bliver det samspillet mellem etnicitet, køn, klasse, generation, religion, bosted med videre – og forhandlinger heraf – der er grundlaget for vores analyse.

1.2. Rapportens bidrag

Størstedelen af den viden, vi i Danmark har om erfaringer, der kategoriseres som æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol, tager afsæt i afdækning af problemernes form og omfang. Dette har et langt stykke af vejen ført til et fokus på de personer, der på grund af erfaringer med æresrelaterede konflikter eller negativ social kontrol har fået hjælp fra myndigheder og dermed er endt i institutionaliserede sammenhænge såsom krisecentre og safehouses. Det har med andre ord ført til et fokus på, og dermed viden om, hvornår og hvordan noget går galt. For at forstå et givent problemområde bedre er man inden for flere forskellige forskningsområder imidlertid begyndt også at forske i tilfælde eller situationer, hvor noget *ikke* går galt. Det gælder inden for trafikforskning, hvor man undersøger vejstrækninger med mange ulykker, men i stedet for alene at undersøge selve ulykkerne, studerer man tillige den trafik, der *ikke* fører til ulykker. Inden for sundhedsforskningen har en tilsvarende logik ført til studier af mennesker, der *ikke* er blevet syge. Eller med andre ord: hvad er det, der gør, at mange af os raske forbliver langtidsfriske?[9] Det er samme tilgang, vi anvender i herværende forskningsprojekt. Vi undersøger ikke tilfælde, hvor personer er endt på krisecentre/safehouses, er blevet tvangsfjernet, eller hvor diverse konflikter er endt i politianmeldelser. I stedet sætter vi fokus på helt almindelige hverdagspraksisser hos minoritetsetniske borgere, der oplever forskellige grader af konformitetspres. Vi har en særlig opmærksomhed på, hvad dagligdagen betyder, hvordan individet forstår og tillægger betydning til et sådant pres, og hvilke strategier individet tager i brug for at undgå, eller forhandle sig ud af, en potentiel konflikt. Dermed sætter vi samtidig fokus på, hvilke ressourcer den enkelte trækker på. Netop de anvendte ressourcer og strategier giver grundlag for at se nærmere på, hvor, hvornår og hvorfor noget *ikke* sker. På denne baggrund er det muligt at opstille anbefalinger til forebyggelsesindsatser.

Denne rapport tilbyder altså ikke en endelig eller fuldstændig afdækning af problemstillinger, der angår æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. Det gør den ikke, fordi vi dels ikke mener, at en sådan overhovedet er mulig at foretage, dels fordi vi oplever, at feltet i højere grad har brug for kvalitative, nuancerede indblik i sociale praksisser, der ikke kan reduceres til stereotype antagelser og forsimplede årsagssammenhænge. Rapporten skal altså læses som et bidrag til et større vidensfelt, hvor vi blandt andet forsøger at bidrage med "nye måder at tale om emnet på" – som én af vores fagprofessionelle informanter formulerede det – som et væsentligt bidrag til feltet.

1.3.

Gennemførelse

Forskerne bag denne forskningsrapport er lektor, ph.d. Lise Paulsen Galal og post.doc, ph.d. Louise Lund Liebmann. Forskningsprojektet har været forankret på RUC og fandt sted fra december 2017 til marts 2020. Selve empiriindsamlingen blev foretaget mellem januar 2018 og juli 2019, mens rapporten blev udarbejdet i efteråret 2019 og vinteren 2020. Galal og Liebmann har stået bag størsteparten af empiriindsamling i form af deltagerobservation ved diverse arrangementer, aktiviteter og interviews i Vollsmose og Slagelse. Med undtagelse af to interviews foretaget af studentermedhjælp Maiwenn Guenec og ét gruppeinterview foretaget af post.doc Casper Jacobsen, har forskerne altså selv forestået al empiriindsamling, da vi mener, dette er essentielt for projektets udformning og analytiske dybde. Fire studentermedhjælpere, Bushra Bashir Ali, Tringa Berisha, Maiwenn Guenec og Jonas Larsen har hjulpet med rekruttering af informanter og har transskriberet interviewene. Maiwenn Guenec har derudover kodet de transskriberede interviews i NVivo til brug for analyse.

1.4.

Læsevejledning

I tillæg til nærværende introduktion består denne rapport af seks kapitler. Kapitel 2 og 3 belyser henholdsvis teoretiske og metodiske aspekter ved forskningsprojektet og placerer disse aspekter i forhold til den allerede eksisterende viden på området. I kapitlerne 4, 5 og 6 analyserer vi betydningen af tre forskellige problemstillinger eller temaer, som *Magt og (m)ulighed* har valgt at sætte særligt fokus på: ære, religion og bosted. Kapitel 4 belyser således forståelser, betydningstillæggelser og erfaringer med 'ære'. Kapitel 5 undersøger sammenhænge mellem religion og opfattelser af, og erfaringer med, ære og social kontrol. Kapitel 6 sætter fokus på sammenhænge mellem bosted og negativ social kontrol. Med disse kapitler stiller vi således samtidig skarpt på, hvad vi anser for at være helt centrale temaer i forbindelse med analysen – nemlig forhandlinger af konformitet, autoritet og mobilitet. Hvert af disse tre kapitler udgør en selvstændig analysedel og kan derfor læses uafhængigt af de øvrige. Kapitel 7 udgør et afrundende kapitel, der på tværs af rapportens tematikker identificerer udlægninger af kontrol, begrænsninger og konformitetspres, samt udleder strategier og ressourcer på baggrund af informanternes forhandlinger af samme. Vi afslutter kapitlet med en række principielle overvejelser omkring forskningsperspektiver på 'æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol'.

1 I 2017 afsatte Satspuljepartierne for første gang penge –2 mio. kr. (ud af 73,4 mio. kr.) til et egentligt forskningsprojekt med negativ social kontrol som empirisk undersøgelsesobjekt.
2 SIRI 2017:1.
3 Se Rytter 2019: 683. Den indeholdte sortering af vold – og kvinder – falder sammen med en national diskurs, der efter 11. september 2001 særligt har fremstillet den muslimske mand som en potentiel trussel for danskere og danskhed (Jeldtoft 2012; Rytter og Holm Pedersen 2014) og en international rettighedsdiskurs med fokus på misbrugte, særligt muslimske, kvinder, der opstod i 1990'erne, men blev reaktua-

liseret efter d. 11. september (Abu-Lughod 2013: 87).

4 Rambøll 2019: 4; Medborgerskabsundersøgelsen 2016 og 2017.

5 Medborgerskabsundersøgelsen 2016: 6.

6 Rambøll kategoriserer undersøgelser, der er baseret på empirisk materiale indsamlet til lejligheden, men som ikke er udgivet i fagfællebedømte tidsskrifter og skrevet af forskere fra universiteter eller forskningsinstitutioner, for "grå litteratur" (2018: 8). Se kapitel 2 for yderligere gennemgang af viden på feltet inklusive refleksioner over de forskellige former for litteratur, som kendetegner feltet.

7 Regeringen 2016: 8-9.

8 SIRI 2017: 2-3.

9 Se for eksempel www.regionsjaelland.dk/publikationer/Documents/Kort_fortalt_www.pdf (tilgået 22. februar 2020).

Ka-pi-tel 2

2

Baggrund og kontekst

I forskningslitteraturen – og i den offentlige debat – ser vi en polarisering i tilgangen til såkaldte æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. På den ene side står de, der ud fra et "kulturelt perspektiv"[1] anser æresrelaterede konflikter som en særlig minoritetsetnisk, og dermed minoritetskulturel, form for vold, tvang og undertrykkelse.[2] På den anden side står de, der ud fra et såkaldt "strukturelt perspektiv"[3] anskuer vold, kontrol og tvang i etniske minoritetsfamilier i lyset af bredere samfunds-, familie- og kønsstrukturer.[4]

Uenighederne handler blandt andet om, hvorvidt det er muligt at udskille ét æresbegreb på tværs af etniske minoritetsgrupper med forskellig national, etnisk og religiøs baggrund og på tværs af køn, generation, klasse, bosted. Det er forskere inden for det strukturelle perspektiv skeptiske overfor, mens forskere i det kulturelle perspektiv mener, at man godt kan udskille en sådan specifik, minoritetsetnisk æreskultur på tværs af de skel, der måtte være til stede, som et særligt volds- og kontrolmotiv karakteristisk for (nogle) etniske minoriteter med rødder i Mellemøsten, Tyrkiet og Sydasien.

Dernæst handler uenighederne om, hvor stor en betydning eventuelle æresbegreb(er) bør tillægges som motiv til vold, kontrol og undertrykkelse – og i så fald hvordan. Indeholdt heri er desuden en diskussion – og uenighed om – hvordan man læser kilder: Bør informanters beretninger – herunder interviewmateriale som kilde – altid læses som en nøjagtig gengivelse af de fortalte praksisser, følelser og begivenheder? Eller er der forskel på den kildestatus, man bør tillægge forskellige former for beretninger alt efter beretningernes foranledning, den givne distance til det fortalte samt øvrige samfundsforhold, som kilden også indgår i og udspringer fra? Dette er forskningsteoretiske og –metodiske spørgsmål, men i høj grad også empiriske.

Nærværende forskningsprojekt har til formål at bidrage med empirisk funderet viden om de erfaringer, vores informanter har gjort sig med det, der populært betegnes 'æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol' og derigennem udvirke forslag til den videre forebyggelsesindsats. Samtidig er det vores ambition at placere den producerede viden inden for rammerne af en bredere forskningsmæssig diskussion om integration, medborgerskab og ligestilling. Hermed ønsker vi at bidrage med kritiske refleksioner og nuanceringer, som for-

håbentlig kan være med til at kvalificere tilgangen til de problemstillinger, der undersøges. I dette kapitel går vi derfor dybere ind i forskellige forskningsperspektiver på, og analysekategorier i forhold til, såkaldte æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol.

2.1.

Hvor og hvordan kommer ære ind i billedet?

Den Store Danske (Gyldendal) skriver om 'ære':

> **ære**, en moralsk kvalitet hos en person; en beskaffenhed, der påkalder sig andre menneskers agtelse og respekt. Denne respekt kan forklares ved, at den pågældende person til fulde lever op til de uskrevne normer, der afgrænser det fællesskab, den gruppe eller den subkultur, som han eller hun er del af. Personen selv føler sig pga. sin status, sine handlinger og sine moralske kvaliteter berettiget til at gøre krav på agtelse og respekt og kan ud fra sin selvfølelse reagere voldsomt, hvis kravet ikke indfries. Krænket eller mistet ære kan vanære personen, kaste skam over ham og ofte tillige over hans hus og slægt.[5]

Denne æresopfattelse lægger op til, at ære skal forstås i relationen til andre mennesker, og dermed er ære, som udgangspunkt, en socialt og relationelt defineret kvalitet eller attribut. Kvaliteten ære kan være knyttet til individet, men også til et kollektiv i form af for eksempel familiens, klanens eller nationens ære. Der er intet ved denne definition, der alene knytter begrebet 'ære' til bestemte nationaliteter, etniciteter, køn eller kulturer. Dog ligger der i Den Store Danskes uddybning af begrebet en opfattelse af, at ovennævnte opfattelse af 'ære' får – og har – mindre betydning i en moderne verden, hvor agtelse og respekt snarere opnås gennem rigdom og kompetencer. Vi vender tilbage til forskellige aspekter af ære som begreb i kapitel 4.

Den Store Danskes definition adskiller sig markant fra SIRI's, der som nævnt i indledningen entydigt tager afsæt i (den udvidede) familieære, der især knyttes til "den unge (kvindes) seksualitet, som skal kontrolleres, så den unge bevarer sin ærbarhed."[6] Dette fokus på ære og dertil knyttede konflikter udspringer altså ikke af en generel definition af æresbegrebet, men af en såkaldt "indsnævret" version.[7] Spørgsmålet er, hvad der er baggrunden for dette æresbegrebs fremvækst som – analytisk – og dermed social- og integrationspolitisk kategori?

Ære som empirisk og analytisk kategori

Begrebet ære fungerer i socialvidenskaben både som en praksiskategori og som en analysekategori.[8] Det gælder ligeledes andre begreber som for eksempel 'etnicitet', 'muslim' og 'integration'. Ære er som begreb (del af) et genstandsfelt og dermed en idé, der i empirisk forstand eksisterer 'derude'. Samtidig er ære et begreb, der sideløbende anvendes analytisk i medier, forskning og lignende med tanke på at forklare særlige – problematiske – normer og adfærd. Ære anvendes i udgangspunktet både 'internt' og 'eksternt' og både som symptom og diagnose. Det vil sige, at ære som begreb både benyttes til indefra ('internt') at betegne

en særlig praksis i minoritetsetniske miljøer blandt etniske minoritetsborgere selv, og samtidig anvendes begrebet af repræsentanter for det danske majoritets- og velfærdssamfund udefra ('eksternt') til at pege på ære som diagnosticerende analysekategori. Men selv om problemer med familiers kontrol af unge (kvinder) i nogle migrantmiljøer i Danmark til en vis grad længe har været et aspekt, som forskningen har været optaget af,[9] har begrebet ære ikke altid eksisteret som selvstændig kategori i vestlig migrantsammenhæng.[10] Selvom det ikke er denne rapports formål at foretage en egentlig analyse af, hvordan begreberne opstod som del af dansk social- og integrationspolitik, vil vi i det følgende kort reflektere over sammenhængen mellem udviklingen af samtidige empiriske og analytiske kategorier. Det gør vi, fordi forskningsprojektet – som vi vil belyse yderligere i næste kapitel – er kvalitativt forankret og blandt andet vil bidrage ved at nuancere og skabe blik for sociale problemers historicitet.

I Danmark anvendte man ikke begrebet ære i tilknytning til vold og undertrykkelse blandt etniske minoriteter før 2004.[11] I 2002 blev svensk-kurdiske Fadime Sahindal dræbt af sin far i Uppsala efter en længerevarende konflikt mellem hende og familien, angiveligt på grund af Fadime Sahindals valg af kæreste. Alt imens havde konflikten været til offentlig skue i årevis på grund af Fadime Sahindals politiske deltagelse og offentlige kritik af sin familie. Drabet gav efterfølgende anledning til massiv mediedækning og fordømmelse i hele Norden, og det var hovedsagelig efter dette og andre "lignende" familiedrab på etniske minoritetskvinder, at kimen blev lagt til, at medier og myndigheder begyndte at beskrive ære som motiv – og dermed årsag – til kontrol, vold og undertrykkelse blandt etniske minoritetsfamilier. Og i takt med denne historisk-diskursive udvikling voksede begreber som 'æresrelateret vold', 'æresrelaterede forbrydelser' og 'æresrelaterede konflikter' frem sideløbende med en række dertil indrettede hjælpe- og kontrolinstanser – og senere hen også begrebet 'negativ social kontrol' – som en art diagnose for noget, der tidligere var blevet beskrevet i andre vendinger (eller helt gået under radaren).[12]

Det er bemærkelsesværdigt, at ære som begreb – og den problematisering af etniske minoriteter som begrebet gav anledning til – slog rod herhjemme, *inden* der var foretaget empirisk forskning i, hvorvidt minoritetsetniske familier selv anvendte begrebet og i så fald, hvordan. På den måde er store dele af den vidensproduktion, der efterfølgende er foretaget på feltet, bagudrettet. Det skal forstås på den måde, at undersøgelserne måler på – og legitimerer – en allerede accepteret begrebsbrug, undersøgelsestilgang og forståelsesramme.[13] Dermed understøtter undersøgelserne en offentlig og politisk diskurs med risiko for ikke at bringe ny viden til veje.

En tilsvarende kritisk refleksion over begrebers dobbeltbrug som på én gang empiriske og analytiske begreber og kategorier er tillige blevet rejst i forhold til begreberne 'etnicitet' og 'muslim'. Disse kategorier anvendes også i forbindelse med diverse undersøgelser af æresrelaterede konflikter. Selvom SIRI ikke eksplicit knytter disse konflikter til "bestemte religioner eller kulturer",[14] bliver etnicitet og religion ikke desto mindre ofte kædet sammen med ære som underliggende problem i kraft af begrebernes sammenkobling med spørgsmål om (grad af vellykket) integration. Imidlertid opstår forklaringen af diverse sociale problemer som særligt "etniske" (såkaldt etnificering) ikke automatisk af tilstedeværelsen af nye etniske grupper som følge af øget, eller ændret, migration. I stedet er etnicitet som for-

klaring på sociale problemer primært blevet knyttet til migration i perioder, hvor man har ment, at assimilation og andre former for integration ikke er lykkedes.[15] Dette fokus på etnicitet som en empirisk og samtidig analytisk kategori giver grobund for etniske minoritetsborgeres strategiske identifikation med etnisk baggrund og religion i en art modstands- og rettighedskamp.[16]

Muslimer er heller ikke altid blevet identificeret som 'muslimer' – hverken i deres egen eller andres optik. Som forskning i den vestlige kategorisering af muslimer har vist, kan den eksterne, analytiske fremvækst og hyppigere anvendelse af et begreb ske, og ændre sig, over tid uafhængigt af en given intern anvendelse.[17] I europæisk sammenhæng har vi eksempelvis set, at muslimer – her forstået som migranter og efterkommere med baggrund i lande, hvor islam er majoritetsreligion – ikke altid primært har forstået sig selv og/eller er blevet italesat som netop 'muslimer', hvor religiøse fællestræk træder i forgrunden frem for eksempelvis etniske eller nationale. Det er tværtimod en nyere praksis. Før 11. september 2001 blev de mennesker, vi i dag kalder muslimer, i stedet italesat skiftevis som gæstearbejdere, immigranter, udlændinge (og i Storbritannien som 'sorte' eller 'asiater'). Herved blev deres fælles nationale, regionale, socioøkonomiske, demografiske, juridiske og/eller racemæssige ophav draget frem i stedet for deres religiøse tilhørsforhold.[18] Imidlertid er udviklingen fra 'gæstearbejdere' til 'muslimer' ikke primært udtryk for disse migrantgrupper og efterkommeres ændrede selvforståelse.[19] Diskursændringen hænger snarere sammen med en øget synliggørelse af religion som fællestræk for 'gruppen', der igen hænger sammen med komplekse samfundsprocesser såsom globalisering, sekularisering, migration og medialisering.

Det er altså ikke altid, at en – diskursiv eller sproglig – bevægelse sker indefra og ud. Den kan sagtens have sin begyndelse udefra eller være udtryk for en mere kompleks sammenhæng. Det er vigtigt at være opmærksom på sådanne processer, ikke mindst når man, som vi, foretager eksplorativ og intersektionel forskning med inddragelse af perspektiver på minoritet og majoritet.

Da antropologien fik øje på ære

Ovenfor nævner vi drabet på svensk-kurdiske Fadime Sahindal i 2002 som en baggrund for, at særlig problematiserende begrebsbrug med 'ære' som omdrejningspunkt voksede frem i Skandinavien. I Danmark blev 'ære' yderligere cementeret som motiv for drab og vold i etniske minoritetsfamilier, da dansk-pakistanske Ghazala Khan i 2005 blev skudt og dræbt af sin bror på Slagelse banegård. Op til drabet havde hun i ugevis været på flugt fra sin familie, da hun ønskede at gifte sig med en mand af afghansk herkomst, hvilket familien ikke billigede.

I forhold til, hvordan en dansk offentlighed begyndte at se etniske minoritetsfamiliers konflikter som et resultat af 'ære', er det relevant kort at opholde sig ved, hvor og hvordan socialarbejdere, meningsdannere og forskere fandt inspiration til at tilgå ære som motiv og årsag til vold. Det blev ikke mindst den antropologiske tradition for at se på familie- og herunder æresrelationer, der – i Norden båret frem af den norske antropolog Unni Wikan – har været en kilde til inspiration.[20] Den antropologiske tradition er udviklet i forbindelse med liberalisering og individualisering, samt udviklingen af ideer om frihedsrettigheder. Det var blandt andet i denne sammenhæng, at antropologien kastede sig over at forstå 'de andres' æresbegreber.

2

Studiet af ære er overordnet domineret af antropologiske tilgange, og heri forklares ære via sproglig og kulturel praksis især i form af kulturelle regler. Teorierne inden for dette felt beskæftiger sig typisk med adfærd samt samfundets normpraksis, og dermed med forskellige former for social kontrol.[21] I de tidligste studier fra 1960'erne og 1970'erne blev en ære/skam-*kode* defineret som en del af middelhavsområdets kulturelle 'enhed', og forskellige perspektiver blev benyttet til at redegøre for æreskodens anvendelse lige fra funktionalistiske studier i landsbyer til strukturalistiske studier, marxistisk-feministiske studier, materialistiske studier, global-økonomiske studier og psykosociale studier.

I forhold til, hvordan en sådan ære/skam-kode tænkes at regulere sociale forhold i såkaldt oprindelige, landlige samfund i middelhavsområdet, eksisterer der overordnet to forskellige forklaringsmodeller. Den første forklaringsmodel er præget af ressourcetænkning, hvor kvinder udgør den ressource, der sikrer slægtens videreførelse, og som mænd derfor kæmper om.[22] Mænds kontrol med den kvindelige seksualitet er her lig med ideologiske og politiske magtmidler til at opnå kontrol med samfundets ressourcer.[23] Den anden forklaringsmodel er præget af en biologisk tankegang. Her fokuserer man på virilitet og styrke som kimen i en oprindelig og landlig æreskode, der drejer sig om overlevelse og videreførelse af slægten.

Siden ære/skam-kodens opdukken er den imidlertid blevet udsat for en gennemgribende kritik. Forskere har fremført, at et kvindeligt perspektiv på ære underbelyses i de antropologiske middelhavsorienterede studier, når kvinden udelukkende beskrives som genstand for mandens kontrol, begær og stræben. Man antager på forhånd, at ære/skam-koden udgør et element, der kan manipuleres i forskellige konkurrenceprægede kampe *mellem mænd*, lyder en ofte anvendt kritik. Antropologen Victoria Goddard har således fremhævet, at kvinder også har et system til selv-evaluering og selvværd, der er relateret til deres bedømmelse af andre.[24] Også antropologen Lila Abu-Lughod argumenterer for, at kvinders råde- og handlerum kan lokaliseres inden for en dynamisk og positiv æresideologi – hvilket æren udgør for mange mennesker – og at anvendelse af ære som begreb ofte er kompleks, flertydig, afvigende og improviseret – ikke mindst for kvinderne selv.[25]

Med undtagelse af få studier må man imidlertid konstatere, at væsentlige dele af den eksisterende forskning i ære ikke udfordrer præmissen om, at ære udelukkende er en maskulin dyd.[26] Trods kvindernes centrale placering i samfundene qua deres seksualitet som afgørende for mændenes ære, reduceres kvinderne i æresstudierne til bipersoner i en maskulin fortælling, der har mænd og maskulinitet som omdrejningspunkt.[27] I disse studier udgør maskulin dominans og feminin underkastelse således en forudsætning, ligesom mange af disse studier nærmest per automatik antager, at kvinder oplever "æresrelaterede enheder" såsom opdeling af kønnene, tilsløring og arrangerede ægteskaber som kontrollerende og nedværdigende.[28]

Interessen for, hvordan 'de andre' definerer og udlever ære, har overlevet og er blevet videreført i aktuelle studier af sociale problemer blandt etniske minoriteter i Danmark såvel som i andre vestlige lande. Hvordan er disse sociale problemer blevet koblet til ære som begreb? I dag ser vi eksempler på, at nogle etniske minoriteter selv kobler drab, vold og arrangerede ægteskaber til eksistensen af et særligt æresbegreb, hvor familien – og sommetider hele slægten – så at sige udadtil er repræsenteret gennem kvindens oprethol-

delse af ære (se også kapitel 4). Derudover kobler mange fagprofessionelle og offentlige instanser ofte ære som begreb til konflikter, kontrol og vold, når de bliver involveret i minoritetsetniske familiekonflikter og skal bistå med forskellige former for assistance.

Da social- og integrationspolitikken fik øje på ære

Begrebet ære indgår i blandt andet termerne 'æresrelaterede konflikter', 'æresrelateret vold' og 'æresdrab' og benyttes flittigt i vidensproduktionen på området. Således er ære som begreb blevet adopteret som del af en social- og integrationspolitisk dagsorden, der ønsker at fremme frihed fra vold og undertrykkelse, ligestilling mellem kønnene, samt lige adgang til uddannelse, arbejde, familie- og fritidsliv.[29] Begrebet ære ses dermed også som en hindring for integration, hvor etniske minoritetsgrupper i kraft af deres æresforståelse særligt forhindrer kvinder i at deltage på lige fod i samfundet. Den første politisk definerede handlingsplan mod æresrelaterede konflikter kom således i 2012: *National strategi mod æresrelaterede konflikter.*[30] *I 2016 fulgte National handlingsplan til forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol.*[31]

Fælles for indsatser imod æresrelaterede konflikter var, at der før 2012 ikke var formuleret nogen overordnet politisk strategi, endsige eksisterede afgrænsning af, eller definition på, vold og undertrykkelse med ære som motiv, ud over de ofte ad hoc-formulerede problemdefinitioner i hjælpeindsatserne.[32] Skiftende regeringer havde indtil da udelukkende fokuseret på arrangerede ægteskaber, særligt tvangsægteskaber, som et særligt problemområde,[33] mens æresrelaterede konflikter altså ikke var formuleret som et udskilt problemfelt. På dette tidspunkt bestod faglitteraturen af en række rapporter på blandt andet ministeriets initiativ, der ikke indbefattede forskningsbaserede undersøgelser. [34] På trods af denne yderst begrænsede faglitteratur om såkaldt æresrelateret vold i en dansk sammenhæng havde en specifik problemdefinition og løsningsopfattelse for længst set dagens lys.[35] For eksempel var det daværende Ministerium for Børn, Ligestilling, Integration og Sociale Forholds særlige kontor for æresrelaterede konflikter under området "demokrati og integration" blevet etableret sammen med en række initiativer.[36]

Med regeringsgrundlaget *Et Danmark, der står sammen* fra 2011[37] indledtes en ny politisk strategi. Nu fremgik det, at der skulle udarbejdes en national strategi imod æresrelaterede konflikter. Det blev slået fast, at færre minoritetsetniske unge skulle udsættes for æresrelaterede konflikter, at flere unge skulle have hjælp og rådgivning, samt at flere fagfolk skulle kunne håndtere sådanne sager.[38] *National strategi mod æresrelaterede konflikter* fra 2012 indeholder en gennemgang af eksisterende nationale indsatser på feltet, men redegør samtidig for en række nye initiativer og videreudviklinger af eksisterende hjælpeindsatser.[39] Endvidere blev 'æresrelaterede konflikter' defineret som et særligt problemområde af relevans for det danske samfund af ligestillingsmæssige og integrationsmæssige årsager.[40]

I *National strategi mod æresrelaterede konflikter* fremstår "opkvalificering af fagfolk" som et hovedfokus, idet denne indsats tildeles et selvstændigt kapitel. Opkvalificeringen skulle bestå i udarbejdelse af undervisningsmateriale og uddannelse og efteruddannelse af lærere, socialrådgivere og pædagoger samt etablering af nye fagmoduler om æresrelaterede konflikter på professionsuddannelserne, efteruddannelse og information til fastholdel-

sesmedarbejdere og studievejledere, opkvalificering af personale på døgntilbud, en årlig konference samt øget fokus på genopdragelsesrejser.[41]

Æresrelaterede konflikter blev endvidere defineret som "affødt af, at den unge i familiens øjne har krænket eller risikerer at krænke familiens ære".[42] Særligt den minoritetsetniske unge kvindes – æreskrænkende – adfærd sættes i strategien gentagne gange i forbindelse med familiens "social[e] kontrol"[43] af kvinden. I forlængelse heraf fremgår det også, at kontrollen kan eskalere til vold og i værste fald drab i de tilfælde, hvor familien uden succes har forsøgt at "korrigere den unges adfærd på mindre indgribende måder",[44] hvorved der optrappes fra konflikt til vold. Denne beskrivelse følger den dominerende forståelse af ære/skam-koden i den middelhavsorienterede, antropologiske forskningstradition på området, hvori ære beskrives som en kulturel regel, som individer – og grupper – er underlagt. I strategien betegnes 'ære' konsekvent som et "*æreskodeks*".[45] Et æreskodeks anskues som bestemmende og udslagsgivende for minoritetsetniske familiers konflikter, vold og drab.[46] De æresrelaterede konflikter – og volden – gøres forståelige ved at henvise til kultur som den afgørende forskel på minoritetens og majoritetens handlinger, når volden udelukkende sættes i relation til æresforskrifter, skildres som et minoritetsetnisk problem samt beskrives som en "barriere for integration".[47]

Ligeledes sigter den indkredsede løsningsmodel mod at etablere eller videreudvikle en række initiativer, der på forskellige niveauer udvirker det, man kunne kalde for en "rekonfigurerende integrationsstrategi".[48] På den måde skal kvinderne og deres familier omgøres, så de bliver mere lig (forestillingen om) majoritetsdanskhed med særligt fokus på ligestilling mellem kønnene. Foruden implementering af nye hjælpeindsatser såsom Socialstyrelsens Videns- og Specialrådgivningsorganisations tilbud om særskilt ekspertise og rådgivning i "æresrelaterede sager"[49], nævnes "holdningsbearbejdning" eksplicit som del af overskriften for de initiativer, der skal forebygge og oplyse.[50]

Det er oplagt at anskue den danske diskurs om æresrelateret vold som en videreudvikling af blandt andet den svenske, hvorved der samtidig er sket en national-kulturel indvirkning.[51] Det er blevet anført, at strategiens problematisering skrev sig ind i den allerede eksisterende problemkategori, *patriarkalsk muslimsk undertrykkelse*, primært relateret til tvangsægteskaber.[52] Der er med udvidelsen af problemkategorien sket en delvis re-definition og udvidelse af målgruppen. Den består ikke længere alene af minoritetsetniske kvinder, der er blevet gift imod deres vilje, men også af minoritetsetniske kvinder (og mænd), der har været – eller er i fare for at blive – udsat for hvad, der bliver beskrevet som kollektiv og kulturelt sanktioneret (trusler om) vold.

National handlingsplan til forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol fra 2016 er en langt mere koncis udgivelse end dens forgænger fra 2012. Med denne handlingsplan får begrebet 'negativ social kontrol' en central placering parallelt med æresrelaterede konflikter. Med tilføjelsen af betegnelsen 'negativ' til den allerede eksisterende terminologi om social kontrol synes opdragsgiverne at ville præcisere, at social kontrol i ethvert samfund kan være – og er – mange forskellige ting, hvoraf langt fra alle er problematiske eller negative.[53] Handlingsplanen fra 2016 illustrerer, at æresrelaterede konflikter som forsknings- og specialiseringsfelt i den mellemliggende periode er modnet på en række parametre, forstået således at feltet fortsat er møntet på etniske minoriteter,

men fremstår knapt så stereotypt og med flere bløde, åbne formuleringer. Netop den parallelle indførelse af begreberne æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol rejser dog samtidig spørgsmål om sammenhængen imellem de to. Den ene mulighed er, at negativ social kontrol ses som noget, minoritetsetniske familier udøver for at opretholde ære. I denne udlægning udgør ære normen, og den negative sociale kontrol forstås så at sige som praksis-siden dertil. Den anden mulighed er, at man med indførelsen af begrebet negativ social kontrol ønsker at skelne imellem forskellige typer af konformitetspres, hvor én kan udspringe af et motiv om at opretholde ære, mens der bag andre former for såkaldt negativ social kontrol kan ligge andre, og potentielt sammensatte, motiver, årsagssammenhænge og dynamikker. I en nyligt udkommet bog med titlen *Æresrelateret social kontrol* følger forfatternes argument den første version, hvori de anskuer negativ social kontrol som motiveret af en særlig forståelse af ære.[54] Uden nødvendigvis at anfægte eksistensen af praksisser, hvor ære udgør et hovedmotiv til social kontrol, der opleves som undertrykkende og negativ, er det dog ikke en uproblematisk sammenkobling, forfatterne foretager. Ved at knytte det brede begreb social kontrol sammen med en bestemt form for ære (som kilde til konflikt), som forfatterne samtidig beskriver som en særlig, minoritetsetnisk kulturpraksis, er risikoen, at yderst forskelligartede og sammensatte typer af konformitetspres blandt etniske minoritetsborgere reduceres til altid grundlæggende at handle om ære – og dermed 'forkert' kultur.

2.2.

Dansk vidensproduktion om konflikter og social kontrol blandt etniske minoriteter

Spørgsmålet om konflikter og forskellige former for social kontrol inden for etniske minoritetsfamilier og -grupperinger er ikke som sådan et nyt forskningsfelt. Tværtimod har denne problemstilling været en del af socialforskningen, længe før ære som begreb blev et centralt omdrejningspunkt for feltet. Udgivelser om pardannelse, 'ghetto'-bosætning, vold i familien, adgang til uddannelse og arbejdsmarked samt mange andre temaer, der på forskellig vis belyser integrationsprocesser og forhindringer herfor, har tegnet dette vidensfelt. [55]

Med et politisk fokus på og indsats over for såkaldte æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol, er der – blandt andet som følge af øgede bevillingsmuligheder gennem Integrationsministeriet og andre instanser – etableret et (mere højtråbende) forskningsfelt i Danmark, der tager afsæt i denne begrebsliggørelse og kategorisering.

Dette felt kan inddeles i tre overordnede typer for vidensproduktion:

- Undersøgelser af omfang og karakter af konflikt og kontrol med hovedvægt på etniske minoritetsmiljøer. Nogle af disse undersøgelser består af egentlige evalueringer, der således måler på eksisterende indsatsers effektivitet og kvalitet.[56]
- Studier, der undersøger 'ære' og 'negativ social kontrol' som internt sammenhængende fænomener og praksisformer i etniske minoritetsmiljøer.[57] De behandler 'ære' og 'negativ social kontrol' – senest formuleret som såkaldt "æresrelateret social

kontrol" – som kulturelt særegne træk, der kendetegner – og styrer – etniske minoriteter, der har rødder i Mellemøsten, Nordafrika, Tyrkiet, Afghanistan og Sydasien.

- Studier, der undersøger, hvordan ære bliver til som problem – og kategori – i en juridisk, social- og civilpolitisk kontekst.[58] Disse studier inkorporerer ofte minoritets- versus majoritetspositioner i analyserne.

Enkelte studier kan siges at gå på tværs af disse. Det gælder blandt andet social-psykologen Lotte Kraghs doktorafhandling fra 2010 om dansk-tyrkeres versus majoritetsdanskeres æresopfattelser. Selvom Kragh ikke forsker i ære som led i vold og undertrykkelse, interesserer hun sig ikke desto mindre både for begrebets betydning for normative praksisser og for, hvordan begrebet ære er blevet til i konkrete historiske og samtidige kontekster.

Hvad kendetegner de tre typer nævnt ovenfor? Alle tre bidrager med en særlig form for viden. De relativt mange undersøgelser i den første kategori måler primært på allerede opstillede kategorier eller parametre såsom ære som kontrol- og voldsfordring. Selvom nogle undersøgelser sigter på at udføre intersektionelle analyser ved eksempelvis at inddrage informanternes minoritetsposition, følger de dog sjældent op med refleksioner over, hvad minoritetspositionen følgelig betyder for oplevelser med æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. Den anden kategori af undersøgelser reducerer problemer med vold og konflikt til et spørgsmål om kulturelle opfattelser af ære og synes dels at have en tilgang til etniske minoritetsborgere som styret af kultur og ære, dels at ignorere betydningen af den samfundsmæssige kontekst – i tid og rum – for udøvelsen af en sådan ærespraksis. Den tredje kategori af studier undersøger fortrinsvis, hvordan majoritetssamfundet definerer, politiserer og institutionaliserer æresbegrebet med en udgrænsning og stigmatisering af etniske minoritetsborgere til følge. Disse studiers genstandsfelt er altså ikke så meget etniske minoriteters sociale praksis i sig selv, som det er majoritetssamfundets omtale og kategorisering af diverse minoritetsetniske praksisser, som ikke kan anskues uafhængigt af majoritetens interesser og dagsorden.

Disse tre tilgange, synsvinkler, taler – som man måske kan forestille sig – kun i begrænset omfang sammen. De første to er anvendelsesorienterede og definerer derfor både problem og løsning i tråd med, hvordan disse på forhånd er blevet defineret andetsteds. De reflekterer ikke over, hvordan begreber og forskellige opfattelser af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol bliver til i tid og rum, hvilket er hovedfokus i den tredje tilgang. Denne gør intet forsøg på at bygge bro til de øvrige to tilgange og dermed bidrage til, hvordan man kan forebygge eller forstå den vold/konflikt, som studierne af majoritetssamfundets definitioner og stigmatisering ikke afviser, finder sted, men som de ikke nødvendigvis anser for at have noget med ære at gøre. Den manglende dialog med de to førstnævnte perspektiver hænger dog blandt andet sammen med, at studierne i den sidste tilgang ikke er anvendelsesorienterede. Den manglende dialog mellem de forskellige undersøgelsestilgange og forskningspositioner er et problem for den fremadrettede forebyggelsesindsats på området. Nærværende forskningsrapport er i al beskedenhed et forsøg på at lade dele af de forskellige forskningspositioner- og perspektiver indgå i en frugtbar sammenskrivning.[60]

2.3.

Social praksis, migration og minoritets-majoritetsperspektivet

Magt og (m)uligheds overordnede hypotese er, at det konformitetspres og den mistrivsel, som SIRI og andre myndigheder henviser til som negativ social kontrol og æresrelaterede konflikter, skal ses i sammenhæng med eksisterende strukturelle uligheder i det danske samfund. Ulighed gælder ikke alene i forhold til socioøkonomiske forhold, for eksempel mellem etnisk minoritet og majoritet, men også mellem forskellige steder, såvel som imellem, og på tværs af, køn, sted og generation. Med vores fokus på magt og ulighed undersøger vi, hvordan forskellige ulighedsstrukturer gennemskærer og forandrer hinanden, når de mødes og interagerer. Analysen af ulighedsstrukturer tager endvidere afsæt i minoritets-, religions-, migrations-, klasse- og kønsstudier, hvor blandt andet indvandringssituationen indgår og dens dertilhørende forandring af status for minoritetsetniske – primært muslimske – borgere.[61]

Social og religiøs praksis i hverdagslivet

Forskningsprojekts undersøgelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol udspringer af en interesse for, hvordan ære som idé og social kontrol som praksis kan komme til udtryk i hverdagen blandt etniske minoriteter. Med andre ord, hvorvidt og i så fald hvordan minoritetsetniske borgere skaber mening i deres liv gennem brug af sådanne begreber og dertil knyttede praksisser. Dette fokus er særligt relevant i en samfundsmæssig kontekst, hvor etniske minoriteter (migranter og efterkommere af migranter) kan opleve mere omfattende sociale strukturer og processer som usammenhængende netop på grund af migration, flugt og heraf mistet social status. [62]

Praksisperspektivet inviterer først og fremmest til at undersøge social praksis uden per automatik at se den som styret af mere eller mindre bevidstgjorte og ideologibaserede regelsæt (regelsæt, der inden for diskursen om ære ofte formuleres som "kodekser"). Fra et praksisperspektiv er menneskelige aktiviteter og sociale strukturer gensidigt afhængige. Mens sociale strukturer er med til at sætte rammerne for og derved forme, hvordan mennesker handler, er menneskers handlinger samtidig med til reproducere, transformere og skabe sociale strukturer. Denne konstante vekselvirkning skal hverken forstås således, at alt, hvad mennesker gør, er resultatet af bevidste eller formålsbestemte handlinger, eller at sociale strukturer bestemmer, hvordan mennesker handler.[63] Bagved den sociale praksis ligger en ikke-sprogliggjort – og dermed uudtalt – praktisk viden, som blandt andet kommer til udtryk i form af indlejrede og kropsliggjorte handlemønstre. I religionsforskningen medfører interessen for praksisperspektivet, at man i stedet for udelukkende at tage afsæt i religiøse tekster og dogmer også undersøger individets religiøse livsverden og praksis uden dermed at antage, at der eksisterer en entydig overensstemmelse mellem individets tro og praksis.[64]

I stedet for at lede efter tegn på elementer, der kan sættes sammen til at udgøre dét, andre har kaldt for en "æresideologi" eller et "æreskodeks" (en form for kulturel dogmatik), undersøger vi mekanismer i den sociale praksis. Det er her – i den sociale praksis – at reproduktion og forandring finder sted fremfor i en abstrakt ideologi. Et resultat af denne tilgang er, at såfremt myndigheder og andre – i dette tilfælde SIRI – ønsker at forandre praksis, må man først

og fremmest forstå og lave indsatser i forhold til netop praksis, snarere end at lede efter bagvedliggende ideologier, som vel at bemærke ikke nødvendigvis fremstår specielt tydelige eller sammenhængende for udøveren af den praksis, som myndigheder og andre ønsker ændret. Overkommunikation af forestillinger om og begreber for ære (for eksempel ved at fremstille det som et kodeks, der til enhver tid er styrende for individet), kan virke fremmed og uvedkommende for mange minoritetsetniske borgere. På den anden side synes ære som begreb ofte identificeret til lejligheden af forskere via forældede og begrebsmæssigt indsnævrede antropologiske (og koloniale) studier af Mellemøsten – og dermed af en helt anden kontekst end den danske.

Med andre ord er ære ikke nødvendigvis et motiv og del af den givne årsagssammenhæng, når en minoritetsetnisk kvinde eksempelvis begrænses af sin far. Selvom sådanne praksisser kan minde om hinanden, kan de ikke desto mindre være udløst af vidt forskellige problemkomplekser. Og selv når ære som begreb træder frem som et konfliktelement, vil begrebet og dets anvendelse ofte udgøre ét element blandt flere andre, der tilsammen former den pågældende praksis. Det gør naturligvis ikke potentielt undertrykkende sociale praksisser mindre kritisable, men med valget af et praksisperspektiv mener vi, at vi får bedre redskaber til at forstå kompleksiteten af sådanne handlemåder og dermed kan bidrage til en bedre og mere målrettet forebyggelse.

Migration og minoritets-majoritetsperspektivet

Adskillige forskningsstudier har fundet, at migrant- og minoritetspositioner påvirker selvforståelsen og den sociale praksis blandt borgere med anden etnisk baggrund.[65] Mennesker, der enten er emigreret eller flygtet til Danmark, oplever mange gange et statustab, eller hvad nogen kalder en "nedadgående klasserejse", i forbindelse med at de har migreret.[66] Det gælder særligt migranter, der kommer fra såkaldte 3. verdenslande. Statustabet skyldes for det første fraværet af velkendte sociale strukturer, de pågældende var en del af i deres hjemlande, hvilket gav dem en naturlig plads i samfundet. For det andet skyldes statustabet en ofte begrænset mulighed for at bruge kompetencer og dermed få anerkendelse for samme i modtagerlandet. Og for det tredje cementerer et stadigt stigende negativt, politisk fokus på migranter og flygtninge, der indplacerer kategorier såsom 'migrant', 'flygtning' og 'muslim' på bunden af det sociale hierarki i Danmark, et sådan statustab.

Minoritetspositioner betyder samtidig, at værdier, normer og verdenssyn knyttet til etniske og religiøse overbevisninger og praksisser, der afviger fra majoritetens, risikerer at blive marginaliseret, udskammet eller forbudt, uden at disse nødvendigvis er problematiske. Også migranters og flygtninges børn oplever at blive placeret i en minoritetsposition, eftersom de som efterkommere ofte har tilsvarende synlige etno-religiøse karakteristika som forældrene (såsom mørk hud, bærer muslimsk hovedbeklædning, har eksotiske navne, etc.). Imidlertid behøver udskamning og forbud ikke at være sammenfaldende med migrantens tab af status eller forstærke oplevelsen af statustab. Forskellige studier viser, at reaktionerne på tab af social status og marginalisering kan føre til forskellige mod(stands)strategier og -praksisser.

Her nævner vi tre, som synes særligt relevante i forhold til forskningsprojektets tematik:

- Opretholdelse eller etablering af *transnationale forbindelser* kan tilbyde et alter-

nativt rum for social status. Hvis man har en oplevelse af ikke at kunne opnå den sociale status i Danmark, man enten har tabt eller stræber efter, kan man arbejde på at opnå status gennem opretholdelse af stærke transnationale familierelationer. På den måde vil man inden for familien, eller i det lokalsamfund, man som migrant forlod, potentielt kunne opnå høj(ere) social status. Det kan være gennem forbedret økonomi, uddannelse, men også gennem striks opretholdelse af bestemte værdier og normer, der eksempelvis er knyttet til 'kendte' kønsroller. En anden transnational strategi består i at flytte til endnu et nyt land for at opnå en højere social status derigennem. Denne strategi indebærer at tilslutte sig nye normer og værdier endnu engang.

- *Strategisk essentialisme* er en anden social praksis, som minoriteten kan anvende til at opnå anseelse og etablere social status. Det er en måde, hvorpå gruppemedlemmer, som internt er meget forskellige, betoner eller overkommunikerer kulturelle forskelle. Herved bidrager de til en standardisering af minoritetskulturen, af dens udtryk og præsentation udadtil på bekostning af nuancer og kompleksitet. Således er de med til at promovere deres gruppeidentitet på en forsimplet, kollektiviseret måde, men med specifikke mål for øje. Som adskillige forskningsstudier peger på, sker denne essentialisering ofte i samspil med, eller som reaktion på, majoritetens stereotype fremstillinger af minoriteten. Risikoen er, at behovet for at reagere på majoritetens fremstilling resulterer i en selvfremstilling, som ikke har meget med minoritetens hverdagspraksis at gøre, og som bidrager til yderligere stigmatisering.
- *Modborgerskab* som social praksis henviser til en bevidst afstandtagen fra, og modstand mod, majoritetssamfundets værdier. Det bliver i modstanden mod majoritetssamfundets marginalisering af minoriteten, at praksis for eksempel udvikler sig til potentiel tilslutning til politiske og/eller religiøse ekstreme holdninger. Modborgerskab kan også føre til strategisk essentialisme, men strategisk essentialisme er ikke udelukkende at forstå som modstand, da denne overkommunikation af eksempelvis etniske eller religiøse særtræk også kan tjene majoriteten.

2.4.
Et spørgsmål om tid?

En kommentar, vi ofte er stødt på, når vi har præsenteret forskningsprojektet i forskelligt regi, er en indvending om, at det danske samfund også *engang* kendte til denne form for 'ære'; for eksempel i 1950'erne, eller endnu tidligere, hvor familier sommetider slog hånden af unge kvinder, der blev gravide uden for ægteskab. Den underforståede logik i denne indvending synes at være: at kommer tid, kommer råd. Med andre ord vil etniske minoriteter i Danmark sandsynligvis automatisk 'rette ind' og blive som 'os' over tid. Der er flere problematiske aspekter ved denne argumentationsform, hvor et argument, der forudsætter, at vi som majoritetssamfund er længere fremme og derfor mere civiliseret, er det overordnede:

- 'Vi' er civiliserede, det er 'de' ikke. Men 'de' skal nok komme efter det. Dette er en typisk ny-kolonialistisk argumentationsform. Perspektivet overser, at vi som velfærdssamfund selv har adopteret en art fælles æresbegreb, når folk straffes

kollektivt (hele familier smides ud, hårdere straf implementeres for kriminalitet begået i visse boligområder). Desuden kan vi ikke udelukke, at vi som europæere også opererer med et, ofte usagt, æresbegreb i dagligdagen, men blot ikke udtrykker det direkte rent sprogligt (se mere herom i kapitel 4).

- Argumentet om civilisation afspejler samtidig en opfattelse af tiden som lineær. Det kan kun gå i én retning – fremad. Dette er et argument, som underforstår, at samfundsprocesser – ligesom naturprocesser – styres ud fra på forhånd givne formål og hensigter og ikke ved forudgående årsager. Disse formål kan være bevidste såvel som ubevidste.
- Dengang vi havde 'ære' som styrende norm, var det normen. Det vil sige, at den særlige æresforståelse, som vi i dag anser for gammeldags og umoderne, engang var en kvalitet, stort set alle abonnerede på, fordi den blev anset for at være normal og måske endda værdifuld. Ære var med andre ord majoritetens norm og værdi, og der blev derfor ikke sat spørgsmålstegn ved ære som norm. Når vi i dag taler om æresrelaterede konflikter i Europa, er begrebet ære imidlertid udelukkende knyttet til en etnisk og religiøs minoritetsposition, og dét uanset, om vi taler om minoritetsetniske grupper og/eller familier (migranter og efterkommere), eller om religiøse grupperinger som udøver tilsvarende kontrol inden for gruppen – ofte via eksempler hentet fra Indre Mission, Jehovas Vidner, Scientology og andre. Majoriteten definerer disse minoritetspraksisser som en afvigelse, hvor de normer, hvormed denne afvigelse defineres og måles, er majoritetens. Ære som del af en minoritetspraksis udgør altså en afgørende anderledes position, end dengang 'vi alle havde ære', og det bør vi være opmærksomme på, når vi som samfund ønsker at forandre 'ære' til, hvad vi som majoritet opfatter som mere konstruktive handlemåder. For minoriteten kan 'ære' ikke desto mindre udgøre en konstruktiv handlemåde. Placeret i et krydsfelt af modsatrettede og overlappende uligheder kan 'ære' for minoriteten således være et middel til at (forsøge at) opnå højere status og anseelse inden for et andet fællesskab end majoritetens. Der kan altså være gode grunde til, at minoriteten opretholder nogle mønstre, uanset at majoritetssamfundet ikke gør. Det vender vi tilbage til i kapitel 4.

2.5. Konklusion

I dette kapitel har vi illustreret en række forskningsmæssige problemstillinger knyttet til ære og social kontrol som begreber og praksisser samt kritisk belyst deres indbyrdes sammenhæng og anvendelse. Med kapitlet inviterer vi til ikke at tage de to begrebers betydning, samt den praksis de måtte medforstå, for givet, men i stedet at undersøge kategoriernes anvendelse og betydningstilskrivelse blandt etniske minoriteter *og* tillige blandt forskere, politikere og i socialfaglig praksissammenhæng. Udover at have introduceret forskellige forskningsmæssige og social- og integrationspolitiske tilgange til æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol har vi præsenteret centrale analytiske aspekter af vores forskningsstudium. Med afsæt i et praksisperspektiv undersøger vi i de følgende kapitler hverdagslivets meningsproduktion i forhold til temaerne konformitet, autoritet og mobilitet.

Samtidig inddrager vi et minoritets-majoritets-perspektiv, der ikke reducerer minoriteten til alene at være defineret i kraft af dens kulturelle praksisser, men *også* inddrager strukturelle uligheder, som indgår som forudsætning for hverdagslivets mange forhandlinger.

1 Jiwani 2014: 125.
2 Æresrelaterede konflikter inkluderer her temaer, der i den offentlige diskurs ofte kobles til et minoritetsetnisk æresbegreb såsom tvangsægteskab, social kontrol, kønslemlæstelse. Se eksempelvis Danneskiold-Samsøe et al. 2011, 2019; Bredal 2011, 2013.
3 Jiwani 2014: 125.
4 Se eksempelvis Keskinen 2009, 2017; Honkatukia og Keskinen 2018; Liebmann 2014, 2015, 2019.
5 Koch 2020
6 Styrelsen for International Rekruttering og Integration, 2018, s. 5.
7 Herzfeld 1980.
8 Se også Brubaker 2013.
9 Se for eksempel Mortensen 1984; Pedersen og Selmer 1991; Skytte 1997.
10 Carbin 2014: 109; Liebmann 2014: 12.
11 I forbindelse med sin ph.d.-afhandling om kategorisering af æresrelateret vold i Danmark (Liebmann 2014), foretog Louise Lund Liebmann en søgning på termerne *æresrelateret vold og æresvold* i Infomedia. Søgningen viste, at mediekilder tidligst anvendte disse begreber i 2004, mens anvendelsen af æresdrab kan dateres tilbage til 1992. Det understøttes af Unni Wikan, der daterer en europæisk anvendelse af begrebet 'æresrelateret vold' til konferencen *Combating patriarchal violence against women: Focusing on violence in the name of honour*, afholdt i Stockholm i 2004, arrangeret af det svenske Udenrigsministerium og Integrations- og Ligestillingsministerium (Wikan 2008: 57-58).
12 I vesteuropæisk sammenhæng er opkomsten af forskningsfeltet således sammenhængende med en offentlig problematisering af indvandring (Welchman og Hossain 2005).
13 Det er i denne forbindelse bemærkelsesværdigt, at den første politisk definerede handlingsplan mod æresrelaterede konflikter *National strategi mod æresrelaterede konflikter* fra 2012 er en langt senere udgivelse/strategi end store dele af den journalistiske dækning og en række selvbiografiske skildringer med 'ære' som motiv (se eksempelvis Güvercile 2003; Berkan 2005) samt Unni Wikans forskningsbaserede udgivelser (2003, 2004, 2008a, 2008b).
14 Styrelsen for International Rekruttering og Integration, 2018: 5.
15 Eide 2010.
16 Eide 2010: 66.
17 Brubaker 2013: 3; Aydin 2017.
18 Allievi 2005; Yildiz 2009; Hervik 2011.
19 Brubaker 2013: 2.
20 Se Wikans, primært skandinaviskprogede, udgivelser: *Ære og drab: Fadime – en sag til eftertanke* (2003), *En fråga om heder* (2004), *In Honor of Fadime: Murder and Shame* (2008a) og *Om ære* (2008b). For en gennemgang og analyse af Wikans betydning for feltet og fremvæksten af kategorien æresrelateret vold, se Liebmann 2014: 105-123.
21 Kragh 2010: 63. For refleksioner over sammenhæng mellem normpraksis og social kontrol, se Ugelvik 2019.
22 Gilmore 1987: 4.
23 Kragh 2010: 85.
24 Goddard 1987: 173.
25 Lila Abu-Lughod 2008 [1993].

26 For undtagelser, se Abu-Lughod 1986, 2008[1993]; Baxter 2007; Wikan 1984.
27 Baxter 2007: 742.
28 Bates & Rassam 2001: 241. Det er endvidere problematisk, at æresteori ikke diskuterer sammenhænge mellem teoriudvikling i middelhavsstudierne og de sociale videnskaber generelt, heriblandt den antropologiske tilgang (Kragh 2010: 82). Således er den betydningsfulde *Writing Culture*-debat fra 1990'erne stort set fraværende inden for feltet af æresteori (med undtagelse af Abu-Lughod 2008[1993]). Det samme gælder for nyere kønsforskning, idet konstitueringen af køn og kønnede relationer ikke diskuteres. I stedet forudsættes kønnene alene at være biologisk og seksuelt relaterede. Dette er særdeles bemærkelsesværdigt, idet teori om ære ofte har seksualitet og forholdet mellem kønnene som omdrejningspunkt. Endvidere har teori om globaliseringsprocesser ikke fået tilvejebragt feltet, hvilket kan skyldes tendensen til at fokusere på smågrupper i landlige samfund (Goddard 1994: 60).
29 Et social- og integrationspolitisk fokus på etniske minoriteter via æresrelaterede konflikter og social kontrol deler Danmark med en lang række andre vestlige lande. I de senere år er der imidlertid i forskningssammenhæng kommet øget opmærksomhed på, hvordan det enorme fokus på at redde brune kvinder (fra brune mænd) i et bredere perspektiv er med til at legitimere – og uskyldiggøre – vestlige staters førte integrations- og udenrigspolitik, herunder en sammenflydning af ny-konservative, anti-immigrationsmæssige og anti-muslimske interesser (se Abu-Lughod 2013; Olwan 2019).
30 Social- og Integrationsministeriet 2012.
31 Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet 2016.
32 Dette afsnit bygger på Liebmann ph.d.-afhandling fra 2014 (Liebmann 2014). For yderligere gennemgang af danske og europæiske indsatser imod æresrelateret vold frem til 2006, se *Indsatser mod æresrelateret vold* (Jensen m.fl. 2006). Se desuden *Kortlægning af indsatsen mod tvangsægteskaber og lignende undertrykkelse,* udgivet af Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration (2010).
33 Se Jensen m.fl. 2006: 64-67.
34 Se bl.a. Als Research 2011; Rambøll og Statens Institut for Folkesundhed 2013a, 2013b.
35 Liebmann 2014: 233.
36 Ministeriet skiftede i januar 2014 atter navn, da Manu Sareen (R) afløste Annette Wilhelmsen (SF) på ministerposten, hvorved forskellige ressortområder blev sammenlagt. Initiativerne talte blandt andet etablering af Dialogkorpset, der bestod af en række frivillige etniske minoritetsmænd- og kvinder, som blandt etniske minoriteter igangsatte dialog om ære, omdømme og ligestilling mellem kønnene. Også det folkeskolerettede dialogspil *Talk talk* om tvangsægteskab og æresrelaterede konflikter, udarbejdet af Dansk Kvindesamfund med støtte fra ministeriet, blev sammen med øvrige initiativer lanceret. Det var også omkring 2010, at R.E.D. Safehouse overgik fra at være en forsøgsordning til at blive et permanent tilbud og udvidet.
37 Regeringen 2011.
38 Regeringen 2011: 56. Efterfølgende afsatte Satspuljeforhandlingerne 24. mio. kr. i perioden 2012-2015 til nærværende strategi.
39 Se Social- og Integrationsministeriet 2012:12, 54.

40 Se Social- og Integrationsministeriet 2012: 6, 10, 11.
41 Se hhv. Social- og Integrationsministeriet 2012: 34-37, 38-46. Desuden skulle der ske "opkvalificering" af medarbejdere på kvindekrisecentre og etableres pladser til unge minoritetsetniske mænd, og "udvalgte" skoler skulle have en vejlederfunktion med særlig viden om æresrelaterede konflikter (Social- og Integrationsministeriet 2012: 47-53). Det daværende Social-, Børne- og Integrationsministerie og professionshøjskolen Metropol lancerede *Perspektiver på socialt arbejde i relation til æresrelaterede konflikter* som nyt valgmodul under Den Sociale Diplomuddannelse. Endvidere betød ændringer i Lov om social service, som trådte i kraft i 2014, at kommunerne blev forpligtet til at tilbyde rådgivning og handleplaner til voksne udsat for æresrelaterede konflikter.
42 Social- og Integrationsministeriet 2012: 10.
43 Social- og Integrationsministeriet 2012: 6, 10-12, 23-24, 43, 54, 55, 57-58, 61, 63.
44 Social- og Integrationsministeriet 2012: 11.
45 Social- og Integrationsministeriet 2012: 6, 25, 26, 48, 56, 57.
46 Af strategien fremgår det, at det æreskodeks, der kan give anledning til konflikter, ikke er knyttet til bestemte religioner eller kulturer (Social- og Integrationsministeriet 2012: 11). Alligevel beskriver strategien udelukkende konflikter og vold i relation til etniske minoriteter, æresforestillinger, tvangsægteskaber, genopdragelsesrejser, familiesammenføring etc. og for eksempel ikke i forhold til vold mod majoritetsetniske kvinder (kønsbaseret vold).
47 Se Social- og Integrationsministeriet 2012:11; Bredal 2014:141-142. Sociologen Anja Bredal viser, hvordan æresrelateret vold og vold mod majoritetsetniske borgere på et nationalt plan søges afhjulpet ud fra forskellige strategier, der ikke integreres i hinanden; henholdsvis integration versus ligestilling mellem kønnene (2014:138-143).
48 Liebmann 2014: 236.
49 Social- og Integrationsministeriet 2012: 29.
50 Social- og Integrationsministeriet 2012: 54ff.
51 Bredal 2014:139.
52 Liebmann 2014: 238-239.
53 Se f.eks. Ugelvik 2019.
54 Danneskiold-Samsøe m.fl. 2019.
55 Se for eksempel Danneskiold-Samsøe 2006, 2007; Diken 1995, 1998; Jagd 2007; Moldenhawer 2001; Schmidt og Jakobsen 2004.
56 Se for eksempel AlsResearch 2014, 2018a, 2018b, 2020; Liversage 2017, 2018; Liversage og Jepsen 2019; Rambøll 2013, 2015, 2019.
57 Danneskiold m.fl. 2011, 2019.
58 Liebmann 2014; Mirza 2017.
59 Se for eksempel AlsResearch 2018a: 19-20.
60 For yderligere oversigt over viden på området, se SIRI's nyligt udgivede videnskortlægning: https://uim.dk/filer/integration/videnskortlaegning-om-aeresrelaterede-konflikter.pdf (tilgået 23. februar 2020).
61 Se blandt andet. Akpinar 2003; Gill 2012; Kragh 2010.
62 Se blandt andet Kragh 2010.s
63 Se Giddens 1984; Shove m.fl. 2012.
64 McGuire: 6-7.
65 Se for eksempel Bach 2019; Gilliam 2009; Hocke 2014; Jagd 2007; Khawaja 2010; Staunæs 2004; Jensen 2007.
66 Se for eksempel Christensen og Jensen 2012.

67 Eriksen 1998.
68 Se Eide 2010: 76 for denne definition af strategisk essentialisme.
69 Se for eksempel Jagd 2007 og Jensen 2007, men også Soei 2018.

Ka-pi-tel 3

3

Metode og forskningsdesign

Hvordan undersøger vi erfaringer med det, der populært betegnes 'æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol'? Måden, hvorpå vi har besvaret dette spørgsmål, er fokus for dette kapitel. Derudover identificerer vi sideløbende mere generelle metodiske problemstillinger i udforskningen af sociale problemer, hvor race og minoritetsstatus spiller ind. Som nævnt i forrige kapitel har eksisterende undersøgelser (og forskning) især sat fokus på etniske minoritetskvinder og -mænd, der er del af diverse institutionaliserede hjælpeindsatser. Med ønsket om en bredere forståelse af og en mere undersøgende tilgang til sociale problemer blandt etniske minoriteter sætter vi med dette projekt fokus på *hverdagslivet*, og hvordan erfaringer med konflikter og social kontrol opleves, tillægges betydning og forhandles i hverdagen. Herunder, hvornår konflikter *ikke* fører til ødelæggende eller voldelige forhold. Uden på forhånd at lægge os fast på, hvorvidt disse erfaringer overhovedet er relateret til 'ære', er målet at undersøge, hvorvidt, hvordan og hvornår æresnormer sættes i spil som et element i en potentiel konflikt- og/eller kontrolsituation. Dermed ønsker vi at undgå at reducere hverdagslivets udfordringer til et spørgsmål alene om ('udansk') etnicitet eller kultur. Som angivet i forrige kapitel ønsker vi i stedet at undersøge sociale problemer i etniske minoritetsfamilier med en eksplorativ tilgang og via et intersektionelt perspektiv.

Med et intersektionelt perspektiv undersøger vi de faktorer, der i *samspillet* udgør en forklaringsramme i den konkrete sammenhæng. En intersektionel analyse handler ikke om at lægge alle faktorer (for eksempel klasse, etnicitet, alder, køn) sammen, men om at undersøge, hvornår og hvordan specifikke faktorer træder i forgrunden og får betydning for konkrete situationer og kontekster.[1] Det kunne for eksempel være en opmærksomhed på, hvornår informanten henviser til køn, religion eller minoritetsposition som væsentlige faktorer for egen eller andres handling.

I 2016 indikerede målinger i Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriets såkaldte Medborgerskabsundersøgelse (2016b) en række faktorer, som fremstår som væsentlige for oplevelsen af negativ social kontrol.[2]

Undersøgelsen, der er baseret på en kvantitativ spørgeundersøgelse,[3] viser, at næsten hver fjerde af de 18-29-årige indvandrere og efterkommere med ikke-vestlig oprindelse har følt sig begrænset af familien i forhold til valg af kæreste eller ægtefælle – til sammenligning med 2% af unge med etnisk dansk oprindelse. Hertil kommer, at (unge) kvinder generelt er mere udsatte end mænd. Minoritetsetniske unge i beskæftigelse oplever i mindre grad social kontrol end minoritetsunge, der hverken er i uddannelse eller beskæftigelse. En anden baggrundsfaktor er boligområde – og dermed nærmiljø. Undersøgelsen peger på, at etniske minoriteters – og i særdeleshed de etniske minoritetskvinders – oplevelse af social kontrol i høj grad er sammenfaldende med deres boligområde. 59% af etniske minoritetskvinder, der er bosat i områder med høj koncentration af beboere med indvandrerbaggrund, føler sig begrænset i valget af kæreste eller ægtefælle. Andelen af kvinder, der oplever social kontrol, er væsentlig mindre (22%), når de bor i et område med få eller ingen andre beboere med indvandrerbaggrund.[4] Etniske minoritetsunge, hvis vennekreds alene består af personer med indvandrerbaggrund, oplever flere restriktioner og strammere grænser end unge med få eller ingen venner med indvandrerbaggrund. En tredje baggrundsfaktor er religion. På tværs af køn oplever de religiøse unge med etnisk minoritetsbaggrund betydelig mere social kontrol end de ikke-religiøse. 32% af de unge, som angiver, at de er religiøst praktiserende, tilkendegiver samtidig, at de føler sig begrænset af familien i forhold til valg af kæreste eller ægtefælle. Det tilsvarende tal er 14% blandt unge, som ikke praktiserer deres religion. [5]

Medborgerskabsundersøgelsen peger med andre ord på et statistisk sammenfald mellem etnisk minoritetsbaggrund, kønnede, generationelle, religiøse samt lokale parametre for oplevelsen af negativ social kontrol. Til gengæld giver Medborgerskabsundersøgelsen intet svar på, hvad sådanne oplevelser konkret består af, og hvordan etnicitet, minoritetsposition, køn, alder, religion og bosted spiller sammen (træder i baggrunden eller forgrunden) for den enkelte i konkrete erfaringer med social kontrol.

For at opnå større viden om betydningen af de nævnte parametre sætter vi fokus på familie, religiøst tilhørsforhold og lokalsamfund. Med ønsket om en dybere forståelse af den enkeltes oplevelse af konflikt og kontrol, har vi valgt en kvalitativ undersøgelsestilgang, som er case- og interviewbaseret. Vi fokuserer på, hvordan to forskellige generationer af etniske minoritetsborgere i to forskellige dele af landet, på tværs af køn og generation, agerer ved eventuelle uoverensstemmelser og konflikter – blandt andet for at forhandle sig ud af nogle af disse konflikter. I den forbindelse undersøger vi, hvilke temaer, understøttende normer og praksisser i hverdagslivets meningsproduktion, der sættes i spil.

3.1.
Kvalitative metoder og casestudie

Kvalitativ forskning, eller forskning baseret på kvalitative metoder, er et bredt felt med mange forskellige undergrupperinger og retninger. Heriblandt er en søgen efter mening og forståelse, hvor forskeren så at sige bruger sig selv som undersøgelsesinstrument, en induktiv undersøgelsesstrategi samt et righoldigt, deskriptivt kildemateriale som slutprodukt centrale kendetegn for kvalitativ forskning.[6] Samlet set kan man også sige, at kvalitative metoder søger at gå analytisk i dybden med et mindre

omfangsrigt materiale, hvorimod kvantitative undersøgelser er bredere empirisk baseret – og derfor mere generaliserbare – men ikke nødvendigvis kommer så dybt 'ned i materien'. Vi har valgt at basere vores undersøgelse på kvalitative metoder såsom interview og deltagerobservation foretaget på to cases, Vollsmose og Slagelse, da disse metoder – og de datakilder, de skaber – er velegnede til at forstå mennesker og deres praksis, som de indgår i en bredere sammenhæng. Herved bliver det muligt at løfte nuancer frem på et komplekst felt for at opnå en mere detaljeret, og forhåbentlig rigere, analytisk forståelse.

I såvel kvalitative casestudier som kvalitative interviews er uforudsigelighed, vilkårlighed og øjebliksbilleder en præmis. Fordi man i kvalitative metoder netop ikke søger at indsamle et så bredt og præcist sammensat materiale, at man kan generalisere ud fra den indsamlede empiri, og de analyser, der kommer ud af den, er materialet ikke repræsentativt. Det skal forstås på den måde, at man ikke kan gendrive resultatet; man vil aldrig kunne få *nøjagtigt* det samme resultat et andet sted eller på et andet tidspunkt. Og dette aspekt af uforudsigelighed bliver ikke mindre af, at vi som kvalitativt orienterede forskere, der så at sige bruger os selv som undersøgelsesinstrument, når vi udforsker via interview og observation, også selv taler og agerer i henhold til de mennesker, vi i en given situation sidder overfor. Pointen er imidlertid, at der i mødet mellem informant (eller felt) og forsker, og på baggrund af forskerens spørgsmål, skabes indsigt i det undersøgte emne, sådan som informanten tillægger det betydning.

Vollsmose og Slagelse som cases

Med valget af det kvalitative casestudie som metode har vi ligeledes ønsket at fremme en dybdegående beskrivelse og analyse af et afgrænset tema.[7] Vi har valgt bydelen Vollsmose ved Odense og provinsbyen Slagelse på Sydvestsjælland som cases og dermed ramme for vores undersøgelse. Hensigten med dette valg er ikke at sige noget om de to byrum i sig selv. Snarere har vi valgt Vollsmose og Slagelse, fordi de udgør to indbyrdes forskellige og "symbolsk repræsentative"[8] steder i Danmark, der inddrager regional og lokal forskellighed, blandt andet varierende socioøkonomiske forhold og klasseidentiteter.[9] Mens Vollsmose er kendt for sin position som socialt belastet boligområde med stemplet "hård ghetto",[10] er Slagelse blevet rost for sin evne til at få nyankomne flygtninge i arbejde (men rummer med Ringparken også en såkaldt "hård ghetto").

Vollsmose og Slagelse har altså fungeret som udgangspunkt for rekruttering af informanter samt udførelse af deltagerobservation. Udvælgelsen af vores cases er således sket ud fra kriterier svarende til "purposive sampling", hvilket kan oversættes til målrettet prøveudtagning. Denne metodiske tilgang er velegnet til kvalitative casestudier af mindre omfang og sammensætning.[11] Målrettet prøveudtagning som metode blev foretaget med henblik på at undersøge, hvorvidt, og i så fald hvordan og i hvilken grad, ulighed skaber forudsætninger for, og spiller sammen med, det som i medier og myndighedssprog bliver kaldt for 'negativ social kontrol og æresrelaterede konflikter'. Casenes forskellige sammensætning skal desuden gøre et sammenlignende perspektiv muligt i forhold til parametrene bosted/nærmiljø, køn, generation og religiøst tilhørsforhold.

Bydelen Vollsmose er et multietnisk, tæt befolket nabolag, der består af almennyttigt boligbyggeri med 7.767 indbyggere, hvoraf 76,6% er indvandrere eller efterkommere fra ikke-vestlige lande.[12] Vollsmose udgør det ene af vores casestudier, fordi boligområdet er

særdeles stigmatiseret og med en høj andel af sociale problemer og kriminalitet, et såkaldt isoleret indvandrermiljø med fortrinsvist muslimske indvandrergrupper, og hvor den kommunale integrationsindsats har vist sig mindre vellykket.[13] Desuden optræder bydelen i den seneste udgave af Transport- og Boligministeriets liste over "hårde ghettoområder" i Danmark (fra 1. december 2019).[14] Valget af Vollsmose som case er relevant, idet Medborgerskabsundersøgelsen som sagt peger på, at det i særdeleshed er i de socialt belastede, multikulturelle boligområder, at minoritetsunge, og særligt kvinder, føler sig begrænsede og kontrollerede (af familiemedlemmer).[15]

Slagelse er en større provinsby på Sjælland med 33.433 indbyggere, hvoraf indvandrere og efterkommere udgør 10,6% og dermed en betydeligt lavere andel end i Vollsmose og en smule under landsgennemsnittet på 12,3%[16]. Selvom Slagelse Kommune rummer to såkaldte ghettoområder,[17] er kommunen til forskel fra bydelen Vollsmose blevet positivt fremhævet på integrationsområdet, eftersom beskæftigelsesfrekvensen for flygtninge og indvandrere på tværs af kommunen er høj.[18] Ifølge en undersøgelse af landets kommunale aktiveringsforløb i perioden 2010 til 2014 har Slagelse kommune haft succes med at få næsten hver anden flygtning (46,7%) videre til almindelig beskæftigelse.[19]

Empirisk materiale – hvordan, hvad og hvorfor?

Vores primære empiriske materiale består af kvalitative gruppe- og enkeltmandsinterview med etniske minoritetsunge og -forældre fra de to forskellige cases. Som nævnt i indledningen til dette kapitel, har vi bevidst valgt at interviewe etniske minoritetskvinder og -mænd, der *ikke* er del af diverse institutionaliserede hjælpeindsatser. Ved at betone spændinger og konflikter i *hverdagslivet* snarere end inden for institutionelle rammer, forholder vi os til de metodiske og kontekstuelle problemstillinger, som eksisterende forskning som nævnt har påpeget. Disse studier viser, hvordan ofre for såkaldt æresrelateret vold, der er en del af forskellige hjælpeindsatser, er under påvirkning af indsatsernes institutionelle (og kulturaliserede) diskurser, når de fortæller om deres erfaringer.[20] Ved at fokusere på minoritetsetniske borgere, der ikke på forhånd kan forventes at have været involveret i æresrelaterede konflikter, kontrol eller vold, fordi de ikke er rekrutteret via kommunale hjælpeindsatser, er formålet at undersøge, hvorvidt, og i så fald hvordan, minoritetsborgere har erfaringer med og tillægger ære betydning i hverdagen selv om de ikke har været igennem ødelæggende eller voldelige forhold. Ud over en mere nuanceret indsigt i forståelser og praksisser blandt etniske minoriteter åbner denne tilgang også for udlægninger af, hvordan ære og social kontrol *forhandles* af minoritetsborgere –for eksempel inden for familien på en måde, der modvirker, at ære og social kontrol fører til konflikt eller vold. Med andre ord skaber vores tilgang mulighed for at undersøge, hvordan spændinger og normbrud håndteres af informanten og familien i øvrigt. Det er vigtigt her at understrege, at vi ikke har den opfattelse, at ære og social kontrol automatisk rummer et potentiale for konflikt hvad enten der er tale om majoritetsetniske eller minoritetsetniske borgere.

Flertallet af vores informanter har muslimsk tilhørsforhold. Informanternes muslimske tilhørsforhold skyldes ikke, at vi knytter æresbegreber eller social kontrol til islam eller anskuer æresrelaterede konflikter som

en særlig muslimsk praksis. I Danmark har størstedelen af ikke-vestlige indvandrere og efterkommere imidlertid rødder i lande, hvor islam er majoritetsreligion. På grund af disse migrationshistoriske forhold er størstedelen af ikke-vestlige indvandrere og efterkommere i henholdsvis Slagelse og Vollsmose derfor også af muslimsk herkomst, hvilket følgelig er et aspekt, der er afspejlet i vores empiriske materiale.

Sammenlagt har vi interviewet 53 etniske minoritetsborgere med boligmæssig tilknytning til enten Vollsmose eller Slagelse. Dertil kommer en række baggrundsinterview med fagprofessionelle, der arbejder i og med nogle af områdernes minoritetsetniske beboere. Vores interviewmateriale består af:

- 38 individuelle interviews med minoritetsunge og repræsentanter for forældregenerationen
- 5 gruppeinterview med 15 minoritetsunge (2-6 i hver gruppe)
- 15 baggrundsinterview med 18 fagprofessionelle

31 af vores informanter har boligmæssig tilknytning til Vollsmose og 24 til Slagelse, heraf har to personer boligmæssig tilknytning til begge områder. 21 er mænd og 32 er kvinder. Foruden Danmark har informanterne oprindelse i eller relation til så forskellige lande og landområder som Somalia, Syrien, Tyrkiet, Palæstina, Nepal, Afghanistan, Pakistan, Egypten, Kosovo, Libanon, Tunesien og Østafrika. Flere tilhører etniske minoritetsgrupper inden for de angivne lande såsom kurdere fra Tyrkiet og palæstinensere fra Libanon eller Syrien. De største grupper i vores interviewmateriale har enten somalisk baggrund (13 informanter) eller palæstinensisk baggrund (14 informanter).[21] Langt størstedelen betegner sig selv som muslimer, enkelte som kristne, mens nogle samtidig giver udtryk for at være uafklarede i forhold til religions betydning for dem. De yngste informanter er 15 år, den ældste knap 50 år. Langt størstedelen af informanterne er under uddannelse (21), i arbejde (22) eller i praktik (2). Andre er på barsel (3) eller sygemeldt (3). 26 er gifte eller i faste parforhold, 27 er singler, hvoraf 6 er fraskilte.

I rekrutteringen af informanter har målet været at opnå størst mulig variation inden for de valgte parametre såsom bosted, etnisk/national baggrund, religiøst tilhørsforhold, alder/generation og køn, frem for udelukkende at have rekrutteret informanter med samme etniske baggrund eksempelvis. Dog har vi med to undtagelser udelukkende interviewet personer, der har etnisk minoritetsbaggrund. Med empirisk materiale præget af størst mulig intern variation – især i forhold til alder, køn og etnisk baggrund – har vi mulighed for at belyse forskellighed samt unikke aspekter, samtidig med at vi identificerer potentielle fælles mønstre på tværs af disse forskelle.[22]

Med ønsket om størst mulig variation for øje blev projektets informanter rekrutteret ved hjælp af en sneboldteknik og via såkaldte 'gatekeepers'. Generelt betragtet indebærer sneboldteknikken at bede informanter om henvisninger til andre potentielle informanter, mens 'gatekeepere' er personer med adgang til særligt relevante miljøer (og personer), der kan 'stå inde' for os i disse miljøer og derved lette vores kontakt hertil. I praksis er disse to rekrutteringsteknikker overlappende og supplerende. I første omgang benyttede vi vores faglige og sociale netværk blandt etniske minoriteter, kontaktede ungdomsklubber, skoler og uddannelsesinstitutioner, løse såvel som formelle foreninger i henholdsvis Slagelse og Vollsmose, henvendte os til enkeltpersoner og grupper via sociale medier og tog kontakt til

etniske minoritetsborgere, som vore netværk blandt socialfaglige medarbejdere i henholdsvis Slagelse og Vollsmose foreslog os. Vores dygtige studentermedhjælpere foretog endvidere opsøgende *facer*-lignede arbejde på gaden i Slagelse, ligesom vi selv kom i kontakt med enkelte informanter i Vollsmose på samme måde.

Mange af de skoler og uddannelsesinstitutioner, vi indledningsvist kontaktede, kunne ikke afse den fornødne tid til at hjælpe os med at skabe kontakt til relevante unge, og de, der kunne, lykkedes det ikke at hverve nogen. Det betyder, at vores informanter er fundet via de øvrige kanaler, nævnt ovenfor. Vi har løbende gjort en indsats for at skabe empirisk balance i forhold til de centrale parametre såsom køn, generation og bosted og dermed løbende søgt at skabe en nogenlunde ligelig fordeling af informanter på tværs af de to case-områder, af køn (her forstået som mænd versus kvinder) samt af yngre og ældre borgere med forskellig etnisk og religiøs minoritetsbaggrund. Imidlertid var det lettest at finde yngre, minoritetsetniske kvinder, der var villige til at deltage, og derfor er denne gruppe overrepræsenteret i vores empiriske materiale.

Som vi vil komme ind på senere, siger denne overrepræsentation imidlertid noget om, hvor samfundsmæssigt engagerede og ressourcestærke mange af disse kvinder er. Overrepræsentationen siger dog også noget om, at vi som samfund – og forskere – nok burde interessere os mere for de etniske minoritetsmænd og de grunde, de har til ikke at stille op i samme grad.[23] Således fortalte flere af de mandlige informanter, at de inden interviewet havde googlet os – eller på anden måde tjekket os – for at undersøge, hvem vi var, og hvad vi stod for. Der synes dermed at være en større mistænksomhed blandt de mandlige deltagere over for formålet med forskningsprojektet end blandt kvinderne. Det er næppe overraskende i sig selv, da det primært er etniske minoritetsmænd, der i den offentlige debat fremstår som udøvere af vold og kontrol over for kvinderne, der hovedsageligt beskrives som ofre. Desuden fandt Medborgerskabsundersøgelsen fra 2016, at der er en overrepræsentation af etniske minoritetsmænd, der oplever diskrimination. Det kan ligeledes tænkes at øge mistænksomheden over for statsinitieret og -finansieret forskning som vores, der mere eller mindre usagt udpeger mændene som det egentlige problem.

I forhold til selve interviewene, blev de alle foretaget på baggrund af en interview-guide, hvori vi forinden havde skitseret de temaer, vi gerne ville ind på: informantens hverdag; følelser for familien; ægteskab/parforhold; boligområdet, byrummet og mobilitet; magtrelationer i og uden for familien; kulturelle normer ('ære'); religionens betydning; social status. De udførte interview var således semistrukturerede, og de varede typisk mellem 1-2 timer hver. Stedet for interviewet afhang af informantens ønske og foregik typisk på en café eller hjemme hos informanten selv. På nær i et enkelt tilfælde blev alle interview optaget på diktafon, hvorefter de er blevet transskriberet, renskrevet og kodet i databehandlingsprogrammet NVivo. I kodningen har vi i overensstemmelse med projektets empiriske og analytiske fokusområde tematisk koncentreret os om kategorierne 'generation og køn', 'hverdagslivet og religion', 'stedsskabelse' samt 'migration og klasseidentitet'. Disse analysekategorier har vi i kodningen af interviewmaterialet yderligere brudt ned i følgende nodes: Ære, anstændighed; samfund eller institutioners vigtighed; venskab; fællesskab; utryghed, usikkerhed; tryghed, at føle sig hjemme; tradition, kultur; strukturel modstand eller påvirkning; bostedets betyd-

ning; social kontrol; selvansvar, frihed; religion og religiøsitet; mobilitet (fysisk-rumligt); køn; klasse; intern modstand; identitet; generationsmobilitet; familie.

Ud over interviewene har vi udført deltagerobservation i henholdsvis Vollsmose og Slagelse i form af besøg i ungdomsklub, sprogcenter, bokseklub, kirke, moske, indkøbscentre, mødested, caféer, bibliotek og kommunale tilbud. Vi har herunder også i mindre omfang deltaget i aktiviteter udbudt af nogle af disse fora.

Anonymisering

Når vi henviser til konkrete informanter, anvender vi pseudonymer. Derudover har vi yderligere anonymiseret nogle af informanterne ved først og fremmest at fjerne eller omskrive særlige kendetegn. Vi har endvidere også splittet enkelte informanters historie op, så deres historier fremstår, som om der er tale om to forskellige informanters fortællinger. Det har vi gjort for at sikre, at informanterne ikke kan identificeres.[24] Begge former for anonymisering er imidlertid sket med respekt for informanternes fortællinger og erfaringer som helhed.

3.2.

Om metodevalg, udsigelseskraft og dilemmaer

Kvalitativ forskning generelt, og kvalitative casestudier i særdeleshed, bliver ofte kritiseret for ikke at være repræsentative.[25] Til gengæld risikerer kvantitativ forskning, så som spørgeskemaundersøgelser, at generalisere på tværs af store forskelle, således at erfaringer med konflikt i familien for eksempel automatisk knyttes til en kulturel og etnisk andethed på grund af de opstillede kategorier. Det bevirker, at der er risiko for at reducere den givne konflikts kompleksitet. Med andre ord, i de(t) tilfælde hvor etniske minoritetsunge oplever højere grad af kontrol og konflikt i familien end majoritetsunge, kan en kvantitativ undersøgelse sjældent bidrage til at belyse årsagerne bag et eventuelt sammenfald mellem konflikt og kontrol på den ene side og etnicitet/kultur og minoritetsstatus på den anden. Man kan ikke automatisk forstå eller forklare oplevelser med begrænsende adfærd og konflikt blandt etniske minoritetsunge som et resultat af en 'æresideologi', blot fordi de unges oplevelser finder sted inden for etniske minoritetsfamilier, eller fordi de ligner andre minoritetsetniske unges oplevelser med 'ære'. At reducere sådanne konflikter til et spørgsmål om migranters (og efterkommeres) 'etnicitet', 'kultur' eller 'ære' vil ikke få fat i den sociale virkeligheds kompleksitet og samspillet af parametre heri, og derfor heller ikke kunne bidrage med bedre viden på området, endsige til målrettede indsatser.

Her gælder omvendt, at kvalitativt baseret forskning har potentialet til at bidrage med viden om komplicerede sammenhænge og historicitet, som giver en mere nuanceret forståelse af problemernes fremvækst, karakter og mangfoldighed og derfor også deres måske komplekse løsninger.

Det kvalitative og narrative interview

Via det kvalitative interview får vi adgang til informanternes udlægninger af, og erfaringer med, konflikter, begrænsninger og social udsathed. Gennem deres fortællinger tillægger informanterne specifikke oplevelser og erfaringer i hverdagslivet betydning og placerer dermed sig selv i en for dem meningsfuld

sammenhæng. Disse fortællinger er interessante for os, fordi informanterne fortæller sig selv frem som enten genstand for andres handlinger og/eller som handlende aktører (og nogle gange som begge dele). Med afsæt i analysen af flygtningefortællinger argumenterer antropologen Michael Jackson således for, at man kan se dét at fortælle som den marginaliserede/minoritetens (den undertryktes) mulighed for at forhandle eller forskubbe en objektposition og i stedet positionere sig som handlende subjekt.[26] En sådan positionering har betydning på et mere eksistentielt niveau. Ikke at kunne handle er oplevelsen af at være reduceret til ingenting eller bare en ting, et objekt, en anonym genstand for blind skæbne, argumenterer han.[27] Netop ved at fortælle sig selv frem som et handlende subjekt, der formår at reagere på andres handlen og undertrykkelse, berettiger fortælleren så at sige sin egen eksistens. Selvsamme eksistens, som undertrykkeren gennem sine handlinger ikke indrømmer fortælleren.[28] Med andre ord får vi ud fra Jacksons perspektiv adgang til, hvordan informanterne skaber mening ud af potentielt vanskelige vilkår eller ambivalente situationer, og hvordan de fortæller sig selv ud af sådanne. Dermed får vi også adgang til informanternes strategier til forandring.

Et narrativt udgangspunkt i vores kvalitative tilgang betyder samtidig, at vi anerkender, at der er et såkaldt performativt element involveret i at fortælle sig selv frem. Det indebærer, at der også er et performativt element i de kvalitative interview, vi har indsamlet. Antropologen Lila Abu-Lughod pointerer i denne henseende, hvordan fortællinger altid tager form efter de omgivelser og omstændigheder, hvorunder de fremkommer.[29] Via sit feltarbejde blandt egyptiske beduinkvinder viser Abu-Lughod, hvordan kvindernes diskurser om 'ære' omhyggeligt formes efter den konkrete fortællers og tilhørers køn og status lokalt i familien og samfundet såvel som efter fortællingens tiltænkte funktion.[30] De begivenheder, hendes kvindelige informanter refererer til, er nemlig altid underlagt de positioner, som fortællere og tilhørere havde til den konkrete historie og til hinanden. Også formålet med de konkrete beretninger havde indflydelse på deres udformning, og 'den samme' beretning varierede således fra en lejlighed til en anden. Med andre ord kan kvinden i én sammenhæng vælge at tale ind i en særlig æresdiskurs, som understøtter kønnede normforskelle med det formål at opretholde status og dermed øge sine handlemuligheder inden for den sociale gruppe. I en anden sammenhæng kan samme kvinde imidlertid vælge at udfordre etablerede æresnormer for at opnå andre muligheder inden for, eller på tværs af, sociale grupperinger.

Performative elementer viser sig også i vores materiale, hvor én af de yngre kvinder taler om gensidig respekt som en kønsneutral norm, der gør det muligt for hende at træne sammen med mænd. Samtidig taler hun om ære som et spørgsmål om loyalitet og om at gøre forældrene stolte. At opnå denne form for anerkendelse forbinder hun med det "at klare sig godt" ved at tage en god uddannelse og at opføre sig ordentligt over for alle mennesker. Her fortæller informanten altså ære frem som en kønsneutral værdi. Til gengæld forbinder hun det "at undgå at udstråle noget seksuelt og forvirre folk" med at være en god muslim, dog samtidig med at hun har fravalgt at bære tørklæde, hvilket ikke er en kønsneutral værdi. Der er altså forskellige former for normativ adfærd, som hun bringer i spil i relation til forskellige grupperinger, positioner og køn, som hun relaterer forskelligt til, alt efter hvilken kontekst hun befinder sig i.

I forbindelse med vores narrative udgangspunkt er det relevant at nævne, at vi

forstår kultur som en dynamisk proces, hvori informanter som aktører løbende tillægger handlinger betydning og forhandler disse med andre aktører i samfundet. Vi tilgår derfor kultur som noget omskifteligt og differentieret, snarere end som en harmonisk helhed, som alle deltager i med en bestemt form for dybere meningsskabelse for øje.[31] Det indbefatter, at kultur ikke skal forstås som en variabel, der forårsager bestemte former for handlinger, men som en ressource mennesker bruger i deres levede liv.[32] En dynamisk tilgang til kultur giver os mulighed for at redegøre for forskellige – overlappende, modstridende såvel som konkurrerende – diskurser, som individer kan trække på[33] og sætte i relation til praksis.[34]

Vores kulturforståelse og narrative tilgang betyder imidlertid også, at vi ikke forstår vores forskningsinterview som privilegerede adgange til informanters 'indre verden'. I stedet anskuer vi interviewene som del af en kontekst, hvor informanterne og deres fortællinger naturligvis er påvirkede af *hvor, hvornår* og *hvem*, der spørger og lytter, når der fortælles – ligesom også andre former for samtaler er det.[35] At der i alle interviewsammenhænge, som i mange andre sociale sammenhænge i øvrigt, sker en afsmitning i forhold til de forventninger, diskurser og kulturelle kategorier, der så at sige er 'til stede' i samfundet på det tidspunkt, der fortælles, er velkendt inden for blandt andet sociologien og antropologien – ikke mindst inden for forskning i sygdoms- og lidelsesfortællinger.[36] Tilgængelige for os som analytikere er informanternes beretninger om forskellige hændelser, normer og praksisser, sådan som de i interviewsituationen udlagde dem for os. Sagt med andre ord, udgør disse beretninger ikke én til én-gengivelser, men derimod tids- og stedsbestemte fortolkninger af de fortalte begivenheder, normer og praksisser. Det kan være kontroversielt at fremhæve dette metodiske aspekt, eller forbehold, når vi beskæftiger os med et område, der fokuserer på potentielle overgreb, altså på ofre. Vores ønske er da heller ikke på nogen måde at betvivle ofres udlægninger af vold og undertrykkelse. Blot ønsker vi at minde om, at der ikke desto mindre *er* et metodisk forbehold, vi er nødt til at forholde os til. Det samme vil i øvrigt gælde ved diverse udrednings- og visitationssamtaler i forskellige hjælpeindsatser, der også har interview eller samtale som metodisk udgangs- og omdrejningspunkt, og derfor nævner vi dem her. [37]

Valget af kvalitative interview som metode gør det muligt at høre subjektive beskrivelser af normer og praksisser, herunder af eventuelle spændinger og konflikter, så vidt muligt fortalt i informanternes eget sprog og med deres egne ord. Som vi vil komme ind på senere i rapporten, har vi benyttet forskellige metodiske greb og teknikker for at komme en eventuel brug af æresbegreber blandt etniske minoriteter et skridt nærmere uden at lægge informanterne ord i munden.

Om kategorier og stigmatisering

En sidste problemstilling, der fletter sig ind i vores kvalitative metode, er spørgsmålet om, hvordan man som forsker undgår at bidrage til en politiseret diskurs, der stigmatiserer – og dermed negativt stempler – en del af befolkningen på grund af deres migranthistoriske ophav. Spørgsmålet er, hvordan forskeren i sit undersøgelsesdesign kan forholde sig undersøgende til konkrete sociale problemer, som *nogle* etniske minoritetsunge og -forældre kæmper med, samtidig med at man fastholder et kritisk og refleksivt perspektiv på de – politiserede og institutionaliserede – common sense-kategorier og forklaringsrammer, som

forskningsprojektet udspringer af. Med andre ord: Hvordan undgår vi at se 'ære', hvor 'ære' ikke er på spil, samtidig med at vi forsøger at skabe ny viden om dét, der er baggrunden for den socialpolitiske interesse på området, nemlig mistrivsel, konflikter og vold i nogle etniske minoritetsfamilier? Og på et mere lavpraktisk niveau: Hvordan undgår vi så vidt muligt at lægge ord og begreber i munden på informanter, som de måske ikke ellers ville have benyttet i denne sammenhæng, samtidig med at vi som nævnt er bevidste om, at vi uvægerlig fungerer som initiativtagere til, og ordstyrere for, interviewene?

Ifølge sociologen Pierre Bourdieu udspringer samfundets måde at anskue bestemte sociale problemer på af de magt- og dominansforhold, som er med til at opretholde den sociale orden. Gennem kategoriseringer og retten til at navngive kæmper forskellige aktører så at sige om interesser og livsprojekter.[38] Kategoriseringer og navngivning af sociale problemer, som for eksempel æresrelaterede konflikter, vil derfor også udspringe af dominansforhold i samfundet. Bourdieu opfordrer følgelig til, at man i studiet af sociale problemer altid er opmærksom på, hvordan kategoriseringen af et specifikt socialt problem er blevet til – altså er historicitet et vigtigt element. Ignorerer man dette, argumenterer han, vil resultatet af en given undersøgelse være udtryk for en selvopfyldende profeti.[39] Med andre ord finder man det, man leder efter, hvis man ikke sætter givne sociale problemer ind i en strukturel og historisk-kritisk sammenhæng, og man opnår derfor ingen ny indsigt.

I forbindelse med vores interview med fagprofessionelle reagerede en pædagog med anden etnisk baggrund således spontant på et spørgsmål om, hvad begrebet 'æresrelaterede konflikter' mon betyder: "Det er på tide, at vi finder en anden måde at tale om det på," sagde han. Pædagogen afviste altså ikke, at der kan være problemer, som er væsentlige at gøre noget ved. Han pegede imidlertid på, at det betyder noget, hvordan vi taler om problemerne, og at vores begrebsbrug og den herskende diskurs ikke er helt præcis. At det er vigtigt, hvordan vi taler om bestemte grupper, fænomener og problemer, skyldes, at den måde, vi anskuer tingene på, hænger uløseligt sammen med de løsninger, der kan opstå.[40]

Som vi vil komme nærmere ind på i næste kapitel, er det derfor væsentligt at skelne mellem analysekategorier og praksiskategorier – ikke mindst fordi grænsen mellem de to er endog meget flydende i store dele af vidensproduktionen inden for felter, der arbejder med 'integration' i bred forstand (se også kapitel 2).[41] Netop fordi der er forskel på analyse og praksis, kan man også tale om, at der eksisterer forskellige 'lag' i et givent materiale.[42] Det betyder, at vi som analytikere bør være metodisk omhyggelige med en nidkær opmærksomhed rettet mod, hvordan og hvornår vi bruger bestemte begreber både under indsamling af empiri og i selve analysen af empirien.[43] En sådan metodisk forsigtighed indebærer, at vi som forskere anlægger en kritisk og selv-reflekterende bevidsthed i forhold til de kategorier, vi benytter.[44] Disse refleksioner får os i første omgang til at rette opmærksomheden på tre aspekter i vores egen tilgang og håndtering af kategorier og kampen om navngivning.

For det første interviewer vi (næsten) udelukkende borgere med minoritetsetnisk baggrund. Det gør vi på grund af forskningsprojektets opdrag, som det blev defineret af SIRI (se kapitel 2). Ikke desto mindre nødsager opdraget – og dets definition af undersøgelsesobjektet – os til at være ekstra påpasselige i forhold til at drage konklusioner om, hvorvidt de problemstillinger og handlestrategier, vi

støder på i det empiriske materiale, alene kan henføres til informantens etniske og/eller kulturelle baggrund. Opdragets definition af undersøgelsesobjektet: etniske minoritetsborgere, fordrer med andre ord yderligere opmærksomhed på den kompleksitet, der ligger i, at vi ikke har interviewet majoritetsetniske borgere i noget nævneværdigt omfang.

For det andet har vi valgt at bruge begreber som 'etniske minoriteter', 'med anden etnisk baggrund', 'etniske minoritetsunge' og 'minoritetsetniske borgere'. I modsætning hertil anvender SIRI eksempelvis begrebet 'nydanskere' i dele af deres informationsmateriale.[45] Det samme gør konsulentvirksomheden AlsResearch i flere af deres undersøgelser inden for feltet.[46] Begrebet 'nydanskere' er i nogle henseender mindre stigmatiserende, fordi det i højere grad inkluderer de pågældende grupper som en (næsten) ligeværdig del af det danske samfund. Risikoen er dog, at 'nydansker'-begrebet slører, at en stor del af de socialpolitiske indsatser i praksis ikke tager afsæt i, at denne gruppe borgere først og fremmest er danskere. I stedet tager indsatserne mange gange udgangspunkt i en udgrænsning af etniske minoriteter som én gruppe, der indirekte defineres i kraft af dysfunktionelle elementer, der forklares gennem kulturelle, religiøse og etniske karakteristika knyttet til deres oprindelsesland. Når vi derfor vælger at tage afsæt i 'etnicitet' og 'minoritetsstatus' som en del af vores begrebsapparat, er det med et analytisk formål for øje. Vi vil herved gerne undersøge og synliggøre den religiøse og etniske minoritetsposition som ét analytisk parameter blandt andre mulige.[47]

For det tredje betyder den eksisterende samfundsmæssige stigmatisering af etniske minoritetsborgere, at interviewene uundgåeligt vil være påvirkede af de kategoriseringer og bestemte måder at omtale etniske minoriteter på, som er indeholdt i stigmatiseringen. Stigmatiseringen betyder ikke blot, at der er adskillige informanter, der som det første peger på netop den samfundsmæssige kontrol og diskrimination som noget, der begrænser dem i deres adfærd og muligheder, når vi åbent spørger til oplevelser med konformitetspres og kontrol. For mange af informanterne er denne magt*ulighed* nemlig et mere gennemgribende problem end den begrænsning, som nogle af dem oplever inden for familien. At stigmatisering, diskrimination og marginalisering i forhold til den majoritetsetniske befolkning er et væsentligt problem for mange af vores informanter er velkendt og velbeskrevet inden for forskning i etniske minoriteters sociale praksisser.[48] På den ene side reflekterer informanternes insisteren på at tale om udgrænsning og diskrimination, at forskningsinterviewet er et rum, hvor de også kan udfordre og forhandle de perspektiver og kategorier, der dominerer i samfundet. Her bliver forskeren repræsentant for majoritetssamfundet, som i situationen tilbyder sig som interesseret lytter (og videreformidler). På den anden side kan netop den dominerende diskurs, hvor særligt muslimske minoriteter ofte fremstilles som indbegrebet af sociale problemer, føre til, at informanterne nedtoner eller undviger at tale om de konflikter og problemer, der typisk tilskrives deres etniske og kulturelle baggrund. Det sker i et forsøg på at undgå at bekræfte stereotypen.[49]

Med en opmærksomhed rettet mod, at sådanne forhandlinger af kategorier og stigma – i samfundet, blandt informanterne og os som forskere – også har betydning for selve analysen af empirien, er vores pointe, at den bredere samfundsmæssige kontekst skal tages seriøst i forskningsprojekter som dette. Processer omkring kategorisering, stigmatisering og diskrimination skal tages med og må endelig ikke ignoreres i det analytiske arbejde.

3.3.

Analytiske perspektiver og bidrag

Med interessen for den ikke-institutionaliserede hverdagspraksis, betydningen af religion og bosted, de kønnede og generationelle praksisser, samt spørgsmål om ulighed inden for familien, i minoritetsetniske fællesskaber og i majoritetssamfundet, har vi indkredset de mest centrale analytiske kategorier til at være:

- Generationer og køn
- Hverdagslivet og religion – 'everyday religion'
- Stedsskabelse – 'placemaking'
- Migration og klasseidentitet

Relationer og forhandlinger mellem køn og generation er af særlig betydning for den måde, vi har anlagt vores forskningsprojekt på. I en migrationskontekst bliver køn og generation ikke alene til på forskellige tidspunkter, men også i forskellige rum. Det betyder, at identiteter formes af erfaringer med at leve og bo bestemte steder.[50] De yngre generationer genformulerer forældregenerationens værdier og skaber deres eget hierarki af idealer baseret på egne erfaringer med at vokse op i Danmark og med ulighedsstrukturer, der både er formet af traditioner, strukturer og diskurser i oprindelseslandene og traditioner, strukturer og diskurser i modtagerlandet.[51] Erfaringer med ulighedsstrukturer er også afhængige af opvækstmiljø og -sted og er af afgørende betydning for, hvordan begreber som 'ære' forstås og bliver til som social praksis i en dansk sammenhæng. Vi har for overskuelighedens skyld opdelt de ovennævnte analysekategorier i fire snit eller fokusområder. I praksis, og i vores analyse, vil alle de temaer, analysekategorierne indbefatter, naturligvis overlappe hinanden på kryds og tværs.

Ved at sætte fokus på ikke-spektakulære, dagligdags fortællinger om hverdagslivet, køn, religion, sted og migration kan vores analyse bidrage til forståelse af forandringsprocesser. Ikke fordi vi formoder, at minoritetsetniske borgere per automatik går – eller skal gå – gennem en proces fra noget værre til noget bedre, men fordi hverdagslivets forhandlinger netop giver indblik i de konstante processer af forandring, vi alle går igennem over et helt liv. Ved at analysere horisontalt, på tværs af cases, får vi mulighed for at se sammenhænge og dermed også potentielle forandringer i materialet.[52] I stedet for at bruge sammenligningerne til at generalisere, anvender vi det frembragte kildemateriale til analytisk at sige noget om det unikke, partikulære og komplekse i et forsøg på at bane vejen for alternative læsninger og forståelseshorisonter og dermed i sidste ende bedre løsningsforslag.[53]

1 Staunæs og Søndergaard 2006.
2 Der udarbejdes en Medborgerskabsundersøgelse hvert år, men det er ikke de samme undersøgelsesfelter, der gentages. Dette projekts tematikker trækker derfor på undersøgelserne fra 2016 og 2017.
3 Medborgerskabsundersøgelsen er en årlig landsdækkende spørgeskemaundersøgelse, der udføres af Danmarks Statistik "blandt nydanskere og personer med dansk oprindelse i alderen 18 år og derover. De medvirkende nydanskere i undersøgelsen er indvandrere, der har været bosiddende i Danmark i minimum tre år, samt efterkommere med ikke-vestlig oprindelse." (Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet 2016b: 3).
4 I formidlingen af undersøgelsens resultater bruges formuleringen "bosat i et

område, hvor ingen af de andre beboere har indvandrerbaggrund" (se https://uim.dk/nyheder/integration-i-tal/integration-i-tal-nr-4-4-januar-2017/ikke-vestlige-unge-i-ghettoer-foler-sig-mest-begraenset-i-valg-af-kaereste-eller-aegtefaelle, tilgået 26. januar 2020). Som empirisk kategori forekommer formuleringen uklar: Hvordan ved vi, at vedkommende er den eneste, og hvad forstås ved "område" i denne sammenhæng? Vi har derfor valgt at bløde formuleringen op.

5 Se https://uim.dk/nyheder/integration-i-tal/integration-i-tal-nr-4-4-januar-2017/ikke-vestlige-unge-i-ghettoer-foler-sig-mest-begraenset-i-valg-af-kaereste-eller-aegtefaelle (tilgået 26. januar 2020).

6 Merriam 2009: 54.

7 Merriam 2009: 40.

8 Ritchie m.fl. 2014: 117.

9 Dertil kommer, at studiet af etniske minoriteter fra byer og bydele langt væk fra København (og Aarhus) er underbelyst i forskningen, der kan have en tendens til at fokusere på de store byer.

10 Transport- og Boligministeriet 2019.

11 Ritchie m.fl. 2014: 113.

12 Disse tal baserer sig på Ghettolistens ("reducerede") optælling. Se Ghettolisten 2019, https://www.trm.dk/publikationer/2019/liste-over-ghettoomraader-pr-1-december-2019/ (tilgået 27. januar 2020).

13 Andersen 2010; Grünenberg og Freiesleben 2016.

14 Se https://www.trm.dk/publikationer/2019/liste-over-ghettoomraader-pr-1-december-2019/ (tilgået 27. januar 2020).

15 Medborgerskabsundersøgelsen 2016b: 22ff.

16 Danmarks Statistik 2016: 18-20.

17 Disse er Ringparken i den nordøstlige del af Slagelse samt Motalavej i Korsør i Slagelse kommune, syd for byen Slagelse (Ghettolisten 2018).

18 Se Olsen 2015.

19 Se LG Insight 2015/Kommunernes modtagelse af nyankomne flygtninge og deres familier.

20 Carbin 2014; Liebmann 2014, 2019; Prins og Saharso 2008.

21 Blandt personer med palæstinensisk baggrund har nogle libanesisk og andre syrisk tilknytning.

22 Neergaard 2007: 30-31.

23 Jensen 2010. Se også Soei 2018. I sin bog fra 2018 sætter sociologen Aydin Soei fokus på kriminalitetstruede unge mænd med etnisk minoritetsbaggrund og deres oplevelse af "modborgerskab", som kan få dem til at vende det danske samfund ryggen. Flertallet af de unge fra socialt udsatte boligområder lever helt almindelige liv med skole, job og familie, men nogle ender som radikaliserede, som bandemedlemmer eller storkriminelle.

24 Jacobsen og Johansen 2009.

25 Merriam 2009: 51.

26 Jackson 2002: 16.

27 Jackson 2002: 13.

28 Das og Kleinman 2001; Jackson 2002.

29 Abu Lughod 2008 [1993]:15.

30 Abu-Lughod undersøgte beduinkvindernes mundtlige beretninger såsom poesi, samtaler, historiefortællinger og sange i relation til tematikken ære.

31 Dhamoon 2007.

32 Gillespie og Zittoun 2010.

33 Lindisfarne 1994.

34 Withaeckx og Coene 2014: 379.

35 Galal 2014; Järvinen og Mik-Meyer 2005; Liebmann 2019.

36 Se blandt andre Buchbinder 2010; Miczo 2003; Savy og Sawyer 2008.
37 At benytte en kulturaliseret diskurs kan være et forsøg at skabe kulturel integritet på retorisk og emotionelt plan, se Rugkåsa, Eide og Ylvisaker 2015: 12. At referere til kulturelle elementer i en konfliktsituation kan også være et forsøg på at forstå, forklare og konstruere, hvad der sker i komplekse sociale situationer, se Anis 2005; Eide, Rugkåsa og Ylvisaker 2015.
38 Bourdieu og Wacquant 1996; Moesby-Jensen og Moesby-Jensen 2016. Se også Järvinen og Mik-Meyer 2003.
39 Bourdieu og Wacquant 1996.
40 Bacchi 2009.
41 Rytter 2019.
42 Se også Goffman 1974.
43 Brubaker 2013: 6.
44 Brubaker 2013: 1.
45 Se for eksempel Styrelsen for International Rekruttering og Integration 2018.
46 AlsResearch 2011, 2015.
47 Galal 2006.
48 Hansen og Herbert 2018; Göle 2015; Van Es 2016, 2018, 2019.
49 Galal 2014.
50 Rytter 2013: 6.
51 Se Gill og Brah 2013: 80.
52 Moses og Knutsen 2007: 236-237.
53 Moses og Knutsen 2007: 240.

3

Ka-
pi-
tel 4

Fortalt ære

Men... dét [æresbegrebet] er forskelligt fra folk til folk. Kulturelt er det ekstremt. Religiøst er det ikke. Fordi religiøst, så bevarer jeg min ære ved at være ærlig. Jeg er et ordentligt menneske. Jeg respekterer andre. Jeg opfører mig på en respektabel måde. Så har jeg en god ære. Men det der med æresdrab og alle de ting... Nej, nej, nej... Og det er også blandt andet derfor, at jeg har valgt at følge religionen, for jeg vil ikke finde mig i alle de der ting. Jeg vil ikke acceptere det. Det vil jeg også give videre til mine børn. Sådan noget skal de ikke acceptere.

Amina, kvinde, 41 år, Vollsmose

Okay, lad mig give dig et standardeksempel på sådan noget sladdertanterne sidder med [og siger til] os unge: 'Kvinder er ligesom en tændstik, du kan tænde den én gang, og når den har været tændt, så slukker den, så kan du ikke tænde den igen', og så bliver man sådan lidt: 'Altså hvad taler vi om?' Hvis en kvinde går ind og vælger at gå i seng, uden at være gift, med en dreng, så er det overstået, så er hendes liv slut, fordi at tændstikken er blevet tændt, og tændstikken er slukket nu [hvor hun har været i seng med en dreng]. Og det betyder, hun er gået imod sin familie, hun er gået imod ære, hun er gået imod religion og kultur og det hele.

Salima, kvinde, 26 år, Vollsmose

De to udsagn fra Amina og Salima viser, at dét at tale om ære dels igangsætter forskellige udlægninger af begrebet, dels foranstalter en afstandtagen fra det. Amina knytter ære sammen med ærlighed, ordentlighed og respektabel opførsel. Hun understreger samtidig, at

ære opfattes meget forskelligt "fra folk til folk" og refererer til et æresbegreb, som hun med tydelig afstandtagen knytter til "æresdrab". Salima forbinder derimod ære med kvindens reproduktive og heteronormative seksualitet, hvilket vil sige, at kvindens seksualitet alene skal finde sted inden for ægteskabets rammer, hvis hun vil bevare sin ære. Kvindens ære er også vigtig for familien, idet hendes opførsel er tæt knyttet til familiens omdømme. Denne forståelse af ære forbinder Salima med et særligt (indvandrer)miljø og en forståelse, som hendes forældre også indordnede sig under: "Altså jeg måtte ikke tage til fødselsdage, måtte ikke rejse, ingenting, fordi at de [forældrene] indordnede sig i det her samfund og det her miljø, de levede i." Med henvisning til "sladdertanternes" billede på tab af ære understreger Salima samtidig, at hun er meget kritisk over for en sådan opfattelse. Kritikken uddyber hun yderligere i den resterende del af interviewet.

De to kvinders udsagn er eksempler på, hvordan vores informanter taler om og tillægger ære forskellige betydninger, og hvordan de giver udtryk for, at de lægger afstand til ære som et problematisk begreb og forhandler internt om det. En kritisk læser kunne indvende, hvorfor man overhovedet beskæftiger sig med andet end dén forståelse, som Salima lægger for dagen og er kritisk overfor, da det er denne opfattelse, som myndigheder finder problematisk og forsøger at modvirke. Vi mener, at det af flere grunde er vigtigt at undersøge forskellige forståelser af ære:

- For at undersøge, hvordan informanterne forstår og anvender ære som begreb på tværs af etniske og generationsmæssige forskelle.
- For at undersøge hvordan, og i hvilket omfang, ære knyttet til kvinders ry og seksualitet som symbol på kollektivets anseelse enten bekræftes, forhandles, eller sættes ud af spil.
- For at undersøge sammenhænge – og varians – imellem anvendte æresbegreber og erfaringer med kontrol, vold og/eller begrænsninger.

En central pointe er, at en praksis, der i nogle tilfælde kan knyttes til ære, ikke er ensbetydende med, at ære også er den primære forklaringssammenhæng, når andre problematiske handlinger, der umiddelbart 'ligner', skal belyses. Hvis vi blot forklarer alt med ære, forstår vi ikke givne problemers potentielt varierende baggrund – man kan så at sige ikke undersøge 'ære' med 'ære'. Desuden peger forskning på, at normer for ære netop ikke er singulære. I stedet bør vi tale om æresbegreb*er*, idet forskellige grupper og individer tillægger ære forskellige betydninger over tid og rum.[1] Et sådant indblik afstedkommer, at det aldrig er meningsfuldt at tale om ære som en ensidig størrelse, ligesom ære ikke udelukkende bør anskues som led i (ældre) mænds forsøg på at kontrollere kvinder.[2]

I det følgende undersøger vi i stedet, hvordan etniske minoritetsborgere forstår og anvender begrebet ære. Vi ser på, hvor der er sammenfald og overlap i deres beretninger, men også uenigheder og uoverensstemmelser, og hvordan disse tendenser kommer til udtryk på tværs af vores interviewmateriale. Vi har med andre ord fokus på forskellige betydningstilskrivelser ved den fortalte ære, og i kapitlet forsøger vi at skabe et overblik over forskellige tendenser i interviewmaterialet. Herunder undersøger vi, hvordan informanternes forskellige køn, etniciteter, generationer og klassepositioner kan spille ind på den måde, de oplever og fortæller om ære på. Ligeledes reflekterer vi undervejs over, hvordan betydning i forhold til ære bliver til, hvilke videns- og

forståelsesrammer informanterne trækker på, og hvordan dialogen med os som interviewere påvirker deres fortællinger. I første del af kapitlet har vi fokus på begrebsliggørelsen af to forskellige æresopfattelser i interviewmaterialet, og hvordan vores informanter relaterer til 'de andres' fortællinger om ære, mens vi i anden del undersøger, hvordan de selv fortæller forskellige normer og værdier frem, når snakken falder på ære.

4.1. Hvilken ære?

Eftersom vores primære interesse med denne rapport er at forstå – og finde redskaber til at modvirke – undertrykkende praksisser, kan man spørge, hvorfor det er relevant at undersøge sprogbrugen i forhold til ære nærmere. Det er det først og fremmest, fordi blandt andet myndighedssprog ofte medforstår og anvender begrebet ære som en bagvedliggende motivation for undertrykkende praksisser i minoritetsetniske miljøer. Det fremgår som en præmis, at ære udgør et underliggende motiv til en særlig form for konformitetspres, der kan være så voldsom, at den fører til vold eller dét, man i myndighedssprog kalder negativ social kontrol.

Når vi gerne vil mistrivsel forårsaget af social kontrol til livs, er det ikke desto mindre væsentligt at undersøge motivationer bag. Det gør man bedst ved ikke på forhånd at tage for givet, hvilke motiver der findes, og hvad der forårsager mistrivslen – med andre ord: hvordan betydningsdannelsen omkring forskellige former for konformitetspres finder sted. Vi må derfor i første omgang undersøge, om 'ære' overhovedet giver mening blandt vores informanter som et handlingsanvisende praksisbegreb.

Som nævnt i kapitel 2, er der mange uenigheder om, hvordan vi skal forstå praksis. En central uenighed går på, hvorvidt begrebet ære har en 'intern', minoritetsetnisk oprindelse og brug, eller om begrebets anvendelse som et særligt konflikt- og voldsmotiv primært er 'eksternt', majoritetsetnisk? Med andre ord er spørgsmålet, om æresbegrebet er en (intern) praksiskategori eller (ekstern) analysekategori?[3] En fuldstændig skelnen mellem disse to kan naturligvis aldrig opnås, da der altid vil være en vekselvirkning mellem interne, subjektive opfattelser og eksterne, analytiske beskrivelser. Ikke desto mindre er det relevant at undersøge samspillet mellem praksis- og analysekategorier for at se, om der kunne være andre måder at forstå og tillægge spændinger og konflikter betydning på, som samtidig ville kunne åbne for alternative måder at ændre praksis og skabe forandring på.[4]

For at påvirke informanternes sprog- og begrebsbrug mindst muligt introducerede vi i løbet af selve interviewene så vidt muligt ikke begrebet ære. I stedet spurgte vi rundt om temaer, der typisk forbindes med ære, for at åbne for flertydighed samt alternative forståelser og beskrivelser. Det gjorde vi ved blandt andet at spørge til informanternes forståelse af og holdning til kulturelle normer for køn og generation samt social og fysisk mobilitet, magtrelationer i og uden for familien såvel som oplevelser af egen og familiens sociale status. Vi gennemførte flere interview på denne måde, uden at informanterne kom ind på ære som begreb. Efterfølgende valgte vi derfor hen imod slutningen af de resterende interviews selv at italesætte og dermed lancere begrebet ære, såfremt informanterne ikke på egen hånd havde gjort det forinden. På trods af interviewenes overlappende tematik var det i mange tilfælde først på dette tidspunkt, at ære som begreb kom direkte i spil.

En akkumulerende versus subtraktiv æresforståelse

Aminas og Salimas udsagn, der indleder dette kapitel, er typiske for vores interviewmateriale på flere måder. Informanterne lancerer dér to forskellige måder at tale om 'ære' på. På den ene side 'ære' som noget man kan opbygge positivt gennem sin adfærd og dermed få mere og mere af (en akkumulerende forståelse). På den anden side en forståelse af 'ære' som er betinget af kønnet og kan mistes, hvis man ikke lever op til de forventninger, som fællesskabet har til én, i dette tilfælde kvinden (en subtraktiv forståelse). Det gælder for begge udlægninger, at ære som begreb udgør en social følelse, der er knyttet til oplevelsen af ikke at tabe ansigt.[5] Dermed opfattes ære som et princip, der regulerer individets opførsel i overensstemmelse med normer inden for fællesskabet. Det vil sige som forskrift for, hvad der på et givent tidspunkt opfattes som 'god', 'korrekt' adfærd; en opfattelse, der også er beslægtet med tilhørsforhold, anerkendelse og social feedback.[6] Man kan altså sige, at 'ære' har et indadvendt, et udadvendt samt et interaktionelt aspekt, idet ære som moralsk-etisk vurdering og princip peger på en kvalitet, som individet både tilskrives af andre og tilskriver sig selv, men som i allerhøjeste grad også udføres og forhandles *mellem* mennesker, i og med at de bagvedliggende normer bidrager til en form for social orden i samfundet.[7]

Hamida er mor til fire voksne børn og bosat i Vollsmose med sin mand. Hun er én af de kvinder, som taler ære frem som resultat af egne handlinger. Jo mere man bidrager, desto mere kan man lægge til sin ære, der dermed kan vokse proportionelt i takt med ens positive handlinger:

> Ja. Det er noget godt, at man har en ære. Det er noget godt, ikke noget dårligt. For eksempel dig, du læser, du arbejder, du laver projekt, du laver forskning. Du har en rigtig god ære. Sådan ser jeg det. Der er ingen, der kan snakke dårligt om din ære, for du arbejder, du laver ikke noget forkert. Sådan mener jeg [det er]. Men jeg ser det igen... For eksempel i dansk kultur og religion, det; det er okay at have kærester. Så det er ikke noget med det at gøre.
>
> **Hamida, kvinde, 48 år, Vollsmose**

Hamida beskriver i interviewuddraget, hvordan ære er en kvalitet, der erhverves via 'gode' handlinger såsom at have et job, at studere og i det hele taget ikke gøre noget "forkert". Hamida fremhæver således en akkumulerende æresopfattelse, hvor man sørger for, at ingen kan "snakke dårligt" om ens ære på grund af egne handlinger såsom selvforsørgelse og bidrag til fællesskabet. Hvor den akkumulerende æresforståelse ikke er bundet op på normer for 'korrekt' opførsel for og mellem de to biologiske køn, er den subtraktive æresopfattelse netop forbundet med kønsnormer, det vil sige, hvordan i særdeleshed kvinder bør opføre sig for at fremstå gode, dydige og ærbare i andres og egne øjne. Det fremgår illustrativt af interviewet med Ali fra Slagelse, hvori han – uden at vi forinden har bragt ære på banen – knytter ære entydigt til kvindens måde at opføre sig på:

> [...] en kvinde er... hun skal bære barn... en kvinde, skal være en kvinde, lad mig sige det sådan. Jeg ved godt, at en kvinde også skal have venner. Min lillesøster hun må også gerne have venner, og sådan,

men jeg har bare de her holdninger til, at det er meget vigtigt, at man holder...–at lysten er væk fra...

Ali, mand, 22 år, Slagelse

Da vi som opfølgning på dette udsagn spørger Ali, hvorvidt han som mand også har ære, svarer han:

Jeg har også ære, selvfølgelig har jeg også ære, nej nej nej nej. Men en dames ære er værdifuld på denne her måde... at hun skal passe på en familie... hun skal kunne passe på en familie... En familie er desværre ikke bare en familie, som mange tror det er. En familie; man skal være klar i hovedet, man skal vide, hvad der er forkert, hvad der er rigtigt, hvad man må gøre, hvad man ikke må gøre...

Ali, mand, 22 år, Slagelse

Ifølge Ali har piger og kvinder altså en anden ære end drenge og mænd; en ære der er mere betydningsfuld, men derfor også rummer en biologisk sårbarhed og er krænkelsestruet.[8] Piger *og* kvinder bærer i det hele taget et større ansvar i forhold til familien; som reproducerende enhed og som omsorgsgiver, mor og hustru. Det påhviler blandt andet kvinder ikke at friste andre mænd rent seksuelt, men det er tilsyneladende ikke mænds ansvar ikke at lade sig friste af eksempelvis kvinder. Ali skelner således ikke blot mellem to forskellige normative standarder for henholdsvis mænd og kvinder, han omtaler dem også som en del af sin egen hverdag, og i interviewet billiger han denne dobbelthed. Opfattelsen af ære som ærbarhed knytter sig således i Alis forståelse til kvinden, hvor ære bliver et problematisk princip,[9] som noget der skal beskyttes og passes på, for at kvinden ikke skal miste den.[10] Kigger man på interviewet som helhed – hvilket vi vender tilbage til senere – er det endvidere tydeligt, at Ali udelukkende tilskriver den subtraktive æresopfattelse en plads blandt etniske minoriteter. Det vil sige, at man her kan tale om, at ære for ham udgør en subkulturel norm.

Måden hvorpå Ali skelner mellem kønsnormer i en etnisk minoritetskultur versus en etnisk majoritetskultur, indikerer han blandt andet ved at referere til, at søsteren ikke bør "komme hjem med en eller anden dansk dreng, man har mødt to gange, og så er man kærester i tre dage". Med andre ord sætter Ali mange majoritetsdanskeres afslappede forhold til kæresteri og sex før ægteskab på spidsen. Ifølge Ali er det altså særligt kvinder, der bør holde sig fra korte og relativt uforpligtende seksuelle forhold. Samme forventninger er der, ifølge Ali, ikke til majoritetsetniske piger og kvinder, og han lever som mand heller ikke selv efter tilsvarende retningslinjer, fortæller han.

Alle normer er kulturelle i den forstand, at normer angiver, hvilke sociale praksisser der anses for normale inden for et givent (kulturelt) fællesskab.[11] Imidlertid træder kønsnormerne i den subtraktive æresforståelse tydeligst frem som subkulturelle – og det vil sige minoritetspositionerede – normer, da de på nogle punkter fremstår forskellige fra kønsnormer i en majoritetssammenhæng. Det gælder eksempelvis i forhold til normer om ikke at måtte have haft intim eller seksuel kontakt før indgåelse af ægteskab samt en mere direkte skelnen mellem, hvordan henholdsvis kvinder og mænd bør og ikke bør agere. I interviewuddraget med Hamida ovenfor uddyber hun sin udlægning af ære ved senere at tilføje, at kæresteri ikke gør noget godt for æren. Hun skelner ikke mellem kvinder og mænd i denne sammenhæng, men foretager ligesom Ali en opdeling

mellem etniske majoritetsborgere og etniske minoritetsborgere i forhold til æreskultur:

> For eksempel i dansk kultur og religion; det er okay at have kærester. Så det er ikke noget med det at gøre. Der er forskel mellem tradition og sådan. Hos os, vores ære bliver... hvis der er en, der har en kæreste – den bliver i gulvet. Så... Sådan.

Hamida, kvinde, 48 år, Vollsmose

Sex før ægteskab blev også fremhævet i flere andre interviews; ikke blot som karakteristisk for majoritetsdanskeres normer for – og praksis omkring – seriel monogami, men også som en væsentlig forskel på etniske majoritets- versus etniske minoritetsborgere, og i forhold til sidstnævnte: særligt muslimer.

Ali udgør dog en ganske klar undtagelse i vores interviewmateriale ved at være den eneste, som, vel at mærke på eget initiativ, italesætter begrebet ære og meget tydeligt kobler det til subkulturelle kønsnormer for etniske minoritetspiger (og kvinder). Størstedelen af vores informanter tilkendegiver modsat, at ære har en anden og snarere akkumulerende betydning for dem.[12]

Den akkumulerende henholdsvis subtraktive forståelse af ære i vores interview-materiale går på tværs af forskellige opfattelser af, og sproglige termer for, begrebet ære, som kendes fra den forskningslitteratur, der har beskæftiget sig med ære – og æresdrab – i blandt andet Tyrkiet, Mellemøsten og Sydasien. De forskellige opfattelser forenes ved, at ære på dansk og i en dansk migrationskontekst – blandt migranter og deres efterkommere – har ændret betydning henover generationer, og i dag betyder noget andet for vores informanter end store dele af vidensproduktionen på feltet ellers har beskrevet. Som antropologen Michael Herzfeld noterede sig tilbage i 1980, har æresbegrebet, siden dets oprindelige indføring i antropologisk forskning i 1960'erne,[13] gennemgået en betydningsmæssig indsnævring til i offentlige diskurser nu alene at repræsentere en særlig opfattelse af ære og af relationer mellem kønnene.

Subtraktiv ære er 'de andres'

Flere af vores informanter skildrer, sideløbende med beskrivelser af ære som en særlig værdi i deres eget liv, hvordan der i deres nærmiljø eksisterer andre æresopfattelser. Disse alternative opfattelser af ære indebærer forhandlinger af, hvem der har magten til at bestemme, og hvordan ære og deraf motiverede handlinger bør forstås. Disse skildringer ser vi eksempelvis, når Amina i det indledende citat lægger afstand til en kulturel forståelse af ære med ordene: "Kulturelt er det ekstremt", hvilket [kulturelt] kan føre til "æresdrab og alle de ting". Og vi ser det ligeså, når Salima taler om "sladdertanterne", som ovenfor. I disse interviews støder vi dermed sideløbende med beskrivelser af (akkumulerende) ære som rettesnor også på opfattelser af ære, hvor der på forskellige måder henvises til den subtraktive (ærbarheds-)opfattelse, uden at informanterne dog selv bakker en sådan opfattelse op.

I interviewet med Hamida anvender hun også tillægsord såsom "ekstrem" til at distancere sig fra praksisser omkring æresdrab:

> Interviewer: Hvad tænker du så... Der er jo så nogle familier – selvfølgelig meget få – hvor det kan føre til vold eller drab... Æresdrab...
>
> **Hamida:** Det har jeg hørt.

Interviewer: Ja, det har du hørt. Men... Jeg tænker bare...

Hamida: Det er deres reaktion.

Interviewer: Men hvad er det, der gør, at det er sådan i nogle familier?

Hamida: De er ekstreme, kan man sige. Deres tanker. Meget ekstreme i deres tanker. (...). Især hvis det er en pige, som ikke er gift. Men det er en synd i islam at dræbe. Så det... De er bare ekstreme i deres tanker. Især dem, der bor i arabiske lande. Og ikke alle, nogle gør det. Jeg ved ikke... Jeg har ikke oplevet det. Kun hørt. Ja.

Hamida, kvinde, 48 år, Vollsmose

Hamidas tydelige afstandtagen fra den subtraktive æreforståelse begrundes med, at de, der understøtter den form for ære, har et "ekstremt" tankesæt og handler imod islam, såfremt de dræber (på grund af ære). Hamidas afstandtagen er symptomatisk for, hvordan mange andre af vores informanter sædvanligvis argumenterer. Ligesom Hamida understreger de, at de ikke selv praktiserer en sådan opfattelse af ære, og de kender heller ikke begrebet fra egen familie, men er udelukkende stødt på det i deres lokalmiljø eller øvrige netværk. De har med andre ord udelukkende andenhåndserfaring med den subtraktive æresopfattelse.

I den forbindelse er det vigtigt at nævne, at der i tillæg til de informanter, der anvender en subtraktiv æresforståelse, er flere informanter, der ikke kan konkretisere, hvad ære er eller betyder for dem, deres familie og netværk. I vores forsøg på alligevel at få dem til at reflektere over begrebet, præsenterer de ofte flygtige og vævende, sommetider spekulative, bud på hvad ære er eller kan være, dog altid *for andre*. Eller sagt på en anden måde: i de tilfælde, hvor subtraktiv ære overhovedet dukker op, bliver æren langt overvejende beskrevet som noget, andre har og er genstand for; ikke informanterne selv. I de få tilfælde, hvor informanterne selv angiver at være genstand for subtraktiv ære, tager de tydeligt afstand fra begrebet og den praksis, der måtte følge.

Azza og Munira er to andre eksempler på, hvordan vores informanter på forskellige måder lægger afstand til det subtraktive æresbegreb. Azza, der er på barsel fra sit studium, erindrer to forskellige episoder, hvor ære har været omdrejningspunkt for konflikt blandt familier i hendes netværk. Hun har ikke selv bragt begrebet op, men reagerer på interviewerens spørgsmål og siger således:

Azza: Men nogle gange så kalder man det faktisk... hvis nu at drengen – så er det faktisk sådan, at vi kender en familie, som kommer igennem en sag [om ære] lige her for tiden. Deres søn han har valgt at skifte religion. Han har faktisk valgt, at han vil ikke tro på noget. Så er han så flyttet hjemmefra, og han har så meldt dem for, at han tror, at de vil dræbe ham. Vi kender familien rigtig godt, og de vil ikke dræbe ham. Men han tror bare, at hvis han siger det til sin familie, så vil de dræbe ham, så han har så bedt kommunen om beskyttelse. Og der har de [kommunen] så kaldt det her en øh...

Interviewer: En æressag, eller?

Azza: Ja, en æressag. Og det er jo en dreng. Så det er sådan lidt, hvad er definitionen, det kan være alt muligt, det er jo et bredt emne...

Azza fortsætter med at fortælle, at ære ikke er et begreb, de bruger i hendes familie, hverken på dansk eller arabisk. Og selv om hun samtidig understreger, at det nok også skyldes, at hun og søsteren ikke gør noget forkert, peger hun efterfølgende på, at ære som begreb ikke fremstår relevant i hendes familie. Hverken i forbindelse med brorens kontakt til piger eller hendes søsters forhold til en fyr:

Og lige nu snakker min søster med en fyr, og der er ikke noget [problem med ære]. Altså, min mor ved godt, hun snakker med en fyr, og der er ikke noget. Og det er en, vi kender. Vi kender hans familie. Selv hvis det var en, vi ikke kendte [ville det være i orden]. Men det er ikke noget vi taler højt om.

Azza, kvinde, 30 år, Slagelse

I forlængelse af afvisningen af æresbegrebets relevans for hende og familien, fortæller Azza i stedet om en anden familie, der har haft problemer i forbindelse med ære:

Azza: Jo, så har der faktisk været en familie i Vollsmose. Hvor at pigen, hun blev forlovet med en fyr, og så ville hendes familie... Altså, hun blev forlovet, og det gik fint, og så ville hendes familie lige pludselig ikke have ham. Og så blev hun tvunget til at afslutte forholdet, hvor hun så ringede til myndighederne, jeg ved ikke lige hvem. Jeg tror hun ringede til politiet, og sagde til dem, at de tvinger hende til [at afslutte forholdet], ... og hun får ikke lov til at komme ud og sådan nogle ting. Det var rigtig slemt faktisk, hun blev låst inde, og hun fik ikke lov til at møde ham. Og så kom politiet og fik hende ud derfra, og de hjalp hende.

Interviewer: Ja, og hun ville gerne blive i forholdet?

Azza: Ja, hun ville gerne have ham. Og så gik hun så hen til ham faktisk, og de flyttede sammen, og de blev gift. Og så kom hun væk fra sin familie.

Interviewer: Så dem har hun ikke nogen kontakt til?

Azza: Jo, det har hun faktisk, det er nogle år siden. Og nu har hun to børn, og hun har kontakt til dem nu, men altså dengang havde hun ikke, nej.

Interviewer: Er det så en bekendt?

Azza: Ja, det er en, jeg kender.

Interviewer: Så det er ikke bare noget du har hørt, sådan?

Azza: Nej, det er fordi, jeg har gået på [uddannelsesinstitution] sammen med hendes svigerinde, altså hendes mands søster. Så jeg har fået historien igennem af vide dér. Så jo, vi hader sådan nogle historier, det gør vi.

Azza, kvinde, 30 år, Slagelse

Azza giver i interviewet udtryk for, at hun alene har andenhåndskendskab til ære som kilde til konflikt, vold og undertrykkelse – og hvad vi dermed kunne kalde det subtraktive æresbegrebs praksisanvendelse – eftersom hun her fortæller om en anden families æresrelaterede konflikter, ikke sin egen. Konflikter, som Azza kender til via en studiekammerat, der er i svigerfamilie med pigen, der blev holdt indespærret.

Munira er en anden kvinde, der på den ene side ikke afviser eksistensen af en æresforståelse, der kan føre til æresdrab, mens hun på den anden side mener, at anvendelsen af begrebet er forkert. Munira har syrisk og palæstinensisk baggrund og bor for øjeblikket hjemme på grund af nogle helbredsmæssige udfordringer, efter at hun ellers har været udeboende i en periode i forbindelse med sit studium. Interviewet har handlet om lokale forbilleder i Vollsmose, og hvordan man kan bruge forskellige forbilleder til at forhandle autoritet. I den forbindelse kommer samtalen også ind på mobilitet og social kontrol, og intervieweren lancerer begrebet ære:

Interviewer: Men hvad så med sådan noget som æresbegreber? Er det noget, der... findes det – havde jeg nær sagt?

Munira: Ja, helt sikkert.

Interviewer: Gør det det?

Munira: Ja, ja. Vi har også... Vi, jeg har læst flere bøger om sådan noget: æresdrab og alt det der og så videre.

Interviewer: Men findes det?

Munira: Ja, ja.

Interviewer: Er det noget, du støder på i dit liv?

Munira: Nej. Nej, det gør jeg faktisk ikke.

Interviewer: Jeg ved godt, at det findes i medierne...

Munira: Det skete også i Slagelse, jo... med hende pigen Ghazala Khan dér, og det... Altså, den bog der. Jeg læser den om og om. Men det er bare skrækkeligt. Fuldstændigt! Og det er så ubehageligt at vide, at lige dér, der døde den pige for nogle år siden. Så tænker jeg bare: 'Jeg står lige på den samme banegård! Altså, hvordan kunne det lade sig gøre?' Det er dét, der får mig til at blive sådan helt... Ja, hvad kan man sige? Lidt bange nogle gange. Men altså; jo, man hører det. Man hører historier om, at der er nogen, der *skændes* omkring noget med ære, men det er ikke noget jeg -eller min omgangskreds nogensinde er stødt på. Jeg tror også, det har noget at gøre med, jeg ved det ikke, måske efter 25 år, så ved man lidt et eller andet sted, hvem man skal være venner med, og hvem man ikke rigtig skal være venner med. Fordi man har været igennem nogle ting med mennesker, man ved jo... altså, der er jo nogle mennesker, man minder om, kan man sige. Og det er også nemmere at være venner med sin type. Fordi så ved man, uanset hvad der sker, så har man hinanden. Og

barndomsvenner – det er jo ikke det, der betyder allermest for en... Og jeg er heldig med mine venner og veninder, og mine barndomsvenner og så videre, fordi de er ikke den type, der...

Munira, kvinde, 25 år, Vollsmose og Slagelse

Ligesom Azza tager Munira afsæt i andres erfaringer med ære via eksempler beskrevet i bøger og kendt fra profilerede mediesager. Så snart det handler om hende selv, begrunder Munira dog en manglende relevans med, at hun har lært at gennemskue sine venskaber, og at det derfor ikke er væsentligt for hende at spekulere over ære. Ligesom Azza får Munira på den måde understreget, at hun er en god og ordentlig pige, der slet ikke behøver forholde sig til ære, og hvorvidt begrebet kan komme i spil. Man kan således sige, at hverken Azza eller Munira i sidste ende entydigt afviser eksistensen af kønnede komponenter, der understøtter den subtraktive æresforståelse. Nok tager Azza og Munira eksplicit afstand fra den subtraktive æresopfattelse herfra, når intervieweren inviterer til at sætte ord på, men de indikerer via deres selvfremstillinger samtidig, at det ikke er fuldstændig ligegyldigt, hvordan de som piger og kvinder opfører sig i henhold til deres ære.[14]

Munira mener derudover, at den subtraktive æresforståelse udelukkende trives i et særligt indvandrermiljø, blandt en bestemt "type". Den "type", der anvender begrebet, har imidlertid misforstået det, siger hun:

Munira: Altså, den type, der går rundt og snakker om ære, eller... Har nogle problemer, der kan sådan... Jeg ved ikke, det er lidt svært at forklare, men der er mange mennesker – eller mange piger, faktisk... Altså, for eksempel, jeg tager ikke til vandpibecaféer, og jeg har ikke problemer som sådan med nogle bestemte fyre fra Vollsmose, det har jeg aldrig haft. Og det er kun dér, der kan blive snakket om ære på den måde, at... Hvis der sker problemer mellem fyrene på grund af en pige, jamen, så kan man godt... Så går der rygter: 'Ej, men der er to, der skændes, på grund af en pige'. Det hører man nogle gange, altså det *er* sket – hvor to kan slås eller skændes eller et eller andet, fordi der er en pige, de begge to er forelsket i, eller et eller andet.

Interviewer: Jamen, hvad har det med ære at gøre?

Munira: Jamen, det er fordi, at folk misforstår, og [de] misbruger faktisk ordet. Så kan hendes brødre begynde at sige til hende: 'Du har brudt æren' eller et eller andet. Altså, jeg ved ikke rigtig, hvordan jeg skal definere det. Men jeg personligt, eller min familie, bruger ikke begrebet, nu når jeg tænker over det, faktisk. Jeg tror aldrig, jeg har brugt det som sådan. Og jeg føler ikke, der er en grund til at bruge det overhovedet. Men vi kan ikke udelukke, at der måske er andre mennesker, der bruger det i Vollsmose, og bruger det på forkerte måder, og... (...). Men vi er bare nået til en – altså, jeg føler bare i Vollsmose – der er det meget normalt, at der... Altså de ting, som

piger og drenge, de forhold, de har til hinanden, de var der ikke, da jeg var yngre. Det var næsten pinligt, at man skulle stå og snakke med for eksempel en fyr, især hvis en gammel dame gik forbi. Hvis det var én, man kender, så bliver man lidt genert – det skulle ikke misforstås, at man lige stod og snakkede om noget, fordi 'der var ikke noget, vi er bare klassekammerater' og så videre. Det skal man ikke forklare nu. Det er bare helt... Altså, jeg ser det som lidt mere okay. Måske også fordi, at jeg synes, det er helt normalt. Det kan også godt være, at der er nogen piger, der synes, det ikke rigtig er normalt. Men jeg ved det ikke. Jeg ved det faktisk ikke. Jeg tror ikke, jeg har stødt på [nogen] – jeg har hørt historier, fået historier, fra nogen, der har hørt en historie —

Interviewer: ... om noget med ære?

Munira: ... og det er måske bare det.

Interviewer: Ja.

Munira: Men ellers, så har jeg aldrig været vidne til noget som helst angående sådan noget der, nej.

Munira, kvinde, 25 år, Vollsmose og Slagelse

Hamida, Azza og Munira er alle kvinder, fra forskellige generationer og med forskellig bomæssig tilknytning. Alligevel taler alle tre meget tydeligt om (subtraktiv) ære alene som noget, "de andre" har, når vi bringer ære på banen og spørger direkte til begrebet. Den subtraktive æresforståelse er altså ikke deres egen eller noget, de tilslutter sig. På hver deres måde giver de tre kvinder udtryk for, at de udelukkende har kendskab til denne æresforståelse – og de praksisser, der måtte ledsage diskursen – fra andre. Hamida har "hørt" om æresdrab, mens Azza kender en familie, hvis søn kommunen har kategoriseret som værende indblandet i en æresrelateret konflikt, angiveligt på grund af et ønske om at træde ud af islam. Munira kender primært begrebet fra bøger og andre medier. Hun mener, at den form for ære, der kan føre til drab – som i eksemplet med Ghazala Khan – findes i bestemte indvandrermiljøer, såsom blandt folk der går på vandpibecafé. Og dér færdes hun og hendes venner ikke selv. Derudover kender Azza en studiekammerat, hvis familiemedlem (en svigerinde) ligeledes har været indblandet i en konflikt med ære som omdrejningspunkt, her angiveligt på grund af ønske om indgåelse af ægteskab med en mand, familien ikke billigede. Fælles er, at det er andre, der har været genstand for den subtraktive æresopfattelse. Fælles er imidlertid også, at hverken Azza, Hamida eller Munira selv har været en del af eller overværet konfliktepisoderne, som de omtaler, hvor æresbegreber på den ene eller anden måde skulle have anspo-ret til de nævnte konflikter. Ingen af dem har altså selv overværet eller oplevet den subtraktive æresform direkte på egen krop (de har ikke såkaldt førstehåndserfaring med den).

Et lignende resultat fandt Julie Alev Dilmac i sit studie af ære og hverdagsliv i Tyrkiet. Hendes unge, tyrkiske informanter fra metropolen Istanbul gav alle udtryk for, at de ikke personligt kendte folk, der havde "mistet deres ære", men alle kendte ikke desto mindre diskursen vel og kunne berette om, hvad der ville ske med en sådan person.[15] Ydermere adskilte de deres egen opfattelse af ære, som de udlever

i dagligdagen, fra en særlig problematisk og "barbarisk" æresopfattelse hjemmehørende i en sydøstlig, landbrugsdomineret del af Tyrkiet[16], hvor de fleste kurdiske tyrkere er bosat (det såkaldte nordlige Kurdistan). På den måde understreger Dilmacs studier, at det subtraktive æresbegreb primært kobles til en national-etnisk minoritet og dermed – også i Tyrkiet – anses for at være en praksis blandt en etnisk minoritet, 'de andre'.

Socialpsykologen Lotte Kragh adskiller i sin forskning såkaldt eksplicit ære fra implicit ære. Eksplicit ære betegner den ære, der kommer til udtryk gennem beretninger om ære, og denne ære er "scriptet" og omhandler kulturelle regler.[17] Den implicitte ære er modsat omgivet af det, Kragh kalder "ærens transparens", idet den er relativt usynlig som led i hverdagslivets praksis.[18] Ligeså fremhæver Kragh, at den kulturelle historie om ære opfattes temmelig forskelligt i detaljen, alt efter hvem man spørger.[19] Hverdagsæren kan karakteriseres som transparent, idet den er udtryk for en daglig praksis i relation til det 'gode' og 'værdige' liv. Dette aspekt af æren er ofte indforstået og ligger derfor indirekte og uudtalt i handlinger og verbale udtryk, hvorfor den også er omgivet af en uudsigelighed. Hverdagsæren – det, vi kalder den akkumulerende ære – er den, der får flere af vores informanter til at understrege, at de netop ikke gør noget forkert, hvorved det ikke forekommer relevant for dem at forholde til sig til ære i det hele taget. Derimod udtrykkes den krænkede ære – det, vi kalder den subtraktive ære – i højere grad som "højprofilerede fortællinger"[20]; som en minoritetsstrategi og en symbolsk praksis, der på performativ vis signalerer til omverdenen, at individet kender de kulturelle spilleregler, der omgiver det, og derfor hører til og er civiliseret.[21]

At fokusere på 'de andres' ære kan have flere årsager og funktioner. Det kan ganske enkelt være lettere, og mere overskueligt, at skulle forklare de problemer andre mennesker står i, når man så at sige placerer stigmaet et andet sted end hos sig selv. Forskning viser, at der er forskel på den måde, man udlægger sociale problemer på, alt efter om man selv er, eller har været, direkte involveret i pågældende problemstilling eller ej.[22] Har informanter selv førstehåndserfaring med den problemstilling, der spørges ind til, vil de være mindre tilbøjelige til at komme med helstøbte udlægninger og forklaringer, simpelthen fordi deres egen person og identitetsskabelse samtidig er på spil.[23] Netop informanter med førstehåndserfaring med et givent socialt problem – det kunne være vold i hjemmet – vil også være i færd med at forstå og 'forklare' sig selv i fremstillingen udlægningen af deres udfordringer og problemer. De vil derfor opleve det som mere komplekst at udfolde, og dermed udlægge, deres udfordringer, end informanter der ikke er i gang med en sådan sideløbende identitetsbearbejdelse.

Det er karakteristisk, at Hamida, Azza og Munira alle tilkendegiver at kende til ære som begreb, men vel at bemærke først da vi lancerer begrebet og således inviterer dem til at reflektere over det. Alle tre udviser samtidig en betydelig distance til det subtraktive æresbegreb. Kragh har i denne henseende fremhævet, at det at omtale (subtraktiv) ære som noget 'de andre' har, indirekte fungerer som hævdelse af egen kulturelle dannelse: man kender diskursen og den praksis, den repræsenterer, men man er ikke selv genstand for den.[24] I tråd med dette perspektiv er det også blevet foreslået, at en fremhævelse af 'de andres' ære skal ses som forsøg på at skabe kulturel integritet – på retorisk såvel som emotionelt plan.[25]

Det er på nuværende tidspunkt tydeligt, at vores informanter – med en enkelt undtagelse – lægger afstand til den subtraktive æresfor-

ståelse eller ikke har begreber eller ord til at tale om det. Spørgsmålet er, hvordan informanterne så taler om sammenhæng mellem kulturelle normer og praksisser for relationerne mellem kønnene? Og i hvilket omfang de opererer med konkurrerende eller alternative æresforståelser? Hvor vi i dette afsnit på baggrund af informanternes udsagn optegnede to former for ære – et subtraktivt og et akkumulerende – og beskrev forskellige måder, hvorpå størstedelen af vores informanter distancerer sig fra det subtraktive, vil vi i det følgende afsnit sætte fokus på, hvad de sætter i stedet. Med andre ord vil vi i det følgende undersøge, hvordan informanterne tillægger særligt det akkumulerende æresbegreb betydning, samt belyse forskellige flertydigheder og positioneringer i materialet. Det gør vi via fokus på Hamida, Amanda, Baahir og Ali som cases.

4.2.
Normer og værdier i tid og sted

Det er en kompleks sag at skelne mellem forskellige udsagn og 'tekstlag' i interviewene. Kompleksiteten er også til at tage at føle på, da vores ovennævnte skelnen mellem en akkumulerende og subtraktiv æreforståelse langt fra altid er entydig i interviewmaterialet. Som allerede nævnt går en afvisning af det subtraktive æresbegreb til tider hånd i hånd med en understregning af, at begrebet heller ikke er relevant, fordi de ved, hvordan man opfører sig som kvinde, og agerer i overensstemmelse hermed.

Et andet eksempel på kompleksitet er selve sprogbrugen, som vi eksempelvis ser i interviewet med Amina. På trods af, at hun ovenfor har talt ind i den akkumulerende æresforståelse, refererer hun i det indledende citat til, hvordan hun også "bevarer sin ære". Det er en formulering, der passer bedre ind i den subtraktive æresforståelse, idet 'ære' her er et enten/eller; man kan bevare *eller* miste (subtraktiv) ære i kraft af sine handlinger. Selvom Amina på den ene side lægger afstand til det, hun kalder en "ekstrem" forståelse af 'ære' – den subtraktive ære – viderefører hun altså ikke desto mindre indirekte en erkendelse af ære som en sårbar og krænkelsestruet størrelse. Sådanne tvetydigheder illustrerer, at der er tale om forskudte og overlappende normer og værdier, der sommetider reproduceres indirekte.

Flertydighederne viser sig også i interviewet med Hamida. Samtalen handler om børneopdragelse og livet i Vollsmose, da intervieweren spørger Hamida, om ære betyder noget i hendes familie. Hamida svarer:

> **Hamida:** Jamen selvfølgelig. Det er ikke... Det er ikke godt, at for eksempel... At alle folk går og snakker dårligt om en familie. Det... Ja, det er noget, der betyder meget, for eksempel at... Og hvis man har en ære, så betyder det, at man... At man opfører sig ordentligt. At man... Ja... At man ikke laver problemer, man opfører sig ordentligt. Ikke stjæler, ikke snyder. Så det betyder, at ens ære lyder godt. For eksempel; der er en familie, jeg siger ikke navnet, men vi ved alle sammen, at de... At... At de er en del af en bande, og... Med alt det der narko... Hash eller alt det der... Ja. Jeg hører dem, jeg kender nogle folk fra den her familie. Så det betyder, at deres ære ikke er god. På den måde. Så... Selvfølgelig betyder det meget. Jeg vil ikke... (...).

Interviewer: (...). Så det har ikke noget specielt at gøre med, at kvinder skal opføre sig på én måde og mænd på en anden?

Hamida: Nej, alle skal opføre sig ordentligt. Og passe på hinanden og tage hensyn til hinanden. Og der er nogle regler, som de ved, for eksempel mine børn eller andre arabere, de ved, at det foregår sådan. Så de skal ikke overtræde dem. Ellers begynder folk at snakke dårligt. Ja. Der er sådan nogle traditioner, som... Det er ikke os, der har lavet dem, men... Det er godt, at... Det behøver ikke, at jeg lader folk snakke dårligt om mig. Så der er nogle regler. Mine børn ved det, andre børn ved det, og de [opret] holder den [ære] med glæde. Så går det på den måde.

Interviewer: Hvad kunne det være for nogle regler?

Hamida: For eksempel alle ved, at der er ikke noget, der hedder kærester hos os. Og de har det ikke, mine børn har det ikke. Hvis, for eksempel, de kommer til at gøre sådan noget... Jeg har ikke noget, der hedder, det her som I hører, æresdrab eller sådan noget. Det er ikke noget, vi tænker på. Men hvis de gør sådan nogle ting, selvfølgelig bliver jeg rigtig vred eller ked af det. Og folk begynder at snakke dårligt om os. Sådan. Så... Bliver vores ære... Ja... Der er ikke noget... I gulvet. Kan man sige. Sådan. Og bliver vores ære, altså... Vi kan ikke komme og snakke med folk. Så på den måde. Andre familier gør noget andet. Det gør jeg ikke, og det kan jeg ikke på den måde. Men det er noget specielt i arabisk eller islamisk religion; der er ikke noget, der hedder kærester. Hvis man har [en kæreste], så skal de giftes. Sådan nogle ting.

Hamida, kvinde, 48 år, Vollsmose

Uddraget fra interviewet med Hamida afspejler nuancer af, hvad ære betyder for hende. Ære handler for hende grundlæggende om at opføre sig ordentligt, for eksempel må man ikke begå kriminalitet. Dét, *ikke* at opføre sig ordentligt, er samtidig noget, der falder negativt tilbage på familien, fortæller hun. Samtidig peger hun dog lidt senere i interviewet på, at hvis man – enten som mand eller kvinde – har kærester uden for ægteskabet, vil det også påvirke familiens ry, og dermed status, negativt. Denne praksis begrunder hun med "arabisk" kultur og "islamisk religion". Ære kan altså både handle om at afholde individet fra at begå kriminalitet og om muligheden for at have kærester, og ære kommer således både til at handle om normer og praksisser i lyset af den danske strafferet/lov og orden og relationer mellem kønnene. I det følgende dykker vi dybere ned i tilsvarende forskydninger i interviewmaterialet.

Ære som stolthed og selvrespekt

Amanda er 25 år og har muslimsk baggrund. Hun er studerende og bor alene i en lejlighed i Vollsmose. Hendes nærmeste familie bor i Jylland, og hun har ingen familie i nærheden. Første del af interviewet med hende handlede primært om Amandas konflikter med fami-

lien og sig selv i forhold til at finde ståsted i livet. Begrebet ære var på dette tidspunkt af interviewet ikke blevet berørt, så intervieweren spørger derfor direkte til, hvorvidt ære er et vigtigt begreb i hendes liv:

> Det er det. For filan da. Det er en stor værdi, fordi jeg er opdraget på bedst mulig vis hjemmefra. De har gjort, hvad der skulle gøres fra deres side af. Fra mit perspektiv har jeg det sådan, at jeg gerne vil gøre dem stolte. Jeg vil gerne have, at de skal kunne se på mig og tænke: "Hold kæft hvor er hun sej. Det er vores datter, det der". Og ikke kun det... På et eller andet tidspunkt bliver jeg mor, jeg er en kvinde. Jeg vil gerne have, at mine børn har en form for ære, når de kigger på deres mor og tænker: "Wow, hun opdrager mig. Jeg skal være den bedste udgave af mig selv". Så ja, det har sgu en kæmpe betydning. For de må gerne være stolte. Så det kan gøre op for den tid, jeg har været lidt i oprør. Det tænker jeg. Det er vigtigt for mig, ære, stolthed, loyalitet. Det er utroligt vigtigt. [...] Det er livsbegreber. Når du siger noget, så holder du ved dit ord. Når du gør noget, så gør du dét, fordi du har sagt det via dine ord. Sådan nogle basale ting. Det er bare livskvalitet. Livsværdier. Som gør, at i sidste ende bliver det nemmere for dig selv at overskue hverdagen.
>
> **Amanda, kvinde, 25 år, Vollsmose**

Selvom Amanda her knytter begrebet ære til dét at være mor og kvinde, fremgår det samtidig, at ære i hendes øjne også er knyttet til universelle normer eller livsværdier, som handler om at holde ord og være et forbillede – uden at hun dermed eksplicit refererer til kultur eller religion. Senere i interviewet dukker religion imidlertid op som tema. Ifølge Amanda giver religionen hende et grundlag for at være et godt og ordentligt menneske, som hun siger:

> Fordi jeg skal reflektere over, hvad jeg laver, hele tiden. Det er min religion rigtig god til at hjælpe mig med. Som sagt er jeg muslim. Måden du ser det på, med hvilke briller du ser religionen, islam, på. For mit vedkommende er det noget af det reneste, der findes. Det er den reneste disciplin, der findes. Den gør mig til et bedre menneske, vil jeg have lov til at sige. Før jeg var tilknyttet til islam, så ville jeg se på mennesker, som uværdige og værdige. Og hvem er jeg til at bedømme det? Så nu her med alderen, så er jeg et bedre menneske med nogle gode retningslinjer inden for islam. Ja.
>
> **Amanda, kvinde, 25 år, Vollsmose**

Leder man i interviewet efter Amandas refleksioner over kønnede normer for adfærd, er det nærmeste, man kommer sådanne overvejelser, Amandas refleksioner over, hvorvidt man kan være en god, kvindelig muslim uden at bære tørklæde:

> Så hvordan kan du være muslim uden at have tørklæde på? Spørger man mig personligt, så er det, hvordan du er som menneske over for dig, som ikke er muslim, og over

for muslimske mennesker, som udgør hvad en god muslim er. Det har ikke noget med påklædning at gøre. Selvom det har til en vis grænse. For jeg vil heller ikke udstråle noget seksuelt og forvirre folk. Så jeg kan afgrænse mig selv til en vis grænse, men jeg skal også inkludere mig selv i det samfund, vi lever i. Så det er årsagen til, at jeg ikke har et stykke tørklæde på hovedet. Men dér har jeg følt en form for begrænsning, for jeg har ikke følt mig accepteret den ene vej eller accepteret den anden vej. Men det har været min egen lille krig, min egen indre dialog, hvor jeg til sidst bare besluttede mig for, "Hey - du er Amanda på din egen måde".

Amanda, kvinde, 25 år, Vollsmose

Ifølge Amanda er det altså ikke det at bære tørklæde, der i sig selv sikrer en 'korrekt' kvindelig adfærd. Til gengæld får refleksionen over tørklædet hende til at påpege det vigtige i ikke at "udstråle noget seksuelt og forvirre folk" – også for hende selv. 'Korrekt' kvindelig adfærd synes altså for Amanda at være forbundet med islamiske ærbarhedsnormer, og noget hun som kvinde er særligt forpligtet til at være opmærksom på. Køn er dog langt fra altid centralt eller entydigt normdefinerende for Amanda, hvilket er tydeligt, da snakken falder på hendes sport:

Interviewer: Jeg ved ikke, om du kan huske... Jeg kom hen til dig på et tidspunkt [under træningen] og sagde: "Nå, du er den eneste pige her." Så sagde du et eller andet med. "Det kan man godt sige". Så tænkte jeg: "Hvad mener du med det?" Er det sådan... Fordi du synes ikke det [kønnet] er væsentligt?

Amanda: [...] Jeg betegner mig selv som en kvinde, men når jeg går ind i sportsklubben switcher min mentalitet. For jeg kan lige så meget, som alle drengene kan derinde. Min stamina holder til lige så meget som alle andres stamina. Så jeg ser ikke mig selv som en kvinde derinde. Ikke så meget.[...] Det er respekt, gensidig respekt. Hvis et menneske mærker en form for respekt, så får du den tilbage. Går det hen og bliver omkring magt, så er der ikke noget respekt. Så skal du til at bestemme over mig, og så kommer oprøret. Så jeg tror, det er det her, den pædagogiske verden kombineret med sportsverdenen, som gør, at... Det er den gensidige respekt.

Amanda, kvinde, 25 år, Vollsmose

Som vi kan se ud fra interviewet med Amanda, opererer hun altså med tre forskellige betragtninger over, hvordan køn og adfærdsnormer/værdier hænger sammen. Betragtninger, som hun samtidig knytter til forskellige identiteter og kontekster. I sportskonteksten opløser hun betydningen af køn, og det er i stedet en gensidig respekt over for den enkeltes bidrag til sporten, der bliver den styrende norm ifølge Amanda. Den muslimske kontekst og identitet tilsiger til gengæld en vis kønnet adfærd, hvor kvinden forventes at nedtone sin seksualitet offentligt, mens familiekonteksten inviterer til universelle værdier om at være et ordentligt og ærligt menneske. Det fremgår af interviewuddraget, at Amanda ikke sætter det ene

normsæt over det andet, men relativt uproblematisk navigerer imellem dem, samtidig med at hun foretager, hvad man kunne kalde en individuel bemægtigelse og fortolkning med afsæt i sin egen livshistorie.[26] Samme resultat fandt antropologen Lila Abu-Lughod i sine studier af beduinkvinder i Egypten, hvor kvinder navigerede imellem forskellige og samtidige æresopfattelser, der knyttede sig til forskellige kontekster. Således var beduinkvinderne også i stand til at opnå ære gennem aktive handlinger uden for familien og hjemmet (den akkumulerende æresforståelse).[27]

Amandas forståelse af ære minder om Aminas, hvis fortolkning vi indledte dette kapitel med. De to kvinder har det tilfælles, at de begge fremhæver ære som en central og positiv værdi, der regulerer deres adfærd. Mens Amanda lægger vægt på at gøre andre, herunder sin familie, stolte ved at tage en uddannelse og ved at bidrage aktivt til fællesskabet, fremhæver Amina islam som rettesnor. Begge understreger dog ærlighed som noget helt centralt. Det handler for dem begge om "at være i overensstemmelse med sig selv" eller "at finde sig selv" som udtryk for søgen efter identitet i en senmoderne verden:[28]

> Det har nok været sundt for os, at jeg har fået lov til at løsrive mig, og de [forældrene] har fået lov til at kunne savne mig. Det tror jeg, er den rigtige måde at sige det. Jeg kan mærke det på mine søskende nu her. Man har lov til at løsrive sig fra den identitet, du fødes ind i, for så at danne dig helt 100% som menneske. Det har en utrolig stor betydning. Du bliver født i nogle værdier og normer. Men er det dét, du tror helhjertet på? Det finder du ud af med tiden. Igennem dine tests og gennem livet. Det er svaret, tror jeg. Som gør at i sidste ende sidder jeg som en rolig 25-årig. Jeg havde ikke forestillet mig selv sådan her som 25-årig for fem år siden. Men jeg er glad for det, for det gør, at jeg som menneske er smilende over for andre mennesker.
>
> **Amanda, kvinde, 25 år, Vollsmose**

For Amanda bliver hendes fortælling om valg af værdier i høj grad fortalt som en 'indre rejse', hvor hun gradvist er blevet gladere og mere i overensstemmelse med sig selv.[29] Fem år tidligere ville vi altså ikke have mødt en glad Amanda, understreger hun.

Baahir, der er en yngre, ugift mand bosat i Vollsmose, taler ikke om islam som rettesnor i sit liv. Han er ikke specielt optaget af religion, men af at færdiggøre sin uddannelse og få et godt og meningsfuldt job. Det er i overensstemmelse med de værdier, han er opdraget med. Vi er i færd med at tale om familiens baggrund, da Baahir spontant kobler begrebet ære til arbejdsmoral. Han fortæller om sin fars arbejdshistorik, om hvordan hans job som taxachauffør og det at have et job i det hele taget, er kilde til stolthed, selvrespekt og ære for hans far:

> **Baahir:** Ja, det er han. Han siger, han er glad for, at han har noget at vågne op til om morgenen og... Jeg ved ikke... Han ser meget ære i at arbejde. Det er en del af hans selvrespekt. Det siger han også, at... Han kan se sig selv i spejlet og... Hvordan kan han være et forbillede for sine børn, hvis han bare er hjemme og ikke laver noget? Det tænker han meget over. Men mine

forældre er gået meget op i, at vi skal tage en uddannelse og så videre.

Baahir, mand, 31 år, Vollsmose

Amandas og Aminas forståelse af ære handler i høj grad om at regulere sig selv. Selv om der er ydre rammer i form af islam, familien eller samfundet, som de unge kvinder gerne vil leve op til, handler det for dem i bund og grund om at opføre sig ordentligt (ud fra de værdisæt, hver enkelt nu har). Ligeså er Baahirs fars æresbegreb bundet op på at forvalte sig selv på en måde, der afføder selvrespekt. For Baahirs far er et arbejde noget, han sætter en ære i, eftersom han er bevidst om sin rolle som forbillede for børnene og føler sig ansvarlig for at forsørge dem og via handling markere, at det er naturligt at gøre det. På den måde ser han sig selv i forhold til andre, sine børn, og han regulerer blandt andet sig selv efter, hvordan han måtte tage sig ud i deres øjne. I modsætning til Amandas 'indre rejse' synes Baahirs fortælling om sin fars æresbegreb dog i højere grad at handle om at tilpasse sig og 'handle på sin egen situation'.[30]

For Baahir, Amanda og Amina handler ære altså ikke om at kontrollere andre, men om at kunne kontrollere og styre sig selv, så man kan se sig selv i øjnene og have det godt med det, man ser. På den måde stræber både Amina, Amanda og Baahirs far efter at leve op til og efterleve et positivt selvbillede og have gode relationer til betydningsfulde andre. Med ganske få undtagelser er det denne forståelse af ære, som vores informanter anvender, relaterer til og tillægger betydning i deres daglige liv.

Ære som ærbarhed

Opfattelsen af ære som et spørgsmål om (primært kvindens) ærbarhed dukker, som nævnt ovenfor, næsten udelukkende op som noget, informanterne lægger afstand til. Ali udgør i vores materiale en interessant undtagelse i forhold til denne distance, idet han er den eneste, der forstår ære som et subtraktivt princip, har førstehåndserfaring med ære som subtraktivt princip og tilkendegiver selv at understøtte ære som subtraktivt princip. Det er også interessant, at Ali samtidig er én ud af meget få informanter, der på eget initiativ bringer begrebet ære i spil over for os.

Ali bor i Slagelse, er 22 år, og har en etnisk dansk kæreste. Han tager ære op, da interviewer en spørger ind til det, at han har en kæreste, der er etnisk dansk:

Interviewer1: Det der med, at du har en dansk kæreste, og at dine forældre synes det er fint. Ville de også synes det, hvis din søster...?

Ali: Nej. Det er noget andet. (...). En 16-17-årig drengs... okay... når han... han har ikke den ære, som en pige har. Lad mig sige det sådan her: Jeg skal ikke have et barn i mit... nu ved jeg godt... (...). En pige, har en ære. For eksempel, min lillesøs- min søster. Hendes barn – jeg vil gerne vide, hvem farmand er til hendes barn.

Interviewer2: Selvfølgelig.

Ali: Ja, selvfølgelig. Jeg vil ikke vide via en test hvem, der er faderen. Nummer 2: en kvinde... Jeg er også selv sådan, *også* over for min danske kone, jeg siger til hende: 'Du skal ikke hilse på drenge, du må ikke give drenge hånden. (...)

Det kan føre til lyster. Om du vil have det, eller ej, det fører til lyster'. Hvis jeg siger: 'Hej søde Sofie, hvordan går det? Har du det godt?' [og] jeg [derefter] giver [hende] hånden, er det på vejen til... (...) En dreng er ligeglad med en piges ære. Drenge *er* ligeglade med pigers ære. Også mig. Jeg er ikke... jeg har været ligeglad med mange piger. Men, men... en kvinde er... hun skal bære barn... en kvinde, skal være en kvinde, lad mig sige det sådan. Jeg ved godt, at en kvinde også skal have venner. Min lillesøster hun må også gerne have venner, og sådan, men jeg har bare de her holdninger til, at det er meget vigtigt, at man holder –at lysten er væk fra...

(...)

Interviewer2: Det der med ære... kan du ikke...? Har du også ære, eller er det kun din søster, der har ære?

Ali: Jeg har også ære, selvfølgelig har jeg også ære, nej nej nej nej. Men en dames ære er værdifuld på denne her måde... at hun skal passe på en familie... hun skal kunne passe på en familie... En familie er desværre ikke bare en familie, som mange tror det er. En familie; man skal være klar i hovedet, man skal vide, hvad der er forkert, hvad der er rigtigt, hvad man må gøre, hvad man ikke må gøre... ellers så må min søster selv finde den [mand] hun har lyst til, men... ikke bare komme hjem med en eller anden dansk dreng, man har mødt to gange, og så er man kærester i tre dage. (...) Det er svært... det er lidt svært, men... en kvinde, familien afhænger meget af moderen. En familie afhænger meget af ens mor, af ens mors væremåde. Hvis ens væremåder, er dårlige...

Interviewer2: Så bliver familien også dårlig?

Ali: Ikke nødvendigvis, men der vil blive smittet af på familien.

Ali, mand, 22 år, Slagelse

Som det fremgår af interviewuddraget knytter Ali opfattelsen af ære til kvindens reproduktionsrettede seksualitet og dermed giftefærdighed. At have et 'godt', dydigt ry, hvor kvinden ikke har haft – eller kan antages at have haft – intim eller seksuel kontakt med nogen uden for ægteskabets rammer er i denne forståelse vigtig, eftersom hun repræsenterer hele sin familie eller slægt og er kollektivets ansigt udadtil.[31] Hvis ikke kvinden lever op til de normer, der sættes for hende på dette område, trodser hun ikke bare sin familie, men også (islamisk) religion og (minoritetsetnisk) kultur, lyder det.

Ali var forinden vores møde blevet interviewet i en gruppe sammen med andre unge mænd på en lokal Koranskole, hvor vi ikke selv havde mulighed for at være til stede. Den mandlige leder af gruppen ønskede nemlig ingen direkte kontakt med kvinder. Vores mandlige assistent bemærkede under interviewet, at Ali var meget opfarende, særligt når han talte om den diskrimination og uretfærdighed, han ved forskellige lejligheder havde følt sig udsat for.

Vi mødte Ali nogle uger senere i det sociale boligbyggeri i Slagelse, hvor han selv bor og

arbejder. Han kom for sent til vores møde og talte i telefon med en kundeservicemedarbejder om et lån, da han endelig dukkede op. Han var dog sød og imødekommende over for os. Ali var opsat på at vise os rundt, og på vores rundtur hilste han på flere forbipasserende – ofte på arabisk – hvorefter han præsenterede os for flere af dem. Samtlige lokale syntes således at være hans bekendte. Det var på den måde tydeligt, at han introducerede os for sit nabolag som 'hans sted', hvori vi udgjorde hans gæster – også selvom interviewet og vores øvrige samvær med ham primært fandt sted udenfor, i et offentligt rum i og omkring et par bænke, som vi lejlighedsvis satte os på.

På rundvisningen passerede vi Alis arbejdsplads, en lokal klub, en bålplads, en boldbane m.m., hvilket blandt andet gav ham anledning til at berette om sin fortid med tvangsanbringelse og kriminalitet og dertil en række oplevelser, hvor han havde følt sig diskrimineret på baggrund af sin etniske og religiøse baggrund. Ved det tilfældelige møde med én af de forbipasserende, der havde etnisk minoritetsbaggrund, fremhævede Ali med slet skjult stolthed, hvordan den pågældende unge mand var "meget klog", fordi han netop var blevet færdiguddannet som pædagog. Og da Ali efterfølgende fortalte om sine problemer med at få en lægeattest til brug ved erhvervelse af kørekort, fordi lægen efter hans vurdering var "racist" og optrådte diskriminerende over for ham, talte han højt, tydeligt og med blikket rettet intenst mod vores diktafon. Emnet diskrimination var noget, der tydeligvis lå Ali – og mange af vores informanter i øvrigt – på sinde. Det var med andre ord tydeligt, at Ali mødte os, som de repræsentanter for et majoritetsdansk velfærdssamfund vi jo er, og samtidig benyttede lejligheden til at rette en kritik mod andre majoritetsetniske repræsentanter og instanser, som han var utilfreds med.

Som skitseret, er Alis livsposition karakteriseret af overlappende formationer af marginalisering, stigmatisering og social udsathed. Han er vokset op i et socialt boligbyggeri, der er på regeringens liste over "hårde ghettoområder", fordi området de seneste fem år har opfyldt betingelserne for at være et ghettoområde,[32] og dét i en familie med en række af sociale problemer. Ali har været tvangsanbragt og indblandet i kriminalitet. Han har et arbejde, men hans skolegang er begrænset. Han er etnisk og religiøs minoritet og har gentagne gange følt sig diskrimineret og stigmatiseret på den baggrund og skal eksempelvis bevise – og kæmpe – for at få noget så simpelt som en anvendelig lægeattest. Han har en kæreste – som han under interviewet refererede til som sin kone – men deres forhold er ustabilt, og vi fik mistanke om et hashmisbrug, da han tilsyneladende var påvirket i løbet af vores interviewaftale. Man kan med andre ord sige, at Ali befinder sig i en anden position end mange af vores øvrige – og ret ressourcestærke – informanter og følgelig spørge til, hvad Ali får ud af at anvende ære, som han gør?

Sociologen Sune Qvotrup Jensen undersøgte i sin ph.d.-afhandling fra 2007, hvordan maskulinitet og etnisk andethed produceres og bearbejdes blandt marginaliserede unge minoritetsetniske mænd. Qvotrup opsummerer sine mandlige informanters situation som en oplevelse af "brutal mangel på anerkendelse".[33] De unge mænd fra socialt belastede boligområder udsættes nemlig for såkaldt territoriel stigmatisering – det vil sige en proces, hvor deres bopæl står i vejen for opnåelsen af samfundets fulde accept.[34] De udsættes samtidig for stigmatisering med udgangspunkt i etnicitet eller race. Samtidig stigmatiseres de som socialt og økonomisk underprivilegerede. Og endelig anses deres måder at være mænd på som "forkerte". De unge etniske minoritets-

mænds modstrategi, bliver, ifølge Qvotrup, derved at søge alternative måder at opnå anerkendelse på, gennem "ekspressiv maskulinitet" som en form for subkulturel kapital.

Ali passer på flere måder ind i Qvotrups beskrivelse af unge minoritetsetniske mænd bosat i sociale boligområder, der oplever marginalisering og stigmatisering, og som i øvrigt kæmper med forskellige sociale problemer. Det er centralt, at Ali formentlig ikke møder megen anerkendelse i sin dagligdag, og hans indgående beskrivelse af sit møde med den diskriminerende læge – et møde han ligeledes omtalte i gruppeinterviewet – er netop udtryk for en sådan manglende anerkendelse. Han føler sig ikke mødt med værdighed og respekt. Også Alis indblanding i kriminalitet, hvor han sammen med nogle venner hævnede sig på kommunen som følge af den forskelsbehandling, de følte sig udsat for, kan netop ses som et sådan udslag af "ekspressiv maskulinitet", som Qvotrup omtaler. I samme perspektiv kan Alis anvendelse af – og forsvar for – den subtraktive æresforståelse give mening. Ali viser via anvendelsen – og understøttelse – af subtraktiv ære nemlig (både 'dem' og 'os'), hvem der har autoritet og magt til at bestemme, her over kvinders krop og ageren, og han udtrykker og hævder dermed egen maskulinitet. Med andre ord kan subtraktiv ære siges at udgøre en mulighed for ham – en strategi til at øge sin maskuline status og opnå anerkendelse. I modsætning til Amandas 'indre rejse' beskriver Ali sit liv som præget af opbrud og konstante forstyrrelser,[35] der alle er udefrakommende – fra majoritetssamfundet og fra forældrene, der er traumatiserede flygtninge. Alis fortælling optegner med andre ord en primært negativ livsbane, hvor den æresopfattelse, han bringer i spil, placerer ham i en mere positiv og magtfuld position.

Antropologen Monika Rostens forskning[36] viser i overensstemmelse med Qvotrups, at unge mænd og kvinder med etnisk minoritetsbaggrund tilpasser sig den territorielle stigmatisering på forskellige måder.[37] Efter Rostens vurdering bør det imidlertid fremhæves, at unge mænd dominerer empiriske studier af urban marginalisering, netop fordi de selv også "aktivt bidrager til deres egen stigmatisering på måder, som de unge kvinder meget sjældent gør".[38] Denne betragtning vækker genklang i betydelige dele af vores materiale, hvilket vi i forskellige henseender vender tilbage til i de to følgende kapitler.

Pointen med at bruge Hamida, Amanda, Baahir og Ali som cases i dette afsnit er ikke at argumentere for en deterministisk sammenhæng mellem social position i samfundet og omfavnelsen af det subtraktive æresbegreb. Dét, vi har demonstreret, er, hvordan æresbegreber får betydning for den enkelte i samspil med dennes livssituation, herunder oplevelser af og ressourcer til håndtering af uligheder og muligheder.

4.3. Konklusion

I dette kapitel har vi spurgt til, hvorvidt og hvordan informanterne selv anvender og tilskriver ære betydning internt i minoritetsetniske miljøer. Vi har desuden undersøgt, hvordan og i hvilket omfang ære knyttet til kvinders ry og seksualitet bekræftes, forhandles, eller sættes ud af spil som symbol på kollektivets anseelse. Og vi har undersøgt sammenhænge – og varians – imellem anvendte æresbegreber og erfaringer med kontrol, vold og/eller begrænsninger.

På tværs af materialet og i alle dets nuancer signalerer begrebet ære, at man som

socialt væsen søger anerkendelse i det givne moralske fællesskab, man er en del af.[39] Ære fungerer som moralsk-etiske vurderinger af andres (og egen) opførsel og indgår dermed som del af et ordforråd for 'korrekt', 'god' og 'rigtig' handlen. Vores empiriske materiale viser imidlertid, at det er forskelligt, hvad vores informanter mener er 'korrekt', 'god' og 'rigtig' handlen, og hvad de over for os fremhæver som karakteristisk for ære. Der er altså en betydelig variation imellem, hvordan informanterne forstår og anvender ære som begreb, og hvorvidt de overhovedet bringer et æresbegreb i spil. Ære bliver med andre ord langt fra brugt på nogen entydig måde eller tillagt den samme betydning – heller ikke på tværs af køn, etnicitet, generation, bosted eller religiøst tilhørsforhold. Den betydningsmæssige indsnævring, hvor ære alene kommer til at handle om kvindens ærbarhed som symbol på familiens status udadtil, vækker altså ikke synderlig genklang i vores empiriske materiale, selvom æresbegreber ofte bliver beskrevet som en fortsat del af moderne, islamiske samfund og som et karakteristisk kulturelt træk for muslimske immigrantsamfund i Vesten.[40]

Når det er sagt, peger interviewmaterialet ikke desto mindre på to overordnede tendenser: En stor gruppe forstår således ære som et overvejende akkumulerende princip og anvender æresbegrebet som attribut for en person (m/k), der udviser integritet, stolthed og værdighed og følgelig mødes med anerkendelse, (selv)respekt og status. For størstedelen af vores informanter har ære altså en medbetydning af individets evne, og villighed, til at udvise mådehold, styrke og selv-begrænsning, ikke mindst i forholdet til andre mennesker. I denne henseende er ære dels beslægtet med individets selv-fremstilling,[41] dels med selvdisciplin i en Foucaultsk betydning af begrebet, hvor individets kontinuerlige selvregulering – via et eksternt blik – udgør selve indbegrebet af det moderne subjekt og individualitet.[42] Modsat ser vi også – om end meget få – eksempler på, at andre af vores informanter forstår ære som et overvejende subtraktivt princip. Her er ære snarere at forstå som ærbarhed; en truet størrelse, hvor man, særligt som kvinde, skal sørge for at opretholde sit dydige ry og dermed konstant være på vagt. Det er denne æresopfattelse, der kan fungere som kilde til konflikt, vold og undertrykkelse.

Størstedelen af de informanter, der formulerer ære som subtraktiv, fremstiller imidlertid en sådan æresopfattelse som 'de andres'. Det vil sige, at de fortæller den subtraktive ære frem som noget, de ikke selv har førstehåndserfaring med, men udelukkende kender til fra andres udlægninger. Som vi kom ind på i analysen, kan man imidlertid lægge forskellige ting i den måde, hvorpå informanterne udviser distance til den subtraktive æresopfattelse. Distancen kan skyldes, at det er svært at tale om egne udfordringer, og man har lettere ved at formulere problemer, når man taler om 'de andre'. Distancen kan imidlertid også hænge sammen med, at det rent faktisk er meget få af vores informanter, der finder den subtraktive æresopfattelse meningsfuld, kan relatere konkrete erfaringer til den og dermed anvender subtraktiv ære som handlingsanvisende praksisbegreb. Hvorom alting er, er det i hvert fald bemærkelsesværdigt, at det udelukkende er Ali, der – ud af samtlige 43 interviews, vi har foretaget med 58 informanter – anvender ære som et subtraktivt princip, har førstehåndserfaring med en sådan dimension af ære og samtidig utvetydigt tilkendegiver at billige en praksis omkring ære som subtraktivt princip. Det er med andre ord iøjnefaldende, at størstedelen af de informanter, der anvender begrebet ære – det være sig på egen eller vores

foranledning – tillægger begrebet en opbyggelig værdi, langt væk fra kontrol, vold og/eller begrænsninger. Denne forståelse af ære udgør også en genkendelig del af dagligdagen for de fleste majoritetsdanskere, selvom 'ære' som verbaliseret, udtalt begreb kan forekomme fremmed.[43] Forskning peger eksempelvis på, at franskmænd og tyrkere tilskriver begrebet ære mange af de samme kvaliteter – såsom værdighed, selvværd, stolthed og integritet – men at franskmænd i dagligdagen foretrækker at anvende andre begreber end 'ære' herfor.[44] Et lignende resultat kom Lotte Kragh frem til i sin doktordisputats fra 2010.[45]

Det er vigtigt at tilføje, at der blandt vores informanter også er eksempler på borgere, der aldrig har hørt om begrebet ære. Tre unge kvinder, der blev interviewet i en gruppe, havde således meget svært ved at forstå og forholde sig til ære som begreb, også efter at interviewerens havde bragt begrebet i spil, gentaget det og motiveret det. En anden informant angav, at æresbegrebet ikke er noget, man taler om i arabiske familier, og at det dermed er forbundet med en uudsigelighed og som term er særdeles tabubelagt.[46] På den ene side kan man se uudsigeligheden som et udslag af det, Lotte Kragh har kaldt "ærens transparens".[47] Med begrebet "ærens transparens" peger hun på, at (akkumulerende) ære er et relativt usynligt led i hverdagslivets praksis og derfor mange gange fungerer som et underforstået princip, der undslipper forsøg på diverse verbaliseringer. På den anden side kan det tænkes, at ære som begreb ikke betyder eller fylder så meget i etniske minoritetsfamilier – som betragtelige dele af vidensproduktionen på feltet ellers mener at påpege – hverken i dets akkumulerende eller subtraktive aspekter.

Hvis vi afslutningsvis skal vende tilbage til Amina og Salima, som vi henviste til i kapitlets optakt, er de begge eksempler på, hvordan det at tage afstand fra det subtraktive æresbegreb som handlingsanvisende praksisbegreb følges af et andet værdisæt, som de finder grundlag for i islam. Man kan med andre ord sige, at Amina og Salima sætter islam i stedet for – og over – en æresideologi forbundet med kvinders ærbarhed. Hierarkiseringen af islam og kulturelle normer for ære rejser spørgsmål om, hvordan religion spiller sammen med kultur i forhold til ære, normer for køn og forhandling af autoritet og mobilitet. Som tidligere nævnt viser Medborgerskabsundersøgelsen fra 2016, at religiøst praktiserende unge på tværs af køn oplever betydelig mere social kontrol end ikke-religiøst praktiserende. Således tilkendegiver 32% af de religiøst praktiserende unge, at de føler sig begrænset af familien i forhold til valg af kæreste eller ægtefælle. Det tilsvarende tal er 14% blandt unge, som ikke praktiserer religion. Religion kan altså både bruges til at afvise undertrykkende praksisser, herunder subtraktive æresforestillinger, og til at begrænse og undertrykke den unge (og andre). Det er religionstemaer som disse, vi ser nærmere på i næste kapitel.

1 Abu-Lughod 2008 [1993]; Baxter 2007.
2 Withhaeckx og Coene 2014: 379.
3 At skelne mellem analyse- og praksiskategorier svarer til at differentiere imellem, hvorvidt givne begreber er såkaldt 'emic' eller 'etic'. Begreberne 'emic' og 'etic' blev oprindeligt fremsat i lingvistisk sammenhæng (se Pike (1967) 2015) og benyttes i dag i mange forskellige humanistiske og samfundsfaglige fagdiscipliner såsom antropologi, religionsvidenskab, kulturstudier, sociologi, minoritetsstudier, sprogfag, m.v. til at belyse –og skelne imellem –hvorvidt en given praksis (og sprogbrug) bør tilgås som informantens 'egen' (interne) eller tværtimod primært som samle- og

analysebetegnelse blandt udenforstående (eksterne).

4 Spørgsmål omkring ære som praksis- og analysekategori giver samtidig anledning til refleksioner over sammenhæng mellem diskurs og praksis, årsag og virkning.
5 Wikan 2003: 67; Ugelvik 2019: 103.
6 Ugelvik 2019: 85.
7 Dilmac 2016: 305; Ugelvik 2019: 13-16.
8 Se Kragh 2010.
9 Dilmac 2016: 303.
10 Se eksempelvis Kragh 2010: 265.
11 Ugelvik 2019: 22.
12 Withaeckx og Coene fremhæver i overensstemmelse hermed, at selvom de indledningsvist havde fokus på en negativ æresdiskurs, blev de i løbet af deres interviews med minoritetsetniske kvinder, indblandede i æresrelaterede konflikter, overraskede over, at mange af kvinderne – på trods af, at de ofte var voldsofre – ikke desto mindre havde positive fremstillinger af ære (2014: 381).
13 Se Peristiany 1966; Gilmore 1987.
14 Ny forskning peger på, at religion, eller rettere: henvisning til religiøs viden og autoritet, i visse sammenhænge kan kompensere for og/eller erstatte såkaldt kulturelt funderede forklaringer. Med andre ord kan kendskab til religiøse kilder og argumentation fungere som en ressource ved uformelle forhandlinger af kulturelle normer (Liebmann og Galal, under udgivelse).
15 Dilmac 2016: 308.
16 Dilmac 2016: 310.
17 Dilmac 2010: 263-265.
18 Kragh 2010: 264.
19 Kragh 2010: 278.
20 Kragh 2010: 264.
21 Se Liebmann 2014: 115-116; se også Abu-Lughod 2013; Van Es 2016.
22 Berns og Schweingruber 2007.
23 Berns og Schweingruber 2007: 241, 244.
24 Kragh 2010: 276.
25 Rugkåsa, Eide og Ylvisaker 2015: 12. At referere til kulturelle elementer i en konfliktsituation kan være et forsøg på at forstå, forklare og konstruere, hvad der sker i komplekse sociale situationer (Anis 2005; Eide, Rugkåsa og Ylvisaker 2015).
26 Schmöller 2016.
27 Abu-Lughod 1986.
28 Jf. Giddens 1996; Khawaja 2010; Taylor 2007.
29 Se Schmöller 2016.
30 Schmöller 2016.
31 Akpinar 2003: 427; Wikan 2008: 12.
32 Transport- og Boligministeriet 2019.
33 Se også Jensen, 2006: 269–270.
34 Wacquant 2008: 238; Rosten 2017: 54.
35 Schmöller 2016.
36 Rosten 2015, 2017.
37 I den senere tid er Wacquant vendt tilbage til sit analytiske udgangspunkt fra 2008 for at differentiere mellem det, han omtaler som, "forskellige sociale og symbolske strategier" (Wacquant, 2011) som iværksættes i møde med ekstern diskreditering af eget nabolag. Han understreger, at de strategier, der benyttes og kombineres af beboerne, enkeltvis eller i grupper, nødvendigvis vil variere, samt at strategierne vil afhænge af sociale positioner med udgangspunkt i klasse, alder, livssituation, boligkvalitet, den tid de har boet i nabolaget samt etnicitet (Wacquant, Slater og Pereira 2014: 1275–76).
38 Rosten 2017: 66. Rosten spidsformulerer sit forskningsresultat, når hun skriver, at i udsatte sociale boligbyggerier såsom Furuset i Oslo – og Ringparken i Slagelse og Vollsmose ved Odense – er pigerne først og fremmest piger, mens fyrene er "udlændinge" (Rosten 2017: 66).

39 Ugelvik 2019: 85.
40 Se Cairns 2011. Denne opfattelse af ære er sidenhen blevet opfattet som symptomatisk for et geografisk område, der dækker Middelhavsområdet og Mellemøsten. Ikke desto mindre er det dette "indsnævrede" æresbegreb, der er blevet videreført i den danske vidensproduktion på feltet inklusive i medie- og myndighedssprog, i en art diagnosticering af mistrivsel, vold og dysfunktionalitet blandt nogle etniske minoritetsfamilier. Herved udskiller man æresbegreber fra det moderne Vesten, hvor æresbegreber fremstår mindre betydningsfulde, blandt andet fordi vi som ovenfor anført mangler sprog for det. Denne distinktion synes at genfindes i flere af vores informanters kritik af den subtraktive æresforståelse (se Withaeckx og Coene 2014).
41 Goffman 1990.
42 Se Foucault 1975: 23.
43 Sådanne variationer i opfattelser af ære inden for, og på tværs af, diverse sociale grupperinger, gør en os/dem-opdeling mellem etniske minoriteter – ofte forstået som muslimske (efterkommere af) indvandrere fra Mellemøsten – og vesterlændinge uholdbar (se Ewing 2008: 30).
44 Dilmac 2014: 5.
45 I sin doktordisputats leverede Kragh en tværkulturel analyse af æresopfattelser blandt etniske minoriteter (dansk-tyrkere) og etniske majoritetsdanskere. Disputatsen pegede på anerkendelse som aktuelt tema i samtidige æresopfattelser i Danmark. Kragh fremhævede dels eksistensen af begge kvindegruppers selvstændige ære, dels ære som en komponent i hverdagslivets meningsproduktion, der kan tilpasses samfundet og anvendes strategisk – ikke mindst af kvinderne selv (Kragh 2010: 295). Derved argumenterer hun for, at de senere års studier af ære fokuserer for meget på, hvad ære engang var, i stedet for at undersøge hvad ære blev til i det moderne samfunds institutioner, og hvad ære bliver til i mødet med det "hypermoderne" samfunds krav (2010: 108).
46 Disse fire informanter var alle unge, muslimske kvinder under 30 år med rødder i Vollsmose.
47 Kragh 2010: 264.

Ka-pi-tel 5

At skelne mellem religion og kultur

Der var ikke noget der hed kl. 2 om natten og feste ude og sådan noget [i vores barndomshjem], det gjaldt for alle sammen [på tværs af køn]. Så det var jo faktisk fedt at vide det, og så selv kunne praktisere det hjemme hos os. Vi er jo så ikke nået så langt, at – vores børn er ikke så store endnu – men det er også det, vi har i sinde at praktisere i fremtiden. Og sjovt nok er det også sådan i religionen, men det er jo meget kulturen, der prædiker det her med, at drenge skulle have noget andet end piger skulle, og sådan noget, ikke?

Asli, kvinde, 28 år, Vollsmose og Slagelse

Det er også en kulturel ting. Det er den der med... det er manden, der tager initiativ. Det findes også i den vestlige verden. Det er mænd, der tager initiativet. Du skal ikke vise, at du er alt for ivrig-agtig. Så det er også gået videre til hele det der ægteskabsapparat, du ved. Det er ikke sådan, at pigens familie tager over og spørger en drengs familie. Det gør man ikke. Det er kun kulturelt. Rent islamisk, altså religiøst set, er der ikke noget galt i det. For det gjorde man dengang Profeten levede, da var det meget normalt. Hvis man gerne vil følge religionen kan man faktisk godt gøre det, det gør absolut ingenting. Men af kulturelle årsager, er det gået helt over i, at det er mænd, der tager initiativ, og alt andet vil se desperat ud.

Asma, kvinde, 29 år, Vollsmose

Nogle gange, så har jeg også en diskussion med min mand, hvor vi sidder og diskuterer, at religion er noget og kulturen er noget andet. Hvor vi så vælger religion, for det er det, der er bedst, ikke?

Azza, kvinde, 30 år, Slagelse

Asma, Asli, og Azza er tre veluddannede og udearbejdende muslimske kvinder, som vi interviewede hver for sig. De var alle iført forskellige former for muslimsk tørklæde under interviewene, hvor vi talte med dem om deres dagligdag i henholdsvis Slagelse og Vollsmose. Alle tre understregede, at kultur og religion er to helt forskellige størrelser, ikke mindst i forhold til kønsopfattelser. Ifølge de tre kvinder er det "kulturen", der har medført en forventning om, at det altid er mænd, der skal tage initiativ – og kvinder modsat skal forholde sig mere passive. Som Asma udtrykker det, bør kvinder ifølge "kulturen" udvise en vis grad af ligegyldighed over for tilnærmelser fra det modsatte køn. Kvinden bør ikke virke for "ivrig" i forhold til at indlede et forhold og/eller ægteskab. Hun skal tværtimod gøre sig kostbar og forholde sig mere passivt for ikke at komme til at se "desperat ud". Imidlertid anser Asma ikke kulturelle forventninger om, hvad man kunne kalde kvindelig passivitet, dydighed og ærbarhed, for at være islamisk "korrekte". Ifølge Asma friede kvinder nemlig sommetider til mænd i Profeten Muhammads samtid (ca. år 570-632 e.v.t.), hvor en sådan praksis var almindeligt accepteret.[1] Ifølge de tre kvinder er det altså dét, de beskriver, som kultur – og ikke religion –, der er årsag til forskelsbehandling og forventning om forskellige kønnede praksisser i minoritetsetniske miljøer.

I forhold til fremherskende forestillinger om religion – og i særdeleshed islam – som en begrænsende og undertrykkende faktor for etniske minoritetsborgeres selvbestemmelse og handlefrihed, kan ovennævnte forhandlinger af kvindens frihed og lighed *ved hjælp* af islam fremstå paradoksalt. Som vi skrev i kapitel 3, var netop spørgsmålet om religion et parameter i Medborgerskabsundersøgelsen fra 2016 og 2017. Undersøgelsen viste, at en større andel (32%) af unge, der angiver at være religiøst praktiserende – over for 14% blandt ikke-praktiserende unge med etnisk minoritetsbaggrund – oplever, at de begrænses af familien i valg af kæreste og ægtefælle. En anden, nyere undersøgelse af muslimske skilsmissepraksisser blandt etniske minoritetskvinder viser desuden, at nogle muslimske kvinder, der ønsker skilsmisse, ud fra religiøse begrundelser og skikke fastholdes i et forhold til ægtemanden. Det er ofte ressourcesvage kvinder, der på den ene side oplever vold, chikane og social udstødelse, og på den anden side kommer i klemme i det danske system.[2] Religion synes altså – ikke overraskende – at kunne bruges både frigørende og undertrykkende.

I dette kapitel undersøger vi, hvorvidt og hvordan vores informanter, der for langt størstedelens vedkommende er muslimer, anvender islam som redskab til at udvide og begrunde (egne) handlemuligheder. Eftersom mange af vores informanter – som omtalt i kapitel 3 – er ressourcestærke borgere, får vi via interviews med dem viden om, hvordan de, som de ofte ressourcestærke borgere de er, håndterer den modstand og det pres, de måtte støde på i deres dagligdag, herunder forsøg på kontrol af deres handlefrihed og mobilitet.

På den baggrund spørger vi i kapitlet:

- Hvordan forhandler kvinder – og også mænd – egne positioner via islam?
- Hvordan spiller handlefrihed og mobilitet sammen med religion?

Målet med kapitlet er således at opnå en mere nuanceret forståelse af religions rolle ved (forsøg på) konformitetspres og kontrol. På tværs af informanternes etnicitet, alder og bosted er vi således stødt på mange, særligt kvindelige informanter, der skelner skarpt mellem kultur og religion, når de fortæller om kønsbetingede begrænsninger i minoritetsetniske miljøer. Over for os bebrejder kvinderne 'kulturelle tradi-

tioner' og fremhæver i stedet deres religiøst baserede islamiske ret til handlefrihed. Med andre ord er det islam, der giver dem *ret* til alt, fra at være initiativtager til ægteskab til at påtage sig et job, arbejde frivilligt, deltage i fysiske aktiviteter såsom at cykle eller bokse, flytte hjemmefra på grund af studium eller job, eller sommetider blot at bevæge sig ud om aftenen uden en ledsager, forklarer de. At der i det hele taget er et *behov* for at retfærdiggøre en sådan ret – og tanke- og handlemønstre – forbinder informanterne ofte med forældregenerationens fejlagtige kulturelle traditioner og majoritetssamfundets misforståede opfattelser af islam.

Det er imidlertid vigtigt at understrege, at vi med denne rapport ikke forholder os til, hvilken fortolkning af islam der er den rigtige eller mest sande. Vi undersøger med andre ord ikke, hvorvidt informanternes udlægning af de religiøse kilder er overbevisende og teologisk konsistent. I stedet fokuserer vi på, hvordan mange, særligt yngre, kvindelige informanter på den ene side anvender religion til at muliggøre (og ekspandere) deres handle- og råderum, på den anden side gerne underlægger sig andre, nøje udvalgte restriktioner og uligheder.

5.1.
Udskillelsen af islam fra kulturen

Asli, Asma og Azzas måde at ræsonnere på er karakteristisk for mange af de yngre kvinder, vi har talt med. Kvinderne påberåber sig det, de anser for at være en 'islamisk ret', til at udvide et givent handlerum ved at henvise til en autentisk form for islam, der er baseret på Profeten Muhammad og hans samtidiges eksempel; den første *ummah*. *Ummah*, der fra arabisk kan oversættes til 'menighed' eller 'samfund', betegner her Profeten Muhammads samtidige – og dermed islams første – menighed, der for sunni-muslimer udgør et eksemplarisk forbillede til efterlevelse.

Unge europæiske muslimer formulerer ofte deres tanker om lighed mellem kønnene (og såkaldt kønskomplementaritet, hvor mænd og kvinder tildeles forskellige, men komplementære, roller og ansvar inden for familien, ægteskabet og religiøst lederskab) via skelnen mellem "kulturelle traditioner", forstået som mindre velovervejede praksisser på den ene side, og et omhyggeligt gennemtænkt "sandt islam" på den anden side.[3] At påberåbe sig en dybere fromhed og overlegent kendskab til islamisk tradition og tænkning, end hvad de ældre generationer besidder, er i dag en udbredt måde at ræsonnere, forhandle og udvide handlerum på blandt unge, europæiske muslimer.[4] Et sådan ræsonnement er særlig tydeligt i interviewet med Asma, men den skarpe opdeling mellem kultur og religion går også igen hos Asli og Azza. Asmas karakteristik af de forskellige forventninger til mænds og kvinders opførsel i forbindelse med ægteskabsindgåelse skal ses i lyset af, at hun ved at problematisere en konventionel måde at tænke på i visse minoritetsetniske miljøer rent retorisk gør op med den form for rationalisering og deraf foranstaltede kønnede forhindringer – såsom mangel på lighed mellem kønnene – som de ældre generationers argumentation foranlediger. Asmas argumentation er med andre ord et afgørende led i hendes forsøg på at udvide muslimske kvinders, og dermed sit eget handlerum.

Med fokus på muslimske kvinder i Norge argumenterer islamforskeren Margaretha van Es i den forbindelse for, at vi skal forstå kvindernes diskursive opdeling af kultur og religion som et delresultat af stigmatisering og islamofobi over for muslimer i Europa.[5]

Van Es kalder den diskursive opdeling for en "diffus" form for islamisk feminisme, fordi muslimske kvinder fra hele verden herved indoptager – og viderefører – centrale tankesæt fra den islamiske vækkelsesbevægelse og fra islamisk feminisme.[6] Selvom kvinderne ikke nødvendigvis identificerer sig med en islamisk vækkelsesbevægelse eller forstår sig selv som islamiske feminister, tilslutter de sig ikke desto mindre centrale idéer fra begge bevægelser. Med andre ord er kvindernes 'kunstige', gensidigt udelukkende opdeling i kultur og religion del af en strategi, der gør en kritik af konformitetspres og kvindeundertrykkende praksisser mulig, uden at de dermed miskrediterer hele deres tro og religiøse tilhørsforhold – og islam består så at sige som en fejlfri religion, de fortsat kan bekende sig til.[7] Van Es' perspektiv er yderst relevant i en dansk kontekst, der er endnu mere fjendtligt indstillet over for muslimer end den norske.[8] Imidlertid forholder van Es sig ikke til, hvorvidt, hvorfor og hvordan muslimske kvinder også anvender denne opdeling internt i familierne og miljøerne. Dette aspekt vender vi tilbage til senere.

Ahlam er en arbejdsom, yngre kvinde, som vi interviewede i en pause på hendes job. Hun er gift og bor med sin mand i Vollsmose. Interviewet handler her om, hvordan hun er blevet opdraget, og hvordan det var at vokse op i Vollsmose, da intervieweren spørger til begrebet ære. Ahlam svarer:

Ahlam: Det har vi slet ikke, det der med ære. Og det er igen, fordi vi ikke er kulturelle. Hvis vi var det, så havde ære betydet rigtig meget. Men fordi vi kører ud fra islamiske værdier, så er ære ikke et begreb som sådan. Du tager ansvaret for dine egne handlinger, det er dét, du... Men selvfølgelig betyder det noget for kollektivet, at man også tager vare på hinanden. Så man vil helst heller ikke have, at det er det, folk lever ud fra. Man vil ikke have, at folk skal tale om én eller at ens ære skal blive krænket. Men de baner har vi aldrig arbejdet i hjemme hos os.

Interviewer: Hvis man er meget kulturelt orienteret, er det... Så betyder det noget?

Ahlam: Du hører også om æresdrab. Fordi... Lige pludselig er der en kvinde, der har fundet sammen med en fyr, og det vil forældrene ikke have. Nu har hun krænket familiens ære. Så skal hun dræbes. Dræbes? Dræbes! Det går direkte imod islam at dræbe et andet menneske. Det er et menneske, jo. Det er virkelig så grotesk. Men igen, så har de ligesom lagt låg på emnet, og så har hun fået 'sin straf'. Hvem er de til at give hende straf? Hvis der skulle være en straf! Så det opererer vi slet ikke med.

Ahlam, kvinde, 32 år, Vollsmose

Selvom Ahlam flere gange i interviewet omtaler et "vi", hentyder hun dermed ikke til, at det er hendes egen familie, der begrænser hendes handlefrihed eller understøtter diverse æressæpraksisser. 'Vi'et' synes modsat at indikere, at familien er en enhed, der modsætter sig givne værdier i de minoritetsetniske miljøer, de færdes i, og i stedet opererer ud fra en anden etik og andre værdier: "vi kører ud fra islamiske værdier", formulerer Ahlam det. I andre dele af interviewet beskriver hun således, hvordan

hun ud fra et religiøst baseret ståsted sommetider har følt et behov for at sætte et positivt eksempel for andre muslimske piger fra Vollsmose. For eksempel fortæller hun, at det var usædvanligt for muslimske kvinder at cykle, dengang hun i begyndelsen af 1990'erne var en lille pige. Andre muslimer fra lokalområdet reagerede ofte med forbløffelse, når de så en pige cykle rundt. Men ved (stiltiende) at forsikre sig selv om sin – islamiske – ret til at cykle og dermed fortsætte sin cykelpraksis, inspirererede hun hurtigt andre piger fra lokalområdet til det samme. I dag er det derfor helt almindeligt at se muslimske piger cykle rundt i Vollsmose, fortæller hun. Sådanne islamisk baserede retfærdiggørelser udfordrer ikke alene standarder, der hidtil blev taget for givet, men opfordrer indirekte andre muslimske piger og kvinder til ligeledes at udvide rummet for fysisk mobilitet og sætte spørgsmålstegn ved veletablerede måder at tænke, argumentere og legitimere på.

For størstedelen af de yngre muslimske kvinder er en skelnen mellem islam og kultur essentiel, fordi det at være "kulturel" bliver opfattet som hovedårsagen til mænds historisk set privilegerede stilling i familien og (lokal) samfundet eller, som Ahlam direkte henviser til, som led i direkte kvindefjendske praksisser såsom æresdrab. Mens kvinderne på den ene side opfatter kulturelle traditioner som noget lokalt, og dermed besmittet af tid og sted, ser de på den anden side "sand" islam som en universel, uforanderlig størrelse, der 'overskrider' tid og sted. Kvinderne tilslutter sig på den måde en opfattelse af, at islam er kultur ubetinget overlegen. Med andre ord fremstår religionen som noget, der tillader og muliggør, og sommetider endda fremskynder kønsmobilitet i både figurativ og fysisk forstand. Ifølge kvindernes fremstillinger bliver islam således til en religiøs tradition, der historisk har distanceret sig fra, og rent teologisk fortsat bryder med begrænsninger og kvindeundertrykkelse.

Sabiha er single og bor ikke længere med sin familie i Vollsmose, hvor hun er vokset op, men deler lejlighed med en veninde i Aarhus, hvor hun også arbejder. Interviewet handler om Sabihas opvækst i Vollsmose, og intervieweren spørger ind til den sladder, hun fortæller, var en stor del af hendes opvækst:

> Hvis jeg snakkede med drenge på gaden, så var det et problem fordi at 'Sabiha har fået en kæreste' og så sagde de: 'Hvor ved du det fra?' Og sagde de: 'Jamen, jeg så hende snakke med drenge i bussen, hun er en dårlig pige, hun har jo en kæreste, og vi er jo muslimer, muslimer har jo ikke kærester, og det betyder, at hun bliver aldrig gift, fordi at nu ved folk jo, at hun har snakket med en dreng og "uuh Gud!"' Og det er sådan meget, meget kulturel måde for dem at tænke på, og det er også derfor, jeg siger, at jeg tager afstand fra *kulturmuslimer*, og min definition af *kulturmuslimer* er folk, der er opdraget muslimer, men som til enhver tid vil vægte kultur frem for religion – det er for eksempel sådan noget med, at en pige ikke må rejse alene, du ved, der er nogle... Det er kulturelle ting, som en kvinde ikke må. Og ifølge religionen er der nogle helt andre præmisser, der ligger dér, og det der med at blande og få kultur til at styre ens dagligdag, dét kan jeg simpelthen ikke klare. Det får, sådan, mine hår til at rejse sig på mig.
>
> **Sabiha, kvinde, 26 år, Vollsmose**

Alt imens Sabiha uddyber forskelle på "arabiske" og "mellemøstlige" kulturer, hvor kvinder ifølge Sabiha modtager meget begrænset uddannelse og skal blive i hjemmet for at føde, opdrage børn, lave mad, pleje manden og hjemmet, mens manden er forsørgeren og den, der står for alle vigtige beslutninger, fortsætter hun:

> Og at kvindens rolle egentlig er i hjemmet, hvor manden er ham udenfor [hjemmet], og det er jo kulturelt set, det er jo ikke islamisk set. Og det er dér, hvor folk bruger ordet *haram*; at noget er forbudt ifølge islam. Du ved, 'det er forbudt at arbejde i islam'. Selvfølgelig er det ikke forbudt at arbejde, altså du hører om Profetens kone, der ansatte ham, der hvor hun arbejdede ikk'? Altså, Profeten opfordrede sin kone til at arbejde, så det er det der med, at man går ind og blander religion og kultur, som gør, at hvis man ikke har viden inden for islam, hvis man ikke har uddannet sig inden for islam, og sat sig ind i de her rammer, så vil man ikke vide, hvad der er forbudt, og hvad der ikke er. Vi har et eksempel som at rejse, ifølge – rigtig mange siger du må ikke rejse uden en *mahram*, en *mahram* betyder en der ledsager dig, ham der ledsager dig, skal først og fremmest være en mand, det skal være din familie, så det ikke kan være en ven, det kan ikke være en fætter, det skal være en som du ikke kan blive gift med i teorien; så en far, en onkel, en bedstefar, en bror, og han skal ledsage dig i dine rejser. Ifølge islam, så står der [i kilderne], at en kvinde ikke måtte rejse alene *dengang*, fordi *dengang* skulle man igennem ørkener alene, på en hest, og det var utrygt, eller på en kamel, og det var ubetryggende, og der er rigtig mange voldtægtsmænd, der er mange røvere i ørkenen, og derfor satte man de her rammer. De her rammer er der ikke den dag i dag. [...]. Også det der med, at en kvinde behøver ikke at uddanne sig. Den første *ayah* [Koranvers], der kom til Profeten, det er *iqra*, iqra betyder "læs!", og det er derfor, du ved, det er der, hvor man mikser [kultur med religion].
>
> **Sabiha, kvinde, 26 år, Vollsmose**

Et andet sted i interviewet, hvorfra dette uddrag er taget, fortalte Sabiha om, hvorledes hendes onkler forsøgte at begrænse hendes sociale og fysiske mobilitet ved direkte at sætte spørgsmålstegn ved hendes ret til at vælge sin egen ægtefælle, tage en uddannelse, arbejde frivilligt, påtage sig et uddannelseskrævende arbejde uden for hjemmet og gå uledsaget rundt udenfor efter mørkets frembrud. Som modsvar på onklernes indirekte anfægtelse af alle muslimske kvinders berettigelse til at handle svarende dertil, svarer Sabiha, ifølge hende selv igen med en såkaldt "de-kulturaliseret opfattelse af islam".[9] Ved diskursivt at 'rense' islam for ethvert kulturelt element og henvise til (andre) islamiske fortællinger, modsætter Sabiha sig sine onklers konservative opfattelse af, hvordan muslimske kvinder bør opføre sig. Det betyder, at Sabiha bliver i stand til at afvise enhver påstand, onklerne måtte komme med ved i sidste ende at klassificere dem som 'kulturelle' og dermed som u-islamiske. Således benytter hun sig af den

islamiske metode, *ijtihad*, selvstændig analyse af religiøse kilder, samt *tafsir*, Koranfortolkning, til at anfægte onklernes standpunkter.[10] Og ved herved at legitimere egne holdninger skaber hun en autoritet omkring sig selv, som almindeligvis tilskrives den første *ummah*, der teologisk set kom før, og dermed sanktionerede, *sunnahen* (sunnah betegner udtalelser og handlinger fra Profeten Muhammad og betragtes som eksempel til efterfølgelse).[11]

Når Asma, Asli, Azza, Sabiha og Ahlam italesætter deres egen religiøsitet som objektiv og særligt oplyst, er det samtidig en måde at skildre sig selv på som kompetent til at tage ansvar for egen religiøs praksis.[12] De anser altså individet for at have autoritet nok til at udvælge og genfortolke den islamiske tradition, hvorimod konventionelle autoriteter såsom teologisk lærde, mænd og repræsentanter for forældregenerationen bliver tilsidesat.[13] De yngre kvinder opfatter de omtalte kulturelle traditioner som mindre vigtige eller direkte forkerte. Kvinderne vægter i stedet et omhyggeligt gennemtænkt islamisk værdisæt, der understøttes af forskellige islamiske referencer samt et personligt forhold til det guddommelige.

Når de yngre kvinder, vi har talt med, generelt identificerer islam som guideline og positiv referenceramme, bliver diverse begrænsninger derved meningsfulde og følgelig mere overskuelige at leve med. Så når vi skriver, at deres skarpe opdeling mellem kultur og religion udgør et redskab i forhandling af mobilitet, mener vi ikke, at de ikke også støder på begrænsninger i forhold til deres køn. Det er følgende uddrag fra interviewet med 26-årige Sabiha et eksempel på:

> Grunden til, at jeg tog tørklæde på, da jeg var barn, var fordi, at alle gjorde det. Senere hen begyndte jeg at finde ud af i [forbindelse med] en identitetskrise, hvem jeg var: 'Jeg er en muslimsk kvinde, og jeg mener, at man skal gå med tørklæde'- mentalitet. Og så med årene blev det bare en del af min identitet [at bære tørklæde]. Når dét så er sagt, så står jeg 100% inde for, at jeg har tørklæde på af religiøse årsager, fordi det begrænser mig. Og når jeg siger, det begrænser mig [...] tørklædet for mig er sådan et *wake up call*. Jeg kan garantere dig, at hvis jeg ikke havde tørklæde på, så havde jeg ikke været jomfru, jeg havde 100% været på diskoteker og drukket alkohol, og mon ikke jeg havde haft lidt flere kærester, end hvad jeg har haft nu, og ikke haft lige så mange grænser? Jeg mener ikke, det er forkert at drikke alkohol. Jeg mener ikke, at det er forkert, at man ikke er jomfru. Jeg mener ikke, det er forkert, at man gør alle de her ting. Men i forhold til mit værdigrundlag, og hvad jeg ønsker, så har tørklædet været med til at stoppe mine fristelser. [...]
>
> **Sabiha, kvinde, 26 år, Vollsmose**

I interviewuddraget fremhæver Sabiha her en sammenhæng mellem islamisk tildækning i form af det at bære tørklæde og jomfruelighed. Sabiha har selv valgt at bære tørklæde, selvom hun ikke desto mindre udlægger et sådan tøjvalg som begrænsende for sine udfoldelser. Tørklædet udgør imidlertid en selvvalgt begrænsning, der ifølge hende har været stærkt medvirkende til, at hun har formået at modstå diverse fristelser – at gå i byen og indtage alkohol, flere kæresteforhold og sex før ægteskabet. Imidlertid er det præcis via denne

selvvalgte begrænsning, at det bliver tydeligt, hvordan Sabiha underlægger sig nogle kønsrestriktioner fremsat af alternative, udvalgte autoriteter og diskurser, som adskiller sig fra dem, hun forbinder med forældregenerationen, alt imens hun modsiger – og modsætter sig – andre restriktioner. For eksempel går hun med tøj, der afslører hendes "røv, former og bryster", som hun selv formulerer det, da det er sådan, hun ønsker at gå klædt.

Ved hjælp af en såkaldt "privilegeret talesituation",[14] der etableres i og ud fra religiøse tekster, udvirker vores informanter mulighed for at tale, argumentere og diskutere. Den privilegerede talesituation opstår, når informanterne underbygger deres holdninger med religiøs ekspertise og (for)historisk vægt hentet fra de religiøse – og her islamiske – kilder. Kvinderne skaber med andre ord en privilegeret talesituation, når de tilskriver sig selv autoritet ved hjælp af de anvendte mytologiske referencer, som de fortolker på en måde, der er gunstig for dem selv: De skaber en position, som de kan basere og retfærdiggøre deres egne tanker og handlinger ud fra. Ved hjælp af religion/kultur-opdelingen bliver det muligt for kvinderne at afvise (nogle af de hidtil) prædefinerede vaner og tankemønstre, alt imens de tager andre til sig. De manøvrerer således omhyggeligt i forhold til et handle- og mulighedsrum. Sommetider søger de at udvide det, men andre gange underlægger de sig gerne diverse begrænsninger. Hvorom alting er, flyder kvindernes indoptagelse af et islamisk værdisæt sammen med deres klassetilhørsforhold, hvilket vil udgøre et omdrejningspunkt for det følgende afsnit.

5.2.
Religiøs dis-identifikation som tilstræbt middelklasseidentitet

Sociologen Beverley Skeggs har med udgangspunkt i britiske kvinder fra arbejderklassen indført begrebet "(dis)identifikation" til at betegne kvindernes afstandtagen til de klasseidentiteter, som typisk tilskrives arbejderklassen.[15] En lignende dis-identifikation praktiseres af nogle af vores informanter. Ved at fremhæve kulturelle forskelle mellem generationerne distancerer de yngre kvinder sig fra den ældre generation, eller fra andre minoritetsetniske familier. Ved på forskellige måder at markere en sådan dis-identifikation, benytter kvinderne sig af religiøse, og hvad vi mener, er klassebaserede argumenter til at legitimere egne praksisser. Eksempelvis er Sabihas stærke afstandtagen fra "kulturelle muslimer", som ikke ved noget – eller i hvert fald meget lidt – om "rigtig" islam, præcis en sådan dis-identifikation. Dis-identifikationen illustrerer samtidig den klasserejse, som Sabiha og mange af de andre, yngre, veluddannede kvindelige muslimer, der optræder i denne rapport, har gennemgået. "Klasserejse" henviser til en kurs, hvor den sociale status er under forandring i og med, at et individ opvokset i ét miljø skifter til et andet miljø, eksempelvis via uddannelse, forandrede økonomiske ressourcer eller migration.[16] Individet kan stadig bibeholde transnationale bånd, for eksempel til oprindelseslandet og nærtstående slægtninge, selvom vedkommendes sociale liv nu primært finder sted i det nye miljø. På den måde udgør klasserejser altså ikke en lineær kurs. Antropolog Marianne Holm Pedersen anvender begrebet "klasserejse" i en transnational sammenhæng, hvor migranter bevæger sig mellem lande.[17] Hendes

understregning af klasserejsers mange lag, hvor begrebet betegner mobilitet på tværs af forskellige former for grænser – nationale, uddannelsesmæssige, m.fl. – er også vigtig her, eftersom vores informanter som anden- eller tredjegenerationsmigranter ikke er konvertitter, men 'fødte' muslimer, der har 'arvet' islam fra forældregenerationen og derved legemliggør det, der er blevet kaldt for et "post-migrant islam".[18] I det følgende argumenterer vi for, hvordan klasserejser også kan finde sted på tværs af generationer, og hvordan sådanne klasserejser forandrer religiøse identiteter og dynamikker på afgørende vis.

28-årige Meleks opfattelse af de kampe, hun har taget med sin familie, viser nogle af de klassebaserede bevægelser, vi med dette kapitel søger at illustrere. Melek læser medicin og er dybt religiøs. Meleks forhandling af mobilitet og dertilhørende religiøse overbevisninger og praksisser er bundet op på hendes identitet som både 'født' muslim og efterkommer og andengenerationsindvandrer. I interviewet opdeler hun ikke blot kultur og religion, men i tillæg distancerer hun sig meget tydeligt fra de karakteristika, hun tilskriver de "kulturelle muslimer":

> Det betyder noget, fordi... Det der er meget med kurdere af ældre generation, det er, at generelt... Dem i min omgangskreds, de er ikke praktiserende [muslimer]. For eksempel her forleden stod jeg [sammen] med en af mine veninder, som går med langt tørklæde, som er gift med en tyrker, hun er kurder... Hendes onkel kom så med en rigtig ubehagelig bemærkning om: "Hvorfor går du rundt sådan dér?" osv. Jeg kan ikke huske, om han sagde det her, men min far siger nogle gange: "Hvorfor er du ligesom ISIS?" Selvom det overhovedet ikke har noget med det at gøre! Vi har bare fået det patent, havde jeg nær sagt, fordi vi går [klædt] som vi går [klædt]. Han var meget sådan... "Du er ung. Tag lidt tøj af". Det var meget ubehageligt. "Du lever kun én gang", sagde han. Hvor jeg bare tænkte: "Ja! Jeg lever kun én gang. Så skal jeg leve det, som jeg har lyst til." Så det var sådan lidt... Men sådan er den typiske kurdiske ældre generation, specielt i [og fra] min landsby. Der er virkelig få af de ældre, der er praktiserende [muslimer]. De fleste er meget imod det og har stort set intet med religion at gøre. Jeg ved faktisk heller ikke, om de tror på det, eller hvordan... Det er virkelig en gråzone. Jeg ved med mig selv, og jeg kender også andre unge mennesker, som gerne vil gå med tørklæde og praktisere [islam], men så kan de ikke, fordi deres forældre eller én i familien ikke giver lov og presser dem så meget.
>
> **Melek, kvinde, 28 år, Vollsmose**

I uddraget sætter Melek en ældre, kurdisk generation af ikke-praktiserende muslimer op over for en ung, generation af fromme, praktiserende muslimer, hvor etnicitet ikke spiller nogen rolle. I den udstrækning, den ældre generation overhovedet praktiserer islam, gør de det i henhold til kulturelle sædvaner og i overensstemmelse med nationale opdelinger, lader Melek forstå. Til forskel herfra beskriver Melek den yngre generation som værende religiøs *på tværs* af disse skel, forenet som "danske"

muslimer, der praktiserer et uspoleret og tidløst islam baseret på deres direkte – intellektuelle – adgang til islamisk kildemateriale.

Det, jeg kan lide ved at tage i den arabiske moske, det er, at vi er forskellige nationaliteter. Der er intet bagtaleri, man blander sig ikke i hinandens privatliv. Man ønsker kun det bedste for hinanden, og det er fordi, vi har et fælles mål: vi er muslimer i Danmark. Det er ligegyldigt, om du er dansker, tyrker, araber, marokkaner, eller hvad du kan være, bosnier. For os er vi alle sammen lige, vi er mennesker. Det kan jeg godt lide. Der finder jeg meget ro. Der bliver jeg bare set som en ung muslim. Og ikke om jeg er tyrker, kurder eller noget. (...). Jeg tror, det er meget... For den unge generation... Vi har jo lært i Danmark, at... Vi er kommet til Danmark, og der er sket et generationsskifte. Vi har nogle værdier fra vores egen kultur, men vi har også værdier fra den danske kultur. Så for os, når vi praktiserer vores religion, så gør vi det ikke med udgangspunkt i kultur. Vi tager kun udgangspunkt i religionen. Vi bliver ikke kulturprægede. Dem der er kulturprægede kan man godt have et lille problem med. Hvor jeg oplever, at dem der ikke praktiserer som kulturprægede, at de er mere tålmodige, fordi de har lettere ved at forholde sig til religion end dem, der er kulturprægede. Det er lidt svært at forklare. Det er lettere at forstå, når man selv lever i det. Men det kan jeg godt mærke. Selvom min mor er praktiserende, så har hun kultur inde over, så derfor kan hun ikke... [Hun spørger:] "Hvorfor tager du i arabisk moske?". [Jeg svarer:] "Mor, prøv at høre, det foregår på dansk. Der sker ikke noget. Alt det I har fået fortalt i den tyrkiske moske, det er det samme". Det er også det, jeg læser i bøgerne, det jeg ser på Youtube osv.

Melek, kvinde, 28 år, Vollsmose

Med begrebet dis-identifikation henleder Skeggs desuden opmærksomhed på den proces, hvormed kvinderne forsøger at distancere sig fra det negative stigma, der forbindes med arbejderklassen, ved udelukkende at tale om, hvad de *ikke* er. Tilsvarende lægger flere af kvinderne i vores studie – tydeligst i Meleks og Sabihas tilfælde – meget energi i at beskrive, hvad de ikke gør og ikke støtter, og hvad de distancerer sig fra; nemlig "kulturelle" muslimer:

De bliver meget mediepåvirkede. De ældre generationer. Også fordi... De er jo ikke vant til at søge viden som os eller være kildekritiske. De er måske ikke lige så selvstændige [som os]. Det er noget, vi lærer som små i skolen. Det der med: "Nu skal du selv finde ud af det". Der er mange af dem [fra den ældre generation], der ikke har en uddannelse.

Melek, kvinde, 28 år, Vollsmose

Melek karakteriserer forældregenerationen blandt kurdiske muslimer som særdeles mediepåvirket. Forældregenerationens medlemmer er også mindre uddannede, uselvstændige og ikke særligt kildekritiske, fortæller hun. Ved at påpege disse forskelle skaber hun en

kontrast mellem forældregenerationen og sin egen og andre unge muslimers generation og dertilhørende uddannelsesniveau og evne til at orientere sig i islamisk kildemateriale og litteratur. Desuden nævner hun, at hun tilgår og anvender moderne medieteknologier såsom YouTube for at søge viden og vejledning inden for forskellige emner. I tillæg til et direkte personligt studium af autoritativt kildemateriale udgør sekundærlitteratur, som man ofte finder på internettet, primærkilder til dannelsen af islamiske visioner og identitetskonstellationer for yngre, religiøst vakte europæiske muslimer.[19] Mens man sagtens kan karakterisere Melek som en vakt muslim, idet hun er meget religiøs, adlyder islamisk love og strenge, rituelle skikke, er det ikke tilfældet for størstedelen af vores øvrige informanter. Imidlertid er det interessant, at kultur/religion-diskursen går på tværs af de vækkelsesorienterede og feministiske cirkler i islam og også dukker op i de interviews, vi har foretaget, med almindelige, ikke-organiserede, kvindelige muslimer.

Melek distancerer sig selv og andre muslimske anden- og tredjegenerationsindvandrere fra den første generation via en række diskursive modstillinger, som understøtter hendes dis-identifikation. Det er hun langt fra alene om. Selvom kvindernes udtalelser som udgangspunkt handler om religiøse forestillinger og praksisser, fortæller de i sidste ende også noget om kvindernes klassebaserede ængstelse i forholdet til deres med-muslimer.[20] I den sammenhæng er det vigtigt at være opmærksom på, hvordan kvindernes udsagn bliver skabt langs de samme linjer som klasseformationer.[21] Således overlapper offentlige europæiske portrætteringer af under- og arbejderklassen skildringer af muslimske minoriteter. Overlappet indikerer, at klasse som identitetsmarkør hænger sammen med sociale normer, moralske standarder og hierarkiske evalueringer.[22] At blive anset for at høre til 'den rigtige' middel- eller overklasse gør automatisk en til en 'god', respektabel person, mens det at blive anset for at være del af 'den forkerte' lavklasse gør en til en mindre respektabel og 'skidt' person.[23]

Hvad angår unge muslimers hverdag i Danmark, kan socialklasse have en betydning i forhold til den individuelle baggrund og adgangen til ressourcer i såvel forældregenerationens oprindelsesland som i modtagerlandet. Socialklasse er derved et relevant parameter både i forhold til socioøkonomisk og uddannelsesmæssig position i samfundet og forstået som en afgørende del af identitet.[24] På den måde er klasseposition også betydningsfuld for unge muslimske kvinders forhandling af egne sociale positioner i deres netværk. I den forstand er socialklasse en kulturel snarere end en objektiv kategori, hvorved klasse altid skal sættes i forhold til konkrete sociale relationer.[25] Hvor førstegenerationsindvandrere som migranter (og forældre) har oplevet social mobilitet i form af øget materiel velfærd, er det ikke ensbetydende med, at forældregenerationens sociale position har været genstand for en tilsvarende statusøgning. Snarere tværtimod. Som resultat ser vi derfor primært 'opadgående' klasserejser blandt de yngre generationer, og af forskellige andre grunde især blandt kvinderne.[26]

I det perspektiv er den måde, som unge muslimske kvinder forhandler – og søger at øge – deres handlerum på, tæt forbundet med deres klasseposition i det danske samfund. At hævde autoritet ved at udfolde sit *know-how* inden for islamisk litteratur og tradition, hovedsagelig i form af Koranen og sunnah'en, er ikke blot en gangbar og anerkendt måde at påkalde sig autoritet på i en muslimsk kontekst – ved at henholde sig til de vigtigste eksisterende kilder og derved henvise til en

privilegeret talesituation, hvorfra de forbedrer deres argumenter og status ved en given uenighed. Det er samtidig en – diskret – måde at demonstrere akademiske kvalifikationer på. Ved eksempelvis at referere til forskellige vers i Koranen, Hadith-traditionen eller sommetider endda til forskellige islamiske lovskoler fremviser kvinderne på den måde uafhængighed gennem en uddannelsesmæssig og intellektuel overlegenhed. Herved lancerer de en rangorden blandt de forskellige generationer: 'kulturelle' muslimer som baserer religiøse overbevisninger på diverse etno-nationale traditioner versus 'rigtige' muslimer, der baserer religiøse overbevisninger på en tidløs, og dermed mere autentisk, kulturrenset, 'ren' form for islam. På den måde etablerer kvinderne et hierarki mellem forskellige former for islam og skaber dermed to muslimske klasser, der står i opposition til hinanden.

I et studie af fromme muslimske kvinder i Tyrkiet kalder antropolog Jennifer White de muslimske kvinders ambition om opadgående social mobilitet for en såkaldt "de-proletarisering".[27] For hendes informanter var den mest gangbare måde at lægge afstand til egen baggrund i arbejderklassen at tage en uddannelse. På tilsvarende måde bliver en slags "lavklasse-islam" defineret, når vores kvindelige informanter dømmer de "kulturelle muslimer" ude, som tror og praktiserer i overensstemmelse med kulturelle traditioner, og som er relativt uvidende om islamisk litteratur, kildemateriale og tradition, fiqh. Kulturelle muslimer er ifølge vores informanter mindre uddannede, ældre og taler et dårligere dansk, og kvinderne fremstiller kulturelle muslimer som dobbeltmoralske, uoplyste og på forskellige måder afsporede i forhold til 'sande' islamiske opfattelser af ligestilling, ærbarhed og æresnormer. Det er i særdeleshed den ældre generation i kvindernes netværk – det være sig individer i kvindernes egne familier, lokalsamfund eller nabolag og sommetider en kombination af disse – som personificerer lavklasse-islam ved at være kulturelle muslimer. Heroverfor står de ikke-kulturaliserede, og dermed autentiske, unge muslimer, som anerkender, at islam udgør et diskursivt terræn, hvor kvinder kan få adgang til forskellige former for muligheder og handlerum, der repræsenterer 'ren' islam. Eftersom udskillelsen af forskellige former for islam indeholder en orden, et subtilt hierarki, er det knapt så overraskende, at kvinderne placerer egne overbevisninger, praksisser og skikke – og dermed sig selv og ligesindede – blandt dem, der er 'rigtige'. De kender den islamiske litteratur, kildemateriale og tradition, *fiqh*, og de er i stand til at læse den kritisk, reflektere over den og ikke mindst anvende den i deres dagligdagsforhandlinger, eftersom de mestrer *ijtihad* (selvstændig) og *tafsir* (koranfortolkning).

Islamforskeren Jeanette Jouilli ser unge, fromme muslimske kvinders vægtning af religiøs og sekulær uddannelse som en grundlæggende del af den islamiske vækkelsesbevægelse i Europa. Bevægelsen har en iboende "intellektuel karakter", argumenterer hun.[28] Vi ser dog i højere grad de forskellige idéer, diskurser og praksisser, som cirkulerer i samfundet i og på tværs af diverse sociale bevægelser, som knyttet til identitetsformationer; heriblandt klasse- og kønsidentiteter. Vi argumenterer dermed for, at kvindernes diskursive, intellektuelle praksisser er en afgørende del af deres klasserejse og middelklasseposition og således indlejret i anden- og tredjegenerationens anliggender, idet de er udtryk for post-migrant islam.

Forskning i aktivistisk – og organiseret – muslimsk ungdom peger på, at dominerende skildringer af muslimer ofte fremstiller dem som problematiske subjekter.[29] En sådan

vinkling har betydning for, hvordan de unge, europæiske muslimer reagerer på at blive klassificeret. Studierne viser, at unge muslimer 'svarer igen' ved at overtage religiøse identiteter, der signalerer forskellighed fra den første generation af muslimske migranter, som i mange henseender blev klassificeret som lav- og underklasse. Derved understreger yngre muslimske generationer indirekte, at deres religiøsitet i høj grad er formet langs klasseformationer og begreber for social status.

Kvinderne skaber et rum, hvor islam fremstår som den afgørende forskelsmarkør både internt, det vil sige i relation til repræsentationer af 'lavklasse islam', og eksternt, det vil sige i relation til majoritetsetniske diskurser, der ofte forbinder muslimer med kvindeundertrykkende praksisser. På den måde fremstår de unge muslimske kvinder som ordentlige, moralske muslimer, samtidig med at de sideløbende understreger deres tilhør til et respektabelt middelklassesamfund. Kvinderne fremstiller altså sig selv som danske borgere *og* som muslimske kvinder. Eftersom religion/kultur-skellet også er til stede indadtil i de muslimske miljøer – selvom det er uklart, hvorvidt dikotomien udtales eksplicit – tilskriver kvinderne sig ikke blot autoritet, men også moralsk og intellektuel overlegenhed. Herved retfærdiggør de indirekte alle muslimske kvinders evne, og ret, til at overskride hidtil opsatte grænser for, hvad man kan og bør som muslimsk kvinde. Når kvinderne udfordrer nogle af de konventionelle statushierarkier, orienterer de sig imod et transnationalt, horisontalt muslimsk fællesskab for at blive bekræftet.[30] Den måde, de tager islam til sig på, repræsenterer på den ene side et brud med nogle minoritetsetniske praksisser, men er på den anden side en fortsættelse af, hvad de opfatter som helt grundlæggende elementer i et "autentisk", kønsprogressivt islam og i moderne muslimske liv: mobilitet i forhold til sted og generation, uddannelse, pli og mådehold, intellektuelle praksisser og at fremtræde professionelt.

Kønnede forskelle?

Vores mandlige informanter fra samme generation (dvs. på ca. 20-35 år) bringer ikke i samme grad en tilsvarende skelnen mellem 'misforstået kultur' og 'sand islam' på banen. I de tilfælde, hvor de yngre mænd bragte en lignede skelnen op i interviewene, var det i en anden kontekst og på en mindre skala. For eksempel kunne det være i et forsøg på at retfærdiggøre kønsbaserede arbejdsopdelinger – såkaldt kønskomplementaritet – eller andre praksisser, der kunne tænkes at virke tilbagestående for os som repræsentanter for majoritetssamfundet. Et eksempel herpå er 22-årige Bashiir, som er født og opvokset i Slagelse, men for nyligt flyttede til København på grund af sine studier. Bashiir taler om islam og somalisk kultur som to sider af samme sag: "Det meste af min kultur, det er baseret på islam, kan man sige", siger han således. På to forskellige tidspunkter i interviewet taler Bashiir i længere tid om islam. I første omgang fortæller han om, hvordan han blev flyttet væk fra en skole med en overvægt af minoritetsetniske elever og hen til en skole med primært etnisk danske elever, da han var 12-13 år gammel. På den nye skole blev han dog udsat for mobning med racistiske undertoner, og han bad til sidst sine forældre om at blive flyttet tilbage til sin første skole. Da intervieweren spørger ind til, hvorfra Baashir har sin indstilling til modgang, fortæller han, at han henter styrke fra islam:

> Mit første svar ville være islam, min religion. Min religion lærer mig, at man skal tilgive. Der er sådan et

virkelig kendt vers i Koranen, som lærer mig, at din fjende, hvis du modsiger din fjende, med... Når det er, at din fjende kommer med noget ondt til dig, og du ligesom gengælder det med noget godt i stedet for. Så vil du finde din fjende værende ligesom din ven. Så det vil sige: når du oplever noget virkelig dårligt. Det kan være det værste, men når du så i stedet for at modsige det eller bekæmpe det med det, der er værre, at du bekæmper det med det, der er bedre. Så vil du ligesom finde, så vil Gud ligesom gøre, at din fjende måske en dag kan blive din ven. Så på den måde har jeg lært, at: 'ved du hvad, [lad dig] ikke gå på af andres synder og andres fejl. Hvis du viser et godt eksempel, så skal Gud nok tage sig af resten'. Fordi der er altid en dybere mening, tror jeg på. Der er en dybere mening bagved alt. Alt hvad man går igennem i sit liv.

Baashir, mand, 22 år, Slagelse

Senere kommer Baashir ind på islam i forbindelse med, at han omtaler mænds og kvinders forskellige biologisk betingede natur. Her taler han ind i en diskurs om kønskomplementaritet, og han gør meget ud af at understrege, at kønskomplementaritet ikke er lig kvindeundertrykkelse. I sammenhængen henviser han til danske mediers "propaganda", som han mener har skabt en sådan misforståelse. På den måde korrigerer Baashir, hvad han ser som en majoritetsetnisk mis-repræsentation af islam, og i dette aspekt er han altså på linje med mange af de muslimske kvinder, vi har interviewet. Ligesom kvinderne fremhæver Baashir også, at han selv tilgår islamisk kildemateriale og studerer islam for at kunne skabe sig en selvstændig mening om sin religion. Det er imidlertid bemærkelsesværdigt, at Baashir ikke foretager samme skelnen mellem 'forkert kultur' og 'sand islam', som mange af de kvindelige informanter gør.

Bashiir fortæller tillige om forældrenes – og særligt farens – høje forventninger til, at han skal få sig en god, lang uddannelse og på den baggrund klare sig godt. Tilsvarende nævner 23-årige Najib fra Slagelse, hvordan hans far også har høje, og meget konkrete forventninger til, og forestillinger om sønnens fremtidige uddannelse. "Det kommer aldrig nogensinde til at ske. Du må finde dig noget andet", skal faren således have svaret Najib, da han fortalte ham, at han gerne vil uddanne sig til ejendomsmægler efter gymnasiet. Najib omtaler på intet tidspunkt religion i forbindelse med forældrenes til tider strenge opdragelse af ham, selvom forældrene er praktiserende muslimer. Hos Najib har religion snarere en styrkende betydning, som vi så tilsvarende hos Baashir: "Religion har været vores støttebjælker. Det er det, vi har støttet os til i svære tider, ikke? Det har hjulpet mig personligt, rigtig meget. Jeg ved ikke, hvor jeg ville have været, hvis ikke jeg havde det at støtte mig opad", udtaler han således.

Ikke desto mindre reflekterer Bashiir og mange af de øvrige unge muslimske mænd, vi har interviewet, over deres forhandlinger af mobilitet inden for, og i forhold til, egne familier, lokalsamfund og nabolag. Blot angiver mændene ikke – som kvinderne – at benytte religiøse referencerammer til at forhandle social og fysisk mobilitet. Sagt på en anden måde, ser mændenes lejlighedsvise henvisning til religion/kultur-opdelingen ud til at have mere at gøre med, at islam fortsat udgør et problemfelt i den offentlige diskurs i Danmark, end at de

bruger islamiske referencer i interne forhandlinger af rum for mobilitet. Hvor islam vægtes lidt forskelligt som element i de unge mænds identitet, opleves religion i forhold til social mobilitet primært som en potentiel forhindring for at klare sig godt i uddannelsessystemet, på arbejdsmarkedet og i samfundet generelt på grund af majoritetens fordomme.

Hvor Bashiir bruger islam til at håndtere uretfærdighed og den vrede, uretfærdigheden afstedkommer, bruger Asma i stedet islam til at forhandle et mulighedsrum frem. På den måde kan de muslimske kvinders skelnen mellem kultur og religion altså afspejle, at de to biologiske køn internt i de minoritetsetniske miljøer bliver mødt med forskellige forventninger til, hvordan man opfører sig, hvis man er en 'god muslim' og/eller et godt menneske. Forskellen i hvordan henholdsvis minoritetsetniske mænd og kvinder anvender islam i deres dagligdag indikerer således, at piger og drenge (og mænd og kvinder) har forskellige udgangspunkter og står over for forskellige kønsbetingede begrænsninger i de respektive minoritetsetniske miljøer, de måtte indgå i.

5.3.
Når islam (m)uliggør handling

Der er uden tvivl en række tilfælde, hvor religiøse diskurser og praksisser – også islamiske – bliver brugt til at begrænse, indskrænke og undertrykke kvinder. Ikke desto mindre anskueliggør vores interview-materiale flere måder, hvorpå kvinderne – med afsæt i deres middelklasseposition – mange gange formår at bruge islam som ressource i håndtering af uenigheder på tværs af generationer. Når vores informanter selektivt overtager, udfordrer eller søger at udvide diskurser og praksisser, der definerer, hvordan det at være 'en god muslim' hidtil er blevet opfattet blandt de ældre generationer, understøtter og øger de deres handlerum såvel som handlerummet for andre yngre kvindelige muslimer.[31] Adgang til uddannelse, tilegnelse af professionelle færdigheder og engagement i frivilligt arbejde bidrager på hver deres måde til, at særligt yngre muslimske kvinder i etniske minoritetssamfund opnår øget social mobilitet – og dermed til dannelse af muslimske middelklasser.[32] Samme klasseformationer bidrager omvendt til selve potentialet for, at kvinderne kan tage islam som værdisæt, referencepunkt og ressource til sig i dagligdagen.

Som vi vil belyse i næste kapitel, bliver det at kunne etablere religiøse fællesskaber anset som noget positivt ved at være beboer i et område med høj andel af etniske minoritetsborgere. De fællesskaber, som vores kvindelige informanter fremhæver over for os, er dog i høj grad fællesskaber, som de selv er med til at forme. Samtidig understreger kvinderne potentialet for at fremme en ligestilling mellem kønnene via religion og religiøse fællesskaber.

23-årige Amira fra Vollsmose fortæller således, hvordan en gruppe yngre, muslimske kvinder har organiseret deres egen islamundervisning udelukkende med unge piger som målgruppe. I undervisningstilbuddet er det med andre ord udelukkende piger, der underviser piger. Amira assisterer ved selve undervisningen, og som hun siger, er projektet "noget meget selvstændigt". Amira omtaler ikke sit engagement som et feministisk frigørelsesprojekt, men fremhæver undervisningsprojektet som et de-centreret og autonomt koncept. Omvendt betoner hun sideløbende det tilstedeværende kønsaspekt, når hun understreger, at projektet er pige-til-pige-orienteret. Det er altså kombinationen af islam, frivilligt arbejde, et kønsspecifikt fokus

samt selvstyring, der i høj grad motiverer og engagerer hende. Disse aspekter peger på, at Amira har et udtalt ønske om ikke at blive styret af konventionelle autoriteter såsom teologisk lærde, mænd og repræsentanter for forældregenerationen, men tværtimod selv at få lov til at udforme undervisningsprojektets retning og mål.

En anden variant af, hvordan undervisning med afsæt i islam kan fungere frigørende, står 32-årige Karima for. I interviewet omtaler hun en moské i Odense og henviser dermed til et mere konventionelt – og organiseret – religiøst fællesskab end det, Amira fremhæver. Karima er ikke 'født' muslim, men er konvertit, og hun er, ikke overraskende, optaget af at praktisere og udleve sin religion 'rigtigt'. Det er følgelig på Karimas initiativ, at den odenseanske moské har inviteret en imam fra København med henblik på at udlægge kønnenes forskellige forpligtelser i islam. Karima fortæller:

> Så jeg... jeg skrev faktisk til en imam fra København, og bookede ham til at komme til Odense her i sidste weekend, til at give et oplæg om, hvordan man skal balancere det her med at... altså praktisering af religion med hus, og hjem, og mand, og job. Og så satte han så en time af efterfølgende til spørgsmål fra A til Z [om alt], hvad man kunne tænke sig at spørge en imam om. Og der var 2/3 af spørgsmålene, de handlede jo om ægteskab. Om mænd, der ikke lever op til deres forpligtelser, men forventer nogle rettigheder fra konen, ikk'? Og det var jo alle nationaliteter [...] Men han var meget... det var meget positivt. Og jeg tænker, når han kommer inde fra stormoskéen i København, så tænker jeg: "Er han så sådan en konservativ én?" – når jeg selv inviterede ham – uden at vide, hvem han var. Det var ham, der havde tid. Så tænkte jeg: "Jeg kan jo ikke bestille ham, og så ikke tage hans råd seriøst", men han var... [...] moderat, og [talte] virkelig fra kvindens perspektiv, og han indledte også med at sige... [...]: "Jeg er ked af, at der ikke er flere mænd til at høre, hvad jeg har at sige i dag."
>
> **Karima, kvinde, 32 år, Vollsmose**

Ligesom Amira vil Karima gerne have øget sin viden om islam og tager selv initiativ til at opnå en sådan viden ved at invitere en imam fra "stormoskéen i København" til Odense. I modsætning til Amira synes Karima dog at famle lidt i blinde og inviterer lidt vilkårligt en københavner-baseret imam. Imamen fremstod dog "moderat" i de holdninger, han fremlagde under sit besøg, og han talte fra et kvindeperspektiv, hvilket virker til at have været en lettelse for Karima. Ved at fremhæve dette aspekt antyder Karima, at hun ville have været i et dilemma, i fald imamen havde vist sig at have kønskonservative overbevisninger og budskaber til de odenseanske trosfæller. For så ville hun have været nødsaget til at følge imamens råd, uanset?

Karima fik altså med sin invitation sat sig selv i en potentielt sårbar position i sit religiøse fællesskab i moskéen, idet hun på den ene side søgte en autoritativ, religiøs udlægning af kønsroller i islam, men på den anden side tydeligvis havde sine egne overbevisninger herom fra start – og hun foretrak øjensynligt ét (moderat) perspektiv frem for et andet (konservativt). Den potentielt penible situation opstår imidlertid alene på den baggrund, at hun på egen hånd

har taget initiativ til sammen med sine trosfæller at få mere viden om, og blive klogere på islam og dermed på sin egen position inden for familien og det religiøse fællesskab.

Imidlertid kan forskellige opfattelser af, hvad der udgør 'korrekt' muslimsk ageren også have en betydning i forhold til fysisk aktivitet og deltagelse i diverse sportsgrene. Ahlam, som vi omtalte tidligere i dette kapitel, begrunder på en måde sin ret til at cykle ved at sætte et positivt eksempel for andre muslimske piger, når hun gør det. Modsat Ahlam fremhæver Noura imidlertid ikke sin fysiske aktivitet – nemlig inden for kampsport – som noget, der har med religion at gøre. Heller ikke, selv om andre kunne synes det:

> Der er en del belærende pegefingre, som siger til mig: "Du er en pige, du er en muslimsk pige, du burde ikke gå ind og slå dig selv, og dit ansigt bliver ødelagt". Ja, det er sgu' rigtig nok, at man får nogle på kassen. Men jeg tror, det er den her hårde indsats, jeg byder ind med hver eneste gang, som gør, at når jeg går fra [den klub, hun kommer i], så er jeg den søde, rare Noura.
>
> **Noura, kvinde, 26 år, Vollsmose**

I stedet er Nouras muslimske og minoritetsetniske identitet et omdrejningspunkt i mødet med majoritetssamfundet, hvor hun, som hun selv udtrykker det, har været igennem en identitetskrise:

> Så lad folk stille spørgsmålstegn. Og selv når det ikke har været sjovt... For det er jo først nu, jeg har fået den her tankegang, så er den her identitetskrise, den har ikke været særlig sjov, for den har begrænset mig i mange ting igennem min dannelse. Men den dag i dag, hvor jeg bare tænker... Nej, jeg skal stadig være en del af det samfund, jeg lever i. Og det siger min religion også. Så jeg er muslim på mine egne præmisser.
>
> **Noura, kvinde, 26 år, Vollsmose**

I løbet af sin identitetskrise har Noura haft lyst til at 'melde sig ud' af samfundet og familien, fremgår det af interviewet. At Noura alligevel er parat til at deltage i det samfund, hun lever i, begrunder hun med henvisning til sin islamiske overbevisning, hvilket vi vender tilbage til i næste kapitel.

Samlet set kan man dog sige, at selvom de minoritetsetniske unges omgivelser sandsynligvis har forskellige motiver til, sommetider, at begrænse de unges deltagelse i sportsaktiviteter, fremgår det ikke desto mindre, at de minoritetsetniske unge selv ikke anser deltagelse i sådanne aktiviteter for at være nogen selvfølge. Det er ikke ualmindeligt, at de unge støder på modstand i forhold til, hvilken type af sport, de er aktive inden for, og hvilke rammer der skal være herfor, og de må således mange gange forhandle og navigere omhyggeligt i forhold til omgivelsernes restriktioner på deres fysiske aktiviteter. Ikke desto mindre fremstår de minoritetsetniske unges deltagelse i diverse sportsgrene, herunder frivilligt baseret foreningsliv, overordnet som en faktor, der kan bidrage til at udvide deres råde- og handlerum.[33]

5.4.
Konklusion

Målet med nærværende kapitel er – på baggrund af Medborgerskabsundersøgelsens fund fra 2016 og 2017 om en sammenhæng mellem negativ social kontrol og dét at være religiøst praktiserende – at opnå en mere nuanceret forståelse af religions rolle ved (forsøg på) konformitetspres og kontrol i minoritetsetniske miljøer. Vi har følgelig undersøgt, hvorvidt og hvordan vores informanter, hvoraf langt størstedelen er muslimer, anvender islam som redskab til at udvide og begrunde (egne) handlemuligheder.

På tværs af informanternes etnicitet, alder og bosted skelner mange af særligt de kvindelige informanter skarpt mellem kultur og religion, når de fortæller om kønsbetingede begrænsninger i minoritetsetniske miljøer. Over for os bebrejder kvinderne 'kulturelle traditioner' og fremhæver i stedet deres religiøst baserede islamiske ret til handlefrihed. Med andre ord er det islam, der giver dem ret til alt, fra at være initiativtager til ægteskab til at påtage sig et job, arbejde frivilligt, deltage i fysiske aktiviteter såsom at cykle eller bokse, flytte væk hjemmefra på grund af studium eller job, eller sommetider blot at bevæge sig ud om aftenen uden en ledsager.

Når de – primært yngre, kvindelige informanter – skelner mellem kultur og religion i interviewene, fremstiller de samtidig en universel, 'sand' form for islam, som de mener at kunne udlede direkte fra Koranen og sunnah'en, som de diskursivt adskiller fra mere lokale og såkaldt kulturelle overbevisninger, sædvaner og praksisser. Imens kvinderne således tilslutter sig, og gør sig til fortalere for, hvad de opfatter som en autentisk og 'rigtig' form for islam, proklamerer de derved, at det er andre muslimer, der er underlagt kulturelle vaner og fortolkninger – muslimer, som de ofte er uenige med. En sådan skelnen er ikke noget nyt, men er velbeskrevet inden for forskning i islam i Europa. Væsentlige dele af forskningslitteraturen anser denne skelnen for at være en del af en bred, transnational islamisk vækkelsesbevægelse, hvori søgen efter et fra kultur løsrevet islam er tæt forbundet med det at dyrke et fromt jeg og selvdefinere religiøse ståsteder.[34] Forskningslitteraturen peger samtidig på, at eksplicitte henvisninger til et 'sandt' islam – og dermed implicit til et falsk – gør det muligt for de yngre generationer at udfordre hidtil veletablerede magthierarkier og konventioner i muslimske miljøer. Vores empiri og analyse bygger videre på dette perspektiv, idet særligt de yngre kvindelige generationer hermed skaber mulighed for at tilsidesætte og dermed udfordre teologisk lærde, mænd og repræsentanter for forældregenerationen. Ved på forskellig vis at hævde – og vise – at de lever i overensstemmelse med 'sand islam', tilkæmper kvinderne sig et større råde- og handlerum, som ellers kunne være brugt til netop at begrænse og kontrollere dem.

Dermed peger vores interview-materiale også på, at der ofte er forskel på, hvordan kvinder og mænd benytter den opdeling af kultur og religion, som de foretager, i forhandlingsøjemed. Som det er fremgået af kapitlets analyse, er det særligt de yngre kvinder, der anvender et opgør med 'forkert kultur' som del af et religiøst funderet frigørelsesprojekt. Vores mandlige informanter fra samme generation (dvs. på ca. 20-35 år) bringer ikke i samme grad en tilsvarende skelnen mellem 'misforstået kultur' og 'sand islam' på banen. I de tilfælde, hvor de yngre mænd bringer en lignede skelnen op i interviewene, er det i en anden kontekst og på en mindre skala. Sagt på en anden måde, ser mændenes lejlighedsvise

henvisning til religion/kultur-opdelingen ud til at have mere at gøre med, at islam fortsat udgør et problemfelt i den offentlige diskurs i Danmark, end at de bruger islamiske referencer i interne forhandlinger af rum for mobilitet. Hvor islam vægtes lidt forskelligt som element i de unge mænds identitet, opleves religion i forhold til social mobilitet primært som en potentiel forhindring for at klare sig godt i uddannelsessystemet, på arbejdsmarkedet og i samfundet i øvrigt på grund af majoritetssamfundets fordomme.

Dertil kommer, at der uden tvivl også er en række tilfælde, hvor religiøse diskurser og praksisser – også islamiske – bliver brugt til at begrænse, indskrænke og undertrykke kvinder (og mænd). Vi har i kapitlet set eksempler på, hvordan forskellige former for fysisk udfoldelse ikke altid forekommer uproblematisk at deltage i ud fra religiøse begrundelser. Ikke desto mindre anskueliggør vores interviewmateriale flere måder, hvorpå kvinderne – med afsæt i deres middelklasseposition – mange gange formår at bruge islam som ressource i håndtering af uenigheder på tværs af generationer. Religion synes altså – ikke overraskende – at kunne bruges både frigørende og undertrykkende.

1 Væsentlige dele af kapitlets analyse bygger på en artikel, vi har udarbejdet som led i forskningsprojektet (se Liebmann og Galal under udgivelse).
2 Liversage og Petersen 2020: 8.
3 Mahmood 2005; Minganti 2014 [2007]: 65–66.
4 Se DeHanas 2013; Göle 2015; Jacobsen 2011; Jouili og Amir-Moazami 2006; Jouili 2011, 2015; Minganti 2016; Pauha 2015; van Es 2016. For danske studier, se endvidere: Hocke 2014; Karman 2002; Khawaja 2010.
5 Van Es 2016: 118.
6 Van Es 2016: 118.
7 Van Es 2016: 129.
8 Hansen and Herbert 2018: 205–206.
9 DeHanas 2013: 77.
10 Se Minganti 2015: 96.
11 Sunnah oversættes normalt til 'sædvane' fra arabisk. Sunnah betegner udtalelser og handlinger fra Profeten Muhammad, som kendes fra hadith (den nedskrevne tradition), og som muslimer betragter som eksempel til efterfølgelse. Sunnah'en omhandler udførelse af religiøse ritualer såvel som dagligdags handlinger, for eksempel den måde Muhammad spiste og klædte sig på.
12 Se Pauha 2015: 92.
13 Minganti 2016: 48.
14 Sørensen 2001: 3–4.
15 Skeggs 1997.
16 Gullestad 2002.
17 Pedersen 2012: 1103.
18 Göle 2015: 55.
19 Se Minganti 2016: 42.
20 Rogozen-Soltar 2016: 619.
21 Jeldtoft 2012: 225.
22 Jeldtoft 2012: 225. Se også Yilmaz 2016.
23 Sayer 2005: 1–2; Jeldtoft 2012: 225.
24 Se Ortner 2003: 12.
25 Olwig 2007: 89.
26 Indvandrere i Danmark 2016: 47; Faktaark 2018: 1, 26.
27 White 2202: 208.
28 Jouilli 2015: 126.
29 Se eksempelvis Jacobsen 2011; Jouili 2015; Minganti 2015; van Es 2016.
30 Rinaldo 2008: 29; Göle 2015: xviii.
31 Pauha 2015: 92.
32 Göle 2015: xix.
33 For Najib var det således fodbold, der i en ung alder gav ham mulighed for at flytte væk fra sin familie for at forfølge en professionel karriere.
34 Mahmood 2005.

Ka-
pi-
tel 6

6

Sted og (im)mobilitet

De bad mig om at tage *hijab* på, men det vil jeg ikke. For 3-4 dage siden havde jeg en bluse på med korte ærmer på, som sad lidt tæt, da jeg var på arbejde. Og de sagde til mig, at jeg skulle tage noget mindre udfordrende på.

Suzan, kvinde, 35 år, Vollsmose

Jeg flyttede hjemmefra kan man sige, og det var billigt at bo herude [i Vollsmose].[...] Ja ja, jeg havde en etværelses lejlighed, så den var rimelig stor, 55 kvadratmeter, og jeg tror, jeg betalte 2.500 om måneden.

Amran, mand, 35 år, Vollsmose

35-årige Suzan med syriske rødder bor i Vollsmose, mens 35-årige Amran med somalisk baggrund tidligere har været bosat i bydelen. Begge fortæller, at de bosatte sig i Vollsmose, fordi det var dér, det var muligt at få en billig lejlighed. Mens Suzan har sine forbehold for at bo i Vollsmose, var Amran i sin tid glad for at bo der. Han kommer fortsat i bydelen jævnligt, selvom han nu er flyttet væk. Vi vender senere i kapitlet tilbage til Suzan og Amran. Vi vil først belyse, hvordan et fokus på boligområde, stedsidentitet og mobilitet er relevant for et forskningsprojekt om såkaldte æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol.

Som omtalt i kapitel 3 viser Medborgerskabsundersøgelserne fra 2016 og 2017, at boligområde (og dermed nærmiljø) er én af de faktorer, der påvirker oplevelsen af social kontrol blandt etniske minoriteter – og i særdeleshed kvinderne. Således angav 59% af etniske minoritetskvinder, der var bosat i områder med høj koncentration af beboere med indvandrerbaggrund, at føle sig begrænset i valget af kæreste eller ægtefælle. De kvinder, der var bosat i et område, hvor ingen andre havde indvandrerbaggrund, angav i væsentlig mindre grad (22%) at opleve social kontrol (manglende selvbestemmelse i forhold til valg af kæreste/ægtefælle defineres således som social kontrol i undersøgelsen).[1]

Medborgerskabsundersøgelsens fund taler på den måde dels ind i den politiske debat om såkaldte 'ghettoer', 'parallelsamfund', 'shariazoner', dels ind i en mere generel debat om mangelfuld integration. Undersøgelsesfunde-

ne indikerer, at der hersker særlige værdi- og normfællesskaber i såkaldt 'lukkede' boligområder, hvor etniske minoriteter er i flertal, og at sådanne normer på nogle måder er nemmere eller ligefrem mere velansete at opretholde der. På den anden side er de pågældende boligområder ikke udelukkende defineret ved en koncentration af etniske minoritetsborgere, men i lige så høj grad ved fortætning af sociale problemer i form af høj andel af beboere uden tilknytning til arbejdsmarkedet samt beboere med lav indkomst, lavt uddannelsesniveau og høj kriminalitetsrate.[2] Spørgsmålet er derfor også, hvordan erfaringer med såkaldt 'negativ social kontrol' knytter sig til andre sociale parametre i samspil med specifikke minoritetskulturelle normer og værdier.

Et resultat af de politiske diskussioner om parallelsamfund – kategoriseret som enten 'hårde ghettoområder', 'ghettoområder' eller 'socialt udsatte boligområder' – har været en række sociale indsatser samt lovgivning, der løbende er blevet skærpet.[3] Det fremgår af vores interviewmateriale, at den politiske debat også spiller en rolle i skildringer af fordele og ulemper ved at bo i 'ghettoen'. Den ligger som et bagtæppe for de informanter, som selv bor eller har boet i ('hårde') ghettoområder såsom Vollsmose ved Odense eller Ringparken i Slagelse, samtidig med at de kobler den til oplevelser af diskrimination og stigmatisering på grund af etnisk og religiøs baggrund samt bosted.

Hvor de politiske diskussioner typisk karakteriserer 'ghettoer' som boligområder, der fastholder og begrænser beboerne fysisk og socialt og dermed medforstår områderne som statiske og uforanderlige, dækker betegnelsen 'provinsby' købstæderne og de større stationsbyer. Provinsbyer oplever imidlertid primært medie- og landspolitisk interesse, såfremt de er en del af såkaldte (fattige) udkantskommuner langt væk fra landets vækstcentre.[4] Det er Slagelse kommune ikke. Kommunen er godt placeret med overkommelig pendlerafstand til både Odense og København og råder selv over adskillige uddannelsesinstitutioner m.m. I tillæg er kommunen som tidligere nævnt ydermere blevet fremhævet som en mønsterkommune på integrationsområdet.

Med udgangspunkt i, at Vollsmose og Slagelse udgør to vidt forskellige og "symbolsk repræsentative"[5] steder i Danmark, ser vi i dette kapitel nærmere på, hvordan 'ghettoen' Vollsmose og 'provinsbyen' Slagelse *bliver til* som steder for levet liv, arbejde og fysisk og social mobilitet.[6] I den forbindelse sætter vi særligt fokus på mulige sammenhænge mellem stedtilhørsforhold og oplevelser af social kontrol – eller mangel på samme. Formålet med dette kapitel er at nuancere eksisterende udlægninger af, hvorfor beboere fra boligområder med høj koncentration af minoritetsetniske borgere i højere grad rapporterer oplevelser med negativ social kontrol end borgere bosat andre steder. På den baggrund stiller vi følgende tre spørgsmål:

- Hvordan knyttes boligområde, tilhørsforhold og identitet sammen?
- Hvordan bliver boligområder til som særlige normfællesskaber?
- Hvilke – kønnede, etniske, religiøse, sociale o.a. – strategier tager beboere i brug ved forhandlinger af mobilitet og selvbestemmelse?

Ligesom i Medborgerskabsundersøgelsen er det altså ikke 'ære', men 'negativ social kontrol', der her har vores analytiske fokus. En eventuel sammenhæng mellem social kontrol og sted er vores fokuspunkt med henblik på at indfange aspekter af konformitetspres, der har betydning for borgeres fysiske og sociale mobilitet og for deres tilhørsforhold til sted

(og specifikke bydele). Vores interviewmateriale peger på, at informanterne på tværs af Vollsmose og Slagelse deler grundlæggende opfattelser af, hvad der gør et område til et 'godt' sted at bo. På samme måde er der overlap i de udfordringer, informanterne oplever, og de strategier, de anvender. Omvendt skiller informanter bosat i 'ghettoer'[7] sig ud fra informanter bosat i provinsbyen, ved at de i langt højere grad forholder sig til – og taler op imod – den politiske stigmatisering af deres hjem (som netop en 'ghetto'). Det vil sige, at 'ghetto'informanternes erfaringer, og måden hvorpå de fortæller om deres tilhørsforhold til sted, ikke kan isoleres fra den bredere samfundsdebat om socialt belastede, udsatte boligområder.[8] Med andre ord sætter vores informanter spørgsmålstegn ved, hvem der har retten, og derved magten, til at definere stedets betydning for dets beboere.

Er det medierne, politikerne, de sociale indsatser, specifikke grupperinger eller de praksisfællesskaber, som de selv er en del af? Informanternes kamp for retten til rummet kommer både til udtryk i deres beretninger *om*, og i deres daglige praksis i, byrummet, som de tager i besiddelse gennem forskellige måder, hvorpå de navigerer i, bruger og fortolker det.[9] Hvad dét har af betydning for deres erfaringer med og modstand mod konformitetspres, kommer vi nærmere ind på i det følgende.

6.1.
At flytte ind og ud

Såkaldte ghetto-områder, som for eksempel Vollsmose i Odense, Ringparken i Slagelse, Gellerupparken i Aarhus og Tingbjerg i København, blev bygget som en realisering af idéen om velplanlagte mønsterbyer i naturskønne omgivelser uden for centrum. Opført i 1960'erne og 1970'erne skulle de være et grønnere, roligere, sundere og mere velordnet beboelsesområde for arbejderne end byens slum, som arbejderne skulle fraflytte. Disse monofunktionelle boligområder blev formet som en by i (udkanten af) byen med egne velfærdsinstitutioner såsom skoler og børneinstitutioner, indkøbsmuligheder, kirker og fritidsaktiviteter. Som montagebyggerier blev de altså ofte anlagt ud fra en grundtanke om den funktionsopdelte by, hvor disse store boligområder var visuelt og fysisk skærmet fra deres omgivelser samt orienteret indad, mod egne opholdsarealer.[10]

Byggeriet var almennyttigt og huslejen lav. Med det økonomiske opsving flyttede mange af arbejderne dog i egne boliger, og disse bydele endte som segregerede boligområder, hvor indvandrere og flygtninge blev bosat – og bosatte sig – sammen med andre indvandrere og flygtninge, socialt udsatte og folk med lave indkomster. Udover de lave huslejer skyldtes segregeringen blandt andet kommunernes anvisningsret, som de netop udnyttede i disse områder. [11]"Ghettoer er lavet af beton og rejst af boligpolitik",[12] hedder det eksempelvis i en kronik. Udsagnet peger på, at bydelene oprindeligt blev etableret som et styrings- og velfærdsredskab, der skulle sikre en sund, velfornøjet og dermed mere arbejdsduelig befolkning, og at det er de samme bydele, der i dag er genstand for en politisk styret velfærds- og integrationspolitik. Man kan altså i høj grad se 'ghettoen' som et krydsfelt for velfærdsstatslig styring og intervention, hvor sociale problemer placeres og forsøges løst gennem indsatser, der i stigende grad kommer til udtryk via indgreb som straf og sikkerlighedsgørelse målrettet etniske minoritetsborgere.[13]

Samtidig er stor til- og fraflytning et udpræget aspekt af de såkaldte 'ghettoer'. Det

betyder, at de beboere, der bor i 'ghettoen', ikke er de samme over tid. Mange flytter, når de får råd til at bosætte sig i andre bydele eller købe hus (og etniske majoritetsdanskere fra middelklassen og op undgår så vidt muligt at bosætte sig i udsatte boligområder).[14] Den høje til- og fraflytningsprocent gør det derfor misvisende at kalde socialt udsatte områder for parallelsamfund, mener boligforsker Hans Skifter Andersen, da bevægelse til og fra 'ghettoer' som Vollsmose peger på alt andet end stilstand.[15] Desuden er det væsentligt at understrege den seneste udvikling, der viser, at flere udsatte boligområder bevæger sig i en positiv retning i forhold til antal beboere i arbejde eller under uddannelse, fald i kriminalitet, etc.[16]

'Ghettoen' er på den måde ikke kun et socialt udsat og politisk styret boligområde, men også et geografisk fixpunkt, hvor livet leves og beboermassen løbende udskiftes og forandres. 'Ghettoen' som sted bliver altså til gennem det levede liv på samme måde som provinsbyen og andre steder.[17] Udskiftning og forandring i, og af, byrummet er netop centrale temaer i interviewet med 35-årige Amran, der ikke er bosat i Vollsmose længere. I interviewet karakteriserer han Vollsmose som et midlertidigt sted at bo og indfanger dermed netop boligområdets særlige dynamik:

> Så er der så nogle andre ting også, som de fleste mennesker, der ikke bor her, eller arbejder herude, de ikke ser, det er at for sådan et område som Vollsmose, det er et, hvad kan man sige? ... Altså hvor folk kan bo midlertidigt. [...] Der er nogle der måske bor her i 10 år, indtil det lykkedes dem at få et arbejde, og børnene er færdige med skole og så videre. [...] Så flytter man væk herfra, så det er et meget dynamisk område, det er ikke bare sådan, som folk tror, det er.
>
> **Amran, mand, 35 år, Vollsmose**

I interviewuddraget pointerer Amran, at Vollsmose er sted, folk kan bo i en tidsbegrænset periode, inden de rykker videre. Det er altså ikke en bydel, folk sidder fast i, eller en statisk og uforanderlig størrelse, men tværtimod et "dynamisk område", fortæller Amran. Som nævnt er Vollsmose også kendetegnet ved stor grad af ind- og udflytning, hvilket tillige Amrans egen historie afspejler. Amran flyttede ind i en lille, billig lejlighed i Vollsmose, da han i sin tid flyttede hjemmefra, og han nåede at bo i bydelen i ca. 15 år, inden han flyttede til en anden by. Da han kom tilbage til Odense, valgte han dog sammen med sin kone ikke at bosætte sig i Vollsmose på grund af sin kones forbehold.

Amrans understregning af, at Vollsmose er meget andet end dét "folk tror, det er", illustrerer imidlertid også, at det er svært at tale om Vollsmose uden at forholde sig til bydelens meget negative omdømme. Som vi vil komme yderligere ind på senere i kapitlet, fremstår stigmatiseringen af Vollsmose med andre ord som en del af områdets identitet, som mange Vollsmosebeboere uvægerligt føler, de må forholde sig til, så snart de skal fortælle om deres hjem og nabolag.

Vollsmose som 'valg'

Områder som Vollsmose er karakteriseret ved lave huslejer, hvilket betyder, at området tiltrækker beboere med lave indkomster og derfor også en gennemsnitligt større andel af sociale problemer. Fremhævelsen af Vollsmose som et boligområde, hvor det ikke bare er muligt at få en lejlighed, men også en billig én af slagsen, går igen i mange af interviewene.

29-årige Nabiha fortæller om sin flytning fra Jylland til Vollsmose, der var forårsaget af hendes daværende mands nye job. "Det var det billigste, og det hurtigste ligefrem. Det er ikke nogen hemmelighed: Hvis du gerne vil have en hurtig lejlighed, til en okay billig pris, så [er] det [stedet]", siger hun.

For Suzan, som vi åbnede dette kapitel med at citere, var dét at flytte ind i en lille, étværelses lejlighed i Vollsmose således et resultat af manglende alternativer. Egentlig havde hun forinden afslået adskillige tilbud på andre lejligheder i bydelen, inden hun endte med at sige "ja-tak". Hun indså nemlig efterfølgende, at en lejlighed i Vollsmose kunne være en vej ud af hjemløshed, og hun overgav sig derfor. Vollsmose er for Suzan dermed et nødvendigt onde, et skridt på vejen til at komme videre i livet, og på interviewtidspunktet følte hun hverken nogen særlig tilknytning til bydelen eller til sin lejlighed. Tværtimod angav hun at have det anstrengt med at skulle bo netop dér på grund af koncentrationen af etniske minoriteter, men havde indgået et kompromis med sig selv for at skabe udvikling – og en form for mobilitet – i sit liv.[18]

Noura er 25 år, studerende og bor alene i en lejlighed i Vollsmose, hvor hun også arbejder frivilligt. Hendes nærmeste familie bor i Sønderjylland, og hun har ingen pårørende i nærheden. Interviewet med Noura er et andet eksempel på, at dét at flytte til Vollsmose ikke forekom at være et egentlig valg for hende – dengang. Samtalen med Noura afslører sine egne paradokser:

Interviewer: Var det tilfældigt, at det blev Vollsmose?

Noura: Nej. Det var her, der var lejligheder. Og det er utroligt svært at komme ind i et lejlighedskompleks, så da de tilbød mig at få en lejlighed i Vollsmose, sagde jeg 'ja'. For på daværende tidspunkt havde jeg ingen bolig. Jeg ville gerne have fornemmelsen af at være ejer af mit eget. Så jeg har været utrolig privilegeret, for jeg er på 10. sal, så jeg har en rigtig lækker udsigt. Så jeg føler ikke, jeg bor i Vollsmose. Du burde næsten se det deroppe fra. Du er mere end velkommen. Jeg har været virkelig privilegeret. Der er selvfølgelig nogle steder, hvor man tænker, at det godt kunne trænge til en kærlig hånd. Men for mit vedkommende, der har jeg virkelig været privilegeret. [...] Det er helt øverst. Så kan man se den vej ned langs byen. Det er utrolig grønt. Det er en toværelses. 73 kvadratmeter. Altan og det hele.

Noura, kvinde, 25 år, Vollsmose

Nouras forståelse af tilfældighed versus valg er tydeligvis anderledes end interviewerens. At Vollsmose var det eneste sted, hun kunne få en lejlighed, synes for intervieweren at gøre Vollsmose til et tilfældigt valg, hvorimod Noura fokuserer på den manglende tilfældighed som et udtryk for *muligheden* for overhovedet at få en bolig. På den måde taler interviewer og Noura fra to forskellige udgangspunkter: intervieweren fra et udgangspunkt om *frie* valgmuligheder, Noura fra et udgangspunkt om *reelle* muligheder.

Måden, hvorpå man fortæller om sit valg af bosted som en del af ens personlige biografi, forbinder ens sociale og rumlige livsbaner, fremhæver migrations- og byforsker, Michaela Benson.[19] Med udgangspunkt i Nouras personlige livsbane kan hendes ambivalente fortælling om det at bo i Vollsmose således

forstås som et udtryk for rent socialt at være kommet videre til noget bedre, alt imens hun er bevidst om, at udenforstående normalt ikke opfatter Vollsmose som et område, man flytter *til* for at opleve fremgang. Denne dobbelthed skinner igennem, når Noura på den ene side giver udtryk for at være privilegeret ved at bo i en lækker lejlighed i Vollsmose med grøn udsigt, men dernæst tilføjer: "Så jeg føler ikke, jeg bor i Vollsmose". Med denne tilføjelse kan man sige, at Noura forholder sig til en ekstern version af Vollsmose og så at sige ser boligområdet udefra, hvorfra det ikke fremstår meningsfuldt at beskrive bydelen i positive vendinger. Det eksterne blik på Vollsmose, hvorigennem Noura ser sit eget hjem, tilsiger, at Vollsmose ikke kan være et godt sted at bo – et boligområde med lækre lejligheder og grønne udsigter – og samtidig være *Vollsmose*, lader Noura forstå; en bydel med et meget dårligt omdømme. Der findes altså en dobbelthed i Nouras udsagn, da hun således ser – og taler igennem – selve stigmaet, der omgiver Vollsmose. Sprog- og 'ghetto'forsker Helle Lykke Nielsen fremhæver i denne sammenhæng mediernes "ikonisering" af Vollsmose, som svær at komme uden om.[20] En sådan ikonisering af Vollsmose fremgår tydeligt af Nouras ambivalente udsagn, hvor hun så at sige på én gang beskriver to forskellige Vollsmos*er*: et stigmatiseret Vollsmose, hvor Noura som sagt ser boligområdet udefra og med den udefrakommendes (forventede og ikoniserende) blik, og et grønt og rummeligt Vollsmose med dejlig bolig og et attraktivt fællesskab, hvor Noura ser og oplever boligområdet indefra som en almindelig, godt tilfreds beboer. På den måde kan man sige, at Noura distancerer sig fra Vollsmose som begrænsende og stigmatiseret byrum, men glædes over og knytter sig til Vollsmose som sted for beboelse og levet liv.

Det at *vælge* boligområde udgør imidlertid et særligt karakteristika for middelklassens borgere. Det skyldes, at middelklasseborgere i det hele taget øjner muligheder i dét at vælge nabolag til og fra – selv når mulighederne fremstår begrænsede, navigerer middelklasseborgere omhyggeligt inden for de givne rammer.[21] Et sådant valgbaseret tilhørsforhold til boligområde, og dermed sted, får en medbetydning af moralsk ejerskab til det eller de steder, beboere indirekte gør krav på som deres, netop ved at *vælge* dem og flytte ind.[22]

På samme måde illustrerer interviewerens spørgsmål, at vi som forskere mange gange møder informanter (og felt) med den middelklassebaggrund, mange af os har. Når intervieweren spørger Noura, om det var "tilfældigt", at hun nu bor i Vollsmose, forudsætter spørgsmålet dels, at Noura har haft alternative muligheder, dels at det at *vælge* boligområde overhovedet forekom som et relevant parameter at forholde sig til. Med andre ord er det ikke alle mennesker, der aktivt forholder sig til – og vælger – hvor de skal bo. I dette *valg* ligger der nemlig en anerkendelse af, at det er betydningsfuldt, hvor og hvordan man bor, og der er således både selvforståelse, selvfremstilling og identitetsskabelse på spil her for til- og fraflyttere.

At flytte ud og væk

Som vi vil vende tilbage til nedenfor, synes netop middelklasseværdier at være med til at understøtte en fremherskende mobilitetspraksis, og fortælling om mobilitetspraksis, blandt vores informanter: På trods af glæden ved rent faktisk at bo i Vollsmose fortæller flere af informanterne uopfordret om deres drømme om at flytte ud og købe hus uden for 'ghettoen'. Fortællingen om valg af bosted afspejler imidlertid ikke kun den sociale mobilitet, der finder sted, men grundlægger samtidig et

fundament for den sociale mobilitet og skaber den derved.[23] Fortællinger om boligmæssige drømme og fremtidsvisioner er altså i sig selv afgørende skridt på vejen til social og fysisk forandring. Køb af parcelhus og fraflytning *væk* fra 'ghettoen' kan med andre ord i sig selv give beboerne en anden status – og om ikke andet, kan man ved at fortælle om villadrømmen give udtryk for, at potentialet for mobilitet og forandring er til stede. Dét at give udtryk for gerne at ville flytte kan derfor i sig selv være tegn på ønsket om at blive mødt som middelklasse. Flere af vores informanter bosat i socialt udsatte boligområder fortalte os således, hvordan de drømte om egen villa – villaer findes ikke i Vollsmose, hvor der udelukkende er lejeboliger.

Hvorvidt man rent faktisk bliver boende eller flytter væk, handler mange gange om økonomi, men også familiens forskellige holdninger kan spille en rolle:

Interviewer: Ja. Hvorfor bosatte I jer så ikke her, dig og din kone?

Amran: Det var et godt spørgsmål. (smågriner). Faktisk, jeg var sådan set ligeglad, men det var hende der ikke ville have det.

Interviewer: Mm. Og hvorfor ville hun ikke det? Hvis du vil fortælle mig det...

Amran: Ja, fordomme.

Interviewer: Om stedet?

Amran: Ja, hun er opvokset inde i byen. Men jeg var sådan set ligeglad, jeg sagde til hende, bare vi får en god lejlighed.

Interviewer: Ja, ja.

Amran: Men hun ville ikke bo herude, hun sagde: "Jamen, jeg skal ikke bo sammen med alle de mennesker". Men vi er også uenige. Omkring sådan nogle ting.

Amran, mand, 35 år, Vollsmose

Amran, som vi også mødte i optakten til dette kapitel, giver i interviewuddraget her udtryk for, at han ikke kunne overbevise sin kone om Vollsmoses fordele, og det blev afgørende i forhold til valg af bolig. Ifølge ham foretrak konen at bo i Odense centrum, ligesom hun ikke ville bo "sammen med alle de mennesker". Uden at sige det direkte var det at bo i Vollsmose også en større udfordring for hans kone, fordi de med deres ægteskab havde brudt konventionerne. De har ikke samme etniske baggrund.

25-årige Amira fortæller, at det var hendes familie, der var afgørende for hendes beslutning om valg af bosted. I Amiras tilfælde var det dog hendes mor, der ad to omgange afgjorde, at de skulle flytte til Vollsmose. Tilsyneladende havde faren ikke den store indflydelse på beslutningen. Første gang fra en lille by i Jylland, anden gang efter et længerevarende ophold i Egypten. Ifølge Amira hang morens beslutning om at tilflytte Vollsmose sammen med et ønske om at være tæt på sin søster og på et fællesskab af andre kvinder med somalisk baggrund. Amira beskriver sin mors beslutning som et *bevidst* valg af boligområde, der flugter med de middelklasseværdier, familien ellers orienterer sig imod, og som vi vil uddybe senere i kapitlet.

Flytning som social mobilitetsstrategi er ikke til stede i interviewene fra provinsbyen Slagelse i samme grad, som i dem, vi har

foretaget med nuværende eller tidligere Vollsmosebeboere. For eksempel tilføjer 20-årige-årige Nada fra Slagelse kun i en bisætning, at familien i sin tid flyttede fra lejlighed til hus, men forblev boende i Slagelse. "Vi flyttede bare hen i et større hus, da vi fik min lillesøster", nævner hun således henkastet. I de tilfælde, hvor informanter vil væk fra provinsbyen Slagelse, handler det ikke så meget om at 'komme væk' eller bevæge sig op ad den sociale rangstige, men snarere om konkrete og individuelle udfordringer eller muligheder, som informanterne fysisk vil væk fra eller hen til. Det kan eksempelvis skyldes et job, man gerne vil tættere på, og derfor flytter væk fra Slagelse. Andre gange flytter informanterne væk fra Slagelse, fordi de gerne vil tættere på familie i andre dele af landet. Kun hos Sayf og Latifa, der er vokset op i en "hård" 'ghetto' – her Ringparken i Slagelse[24] – genfinder vi udflytningspraksissen, og fortællingen herom, som en social mobilitetsstrategi.

Interviewet med Sayf og Latifa, der er søskende, foregik i et moderne, lyst og rummeligt parcelhus i et villakvarter i Slagelse, som Latifa bor i sammen med sin familie, og som er et karakteristisk boligvalg for mange middelklasseborgere. Sayf og Latifa er begge omkring de 30 år og er opvokset i Slagelse, hvor de begge fortsat bor – men nu i hvert deres hus med ægtefælle og børn. De har begge lange videregående uddannelser, gode job og fremstår i det hele taget særdeles velreflekterede og velargumenterede, når de fortæller om deres opvækst, familie og relationer til nær- og storsamfundet.

Latifa og Sayf fortæller, at de boede de første 10 år af deres liv i Ringparken, inden familien valgte at flytte til en anden boligblok i Slagelse. En nærliggende boligblok med familievenligt og lavt, rækkehuslignende etagebyggeri, der adskiller sig fra Ringparkens montagebyggeri i beton, og som, vigtigst af alt, også rummer en lavere andel af sociale problemer og ikke er nær så stigmatiseret. Forinden havde faren dog valgt at lade børnene indskrive på en kommunal skole i den anden ende af Slagelse, så børnene ikke kom til at gå i skole med andre børn – og rødder – fra Ringparken. En prioritering, der afspejler farens ambitioner på vegne af sine børn. Da intervieweren spørger, hvorfor familien flyttede væk fra Ringparken, svarer Sayf:

> Vi boede her i kvarteret og... De der rødder, der hang ud på gaden, det gjorde de jo siden dengang. Min far var rigtig hurtig til at finde ud af, at der var en skole, der lå der for enden af vejen, og det var en skole, der bestod af 70-75% af anden etnisk baggrund. De... Der var ballade, det var der. Det havde min far luret, og han besluttede sig for... Han blev tilbudt, at vi skulle starte i skole på Nørrevangskolen, og så sagde han, at det ville han ikke have. Han ville have, at vi skulle starte på [navn på lokal] Skole [...]. Og... Vi havde en bustur om morgenen, hver morgen, selvom vi havde en skole lige ved siden af. Men det fungerede super godt. Jeg kom i... Min skolegang har været rigtig god, og det har været holdbart. Og så har han også... Min søster var jo ikke så meget... Min søster hang jo ikke ud på gaden, men det havde min bror og jeg mulighed for, og der startede han med at smide os ned i den lokale taekwondoklub, da vi var helt små. Så vi havde lidt at lave. Det havde vi så i den grad også efterfølgende, for vi endte med at bruge rigtig mange timer dernede, så vi ikke

havde tid til at stå derude og lave alle mulige andre ting. Det var nok... Så besluttede han så, da vi var i den alder, hvor det kunne eskalere mest... Og på det tidspunkt var det så også et toppunkt for alle de der afbrændinger af skure og biler og ting og sager herude... Så besluttede han, at det skulle ikke være her, vi skulle bo.

Sayf, mand, 29 år, Slagelse

I interviewuddragene her og i interviewet i øvrigt beskriver Sayf og Latifa forholdsvis detaljeret, hvorledes familien – og de selv – er flyttet, og har flyttet sig, i takt med at deres uddannelsesniveau, økonomiske råderum og kendskab til det danske samfund er vokset. Nye forudsætninger har naturligvis også ført til ændrede behov. Det er tydeligt, at deres forældre – og i særdeleshed deres far – har haft som mål at sørge for, at børnene fik en så god og uforstyrret skolegang som muligt, skærmet fra de balladerende og sociale problemer i Ringparken, som især Sayf færdedes iblandt, når han opholdt sig udenfor og "på gaden". På samme måde blev fritidsaktiviteter såsom taekwondo en måde at forhindre, at kedsomhed skulle få dem i uføre. Evnen og viljen til at flytte sig – mobilitet – og det at vælge til og fra løber med andre ord som en rød tråd gennem Sayfs og Latifas opvækst.

At flyttefortællinger er forskellige for personer, der bor i 'ghetto'områder, og personer, der bor i provinsbyen, skyldes dermed i høj grad stigmatiseringen af ghettoen. Det bliver nødvendigt enten at flytte ud eller have fremtidsdrømme om at flytte ud, hvis man gerne vil signalere social mobilitet. Dermed bliver samtidigheden af fysisk og social mobilitet en strategi – også til at undgå uønsket social kontrol.

6.2.
Territorielle identiteter

Forskning peger på, at de fleste beboere i socialt boligbyggeri og multietniske boligområder i Danmark imidlertid er glade for at bo, hvor de bor. Tilfredsheden skyldes billige og rummelige boliger, grønne områder, nabosammenhold og nære relationer, som vi så Noura give udtryk for tidligere i kapitlet.[25] Denne tilfredshed med boligområdet går igen i hovedparten af interviewene med vores informanter fra Vollsmose.

Da intervieweren spørger ind til dét at bo i Vollsmose, fremhæver den 45-årige Vollsmosebeboer, Halla, selve boligen, nærhed til familie og rolige omgivelser, som væsentlige faktorer for hendes tilfredshed med at bo i Vollsmose. Amran nævner derimod sine nære venskabsrelationer i bydelen som essentielle for, at han var glad for at bo der:

Altså, jeg er glad og stadigvæk glad for at bo her. Jeg er glad, jeg har mine brødre ved siden af mig... Jeg har et flot, stort hus. Det er roligt her i Birkeparken.

Halla, kvinde, 45 år, Vollsmose

Hmm, jeg kommer stadigvæk herude; jeg spiller fodbold med drengene i hallen dér, og jeg er tit herude, og jeg har stor tilknytning.

Amran, mand, 35 år, Vollsmose

Ann-Dorte Christensen og Sune Qvotrup Jensen skriver om bydelen Aalborg Øst, at den tilbyder et territorielt tilhørsforhold. Samtidig peger de på, at der også inden for byde-

len etableres forskellige territorier.[26] Disse afgrænses af skillelinjer, som kan forbindes med klasse, køn eller etnicitet. Når Halla taler om sit store og flotte hus, fortæller hun samtidig, at hun hører blandt de få i Vollsmose, som ikke bor i lejlighed, men lejer et af boligforeningens rækkehuse. Og når hun nævner Birkeparken, understreger hun, at der er varierende grader af problemer, som kan afgrænses til andre dele af Vollsmose, end der hvor hun bor. Sådanne territorielle skillelinjer dukker op på forskellige måder i interviewene.

Hjemmebanefordele og -ulemper

På mange måder adskiller Vollsmosebeboernes udsagn om at være tilfredse med deres boligområde sig ikke fra de tilkendegivelser, vores Slagelse-informanter har om at bo i provinsbyen Slagelse. Adam er eksempelvis født og opvokset i Slagelse og har kun i et par år boet uden for byen på grund af studier, men er nu flyttet tilbage og har færdiggjort sine studier i København, mens han pendlede fra Slagelse. Adam siger:

> Det har så selvfølgelig også haft noget at gøre med, at mine forældre har boet der, og jeg har et meget tæt forhold til mine forældre, ikke?[...] Så man kan jo sige, at jeg har jo ligesom et stort ansvar i forhold til min far. Jeg vil gerne passe på ham og sørge for, han har det godt osv., fordi han er på grænsen til at nå den dér alder, hvor der er nogle ting, han ikke selv kan klare. [...] Så jeg har ligesom også nogle forpligtelser over for min mor, når mine brødre ikke har mulighed for at være der på samme måde, fordi de bor så langt væk. Så har jeg også nogle forpligtelser i forhold til min mor.[...] Ikke fordi det skal lyde værre end, det er, fordi hun klarer jo sig selv, men der er jo alligevel noget, og man tænker på dem og ringer til dem hver dag og snakker med dem. Og sørger for at se dem et par gange om ugen og sådan nogle ting, ikke? Selvom jeg jo også har et travlt liv, men det er noget jeg prioriterer rigtig højt, det er det.
>
> **Adam, mand, 27 år, Slagelse**

Da Adam var 10-12 år gammel blev hans forældre skilt, og han blev boende hos sin far i Slagelse. Adam fremhæver relationen til begge forældre som helt central for, at han er vendt tilbage til sin fødeby og lige nu foretrækker at bo i Slagelse. Ilhame har også levet hele sit liv i Slagelse, også mens hun læste på universitetet i København:

> Men når jeg kommer her, lige så snart jeg står ud af toget, så er det bare en anden... Jeg finder bare en ro i at være her. Jeg ved ikke, om det er fordi, jeg er født og opvokset her og har alle mine venner, hele min familie her, at det er måske er det, der gør det. Men måske er det også bare den ro, der er her. Ja. Jeg tror, det er det, der gør, at jeg rigtig godt kan lide det. Jeg kunne ikke rigtig forestille mig at bo et andet sted. Men ja; man ved jo aldrig, hvor livet fører én hen.
>
> **Ilhame, kvinde, 24 år, Slagelse**

Både Adam og Ilhame fremhæver altså, ligesom Halla og Amran, betydningen af nære relationer for det at høre til, hvor man bor. I modsætning til Halla, Amran og andre af vores informanter i Vollsmose fortæller de ikke, at de gerne vil flytte fra Slagelse. Vores informanter er altså glade for det sted, de bor eller har boet, uanset om det er i 'ghettoen' eller 'provinsbyen'. En væsentlig forskel består – som vi allerede har berørt – imidlertid i, at Vollsmose-beboere i langt højere grad føler, at de over for udenforstående skal forsvare, eller i hvert fald forklare, deres glæde ved at bo i 'ghettoen'. For Slagelse-informanterne synes deres tilfredshed med boligområde snarere at udgøre en selvfølge, som de derfor ikke behøver uddybe eller forklare i noget nævneværdigt omfang.

Hvordan beboere i Vollsmose bærer en ekstra – territoriel – byrde på deres skuldre, kom også til udtryk ved et lokalt beboerarrangement. Her fortalte en ældre majoritetsdansk kvinde, der er aktiv i frivilligt arbejde i lokalområdet, at hun ved sociale sammenkomster uden for Vollsmose sommetider bevidst nævner, at hun bor i Vollsmose blot for at "skabe lidt liv i forsamlingen". Så kan "de" sidde og undre sig over, hvordan det kan være, at "den ældre, velbemidlede dame bor sådan et sted", grinte hun. Dog retter hun ofte henvendelse til medier, når hun synes, de er for unuancerede i deres dækning af Vollsmose. Hun finder det kritisabelt, at det er Vollsmoses beboere, der skal "bære på deres skuldre" at rette op på Vollsmoses ry og hele tiden være forbilleder. Som vi kan se her, mærker den majoritetsetniske, "velbemidlede" ældre Vollsmosekvinde også den territorielle stigmatisering, som vi omtalte i forbindelse med Ali i kapitel 4. Men, som hun selv er inde på, er hendes livsposition ikke kendetegnet ved overlappende formationer af marginalisering, stigmatisering og social udsathed ligesom Alis. Hun er særdeles ressourcestærk og benytter noget af sit overskud til at gå direkte i rette med mediedækningen og ved med sin blotte tilstedeværelse at modbevise forenklede opfattelser af, hvem Vollsmoses beboere egentlig er, og hvordan beboere har det med at bo der (hun er tilfreds). Man kan således se, hvordan den ældre kvinde og Ali – på baggrund af deres forskellige livspositioner og klassetilhørsforhold – har forskellige måder at håndtere stigmatisering og tilhørsforhold til sted på.

En anden forskel består i, at vores informanter fra henholdsvis Vollsmose og Slagelse beskriver deres menneskelige relationer i de respektive boligområder forskelligt. Mens Slagelse-informanterne overvejende vægter uspecificerede venskabs- og kollegarelationer, fremhæver Vollsmose-informanterne i højere grad deres relationer som en del af mere specifikke former for kollektive fællesskaber i boligområdet. Det kan være den udvidede familie, nabofællesskab, fællesskabet i klubben, i det frivillige arbejde eller det religiøse og/eller minoritetsetniske fællesskab, de fremhæver. Således knytter informanter fra Vollsmose stedtilhørsforholdet sammen med konkrete fællesskaber. Selvom nogle informanter fremhæver overvågning, sladder og rygtedannelse som en negativ side ved at bo i en 'ghetto', hvor alle kender alle, fremstiller mange Vollsmose-informanter ikke desto mindre fællesskab og sammenhold som et positivt aspekt ved at bo i bydelen. For disse informanter betyder fællesskaberne, at de føler sig set, hørt og genkendt. At blive set, hørt og genkendt har dog også en potentiel bagside.

Interviewer: [...] Men har du følt, at du har været nødt til at opføre dig på en bestemt måde i et offentligt rum for at der ikke blev snakket om dig, eller?

Munira: Altså, tidligere - ja, men ikke længere. Nu er jeg fuldstændig ligeglad. Men altså; tidligere tror jeg – nu har jeg fået et godt forhold (griner) til dem, der arbejder i Aldi tæt på os (griner lidt), fordi jeg handler tit derovre, og så har man bare et mærkeligt forhold til medarbejderne derinde, fordi man bare kan genkende hinanden hele tiden, ikk? Tidligere, der havde jeg det sådan, lidt mere påpasseligt med medarbejderen, hvis han lige snakker til mig, og der kommer nogen, der kender mig for: 'hvilket forhold har du til medarbejderen?' Det giver ikke mening for dem [der tænker sådan]. Nu har jeg det sådan, det er da mega naturligt [at småsludre], hvis jeg handler. Og jeg er ligeglad: 'Du skal ikke vide hvor lang tid jeg handler, og hvor mange gange jeg handler om ugen' [tænker jeg]. Jeg har bare et forhold til den person, selvom jeg aldrig nogensinde, måske ikke, kender rigtig hans navn. Men vi snakker jo godt sammen, for nogle gange er det bare hyggeligt at snakke sammen. Så har jeg det sådan lidt mere... Jeg er meget mere nede på jorden. Det har også noget at gøre med, at jo ældre man bliver, jo mere forstår man, hvordan man skal handle, og jo mere forstår folk også, at jeg er en ung kvinde, og jeg ved jo godt, hvad der er rigtigt, og hvad der er forkert. Men i teenagealderen, der var det svært i sådan en ung alder, egentligt at vide om man egentligt gør noget, som andre ville synes er rigtigt eller forkert, og så tænker man nogle gange over, hvad andre ville tænke om én.

Munira, kvinde, 25 år, Vollsmose

I interviewuddraget fortæller Munira om, hvordan hun tidligere har været mere tilbageholdende i forhold til at sludre med en bestemt mandlig medarbejder i det supermarked i Vollsmose, hvor hun jævnligt handler. Hun var dengang bange for, hvordan deres kontakt kunne blive opfattet af andre. I dag er hun mindre påpasselig og mere ligeglad med, hvad andre tænker om, hvor lang tid, hun handler, hvor ofte, hun handler, og om hun snakker med den pågældende medarbejder, mens hun handler. Munira er blevet ældre, er "meget mere nede på jorden" og knapt så usikker, og for hende er det "naturligt" at slå en sådan sludder af, fastslår hun. Med alderen er hun altså blevet mere selvsikker, og hun hviler derfor mere i, at hun gør 'det rigtige'.

Lidt i samme stil sammenligner Noura livet i Vollsmose med livet i en mindre by:

[...] herude føler jeg, jeg er på hjemmebane, selvom jeg ikke er en del af samfundet herude, fordi jeg er tilflytter. Jeg kan huske, da vi boede i [jysk provinsby] - kom der nogen udefra, så vidste du, at denne person var udefra. For det er et samfund herude, der er alt herude. Der er handlemuligheder, svømmehal, bokseklub - du har egentlig ikke noget behov for at gå ud fra det her sted. For dine behov er dækket. Så jeg føler mig ikke utryg her. Men når jeg kommer ud fra de her rammer [i Vollsmose], så føler jeg mig utryg. Jeg ved ikke, hvad der er derude. [...] Men nogle områder

> føler jeg ikke, jeg skal bevæge mig ud i, når mørket har lagt sig. Jeg er heller ikke typen, der er ude efter klokken otte. Så er jeg smadret, så har jeg gjort dagens tjans, så skal jeg bare sove. [...] Jeg kan godt høre, rundt i hjørnerne, at folk har ikke lyst til at gå ud efter klokken otte-ti stykker. Når mørket har lagt sig, så er det dér, balladen starter. Det er [det] også i centrum, tror jeg. Det sker lige så meget i centrum, som det sker her. [...] På banegården eller ved Netto eller... Hvor er det balladen stammer fra? Hvorimod her kan man sige, det er fra Bøgeparken. Men der er ikke nogen kilde eller reference på, om det er fra Bøgeparken, det stammer. Så det er nemt at pege fingre.
>
> **Noura, kvinde, 26 år, Vollsmose**

For Noura handler tryghed om at have adgang til, hvad hun har af behov samt at kunne begå sig. Utryghed oplever hun kun, når hun bevæger sig væk fra Vollsmose eller efter mørkets frembrud, hvor hun dog aldrig går ud. Hendes udsagn står i modsætning til det stigmatiserede billede på Vollsmose som et kaotisk, konstant kriminalitetstruet og dermed farligt sted, alt det, der ligger uden for bydelen, der for Noura er ukendt og dermed usikkert og farligt: "Jeg ved ikke, hvad der er derude", siger hun således som begrundelse for, hvorfor hun alene oplever den "hårde" 'ghetto' Vollsmose som tryg. Det, der oprindeligt primært var et økonomisk incitament for at flytte til, og bosætte sig i, Vollsmose, er for Noura og mange af vores øvrige Vollsmose-informanter (eller deres forældre) imidlertid blevet til følelsesmæssigt incitament til at blive, da Vollsmose udgør en bydel, hvor de føler sig hjemme.

Flere af vores informanter bosat i Vollsmose og Ringparken i Slagelse giver tilsvarende udtryk for en oplevelse af, at 'ghettoen' gør dem trygge. Oplevelsen af tryghed overlapper med Mary Louise Pratts forståelse af såkaldte *safe spaces* som "sociale og intellektuelle rum, hvor grupper kan konstituere sig selv som horisontale, homogene, suveræne fællesskaber med en høj grad af tillid, fælles forståelser og midlertidig beskyttelse fra en undertrykkende arv".[27] Den undertrykkende arv er i Pratts forståelse den koloniale arv, der har forårsaget raciale hierarkier og magtrelationer, der den dag i dag fortsat strukturerer majoritetssamfunds rum. I Pratts optik opleves afgrænsede steder, herunder interessefælleskaber samt etno-religiøst definerede rum såsom etniske og religiøse foreninger, derfor mere sikre at færdes i end majoritetssamfundets rum uden for bydelen. Her har minoriteten mindre magt til at definere, hvordan man skal gebærde sig, og derfor oplever de at føle sig forkerte eller udenfor. Følelsen af tilhørsforhold kan samtidig forklare, hvorfor de informanter, der i kraft af deres adresse i 'ghettoen' er underlagt et territorielt stigma, fremhæver de specifikke fællesskabers betydning for deres tilfredshed ved netop at bo i 'ghettoen'. 'Ghettoen' som *safe space* kommer også til udtryk blandt dem, der fortæller Vollsmose frem som et religiøst, muslimsk rum.

Muslimske rum

En enkelt af vores informanter, Karima, er islamisk konvertit, og hun er dermed ikke 'født' muslim eller etnisk minoritet. Ligesom Noura og Amira peger Karima ikke desto mindre også på følelsen af at høre hjemme i Vollsmose og ikke stikke ud som en form for hjemmebanefordel. Når Karima er ude i det offentlige

rum, bærer hun den muslimske hovedbeklædning *hijab* sammen med en tækkelig muslimsk dragt. Fremtræden og synlighed som muslimsk kvinde ser hun netop som afgørende for sin oplevelse af Vollsmose som et sted, hvor hun kan færdes frit uden at blive diskrimineret:

> Altså, i og med, at ni ud af ti af dem, der kommenterer, når jeg er i bybilledet, er, det ved jeg ikke, plus 45 [år], så er jeg blevet sådan lidt, nogle gange så laver mig og mine konvertitveninder lidt grin med, at vi vil hellere gå bag ved Black Army,[28] end vi vil gå bag tre bønder i Sønderjylland. [...] Så jeg er sådan blevet—også som jeg indledningsvis sagde—tryggere herude. Jeg passer ind. Hvad hedder det nu? Så de der helt danske områder... Udkantsdanmark - der ville jeg aldrig nogensinde bosætte mig.

Karima, kvinde, 32 år, Vollsmose

For Karima bliver Vollsmose et *safe space*, hvor hun kan praktisere sin religion i fred uden at blive chikaneret eller diskrimineret af fordomsfulde etniske majoritetsdanskere, som hun her karikeret karakteriserer som 'bønder fra Sønderjylland'. En måde at håndtere sin anderledeshed på bliver dermed at trække sig tilbage til det trygge rum, som Vollsmose i denne sammenhæng er for Karima.

Amira fortæller ligeledes om muligheden for at etablere et særligt muslimsk fællesskab i bydelen. Amira havde oprindeligt været modvillig over for at flytte tilbage til Vollsmose efter seks år i Egypten, fordi hun foretrak at bosætte sig tættere på sit uddannelsessted i København og samtidig "prøve noget nyt". Men hendes mor ønskede at bosætte sig i Vollsmose igen, tæt på sin søster, og sådan blev det. Da intervieweren spørger Amira, hvilke fordele hun oplever ved at bo i Vollsmose, svarer hun:

> Jeg kan godt lide det med, at – jeg går meget op i dét med, at jeg får noget islamisk undervisning. Det får jeg dér. Og jeg skal ikke langt.[...] Der er ikke så meget for sådan ældre piger, men så er der nogle, der faktisk har lavet deres eget nu, hvor det også er unge piger, der underviser unge piger. Dét, synes jeg, er meget fedt. Og så hjælper jeg også til med de små børn, hvad hedder det, i forhold til arabisk. Bare sådan det helt basale. Så sådan nogle ting, synes jeg. [...] det er noget helt selvstændigt. De er i gang med helt at stabilisere sig selv. Det er noget meget selvstændigt. De har også sådan en vision om, altså, piger - unge piger, der underviser andre unge piger. De vil gerne tage det videre til andre byer, og sådan noget. Men det synes jeg er fedt, sådan noget kan jeg godt lide.

Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose

I interviewuddraget fremhæver Amira det at bo tæt på den islamiske undervisning, hun gerne vil følge, som en væsentlig fordel ved at bo i Vollsmose. I tillæg understreger hun et særligt fællesskab, som en gruppe Vollsmose-baserede unge kvinder har stablet på benene med islam som omdrejningspunkt. Kvinderne er inden for fællesskabet uafhængige af mænd og fritstillede i forhold til traditionelle minoritetsetniske og/eller religiøse foreninger. Netop

uafhængigheden fremhæver Amira som noget, hun særligt værdsætter. Man kan dermed sige, at Vollsmose i kraft af koncentrationen af muslimer i boligområdet ikke kun giver mulighed for etablering af begrænsende, kontrollerende eller socialt immobile fællesskaber, men samtidig muliggør nye og forandrede fællesskaber, der nedbryder konventionelle autoritetspositioner og hierarkier. En tilsvarende dynamik blev beskrevet i forrige kapitel: Islam fungerer ikke kun begrænsende og undertrykkende, men benyttes også som en slagkraftig forhandlingsposition – særligt for de yngre kvinder – til at opnå en større grad af social og fysisk mobilitet.

I modsætning til eksemplerne med Amira og Karima udgør Suzan imidlertid et eksempel på en informant, der ikke formår at forhandle sig ud af konformitetspres. Som det vil fremgå i det følgende afsnit, føler Suzan sig tvunget til at begynde at bære *hijab* efter et indirekte pres fra nogle kvinder med tyrkisk baggrund. Vollsmose kan på den måde også opleves som alt andet end et sikkert og trygt sted for dem, der *ikke* har skabt et tilhørsforhold til området og *ikke* føler sig på hjemmebane.

Som bydel tilbyder Vollsmose altså komplekse religiøse, minoritetsetniske og kønnede rum. Der er dog i mange tilfælde plads til forhandlinger om, hvordan normer og værdier, der konstituerer rummene, skal fortolkes og efterleves, og således er der incitamenter til såvel muligheder (for forandring) som til uligheder. Hvorvidt Vollsmose for den enkelte primært udgør en mulighed eller en ulighed, afhænger i høj grad af vedkommendes psykiske, sociale og kulturelle ressourcer, herunder uddannelses- og familieforhold.

Kønnede, etniske og klassebestemte rum

Går man en tur gennem Vollsmose indkøbscenter, vil man de fleste dage opleve, at flertallet af gæster på de relativt mange caféer og restauranter er modne mænd med anden etnisk baggrund end dansk. Centret er med andre ord kønnet, generationsdefineret og minoritetsetnisk. Det er der ikke i sig selv noget særegent ved. Der findes alle steder territorielle skillelinjer, som på én gang er et resultat af og bidrager til opretholdelse af (minoritets) etnisk definerede klasse- og kønsforskelle.[29] Spørgsmålet er, hvad sådanne territorielle skillelinjer betyder for erfaringer med konformitetspres og negativ social kontrol?

Vi indledte dette kapitel med et citat fra interviewet med Suzan om, at hun ikke ønskede at bære muslimsk tørklæde. Da interviewerен imidlertid stødte på Suzan nogle uger efter interviewet, var Suzan – trods sine oprindelige indvendinger – iført *hijab*, mens hun passede sit arbejde i Vollsmose. Det var altså på arbejdspladsen og ikke i sin familie, at hun gradvist følte sig presset til at iklæde sig, hvad der for hende var et krav om ærbarhed.[30]

Suzans case illustrerer, hvordan Vollsmose også er et muslimsk rum, og hvordan det gennem presset fra arbejdsgiveren løbende bliver til som en særlig form for konformt, muslimsk rum. Særligt Vollsmose indkøbscenter, hvor Suzan arbejder, fremstår som et etno-religiøst rum med mellemøstligt orienterede spisesteder og tøjforretninger, grønthandler, bederum og hovedsageligt minoritetsetnisk klientel. Suzan, der har muslimsk baggrund, men ikke selv er praktiserende, oplever dog først og fremmest et pres for at gå klædt på en bestemt måde som en disciplinering af hendes kvindelighed. En kvindelighed hun i forvejen føler sig sårbar omkring, hvilket bl.a. kommer til udtryk ved, at hun ikke vil fortælle bekendtskaber fra området, at hun selv bor der. Suzan oplever altså ikke Vollsmose som et trygt eller familiært sted, men snarere som en bydel, hvor hun er særlig udsat

i kraft af kombinationen af sin etno-religiøse baggrund og sit kvindelige køn. Da hendes forhistorie er præget af sociale kriser i form af skilsmisse, hjemløshed, arbejdsløshed og misbrug, er hendes muligheder begrænsede, og hun har derfor ikke følt sig i stand til at sige nej til hverken bolig eller job i Vollsmose, selvom formodentlig ingen af delene har været særligt hensigtsmæssige for hende.

Det er bemærkelsesværdigt, at Suzans erfaring med det, man kan se som en form for negativ social kontrol, altså ikke er udsprunget af en særlig underordnet position i hendes familie eller familiens forsøg på at kontrollere hende på grund af æresnormer. Det er arbejdsgiverens kontrol med hendes påklædning knyttet til en territoriel kønnethed, som hun ikke har ressourcer til at modstå. Ressourcer forbundet med middelklassens uddannelsesmæssige fordele kan virke positivt ind på individers forhandlingsevner, hvilket vi belyste i forhold til muslimske kvinder i forrige kapitel. Men også ressourcer i form af personlige egenskaber og kvaliteter kan medvirke til, at individet viser sig robust og modstandsdygtigt over for diverse forsøg på at presse det til at blive mere konformt i sit udtryk (for eksempel ved at 'trække på skuldrene'). Hvorom alting er, besidder Suzan ikke sådanne ressourcer, og hun er fanget mellem samfundets krav om på den ene side at skulle arbejde og være selvforsørgende, og på den anden side de reelle muligheder for at få et – i hendes tilfælde – ufaglært arbejde og håndtere de dertil knyttede territorielle normer.

Amanda har til gengæld sådanne ressourcer. I kapitel 4 beskrev vi, hvordan hun forhandler sin position som muslimsk kvinde. Hun bor ligesom Suzan alene i egen lejlighed i Vollsmose og havde ingen relationer i bydelen i forvejen. Med en vild ungdom bag sig deler Amanda derfor på flere planer liv-serfaring med Suzan. I modsætning til Suzan har Amanda imidlertid skabt sig en plads i lokalsamfundet gennem frivilligt arbejde, og hun er tillige i gang med at uddanne sig og kan således se fremtidsperspektiver. Man kan argumentere for, at Amanda med sine bidrag til lokalsamfundet og sin uddannelse som en form for kulturel kapital lykkes med at 'bytte' de kønnede krav om ærbarhed ud med anseelse – og status. I hvert fald har Amanda en anden strategi end Suzan til at tackle Vollsmose som et kønnet – og religiøst – rum, hvilket også kommer til udtryk i hendes refleksioner over, hvorvidt en dreng ville opleve bydelen ligeså uproblematisk, som hun gør:

> Jeg sidder og tænker... Er det fordi, jeg er en pige? Havde der været en forskel hvis min bror havde været herude, og han så skulle mødes med mig derude? Havde han haft nogle kontroverser? Men det tror jeg ikke, fordi... Det er, hvordan din indsigt er med forløbet. Hvis du vælger, som jeg sagde til dig i klubben, hvis du vælger, det skal være noget negativt, at du skal være en del af undergrundsmiljøet, så kan du blive en del af det undergrundsmiljø. Men hvis du har en ambition om, at du vil stræbe højere, så bliver det udfaldet. Så det er, hvordan din intuition er med forløbet. Men jeg kan ikke lade være med at tænke, pige eller dreng... Om det gør en forskel. [...] Det var lidt sjovt, for jeg havde engang min... Min fætter ventede ude foran min lejlighed. Han er en meget konfliktsky. Men øjet stigmatiserer og kategoriserer inden for tredive sekunder. Så der er nogen, der er kørt forbi og stoppede

op ved siden af ham og spurgt, "hvad laver du her?". Han gik helt i baglås, selvsving. "Jeg sidder bare og venter på min kusine". "Du har en halv time til at komme ud herfra". Så kommer jeg ned i bilen, og så siger han: "Jeg har en halv time, og der er gået 25 minutter nu. Der er fem minutter tilbage, så skal jeg være ude herfra!". "Gider du stoppe!" Så det er, hvad du lægger i det. Du kan vælge at grine af det eller lægge noget i det. [...] Men så vender man den fra et andet perspektiv, og så tænker man, "hvorfor har de gjort det?". De har kedet sig. Og så skulle de have en reaktion fra en, som de ikke anede hvem var. Så det er meget med, hvordan du reflekterer.

Amanda, kvinde, 25 år, Vollsmose

Amanda taler i interviewuddraget her ind i en forståelse af 'ghettoen' som et særligt rum for dét, vi i kapitel 4 henviste til som "ekspressiv maskulinitet",[31] hvor unge, marginaliserede, minoritetsetniske mænd danner en slags modkultur ved at afprøve grænser og udfordre hinanden. På den måde indgår mændene i – og skaber – et særligt maskulint rum, hvor kvinder paradoksalt nok ikke fremstår specielt udsatte.

Amira taler ind i en tilsvarende opfattelse af, at der findes kønsbetingede forskelle på Vollsmosebeboeres muligheder i byrummet, hvor drenge og unge mænd i tråd med deres øgede synlighed og større grad af 'fylde' imidlertid fremstår mere udsatte og sårbare end piger og unge kvinder. 23-årige Amira er dog ikke usynlig i gadebilledet og byrummet, og hun fortæller, hvordan hun som kvinde godt kan finde på at blande sig, hvis hun ser, at andre opfører sig "dumt". Det gjorde hun for eksempel, da en ældre dreng undlod at stoppe et slagsmål mellem nogle yngre drenge, men tværtimod tilskyndede dem til at fortsætte deres forehavende (om end i en mere 'lige' konstellation):

Det var ikke fordi, jeg ville sige noget til ham, men jeg endte med at gøre det. Og mine brødre var faktisk sammen med mig, men jeg endte alligevel med at gå forbi ham [den ældre dreng] og sige: "Helt ærligt, sagde du virkelig dét til de yngre drenge? Det er jo meningen at du skal stoppe dem, og ikke få dem til at gøre det dér." Så sagde han: "Det var ikke mig, der sagde noget." Så sagde jeg: "Ej, det gjorde du. Du råbte: "Én mod én'" – det var dét han stod og råbte. Så stod han bare og kiggede, og så kiggede han væk, og så gik jeg bare videre. Så sagde min storebror til mig: "Du skal ikke snakke med ham, når de gør sådan noget." Så sagde jeg: "Hvorfor ikke? Han skal da vide, at han er dum. Det var da dumt af ham, han skal da vide, at det et dumt, det han gør."

Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose

Amira fortæller videre, at hun også kan finde på at irettesætte folk, der ikke overholder gængse normer ved eksempelvis at smide skrald på jorden. Vi taler lidt videre om det at blande sig og irettesætte folk i det offentlige byrum, og hun tilføjer:

Min bror fik det til at lyde som om, at det godt kunne være farligt [at blande sig], men jeg sagde også

til ham: "Jeg er også en pige. Jeg tror ikke, han ville slå en pige." Jeg sagde: "Okay, måske hvis det var dig, så ville han have svaret dig tilbage, sådan 'hey, hvorfor blander du dig?' eller noget, men fordi det var mig, så sagde han ikke noget. [Manden] endte bare med at kigge ned." [...] Jeg kan godt se det fra min brors synsvinkel. Hvis det var ham, der havde sagt noget, så havde han sagt: "Hey, du skal ikke snakke til mig" eller noget.

Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose

Som Amiras beskrivelse af, hvordan hun blander sig, tydeligt viser, er der altså nogle unge kvinder blandt vores informanter, som med stor autoritet indtager Vollsmose som rum og som oven i købet i denne sammenhæng formår at udnytte deres køn til egen fordel. Amira fortæller således, hvordan det var hendes kvindekøn, der ved to forskellige lejligheder gav hende mulighed for at blande sig, fordi hendes kvindekøn – og den asymmetriske kønskonstellation mellem hende og drengen og senere manden – i sig selv fremstår mindre truende. På den måde oplever hun altså i kraft af sit køn et større råderum for at færdes på gaden og turde blande sig, mens hun anser drenge og mænd for at være mere udsatte og sårbare over for repressalier i mand-til-mand-konfrontationer (eller drenge-til-drenge). Det skal selvfølgelig ikke forstås sådan, at Vollsmose udelukkende er et kvindeunderstøttende rum. Amira nævner for eksempel også, at den somaliske kulturforenings bestyrelse i Vollsmose udelukkende har mandlige medlemmer, hvilket hun er stærkt kritisk overfor. På den måde eksisterer der altså forskellige kønnede rum i Vollsmose, men rummene er kønnede på forskellige måder med forskellige muligheder og uligheder til følge.

I samtalen med Sayf og Latifa kommer spørgsmålet om de særligt kønnede rum i 'ghettoen' også i spil. Interviewet med de to søskende handler på dette tidspunkt om studieliv og dét at bevare studiekammerater efter færdiggjort studium. Sayf minder Latifa om, at hun fortsat har veninder fra Ringparken, mens "alle" Sayfs barndomsvenner fra lokalområdet har siddet i fængsel og følgelig er "vokset fra hinanden", som han udtrykker det. Latifa tilføjer:

Jo, jo. Det er lidt noget andet, det er sjovt, men der er tøserne måske lidt anderledes.

Interviewer: Ja, hvordan?

Latifa: Det ved jeg ikke. Der er ingen af mine veninder, der har været i fængsel.

Interviewer: Men du var også lidt inde på det... Jeg tænkte over det, det der med at rende på gaden. Det omtalte du sådan indirekte som sådan en drengeting.

Sayf: Ja, dét er det også.

Interviewer: Hvad kan det være?

Sayf: Det er på den måde, at... Drenge keder sig hurtigt, tror jeg. Det der med at være derhjemme og hjælpe mor med at bage, eller hvad piger ellers finder på... Sådan meget stereotypisk, ikke? Det siger dem ikke så meget. De vil gerne ud og hygge sig og tage i byen, og hvad ved jeg. Så de hang meget derude.

Så oplever man det første møde med politiet, og så er politiet måske nogle gange lidt hårdere, end de skal være ved nogen, der måske ikke har gjort noget. Så bliver man stigmatiseret på den måde. Jeg er blevet stoppet og bedt om mit CPR-nummer herude. Da jeg boede her [i Ringparken]. Jeg havde ikke gjort noget, men jeg blev stoppet og spurgt om mit CPR-nummer. Fordi jeg ligesom stod med nogen, der måske havde gjort noget. På det tidspunkt. [...]

Interviewer: Har du oplevet det også?

Latifa: Overhovedet ikke. Men jeg tror også, det har noget at gøre med, at... Der har mine forældre været mere sådan... Gik ind for ligestilling, hvis man kan sige det på den måde. Mine brødre måtte det samme, som jeg måtte. Men man ved også, at der er andre familier, hvor drengene må være ude lidt længere tid end pigerne og så videre. På den måde at... Der bliver måske gjort lidt forskel på, hvordan man må være, og hvor længe man må være ude. Det tror jeg også betyder noget. Men der har mine forældre været meget... 'Det skal være ens for alle'. Og det afspejler sig også i, hvordan man er blevet efterfølgende. Det betyder jo noget, tænker jeg, i forhold til hvordan man reagerer på det. Men det har aldrig været et problem for tøserne, og jeg synes generelt, hvis man også læser i artikler og sådan, så kan man se, at pigerne klarer sig meget bedre end drengene i forhold til uddannelse og sådan. Jeg ved ikke, hvad det er, der gør det. Jeg kan ikke rigtig sætte en finger på det. Men...

Sayf: Jeg tror bare, det har noget at gøre med, at...

Latifa: ... Pigerne er lidt mere flittige.

Sayf: Man ser lidt mere gennem fingre med, hvad drengene foretager sig. Og det er ærgerligt. [...]

Latifa, kvinde, 32 år, og Sayf, mand, 29 år, Slagelse

Som vi også var inde på i kapitel 4, viser forskning, at unge mænd og kvinder med etnisk minoritetsbaggrund tilpasser sig den territorielle stigmatiseringen på forskellige måder.[32] Ifølge Sayf og Latifa er det imidlertid ikke alene den stigmatisering, som følger minoritetsetniske unge fra socialt udsatte boligområder, der har betydning for drenge og pigers (og kvinder og mænds) forskellige relationer til 'ghettoen' som sted. De agerer – og *re*agerer – simpelthen forskelligt i ghettoen. Som Latifa udtrykker det, er der eksempelvis ingen af hendes "veninder, der har været i fængsel", hvorimod alle Sayfs barndomsvenner åbenbart har været indblandet i kriminalitet. Denne forskel kæder de to informanter sammen med, at de minoritetsetniske piger er mere "flittige", og "man ser lidt mere igennem fingre med, hvad drengene foretager sig". Drengene får med andre ord længere line end pigerne, og drengene render også mere rundt udenfor på gaden uden opsyn og vil gerne have lidt mere "gang i den". Sayf og Latifa lader det være

indforstået, at piger altså i sammenligning har et smallere rum at navigere inden for, og at de samtidig oplever en højere grad af overvågning. Dog skildrer Sayf og Latifa samtidig den skitserede tendens til, at piger i højere grad opholder sig inden døre og beskæftiger sig med huslige sysler såsom "at hjælpe mor med at bage" som en naturlig kønsforskel – og som noget, der kommer fra kønnene selv.

På den ene side er der ifølge Sayf og Latifa naturgivne forklaringer på kønnenes forskellige måder at leve i og forholde sig til 'ghettoen' på, eftersom de to køn har forskellige behov og interesser. På den anden side giver Sayf og Latifa samtidig udtryk for, at der også sker en miljøpåvirkning i form af den forskelsbehandling, drenge og piger med etnisk minoritetsbaggrund oplever. Der er med andre ord forskellige forventninger til, hvordan piger og drenge skal opføre sig – og hvad de kan tillade sig – på baggrund af deres køn. Latifa knytter samtidig forældrenes praksis i familien med hensyn til "ligestilling" mellem kønnene sammen med, hvordan søskendeflokken "er blevet efterfølgende": veluddannede, selvstændige, ressourcestærke og succesfulde. Sayf er dog bevidst om, at det er en stereotyp kønsopfattelse, de gør gældende, når de skildrer drenge og pigers forskellige tilbøjeligheder, og man kan sige, at deres fortælling om betydningen af tilhørsforhold til bosted således på flere måder er ambivalent.

6.3.

Mobilitet som ressource og strategi

I løbet af interviewet med Nabiha, en 29-årig fraskilt kvinde med somalisk baggrund og mor til to børn, fortæller hun tidligt i interviewet om sine fire søstre, som alle har mellemlange eller lange videregående uddannelser. Det fører efterfølgende til denne ordudveksling mellem intervieweren og Nabiha:

Interviewer: Men det er da ret imponerende, med alle jer pigers sådan succes, uddannelse.

Nabiha: Jeg vil faktisk ikke engang mene, at det er særligt imponerende.

Interviewer: Nej?

Nabiha: For dét, der har været meget karakteristisk for – nu snakker jeg bare generelt om somaliske familier – det er, at det kan godt være, at vi var flygtningefamilier, men det jeg kalder for middelklasseværdier, som det dér med, at du bliver til noget i kraft af det, du bliver, eller det, du arbejder med, eller det, du uddanner dig som, det var ret essentielt.

Nabiha, kvinde, 29 år, Vollsmose

I interviewuddraget her sætter Nabiha ikke blot intervieweren en smule på plads ved at affærdige og derved indirekte kritisere en let patroniserende indfaldsvinkel til søskendeflokkens uddannelsesmæssige succes. Søstrenes lange videregående uddannelser er ikke en overraskende undtagelse, men en naturlig selvfølge, tilkendegiver Nabiha, når hun over for intervieweren bemærker: "Jeg vil faktisk ikke engang mene, at det er særligt imponerende." Nabiha lader dermed samtidig forstå, at middelklasseværdier ikke er

forbeholdt etniske majoritetsborgere, men at de tværtimod udgør selve essensen for, hvad familier med somalisk baggrund søger og styrer efter. Hendes respons på interviewerens udsagn om, at det var "imponerende", at alle søstrene havde gennemført lange videregående uddannelser, indikerer altså, at etniske minoritetsfamilier i Danmark et langt stykke ad vejen søger tilsvarende normer for 'det gode liv', som resten af samfundet. Hvad der for majoriteten kan se ud som social mobilitet, skyldes altså ikke nødvendigvis, at disse familier har fået nye – forandrede – værdier, men beror sommetider alene på det faktum, at majoriteten per automatik kategoriserer minoriteten som en gruppe med lavere status og færre ressourcer. Det er præcis en sådan forudindtaget position, som Nabiha med sit svar tager til genmæle overfor.

Nabiha er et eksempel på, hvordan informanter på den ene side gør brug af forskellige sociale og symbolske strategier, der opstår i krydsfeltet mellem majoritetens miskreditering af etniske grupper og nabolag og af tilgængelige sociale positioner inden for minoritets- såvel som majoritetsgruppe på den anden side.[33] Dette krydsfelt er fokus for de følgende afsnit.

En selvfølgelig selvbestemmelsesret

På samme måde som Nabiha sætter Amira ikke spørgsmålstegn ved selvfølgeligheden i, at den enkelte kan opnå, hvad hun ønsker:

> Jeg synes ikke, at jeg har oplevet begrænsninger selv. Altså i folkeskolen, jeg var en af de dygtige, jeg var én af dem, hvor lærerne altid sagde, at jeg kunne lave det, der lige passede mig. Jeg har altid haft det i hovedet, også at min far, der siger, "I kan lave det, der passer jer. Hvad end I vil." Mine forældre, de forstår heller ikke sådan helt min uddannelse, for eksempel, men min mor siger, "det er dét hun har lyst til, så lad hende gøre det." Så jeg føler, at jeg altid har været heldig på dét punkt. Jeg har sådan bekymret mig lidt mere, når jeg blev ældre, når jeg nu skal til at søge jobs: vil det være besværligt?
>
> **Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose**

Når intervieweren spørger åbent til begrænsninger, knytter Amira straks dette til muligheden for uddannelse og arbejde. Hendes evner i kombination med forældrenes opbakning har sikret hende uddannelsen, hvorimod hun er mere bekymret for fremtidsudsigter i forhold til job, da hun frygter at arbejdsmarkedet ikke nødvendigvis vil tage positivt imod en ung, muslimsk kvinde med somalisk baggrund, der bærer tørklæde.

Nabiha og Amira knytter således en selvfølgelighed til deres muligheder for at skabe sig et aktivt liv, samtidig med at de giver eksempler på forskellige former for konformitetspres, som de er blevet udsat for. Amira fortæller, at hendes far synes, at hun snart burde gifte sig, hvilket hun slet ikke selv er interesseret i:

> **Amira:** Ja, altså hvis han bringer det op, så siger jeg bare: "Jamen, ikke endnu." Jeg har sagt til ham nogle gange, at han får det til at lyde som om, at jeg bare lige skal træde ud af døren, og så den første jeg ser, så sige: "Hey, dig og mig" (begge griner). Altså, jeg har sagt til ham, at nogle gange, så lyder det som om, at det er dét han siger. Og så siger

han: "Nej, sådan er det jo ikke." Og min mor sagde også til mig på et tidspunkt: "Hvad er der galt i, at du bare lærer en person at kende, og så er det først ægteskab efter to år?" eller sådan noget, og jeg var bare sådan: "Det har jeg heller ikke lyst til lige nu." Det er ikke noget, jeg har haft lyst til endnu. Så det tænker jeg ikke er nødvendigt. Jeg tænker, når jeg lige møder én, så skal jeg nok sige til.

Interviewer: Nemlig. Det accepterer de jo så også.

Amira: Ja, de kan ikke rigtig gøre andet. Min far, han siger "nu kommer jeg med en," og så siger jeg "lad den stakkels dreng være, jeg kommer bare til at sige nej, så lad ham være."

Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose

Amiras bemærkning om forældrenes ønske om at se hende gift, fortæller hun med en selvfølgelighed om, at det er hendes eget valg. Hun er bevidst om, at hun har retten på sin side, når hun siger: "de kan ikke rigtig gøre andet" og derfor er nødt til at acceptere hendes valg. Således bliver hendes fortælling om et potentielt ægteskab en understregning af hendes fremstilling af sig selv som et handlende, selvstændigt individ, uanset en forståelse både internt i familien og eksternt blandt det etniske fællesskab i Vollsmose om, at hun er giftemoden. En lidt anden variant opstår i Nabihas fortælling. Nabiha blev gift relativt tidligt, men er nu fraskilt og har to drenge med sin eksmand. Hun fortæller, at hendes kusine forventede, at hun flyttede væk fra Vollsmose, da hun blev skilt, fordi det var at udstille sig selv – som en fiasko – at blive boende. Nabiha fremhæver, at denne holdning blot fik hende til at insistere på at blive boende.

Adam er et tredje eksempel på en af vores informanter, der fremhæver egen selvbestemmelsesret med reference til det etniske minoritetsmiljø i Slagelse. Adam fremstiller dog i højere grad en sådan ret som noget, han har tilkæmpet sig. Om det arabiske miljø i Slagelse siger han:

At det sådan blander sig lidt, men jeg har også haft en eller anden særlig status i det miljø, på en eller anden måde. Dels fordi at jeg er min fars søn, så alle har vidst, hvem jeg har været, og hvem jeg er, og har haft stor respekt for mig gennem min far, fordi de respekterer min far[...] men også fordi de ved, at jeg har taget min uddannelse seriøst, og jeg har færdiggjort min uddannelse og sådan. Og det er jo sådan noget, som man har rigtig stor respekt for. Fordi der er mange af deres egne børn, som øh... [...] Så der har både været den respekt på grund af min far, men også på grund af mig selv, fordi de ved, fordi jeg faktisk har forsøgt at, du ved at tage min skæbne i egne hænder. Så der har aldrig været nogen, der har kommet og sagt noget direkte til mig.

Adam, mand, 27 år, Slagelse

I kapitel 5 kom vi ind på, hvordan klasseformationer indgår som led i informanternes forhandlinger af frihed og selvbestemmelse. Samtidig med at islam for (nogle af) informanterne er et redskab til øget frihed, er religiøs

autoritet knyttet tæt sammen med blandt andet en uddannelsesmæssig succes. Man kan med andre ord sige, at 'ære' kan veksles til 'respekt', som man kan opnå, hvis man enten fremstår som en 'god muslim' og/eller som et veluddannet menneske med et 'godt' job. Sammenstillingen af religion og uddannelse dukker også op i en lidt anden konstellation i interviewet med Adam, hvor uddannelse har betydet, at hans og kærestens forhold ikke har ført til kritik i det arabiske lokalmiljø (Adam har kristen baggrund, kæresten muslimsk – begge har arabisk baggrund).

At flytte ud – udenlands eller hjemmefra

Amira indleder vores samtale med hende ved at fortælle, at hun som 7-årig flyttede med sin familie fra en lille by i Østjylland til Vollsmose. Her boede familien, indtil Amira som 15-årig måtte forlade Danmark for at flytte med sine familie til Cairo. Det var Amiras mor, der tog initiativ til at flytte familien til Egypten. Selv om moren gerne ville have haft hele familien med, valgte Amiras ældre brødre at blive boende i Danmark sammen med faren, der rejste lidt frem og tilbage. Den ene bror var med i begyndelsen, men tog så tilbage til Danmark. Da intervieweren spørger, hvorfor familien flyttede til Cairo, svarer Amira:

> Altså, det var sådan, for at prøve noget nyt. Min mor har altid sagt, at hun gerne vil have, at vi skal prøve at – mens vi er lidt yngre – at vi skal prøve at bo i et muslimsk land, så egentligt bare finde ud af, om det er noget for os. Hun siger altid, at hun håber, at vi selv vil flytte til et [muslimsk land], når vi bliver ældre. Så det er sådan en måde, at se det. Og så var valget mellem Egypten og Syrien, inden der skete alt muligt, og så endte vi med at flytte til Egypten. Og det var en af de to, fordi der var mange internationale skoler derovre. Så min mor, hun tænkte: "I kan sagtens fortsætte med jeres skolegang der". Det var ikke sådan, at vi skulle gå et år [om], eller noget, vi fortsatte bare derovre, dér hvor vi slap [her].
>
> **Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose**

Amira er ikke den eneste af vores informanter, der som barn har oplevet, at moren på egen og familiens vegne besluttede sig for at forlade Danmark for en periode. Også Nada flyttede for en periode på et år med sin mor og søster til forældrenes hjemland i Østafrika, mens søstrene var teenagere. I 'Handlingsplanen for forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol' fra 2016 præsenteres såkaldte "opdragelsesrejser" som et element af æresrelaterede konflikter. Amiras og Nadas ophold uden for Danmark handler netop om opdragelse og mødres prioritering af at give deres børn kendskab til livet i et muslimsk majoritetssamfund. Amira havde dog ikke selv noget imod at flytte til Cairo, hvorimod hendes lillesøster var meget ked af det. Amira gik i en international skole og fortæller om livet som dansk-somalisk migrant i den egyptiske metropol:

> Jeg synes, at den store forskel, det var måske bare, hvordan alt så ud [i Cairo]. Systemet, og sådan noget. Det var dér, den store forskel lå. Ellers var det ikke... altså jeg gik i skole, så kom jeg hjem fra skole. Så så jeg TV. Det var bare sådan en

almindelig teenager, man lavede ikke rigtig noget. Så det kunne jeg – jeg tænker i princippet, kunne jeg have gjort præcis de samme ting her, som jeg gjorde derovre. Det var ikke fordi, jeg lavede noget, der var anderledes. [...] Altså, da vi boede her i Danmark, jeg tog jo - jeg fik stadig arabisk undervisning, for også godt at kunne læse Koranen. Jeg fik bare det samme derovre. Så jeg synes ikke, der var den store forskel. Man skulle lige blive vant til et nyt skolesystem, og meget sådan noget med at klare sig selv. Man er vant til her, at lærerne tager hånd om én, og så derovre, det er meget selvstudie. Meget 'klar dig selv'.

Amira, kvinde, 23 år, Vollsmose

Bortset fra indtaget af alkohol var ungdomsfesterne i Cairo næsten lige så vilde som i Danmark, fortæller Amira. Hendes mor havde dog svært ved at tro, at det forholdt sig sådan. Morens skepsis illustrerer, at hun havde en forventning om, at hun ved at tage Amira og hendes tre søstre med til Cairo anbragte dem i et kulturelt og religiøst restriktivt, men forudsigeligt og 'trygt' miljø i overensstemmelse med hendes egne normer og værdier. Amiras familie er nemlig langt fra den eneste familie med somalisk baggrund, der er emigreret til Egypten. Cand.mag. Ayan Yasin argumenterer i sit kandidatspeciale for, at mødre som Amiras mor anser en sådan udvandring til Egypten for at være en mulighed for at stille dem selv og familien bedre, socialt såvel som socioøkonomisk. Familierne gennemlever i kraft af deres migration sydpå en såkaldt klasserejse, når de via denne rejse går fra at være 'somaliere fra stigmatiserede Vollsmose' til at blive en del af den højere middelklasse i en pæn bydel i Cairo, hvor børnene går i internationale privatskoler og lærer flydende arabisk.[34] Man kan med andre ord sige, at det er migrationen fra Vollsmose til Cairo – den fysiske mobilitet – der sideløbende muliggør familiens sociale mobilitet. Amira fremstiller ikke selv opholdet i Egypten som en ulempe for egne muligheder. Tværtimod fortæller hun om, hvordan hun tager ansvar for egen læring på privatskolen i Egypten, hvorved hun fremstår som aktivt handlende.[35]

Udover Amira og Nada, der har været udrejst med familien, fortæller også Bashiir om et længerevarende ophold i forældrenes oprindelsesland. Således rejste Bashiir umiddelbart efter 9. klasse for at bo hos familie et år i Somalia. Det var bestemt ikke forældrenes ønske. Tværtimod var især hans far imod det og ville hellere have, at han straks gik i gang med gymnasiet. Bashiir fortæller selv, at det for ham var et ønske om at 'finde ud af hvem han var', der fik ham til at rejse. Og ser man på interviewet i sin helhed, kan man også se det som en reaktion på netop farens ambitioner på vegne af og pres på sønnen i forhold til at tage en god uddannelse. At rejse udenlands kan altså være en strategi til at undgå social kontrol. Det samme kan dét at flytte hjemmefra.

Når vores informanter taler om, at de er flyttet hjemmefra, udspringer det typisk af vanskelige relationer til forældrene. Najib fortæller, at han som teenager flyttede ind hos sine to lidt ældre fætre, som sørgede for, at han kom op, i skole og i det hele taget opførte sig ordentligt. Med andre ord blev det at flytte hjemmefra en måde at håndtere en vanskelig relation på, især til hans far. På samme måde fortæller Jamaal om sin yngre bror, der er flyttet hen til to ældre brødre. Men det er ikke kun drenge, som flytter hjemmefra som strategi. Adam fortæller om sin kæreste, der i sin tid flyttede hjemmefra:

> […] at man jo i den arabiske verden passer ekstra godt på piger. Det sjove er bare, han [Adams kærestes far] accepterede selvfølgelig, at hun flyttede hjemmefra og det her, og deres forhold har aldrig været så godt som efter det her, efter hun flyttede hjemmefra.
>
> **Adam, mand, 27 år, Slagelse**

At flytte ud kan altså også være en strategi til at få et bedre forhold til den far, et forhold som ellers har været konfliktfyldt.

Fysisk mobilitet bliver altså en metode til social mobilitet og identitetsdannelse, ligesom det i nogle tilfælde bliver en måde at sikre en bedre relation til andre familiemedlemmer på. Ifølge vores informanters fortællinger har mobiliteten, uanset om det har været familiens eller ens eget valg, været med til at styrke den enkeltes identitet og selvbestemmelse. Det modsatte kan naturligvis også være tilfældet, men som aktiv valgt strategi synes fysisk mobilitet at skabe nye muligheder.

6.4. Konklusion

Vi har i dette kapitel undersøgt mulige sammenhænge mellem stedtilhørsforhold og oplevelser af såkaldt negativ social kontrol. Vi undersøgte en sådan sammenhæng for at indfange aspekter af konformitetspres, der har betydning for beboeres fysiske og sociale mobilitet.

Vores interviewmateriale peger på, at dét at bo i en 'ghetto', hvor der er større koncentration af beboere med etnisk minoritetsbaggrund ikke per automatik skaber problemer med konformitetspres, der kan opleves som negativ social kontrol. Det betyder ikke, at der ikke findes et – sommetider betydeligt – pres for at indordne sig i socialt udsatte boligområder, men dynamikken mellem på den ene side pres, kontrol og overvågning og på den anden side selvbestemmelse, handlerum og mobilitet er mere kompleks end Medborgerskabsundersøgelsens resultater fra 2016 og 2017 tilsiger. Vores informanter giver på tværs af etniske, religiøse og kønnede skel udtryk for erfaringer med forskellige former for konformitetspres, som de fleste imidlertid mener at være i stand til selv at håndtere. De, der ikke er i stand til at håndtere det, er personer, der ikke har de samme ressourcer i form af uddannelse, netværk og social status.

Sammenligningen mellem Vollsmose som 'ghetto' og Slagelse som provinsby viser, at det at bo i Vollsmose fører til gentagne forhandlinger af det positive ved at bo dér. Det kræver simpelthen mere arbejde at overbevise sig selv og os udenforstående interviewere om, at socialt belastede områder kan være et godt sted at bo. I det arbejde ligger tilsyneladende også en strategi om at skabe og tilslutte sig positive fællesskaber, som både kræver mere arbejde af én selv og fører til muligheder for social mobilitet og medborgerskab. I modsætning hertil synes stedtilhørsforholdet for informanterne i Slagelse at være givet og naturligt. Arbejdet med fællesskaber i 'ghettoen' kan altså skabe medindflydelse og selvbestemmelsesret, hvis der er tale om, hvad vi vil kalde positive fællesskaber. Informanterne peger selv på, at der også findes stagnerede fællesskaber i Vollsmose, som de af samme grund ønsker at udfordre.

I både Vollsmose og Slagelse er fysisk mobilitet også en metode til social mobilitet. Fysisk mobilitet kan være en strategi til at undvige

social kontrol. Og det, der kunne ligne social kontrol i form af såkaldte opdragelsesrejser, kan også have andre former, hvor identitet og selvbestemmelse udvikles og styrkes. Spørgsmålet er naturligvis, hvordan sådanne positive strategier kan bruges til at forebygge, at forskellige former for konformitetspres udvikler sig til undertrykkende negativ social kontrol, vold eller konflikt.

1 Se https://uim.dk/nyheder/integration-i-tal/integration-i-tal-nr-4-4-januar-2017/ikke-vestlige-unge-i-ghettoer-foler-sig-mest-begraenset-i-valg-af-kaereste-eller-aegtefaelle (tilgået 26. januar 2020).
2 Ghettokriterier gælder for fysisk sammenhængende almene boligafdelinger med mindst 1.000 beboere. Udsatte boligområder opfylder mindst to af ghettokriterierne 1 til 4. Ghettoområder opfylder mindst to af kriterierne 1 til 4 og opfylder også kriterie 5: 1. Andelen af beboere i alderen 18-64 år, der er uden tilknytning til arbejdsmarkedet eller uddannelse, overstiger 40 pct. opgjort som gennemsnit over de seneste 2 år. 2. Andelen af beboere i alderen 30-59 år, der alene har en grundskoleuddannelse, overstiger 60 pct. 3. Den gennemsnitlige bruttoindkomst for skattepligtige i alderen 15-64 år i området eksklusive uddannelsessøgende udgør mindre end 55 pct. af den gennemsnitlige bruttoindkomst for samme gruppe i regionen. 4. Andelen af beboere på 18 år og derover dømt for overtrædelse af straffeloven, våbenloven eller lov om euforiserende stoffer udgør mindst 3 gange landsgennemsnittet opgjort som gennemsnit over de seneste 2 år. 5. Andelen af indvandrere og efterkommere fra ikkevestlige lande overstiger 50 pct. (Transport- og Boligministeriet, 2019).
3 Se "ghettoloven" https://www.ft.dk/ripdf/samling/20181/lovforslag/l38/20181_l38_som_vedtaget.pdf (tilgået 21. januar 2020).
4 https://faktalink.dk/titelliste/udkantsdanmark (tilgået 11. februar 2020).
5 Ritchie m.fl. 2014: 117.
6 Se Cresswell 2004.
7 Det gælder også de interviewpersoner, der er bosat i et af de såkaldte ghettoområder i Slagelse.
8 Se også Bach 2019.
9 Fenster 2005, 2011; Lefebvre 1996.
10 Gudmand-Høyer m.fl. 2019: 3. Montagebyggeri betegner byggeri, hvor delene er produceret i forvejen og derefter placeres som byggeklodser. Denne byggeform anvendes især i byggeri af større boligkomplekser. Montagebyggeri gør hurtigere og mere effektiv bygning af boliger muligt, og i 1960´erne løste det især manglen på ordentlige boliger i storbyerne.
11 Bach 2019; Diken 2018; Wøllekær 2019.
12 https://www.information.dk/debat/2018/03/beboerne-skaber-ghettoerne-goer-beton-boligpolitik (tilgået 11. februar 2019).
13 Sikkerlighedsgørelse er et begreb, som Ole Wæver, professor i International Politik ved Københavns Universitet, har introduceret til at beskrive politiseringen af et problemområde eller emne som af afgørende betydning for statens overlevelse. Denne politisering legitimerer anvendelse af ekstraordinære midler til løsning af problemet (Wæver m.fl. 1993; Wæver 2011).
14 Såkaldt "white avoidance". Se Andersen 2016: 297.
15 Andersen 2017, 2018. Se også Christensen og Jensen 2012, der påpeger samme pointe.

16 Se for eksempel https://fagbladetboligen.dk/artikler/2019/december/flere-i-beskaeftigelse-i-alle-haarde-ghettoer/ (tilgået 10 februar 2020); https://www.vollsmose.dk/vollsmose-sekretariatet/presse/fakta-om-vollsmose/ (tilgået 2. februar 2020); https://www.vollsmose.dk/artikler/vollsmoses-medier/2018/hvordan-ser-det-ud-med-kriminaliteten-i-vollsmose/ (tilgået 2. februar 2020).
17 Simonsen og Koefoed 2010; Jensen 2016.
18 Valg (eller mangel på samme) af boligområde kan ses som en midlertidigt fungerende løsning, a "function of the situation" (Michelson 1977: 362).
19 Se Benson 2014: 3097.
20 Nielsen 2019.
21 Savage 2000; Skeggs 2004.
22 Benson 2014: 3101.
23 Benson 2014: 3097.
24 27-årige Adam foretrak eksempelvis at blive boende i Slagelse, men følte sig nødsaget til at flytte væk på grund af sit job.
25 Se Christensen og Jensen 2012; Jensen 2016.
26 Christensen og Jensen 2012: 107ff.
27 Pratt 1991: 40. Original formulering: "Social and intellectual spaces where groups can constitute themselves as horizontal, homogenous, sovereign communities with high degree of trust, shared understandings, temporary protection from legacies of oppression."
28 Black Army er en bande med medlemmer af minoritetsetnisk oprindelse, der opstod i Vollsmose i 2013.
29 Christensen og Jensen 2012.
30 Ifølge Suzan var det særligt konerne til de tyrkiske mænd, som frekventerede hendes arbejdsplads, der havde påvirket hendes arbejdsgiver til at presse Suzan til at ændre påklædning.
31 Jensen 2007.
32 Jensen 2007; Rosten 2015, 2017.
33 Wacquant 2011; Wacquant, Slater og Pereira 2014: 1275–76.
34 Abdi 2016.
35 Jackson 2002.

Ka-pi-tel 7

7

Opsamlende refleksioner over konformitet, autoritet og mobilitet

Denne rapport har præsenteret resultater fra projektet 'Magt og (m)ulighed', der undersøger sammenhænge mellem formationer af ulighed i det danske samfund – blandt kønnene, i familien, inden for religiøse og etniske grupperinger, på tværs af klasseformationer og mellem etnisk majoritet og minoritet – og erfaringer med æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. Rapporten har fokuseret på tre hovedtemaer: 1) hvorvidt og hvordan informanterne forstår og anvender 'ære' som (konformitetsstyret) begreb, 2) hvilken betydning religion har i forhold til konformitetspres og autoritet, og 3) hvilken betydning informanternes respektive bosteder har for deres oplevelse af konformitetspres, social kontrol og grad af social og fysisk mobilitet.

I dette afsluttende kapitel vil vi på tværs af disse temaer sammenfatte og reflektere over, hvordan og hvornår konformitetspres finder sted, og hvilke former for konformitetspres informanterne giver udtryk for at have været udsat for. Dernæst følger et afsnit, der identificerer strategier og ressourcer til at imødegå konformitetspres via forhandling af autoritet og mobilitet. Afsnittet fører samtidig videre til vores anbefalinger til forebyggende indsatser. Det er væsentligt her at gøre opmærksom på, at vi har valgt at benytte begrebet konformitetspres frem for æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol, fordi termen mest præcist illustrerer informanternes oplevelser, erfaringer og tilskrivninger af betydning. Begrebet konformitetspres afspejler, hvordan informanterne forstår de normative forventninger til specifikke adfærdspraksisser, der omgiver dem i hverdagslivet. Begreberne autoritet og mobilitet reflekterer aspekter, hvorigennem informanterne tackler de herskende forventninger, der er til dem, og på hvilket grundlag, de indgår i disse forhandlinger. Vi afrunder kapitlet med en række kritiske overvejelser over den fortsatte anvendelse af begrebet ære som handlingsanvisende praksis.

7.1.

Kontrol, begrænsninger og konformitetspres

Som vi beskrev i kapitel 3, er vores informanter kendetegnede ved at være etniske minoritetsborgere, der for langt de flestes vedkommende kan siges at tilhøre en relativt ressourcestærk del af befolkningen med uddannelse og/eller job. Som vi pegede på i kapitel 5, tilhører den yngre generation blandt vores informanter (dvs. informanter på ca. 20-35 år) middelklassen med videregående uddannelser og faglært arbejde. Disse informanter er også identitetsmæssigt orienterede mod typiske middelklassepraksisser såsom en intellektuel tilgang til religion (primært islam) og religiøst kildemateriale. Som vi belyste i kapitel 6, har mange af dem tillige en drøm om at flytte i villa (uden for 'ghettoen'), hvor de ønsker at bosætte sig i betegnende kernefamiliekonstellationer. Informanternes klassemæssige position – for den yngre generations vedkommende ofte i middelklassen – har betydning for, hvordan informanterne forholder sig til det (religiøst og/eller kulturelt begrundede) konformitetspres, nogle af dem udsættes for af deres omgivelser.

På trods af, at mange af informanterne tilhører middelklassen, ser vi ikke desto mindre i vores materiale en række problemstillinger, der i nogle etniske minoritetsmiljøer knytter sig til særlige forventninger til, hvad man gør og ikke gør. Hvem det er, der har forventninger til en særlig (konform) adfærd, er dog ikke altid entydigt. En sådan flertydighed siger imidlertid noget om, hvordan konformitet også opretholdes gennem sociale praksisser og 'common sense'-forståelser af gældende normer og værdier, der ikke altid kan verbaliseres.

Partnervalg

Det (potentielt manglende) frie valg af ægtefælle dukker op som tema i flere interviews. Snarere end at handle om tvangs- eller arrangerede ægteskaber, hvilket tidligere studier har behandlet indgående,[1] belyser vi temaet i forhold til den enkelte borgers identitetsdannelse.

Særligt tre versioner viser sig i materialet:

- Jeg bestemmer selv, hvem jeg har giftet/gifter mig med. Dette supplerer informanterne med variationer over samme tema, hvor de henviser til børn eller søskende, som er gift med etniske danskere.
- Jeg foretrækker at blive gift med én med samme (nationale og/eller religiøse) baggrund. Her er det især religion, som bliver et centralt parameter for opfattelsen af, hvad det vil sige at have 'samme baggrund'. Også fælles etnisk minoritetsbaggrund spiller for nogle informanter en rolle.
- Jeg valgte selv min ægtefælle, men måtte diskutere mit valg med familien. Her bliver forhandlingen ofte genfortalt i en anekdotisk form, som på én gang afspejler informantens accept af, og distance til, familiens forbehold over for valget af ægtefælle.

Vores interviewmateriale illustrerer hermed eksistensen af adskillige variationer over, hvad et såkaldt 'frit valg' af ægtefælle kan indeholde og medforstå. Ikke desto mindre opretholder informanterne direkte eller indirekte konventioner for, hvem man 'normalt' gifter sig med. Argumentationen for det fri valg går i den første version på, at et ægteskab med majoritetsetniske danskere accepteres. I den anden version insisterer informanterne på deres ret til at gifte sig med én med samme baggrund, mens den tredje version i højere grad handler om familieinterne dynamikker, der knytter sig til pågældende families etniske tilhørsforhold.

Med andre ord navigerer informanterne på tværs af de tre versioner imellem den etniske majoritets, egne og familiens (eller den etniske gruppes) konventioner og normer for 'det gode ægteskab' og dermed slægtens videreførelse.

Sladder og rygter

Henvisning til sladder og rygtedannelse dukker fortrinsvis op som tema, når vi har spurgt til fordele og ulemper ved at bo i en såkaldt 'ghetto'. I forhold til sladder og rygtedannelse peger informanterne på, at det at bo i et område, der er karakteriseret ved en koncentration af etniske minoritetsborgere, kan afføde negativ opmærksomhed, når de bevæger sig rundt i det pågældende område. Nysgerrige spørgsmål og et ønske om ikke at blive genstand for rygtedannelse får nogle informanter til at føle sig overvågede, hvilket kan gøre dem usikre på egen adfærd. Imidlertid giver ingen af vores informanter eksempler på, at deres opførsel skulle have ført til negative følgevirkninger såsom afstraffelser eller lignende. Til gengæld giver flere af dem udtryk for, at de er bevidste om, 'hvordan man opfører sig', og de indikerer dermed ikke blot, at de opfører sig derefter, men også, at det er selve bevidstheden omkring egen opførsel, der har betydet, at de ikke er blevet udsat for repressalier. For kvinderne handler 'korrekt' opførsel blandt andet om at kunne agere som 'god muslimsk kvinde', og for mændenes vedkommende om ikke at blive indblandet i kriminalitet eller slagsmål.

Fysisk vold

Vold som middel til kontrol dukker også op i vores materiale, men i meget begrænset omfang. Den fysiske voldsudøvelse, nogle af vores informanter har været udsat for, findes overordnet i to versioner: Den første version er den vold, som enkelte drenge udsættes for af deres fædre som led i en ofte striks opdragelsespraksis. Den anden version knytter sig til en omfattende dysfunktionalitet i pågældende familie, men forekommer ligesom den første version sjældent i vores empiri. Når vi fremhæver disse to, er det dog ikke, fordi vi afviser, at der i nogle minoritetsetniske familier finder vold sted, der er motiveret af et kulturelt eller religiøst tankesæt. Ej heller at volden kan være motiveret af ære. Men i de få tilfælde, hvor vores informanter angiver at have været udsat for fysisk vold, fremstår den ikke – i deres udlægning – betinget af hverken minoritetskultur, religion ellers ære.

Imidlertid har vi i interviewmaterialet enkelte eksempler på, at minoritetsetnisk inspirerede opfattelser af kønskulturelle adfærdsnormer dukker op i informanternes udlægning af de voldserfaringer, der opstår i nogle dysfunktionelle familier. Et eksempel er Nevine, som fortæller, at hendes jævnaldrende bror slog hende, da hun engang fik en kæreste, som han ikke brød sig om. Men han slog også deres mor og kaldte hende skældsord. Det er i interviewet uklart, hvorfor. Også den vold, Nevine blev udsat for, er mildest talt flertydig.

Som Nevine udfolder sin historie, er der en række komplekse forhold, der gør sig gældende for familien og dens interne dynamik. Ifølge Nevine opstod den fysiske vold efter forældrenes skilsmisse. En ældre bror accepterede ikke lillebrorens vold, og i øvrigt var den voldelige bror på et tidligere tidspunkt vurderet til at have indlæringsvanskeligheder og lav IQ. Samtidig havde faren haft en forhistorie med psykisk sygdom. Så selvom Nevine nogle steder i interviewet bebrejder en bestemt national-etnisk "tankegang" (og dermed minoritetsetnisk kultur) for at have "påvirket" den omtalte bror til at udøve en voldelig adfærd – og dermed have forårsaget den, synes hun

andre gange primært at kæde volden sammen med brorens adfærdsproblemer, social udsathed og dysfunktionelle familiedynamikker. Der er altså mange faktorer, der omgiver den vold, broren udsætter Nevine for, og selvom minoritetsetnisk inspirerede opfattelser af kønskulturelle adfærdsnormer dukker op som et tema i interviewet, står dette perspektiv som nævnt langt fra alene.

Begrænsning af frihed

Som vi beskrev i kapitel 3, har vi bevidst valgt *ikke* at begynde interviewene med at spørge direkte ind til informanternes erfaringer med 'ære' eller 'negativ social kontrol'. Det har vi gjort for, så vidt muligt, at undgå at lægge dem ord i munden og derved åbne for alternative udlægninger og flertydighed. I stedet har vi typisk spurgt til informanternes familieforhold, status, og deres erfaringer med at blive begrænset i forhold til at leve det liv, som de gerne vil, og i forskellige former for mobilitet.

På vores spørgsmål om oplevede begrænsninger svarer flere af informanterne først og fremmest, at de primært føler sig begrænsede af repræsentanter for majoritetssamfundet, når de har været udsat for mobning, stigmatisering og/eller diskrimination i kraft af deres etno-religiøse minoritetsbaggrund. Nogle informanter forbinder helt eksplicit begrebet 'negativ social kontrol' med overvågning og krav om konformitet fra velfærdssamfundets side (for eksempel i forhold til tøjvalg i forbindelse med, hvorvidt, hvor og hvor meget muslimske kvinder *må* bære tørklæde og være tildækkede). Informanterne fortæller på den måde i høj grad stigmatisering og diskrimination frem som en frygt for fremtiden. De ønsker naturligvis at få en fod indenfor på arbejdsmarkedet og at kunne færdes frit – i og uden for deres nabolag – uden at føle sig 'forkerte' eller konstant frygte for at blive mødt med fordomme om deres religiøse, kulturelle og etniske baggrund.

En anden begrænsning, der dukker op, er fattigdom. Informanterne selv nævner ikke fattigdom, heller ikke som en begrænsende faktor for deres livsudfoldelse, men de fagprofessionelle har ofte fremhævet dette aspekt for os. Særligt i forbindelse med Vollsmose peger flere fagprofessionelle på fattigdom som en helt central forhindring for muligheden for, at – udsatte – etniske minoritetsborgere kan udøve en større grad af selvbestemmelse, medborgerskab og ligebehandling (herunder ligestilling mellem kønnene).

Derudover ser vi særligt tre versioner af begrænsninger i informanternes fortællinger:

- Den første består i, at en muslimsk kvinde ikke bør indgå i et parforhold og have en kæreste, før end hun med familiens samtykke er forlovet og/eller gift (det kan dog variere i hvor høj grad familien blander sig i selve valget af partner). Det er primært vores kvindelige informanter, der omtaler denne forventning som en forskrift, de ikke sætter spørgsmålstegn ved. I stedet understreger de, at påbuddet – ud fra deres opfattelse af islam – burde gælde begge køn ligeligt og ikke primært være møntet på kvinder. På den måde lever de på den ene side op til givne normer og standarder (blandt minoritetsetniske, muslimske borgere), mens de på den anden side viderefører normer om ligestilling mellem kønnene, som også er udbredte blandt majoritetsetniske borgere.
- Den anden version bliver især bragt op af (nogle af) de mandlige informanter, som fremhæver et forventningspres fra forældrene, ofte faren, i forhold til at tage en uddannelse og gerne en bestemt en af

slagsen. I disse tilfælde ser vi, at faren ofte kan have meget specifikke forventninger til, hvilken form for uddannelse sønnen forventes at forfølge. Det kan være, at det skal være en indiskutabelt 'god', boglig uddannelse med en vis jobsikkerhed, løn og anseelse til følge (såsom medicin, farmaci, ingeniøruddannelse, jura, osv.), men det kan også være en uddannelse, der gør sig godt internationalt, og som man kan 'rejse med'. Her er medicin og uddannelse til ingeniør eksempelvis 'bedre' end jura og statskundskab. Disse forventninger stemmer ikke altid overens med sønnernes egne ønsker, drømme og interesser.

- Den tredje version af informanternes erfaringer med begrænsning kommer mere indirekte frem i interviewene. Denne version handler om, hvordan informanterne reflekterer over, og kæmper med sig selv i forhold til, at bryde med kulturelt og/eller religiøst baserede forventninger og normer. Overvejelserne kan handle om alt, fra et fravalg af, eller tilvalg til, at bære religiøs hovedbeklædning (*hijab*); om at turde at vælge en ægtefælle, der ikke falder inden for herskende forventninger og normer, herunder at turde lade voksne børn selv vælge, hvem de skal giftes med; om at være samboende med en partner uden at være gift med vedkommende; om som kvinde at lade sig skille og lade børnene bo hos faren for at forfølge egen karriere; om ikke at lade sig gå på af diskrimination; og om at praktisere egen religion på selvvalgt facon. På den måde står også ellers ret så ressourcestærke minoritetsetniske borgere ofte i et krydsfelt, hvor ikke udelukkende abstrakte kategorier i forhold til diverse konventioner og normer diskuteres, men hvor informanternes evne og villighed til at forhandle de kulturelt og/eller religiøst begrundede forventninger til dem har en meget direkte konsekvens for deres levede liv.

At stå i dette krydsfelt vil være en udfordring for alle. Her kan vores empiriske inddragelse af og fokus på relativt ressourcestærke etniske minoritetsborgere, som vel at mærke *ikke* har været del af velfærdsstatslige hjælpeindsatser, bidrage med et særligt perspektiv. Som vi var inde på i rapportens indledning, kan vores empiriske materiale vise, hvad netop disse informanter 'gør rigtigt' ved over for deres omgivelser at navigere på en måde, der medfører, at de *ikke* ender med at skulle have myndigheders eller andre instansers hjælp til at løse familiekonflikter og uoverensstemmelser, vold, trusler eller lignende. Med andre ord bidrager vores empiriske afgrænsning til at indfange, hvilke ressourcer og strategier den enkelte sætter i spil for at komme nogenlunde helskindet igennem dette krydsfelt. På denne måde følger vi den logik, som nyere trafik- og sundhedsforskning også afprøver; nemlig at lære af de eksempler, hvor ulykker *ikke* finder sted, eller hvor folk *ikke* bliver syge, men tværtimod forbliver langtidsfriske.

7.2.
Ressourcer, strategier og muligheder

Ved at fokusere på etniske minoritetsborgere, der *ikke* har erfaringer, der har resulteret i ophold på krisecenter/safehouse, en politianmeldelse eller andre institutionaliserede hjælpeindsatser, har vores mål med andre ord været at få indblik i, hvordan konflikter udsprunget af konventionspres og familiebrud kan undgås. Hvilke ressourcer og strategier gør informanterne brug af? Tre strategier kommer særligt i spil:

Ræsonnement og argumentation

Brugen af ræsonnement og argumentation fremgår som en strategi, der både tages i anvendelse over for forældre og i forhold til udvikling af eget ståsted i krydsfeltet af konkurrerende og til tider modsatrettede forventninger (fra forældre, familie, etniske og religiøse fællesskaber, majoritetssamfund og én selv). I stedet for at tage en given praksis for pålydende, forholder størstedelen af vores informanter sig kritisk til den og tager den op til diskussion, såfremt de ikke finder den rimelig. Det sker for eksempel, når den kulturelle fortælling om subtraktiv ære (en ære man kan miste), som kan legitimere vold, afvises, som vi så eksempler på i kapitel 4, eller når informanter diskuterer og korrigerer (typisk ældre generationers) udlægninger af islam, som vi så i kapitel 5.

Hvad informanterne så sætter i stedet, varierer imidlertid. Sommetider er informanternes ræsonnementer og argumenter med til at forandre konventioner, samtidig med at de opretholder andre elementer af samme konventioner. Det ser vi for eksempel, når nogle informanter fastholder og viderefører normer for, og forventninger til, at de ikke har kærester og dermed sex før ægteskabet, uanset om de – med henvisning til islamisk kildemateriale – måtte (om)fortolke disse til at være gældende for begge køn. Dette eksempel afspejler ikke desto mindre, at vores informanters ræsonnementer – og forhandlinger – *kan* bygge bro mellem forskellige værdisæt i form af islam og ligestilling mellem kønnene, som begge er del af krydsfeltet. Ved at anvende islam som forhandlingsgrundlag bliver det samtidigt muligt for de pågældende informanter at legitimere egne valg over for ældre generationer og det pågældende etno-religiøse fællesskab, de måtte være en del af. Det er nærmest umuligt for familien og det etno-religiøse fællesskab at afvise disse kvinders ræsonnementer, da de netop ved at bruge islam som forhandlingsgrundlag – ofte understøttet af henvisninger til forskelligt islamisk kildemateriale – benytter en religiøs ekspertise og (for)historisk vægt til at styrke og stadfæste deres autoritet. Denne forhandling af autoritet ved hjælp af islamiske referencer viser sig også relevant i strategien, der handler om involvering og mobilitet.

Involvering og mobilitet

Flere af vores informanter understreger desuden betydningen af at engagere sig i lokalsamfund, foreningsliv, politiske aktiviteter og forskellige former for andet frivilligt arbejde. Dette er som nævnt mere udbredt blandt vores informanter fra Vollsmose end fra Slagelse og peger på et socialt engagement, der blandt andet hænger sammen med den stigmatisering, der er konsekvensen af at bo i et socialt udsat og ghettostemplet boligområde. At involvere sig er således en strategi til selvbestemmelse, som samtidig fremmer medborgerskab og ligestilling. Involvering betyder, at såvel vores mandlige som kvindelige informanter kommer uden for hjemmet, deltager i diverse demokratiske beslutningsprocesser, der ofte konkret handler om deres eget liv, og tager hånd om og ansvar for egne og andres fremtidsmuligheder. At involvere sig og tage ansvar rummer altså to aspekter af mobilitet: et fysisk og et socialt, der i indbyrdes samspil åbner for nye og alternative handlemuligheder. I kapitel 6 har vi belyst, hvordan fysisk mobilitet kan bestå af mange forskellige bevægelser, men gennemgående taler vores informanter om fysisk mobilitet som en strategi, der giver dem yderligere og alternative ressourcer.

Selvdisciplinering

En tredje strategi, som vores informanter anvender, er selvdisciplinering, eller forsøg herpå, for at undgå at overtage konformitetsfremmende praksisser. Informanterne reflekterer over, og arbejder på, at ændre handlemønstre, som de finder uhensigtsmæssige, men som flere af dem nævner samtidig kan være svære at forandre. Det ser vi eksempelvis, når Gülzem på den ene side argumenterer for, at hendes børn selv skal have lov til at bestemme, hvem de vil gifte sig med, og på den anden side samtidig udtrykker, at hun *håber*, at hun til sin tid vil være i stand til at give dem den fornødne frihed. Det sker også, når Najib fortæller, at han arbejder på ikke at reagere med aggressioner og gengældelse, når nogen fornærmer eller træder på ham. Vi ser det også, når Nabiha – i modsætning til andre minoritetskvinder, der går en omvej – insisterer på at gå igennem Vollsmose Torv med løftet hoved. Det gør hun på trods af, at hun finder det ubehageligt at gå den vej, fordi de mange minoritetsetniske mænd, der hænger ud på Vollsmose Torv, holder øje med hende og beglor hende.

Ressourcer

At kunne bringe disse strategier i anvendelse er samtidig afhængigt af informanternes adgang til ressourcer. Sådanne ressourcer kommer til udtryk i vores materiale som mangefacetterede og ofte overlappende:

- En helt grundlæggende ressource er naturligvis en familie, herunder forældre, der bakker op om individets muligheder for selvudvikling og selvstændighed. Det er en ressource, som vores informanter ofte tager for givet. Betydningen af familie som ressource dukker først for alvor op i de fortællinger, hvor denne ressource *ikke* er til stede. For eksempel i familier, hvor forældrene aldrig har fået en fod inden for på arbejdsmarkedet, er traumatiserede flygtninge, lider af psykiske problemer eller på andre måder ikke er i stand til at understøtte børnenes udvikling. Det er dog langt fra ensbetydende med, at de ikke ønsker deres børn succes. Fattigdom er et parameter, der – selvom vores relativt ressourcestærke informanter ikke peger på det – vil høre ind under familiens mulighed for at fremstå støttende og opbakkende i forhold til børnenes udvikling.
- Uddannelse synes, ikke overraskende, at være en ressource, som understøtter alle de tre ovennævnte strategier. Uddannelse giver adgang til (bedre betalte) job og dermed økonomisk uafhængighed samt til udvidelse af handle- og råderum (social og fysisk mobilitet), hvilket kan benyttes i forhandlingsøjemed, eksempelvis ved uenigheder på tværs af generationer. For mange fremstår uddannelse (og job) i en anden landsdel som en legitim årsag til at flytte væk hjemmefra, selvom man er ugift, og det at starte på uddannelse kan således understøtte både fysisk og social mobilitet. Ofte bidrager uddannelse også til en vis form for anseelse og dermed statusøgning. Øgning i anseelse og status kan sommetider 'veksles' i forhold til diverse normer for (og pres til) konformitet og ærbarhed, eksempelvis set i forhold til de ældre minoritetsetniske generationers holdninger. Uddannelse fungerer derudover som et redskab til at ræsonnere og reflektere, tænke kritisk, skærpe argumentationsevner, opsøge viden, udfordre autoriteter, blive involveret i eget liv i forhold til værdimæssigt ståsted, således at man ikke blindt overtager andres holdninger og værdier og lader sig styre deraf.
- Kontakt til ressourcepersoner: forældre

eller familiemedlemmer uden for kernefamilien; offentlige ansatte såsom lærere, pædagoger, sagsbehandlere; en nabo eller bekendt; frivillige inden for sport, forening eller andre. Således peger nogle informanter på én bestemt person inden for dette brede spektrum af kontakter, som dén der gjorde en positiv forskel for dem. Det er altså ikke muligt at forudsige, hvem der kan komme til at udgøre en ressourceperson for den enkelte.

- Adgang til fritidsaktiviteter såsom sportsklubber, ungdomsklubber, foreningsliv etc., som tilbyder alternative, men inkluderende, fællesskaber frem for fællesskaber, der alene er baseret på fælles familie og/eller etnisk baggrund.
- Adgang til job, herunder fritidsjob, der ligesom fritidsaktiviteter tilbyder potentielt alternative normfællesskaber og -erfaringer og bidrager til økonomisk selvstændighed.
- Adgang til religion i samspil med uddannelse. Religion – i vores materiale i form af islam – viser sig, særligt for de yngre generationer i middelklassen, som en ressource til at tilskrive sig selv autoritet og derigennem modsige og modsætte sig undertrykkende praksisser. Individet får herved mulighed for at forhandle egen position i et krydsfelt af modsatrettede forventninger fra majoritets- og minoritetsgrupper.
- Individuelle, psykosociale ressourcer, som også kan være personlige egenskaber og kvaliteter, hvor individet viser sig robust og modstandsdygtigt over for diverse forsøg på at presse det til at blive mere konformt i sit udtryk, for eksempel ved at 'trække på skuldrene', være ligeglad med, hvad andre folk tænker og giver udtryk for. En ressourcestærk familie fra Vollsmose, hvorfra vi interviewede flere medlemmer, fortalte således, at de gjorde dét, de mente, var rigtigt – ifølge islam – og så fandt de styrke i at vide, at de overholdt egen etik og religiøst grundlag, uagtet hvad andre måtte tænke.

Set i perspektivet af, hvad vi kan lære af de 'langtidsfriske' – i dette tilfælde minoritetsetniske unge i trivsel, som angiver at have en vis succes med at håndtere konformitetspres – kan deres strategier og ressourcer som sagt inspirere til forebyggende indsatser. Det er strategier og ressourcer, som eksisterende hjælpeindsatser såsom Baba, Bydelsmødre, Ungdomscenter Camp U, Vollsmose Boxing og Vollsmose Sekretariatet allerede delvist fokuserer på. Man kan imidlertid med fordel arbejde mere systematisk hermed. I forhold til indsatserne er det nødvendigt at have fokus på konformitetspressets kompleksitet i det krydsfelt, som etniske minoritetsunge står i, og ikke tage for givet, at 'pakken' i form af uddannelse og fritidstilbud, som udvikles med majoritetsunge for øje, dækker dette behov. Eksempelvis nævner flere af vores yngre, kvindelige informanter, at de har fundet styrke i – eller anvender andre redskaber – hentet fra Koran- og arabiskundervisning, når de forhandler i forhold til konformitet, autoritet og mobilitet med deres omgivelser. En opmærksomhed på krydsfeltet betyder på den måde, at vi ikke per automatik bør dømme religion eller andre identitetsunderstøttende aspekter ude, men se på og inddrage dem som potentielle ressourcer, der kan styrkes og anvendes i kampen for øget selvbestemmelse og ligeværd.

7.3.
Forskningsperspektiver – ikke mindst i relation til begrebet ære

7

Som vi indledte med at belyse i kapitel 2, har der længe eksisteret konkurrerende tilgange til studiet af såkaldte æresrelaterede konflikter. Resultaterne af vores undersøgelse peger på, at anvendelsen af ære som begreb i forhold til familiekonflikter, mistrivsel og vold i minoritetsetniske familier indeholder en række problemstillinger, som vi finder grund til her at adressere:

Vores informanter forstår og anvender begrebet ære så forskelligt, at vi må sætte spørgsmålstegn ved, om ære som handlingsanvisende praksiskategori overhovedet betegner det samme: Svarer Baahirs fars opfattelse af ære som "selvrespekt" til Alis forsvar af ære som kvinders ærbarhed? Kan Aminas beskrivelse af ære som respektabel opførsel og ordentlighed sammenlignes med Salimas sproglige billede på en kvinde – og hendes ære – som en tændstik, der kun kan tændes én gang? Hvor det subtraktive og akkumulerende æresbegreb betegner to forskellige opfattelser eller aspekter, er spørgsmålet også, i hvilket omfang begreberne hver især giver anledning til konformitetspres og i så fald hvilken type?

Som vores analyse af informanternes opfattelse og anvendelse af ære som begreb indikerer, kan man derfor ikke meningsfuldt tale om ære på samme måde, som man har gjort i væsentlige dele af vidensproduktionen på feltet, der langt hen ad vejen viderefører en antropologisk forskningstradition fra 1960'erne. En forskningstradition, der efterfølgende har været genstand for en væsentlig kritik i forskningsmiljøerne, men som på besynderlig vis består, når man taler om etniske minoriteter i Danmark. I denne sammenhæng bliver ære fremstillet som et subtraktivt – og negativt – princip, der er selv-refererende og indeholder en cirkulær slutning. Den cirkulære slutning kommer til udtryk, når ære formuleres med reference til (bestemte former for) problematiske praksisser, og de samme praksisser forklares med henvisning til ære som negativt princip.[2] Det kan foregå nogenlunde sådan: En borger (i praksis én med minoritetsetnisk baggrund) identificerer én eller flere personer i familien eller omgangskredsen som problemskabende, eksempelvis på grund af vedkommendes måde at forsøge at begrænse og/eller kontrollere borgeren på. Borgeren søger information fra forskellige kilder (især via internettet). Hvis borgeren føler sig tilstrækkeligt begrænset – og ikke føler at denne begrænsning er rimelig – søger hun efterfølgende hjælp hos én af de mange kommunale og/eller statslige instanser og får dernæst hjælp til at komme videre, eksempelvis via konfliktmægling eller via et botilbud/Safehouse mod æresrelaterede konflikter. Men, hvis vi spørger til, hvordan man overhovedet ved, om ære som subtraktivt princip er det egentlige problem, vil svaret være, at det kan man se og høre ud fra symptomerne: kontrollerende, begrænsende adfærd, konformitetspres, mistrivsel, at borgeren selv nævner ære, etc. Symptomerne underbygger altså på den måde ære som diagnosticerende analysekategori, samtidig med at man – omvendt – også påkalder ære som praksiskategori for, i en cirkulær proces, at forklare symptomerne.[3] Denne kritik illustrerer, at vi bør være forsigtige med at stille den samme – eller i hvert tilfælde meget enslydende – 'diagnose' på baggrund af så forskellige symptomer, som vores materiale er et eksempel på.

Forsigtighed er vigtig, hvis en overfokusering på subtraktiv ære som et 'negativt princip', og dermed samfundsproblem, fører til, at vi overser andre centrale aspekter, der har lige så stor, eller måske større indflydelse på dysfunktionelle og undertrykkende sociale praksisser i nogle minoritetsetniske familier. For det er naturligvis ikke sådan, at ære ikke eksisterer som praksiskategori i empirisk for-

stand. Som illustreret, har vi i vores materiale således set flere eksempler på, at vores informanter refererer til ære, om end det er et mindretal, der selv lancerer begrebet, og endnu færre, der bruger begrebet som et subtraktivt princip, som de selv har førstehåndserfaring med. Og som beskrevet, er der endnu færre af informanterne, der tilkendegiver at støtte – og praktisere – subtraktiv ære i deres eget, dagligt levede liv. På den baggrund anbefaler vi, at mange hjælpeindsatser med fordel kunne genformulere og gentænke – eller helt erstatte – den hidtidige begrebsbrug, hvor ære optræder som det primære handlingsanvisende praksisbegreb. Vi har med denne rapport via fokus på konformitetspres, autoritet og mobilitet søgt at give en række eksempler på en mere nuanceret – og præcis – terminologi og måde at skildre den begrænsede selvbestemmelse, medborgerskab og ligebehandling på, der har været forskningsprojektets omdrejningspunkt.

1 Liversage og Petersen 2020; Liversage og Rytter 2014; Rytter 2007; Schmidt og Jakobsen 2004.
2 For tilsvarende refleksion over, hvordan diagnosen ADHD – ligesom ære – i praksis kan fungere selvrefererende som "forklarende mediator", se Brinkmann 2014a.
3 Se også Brinkman 2014b: 128.

7

Litteraturliste

Abu-Lughod, Lila.

- *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society.* Berkeley og Los Angeles: University of California Press, 1986.
- *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories.* Berkeley: University of California Press, 2008 [1993].
- *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Abdi, Ayan Y.

- *A qualitative study of transnational migration among Somali diaspora women in Egypt and Denmark.* Kandidatspeciale. Aarhus: Aarhus Universitet, 2016.

Akpinar, Aylin.

- 'The Honour/Shame Complex Revisited: Violence Against Women in the Migration Context'. *Women's Studies International Forum* 26, no. 5 (2003): 425-442.

Ali, Suki.

- 'Governing Multicultural Populations and Family Life'. *The British Journal of Sociology* 65, no. 1 (2014): 82–106.

Al-Issa, Bilal.

- 'Vollsmose boxing og kampen for værdierne'. I (red.) H. L. Nielsen *Kampen om Vollsmose*, 93–116. København: U Press, 2019.

Allievi, Stefano.

- 'How the Immigrant has Become Muslim'. *Revue européenne des migrations internationales* 21, no. 2 (2005): 135-163.

AlsResearch.

- *Ung i 2011 - Nydanske unges oplevelse af social kontrol, frihed og grænser.* København: AlsResearch, 2011. http://www.alsresearch.dk/uploads/Publikationer/Ung-i-2011-Rapport.pdf.
- *Kønsroller og social kontrol blandt unge med etnisk minoritetsbaggrund.* København: AlsResearch, 2014. (tilgået 29-02-2020) http://www.alsresearch.dk/uploads/Publikationer/Kønsroller_og_social_kontrol_rapport.pdf (tilgået 29-02-2020).
- *Nydanske LGBT-Personers Levevilkår.* København: AlsResearch, 2015. http://www.alsresearch.dk/uploads/Publikationer/Nydanske_LGBT-personers_levevilkaar.pdf.
- *Unges oplevelse af negativ social kontrol.* København: AlsResearch, 2018a. http://www.alsresearch.dk/uploads/Publikationer/Unges%20oplevelser%20af%20negativ%20social%20kontrol_rapport_Als%20Research.pdf (tilgået 29-02-2020).
- *Omfang og karakter af negativ social kontrol i grundskolens 6.-8. klasse.* København: AlsResearch, 2018b. http://www.alsresearch.dk/uploads/Publikationer/Rapport_social%20kontrol%20i%20grundskolen_Als%20Research.pdf (tilgået 29-02-2020).
- *Social kontrol som barriere for etniske minoritetskvinders beskæftigelse i Københavns Kommune.* København: AlsResearch, 2020. http://www.alsresearch.dk/uploads/Publikationer/SK%20beskæftigelse_web_Als%20Research.pdf (tilgået 29-02-2020).

Andersen, Hans Skifter.

- 'Spatial Assimilation in Denmark? Why do Immigrants Move to and from Multi-ethnic Neighbourhoods?' *Housing Studies* 25, no. 3 (2010): 281-300.
- '"Parallelsamfund" er af mange grunde en forkert og uheldig betegnelse'. *Altinget.dk*, 2017.
- 'Byggeforsker: Er der "parallelsamfund" i de udsatte boligområder?' *Altinget.dk*, 2018.

Anis, Merja.
- 'Talking about Culture in Social Work Encounters: Immigrant Families and Child Welfare in Finland'. *European Journal of Social Work* 8, no. 1 (2005): 3–19.

Aydin, Cemil.
- *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

Bach, Jonas Strandholdt.
- *One and Many Gellerups: Tense Encounters in a Danish Disadvantaged Housing Estate Under Transformation/Anspændte møder i et dansk udsat boligområde under forandring.* Ph.d.-afhandling. Aarhus: Aarhus Universitet, 2019.

Bacchi, Carol.
- *Analysing Policy: What's the Problem Represented to Be?* Frenchs Forest, NSW: Pearson Australia, 2009.

Bates, Daniel D., og Amal Rassam.
- *Peoples and Cultures of the Middle East.* Upper Saddle River: Prentice Hall, 2001.

Baxter, Diane.
- 'Honor Thy Sister: Selfhood, Gender and Agency in Palestinian Culture'. *Anthropological Quarterly* 80, no. 3 (2007): 737-775.

Benson, Michaela.
- 'Trajectories of Middle-Class Belonging: The Dynamics of Place Attachment and Classed Identities'. *Urban Studies* 51, no. 14 (2014): 3097–3112.

Berkan, Sandra.
- *Når blod bliver tyndere end vand.* Århus: CDR-forlag, 2005.

Berns, Nancy, og David Schweingruber.
- "When You're Involved, It's Just Different": Making Sense of Domestic Violence'. *Violence Against Women* 13, no. 3 (2007): 240-261.

Bourdieu, Pierre, og Loïc Wacquant.
- *Refleksiv sociologi: Mål og midler.* København: Hans Reitzels Forlag, 1996.

Bredal, Anja.
- *Arrangerte ekteskap og tvangsekteskap i Norden.* TemaNord: 604. København: Nordisk Ministerråd, 1999.
- 'Border Control to Prevent Forced Marriages: Choosing Between Protecting Women and Protecting the Nation'. I (red.) A. Gill, og S. Sundari *Forced Marriage: Introducing a Social Justice and Human Rights Perspective*, 90-111. London, New York: Zed Books, 2011.
- 'Vold i nære relasjoner: Minoritetskvinner mellom hypersynlighet og usynlighet'. I (red.) B. Bråten, og C. Thun *Krysningspunkter: Likestillingspolitikk i et flerkulturelt Norge*, 117-143. Oslo: Akademika forlag, 2013.
- 'Ordinary v. Other Violence: Conceptualising Honour-Based Violence in Scandinavia'. I (red.) A. Gill; C. Strange, og K. Roberts *'Honour' killing & Violence. Theory, Policy & Practice,* 135-155. New York: Palgrave MacMillan, 2014.

Brinkmann, Svend.
- 'Psychiatiric Diagnosis as Semiotic Mediators: The Case of ADHD'. *Nordic Psychology* 66, no. 2 (2014a): 121-134.
- 'Languages of Suffering'. *Theory & Psychology* 24, no. 5 (2014b): 630-648.

Brubaker, Rogers.
- 'Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration'. *Ethnic and Racial Studies* 36, no. 1 (2013): 1-8.

Buchbinder, Mara.
- 'Giving an Account of One's Pain in the Anthropological Interview.' *Culture, Medicine and Psychiatry* 34, no. 1 (2010): 108-131.

Cairns, Douglas.
- 'Honour and Shame: Modern Controversies and Ancient Values'. *Critical Quarterly* 53, no. 1 (2011): 23-41.

Carbin, Maria.
- 'The Requirement to Speak: Victim stories in Swedish policies against Honor-Related Violence'. *Women's Studies International Forum* 46 (2014): 107-114.

Cresswell, Tim.
- *Place: A Short Introduction.* London: Wiley-Blackwell, 2004.

Christensen, Ann-Dorte,
og Sune Qvotrup Jensen.
- *Stemmer fra en bydel: Etnicitet, køn og klasse i Aalborg Øst.* Aalborg Universitetsforlag, 2012.

Damm, Anna Piil.
- 'Neighborhood Quality and Labor Market Outcomes: Evidence from Quasi-Random Neighborhood Assignment of Immigrants'. *Journal of Urban Economics* 79 (2014): 139–166.
- 'Neighborhood Quality and Labor Market Outcomes: Evidence from Quasi-Random Neighborhood Assignment of Immigrants'. *IEB Working Paper* 2012/22, 2012.

Danneskiold-Samsøe, Sofie.
- *The Moral Economy of Suffering: Social Exchange among Iraqi Refugees in the Danish Welfare State.* Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, 2006.
- 'Ydelser for Lidelser?: Om integration og social udveksling mellem irakiske flygtninge og danske velfærdsinstitutioner'. I (red.) K. F. Olwig, og K. Pærregaard *Integration. Antropologiske Perspektiver*, 211–228. København: Museum Tusculanum, 2007.

Danneskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck,
og Bo Wagner Sørensen.
- *Æresrelateret social kontrol: Teori og praksis i socialt arbejde.* København: Akademisk Forlag, 2019.
- *Familien betyder alt: Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier.* Frederiksberg: Frydenlund Academic, 2011.
- 'Vold, køn og kultur – En etnografisk tilgang'. *Kvinder, Køn & Forskning* 25, no. 2–3 (2017): 32-45.

Das, Veena, og Arthur Kleinman.
- 'Introduction'. I (red.) V. Das, A. Kleinman, M. M. Lock, M. Ramphele, og P. Reynolds *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery,* 1-30. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.

DeHanas, Daniel N.
- 'Elastic Orthodoxy: The Tactics of Young Muslim Identity in the East End of London'. I (red.) N. Dessing, N. Jeldtoft, J. Nielsen, og L. Woodhead *Everyday Lived Islam in Europe,* 69-84. London: Routledge, 2013.

Koch, Carl Henrik:
- 'Ære'. I *Den Store Danske,* Gyldendal. http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=184628 (tilgået 12. januar 2020).

Dhamoon, Rita.
- 'The Politics of Cultural Contestation'. I (red.) B. Arneil, M. Deveaux, R. Dhamoon, og A. Eisenberg *Sexual Justice/Cultural Justice,* 30–49. London: Routledge, 2007.

Diken, Bülent.
- *Kulturel heterogenitet og tyrkisk kultur i Danmark.* København: Akademisk Forlag, 1995.
- *Strangers, Ambivalence and Social Theory.* Ph.d.-afhandling. Aarhus: Aarhus Universitet, 1998.

Dilmaç, Julie Alev.
- *Les crimes d'honneur en Turquie: une vengeance familiale rationelle: Fair justice soi-même.* Ètudes sur la vengeance. Rennes: France Presses Universitaire de Rennes, 2010, 205-217.
- 'The Civilized and the Barbarous: Honor in French and Turkish Contemporary Societies'. *International Social Science Review* 89, no. 1, Article 2 (2014): 1-22.
- 'Honor in Everyday Life in Turkish Society: A Barrier Against Deviance?' *Deviant Behavior* 37, no. 3 (2016): 302-314.

Eide, Elisabeth.
- 'Strategic Essentialism and Ethnification.' *Nordicom Review* 31, no. 2 (2010): 63-78.

Eide, Ketil, Marianne Rugkåsa,
og Signe Ylvisaker.
- 'Omsorg for andre(s) barn - barnevern, profesjon og integrering'. *Fontene Forskning* 8, no. 1 (2015): 60-71.

Eriksen, Thomas Hylland.
- *Etnicitet Och Nationalism.* Nora: Nya Doxa, 1998.

Ewing, Katherine Pratt.
- *Stolen Honor: Stigmatizing Muslim Men in Berlin.* Stanford, California: Stanford University Press, 2008.

Fabricius, Susanne Willaume.
- *Når ære er på spil: En metodebog om æresrelaterede konflikter i Danmark.* Frederiksberg: Frydenlund, 2018.

'Faktaark: indvandrere og efterkommere'.
- Udlændinge- og Integrationsministeriet, 2018. https://integrationsbarometer.dk/tal-og-analyser/aktuelt/filer/faktaark-om-indvandrere-og-efterkommere (tilgået 5. juni 2019).

Fenster, Tovi.
- 'Non-Secular Cities? Visual and Sound Representations of the Religious-Secular Right to the City in Jerusalem'. I (red.) J. Beaumont, og C. Baker *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice,* 69-86. London: Continuum, 2011.
- 'The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life'. *Journal of Gender Studies* 14, no. 3 (2005): 217–31.

Foucault, Michel.
- *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage Books, 1979.

Galal, Lise Paulsen.
- 'Anerkendes af hvem og for hvad? Et minoritetsperspektiv'. I (red.) S. L. Jørgensen, og M. Sandberg *Kulturlighed: Identitet og anerkendelse,* 143–170. Aarhus: Forlaget Philosophia, 2006.
- 'Interculturality in Ethnographic Practice: Noisy Silences'. I (red.) F. Dervin, og K. Risager *Researching Identity and Interculturality,* 157–74. Abingdon og New York: Routledge, 2014.

Giddens, Anthony.
- *Modernitet og selvidentitet: Selvet og samfundet under sen-moderniteten.* Hans Reitzel København, 1996.

Gill, Aisha K.
- 'Intersecting Inequalities: Implications for Addressing Forced Marriage and "Honour" Based Violence for Those Working in Social Work and Related Professions'. I (red.) L. McMillan, og N. Lombard *Violence Against Women: Current Theory and Practice in Domestic Abuse, Sexual Violence and Exploitation*, 141-158. London: Jessica Kingsley Publishers, 2012.

Gill, Aisha K., Caroline Strange,
og K. Roberts (red.).
- *'Honour' Killing and Violence: Theory, Policy and Practice.* Springer, 2014.

Gill, Aisha K, og Sundari Anitha.
- *Forced Marriage: Introducing a Social Justice and Human Rights Perspective.* London og New York: Zed Books Ltd., 2012.

Gill, Aisha K, og Avtar Brah.
- 'Interrogating Cultural Narratives about "Honour"- Based Violence'. *European Journal of Women's Studies* 21, no. 1 (2014): 72–86.

Gilliam, Laura.
- *De umulige børn og det ordentlige menneske: Identitet, ballade og muslimske fællesskaber blandt etniske minoritetsbørn.* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2009.

Gillespie, Alex, og Tania Zittoun.
- 'Using Resources: Conceptualizing the Mediation and Reflective Use of Tools and Signs'. *Culture & Psychology* 16, no. 1 (2010): 37–62.

Gilmore, David D.
- 'Honor, Honesty, Shame: Male Status in Contemporary Andalusia'. I (red.) D. D. Gilmore *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean,* 90-103. Washington: American Anthropological Association, 1987.

Goddard, Victoria.
- 'Honour and Shame: The Control of Women's Sexuality and Group Identity in Naples'. I (red.) P. Caplan *The Cultural Construction of Sexuality,* 166-192. London: Tavistock Publications. 1987.
- 'From the Mediterranean to Europe: Honour, Kinship and Gender'. I (red.) V. A. Goddard, J. L. Llobera, og C. Shore *The Anthropology of Europe: Identity and Boundaries in Conflict,* 57-92. Oxford: Berg, 1994.

Goffman, Erving.
- *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* Boston: Northeastern University Press, 1974.
- *The Presentation of Self in Everyday Life.* Harmondsworth: Penguin, 1990.

Grünenberg, Kristina, og
Anna Mikaela V. Freiesleben.
- 'Right Kinds of Mixing?' *Nordic Journal of Migration Research* 6, no. 1 (2016): 49-57.

Gullestad, Marianne.
- *Det norske sett med nye øyne, kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt.* Oslo: Universitetsforlaget, 2002.

Gudmand-Høyer, Sidse Martens, Jannie Rosenberg Bendsen, Mogens Andreassen Morgen,
Tom Nielsen, og Simon Ostenfeld Pedersen.
- *Arkitektonisk kulturarv i Ringparken: Værdisætning af socialt udsatte almene boligområder.* Aarhus: Arkitektskolen i Aarhus, 2019

Güvercile, Sengül.
- *Æresdrab*. Viborg: Aschehoug, 2003.

Göle, Nilufer.
- *The Daily Lives of Muslims: Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe.* London: ZED Books, 2015.

Hansen, Janna, og David Herbert.
- 'Life in the Spotlight: Danish Muslims, Dual Identities, and Living with a Hostile Media'. I (red.) K. Lundby *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia,* 205-222. Berlin: Walter de Gruyter, 2018.

Hervik, Peter.
- *The Annoying Difference: The Emergence of Danish Neonationalism, Neoracism, and Populism in the Post-1989 World.* New York: Berghahn Books, 2011.

Hocke, Monique.
- *Narratives of Piety: An Analysis of the Formation of Moral Selves among Young Muslim Women in Denmark.* Ph.d.-afhandling. Roskilde: Roskilde Universitet, 2014.

Honkatukia, Päivi, og Suvi Keskinen.
- 'The Social Control of Young Women's Clothing and Bodies: A Perspective of Differences on Racialization and Sexualization'. *Ethnicities* 18, no. 1 (2018): 142–61.

Idriss, Mohammad Mazher.
- 'Not Domestic Violence or Cultural Tradition: Is Honour-Based Violence Distinct from Domestic Violence?' *Journal of Social Welfare and Family Law* 39, no. 1 (2017): 3-21.

'Indvandrere i Danmark'.
- *Danmarks Statistik*, 2016. http://www.dst.dk/publ/indvandrereidk (tilgået 17. juli 2019).

Jackson, Michael.
- *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity.* Vol. 3. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2002.

Jacobsen, Charlotte Bredahl,
og Katrine Schepelern Johansen.
- 'Fortrolig Viden: Formidlingspligt vs. Tavshedspligt i Sundhedsforskningen'. I (red.) K. Hastrup *Mellem Mennesker: En Grundbog i Antropologisk Forskningsetik,* 207–22. København: Hans Reitzels Forlag, 2009.

Jacobsen, Christine M.
- *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway.* Muslim Minorities 10. Leiden: Brill, 2011.

Jagd, Christina Bækkelund.
- *Medborger eller modborger?* Ph.d-afhandling. København: Københavns Universitet, 2007.

Järvinen, Margaretha, og Nanna Mik-Meyer.
- *At skabe en klient: Institutionelle identiteter i socialt arbejde.* København: Hans Reitzels Forlag, 2003.
- *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv. Interview, observationer og dokumenter.* København: Hans Reitzels Forlag, 2005.

Jeldtoft, Nadia.
- *Everyday Lived Islam: Religious Reconfigurations and Secular Sensibilities Among Muslim Minorities in the West.* Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet, 2012.

Jensen, Sune Qvotrup.
- 'Rethinking Subcultural Capital. *Young* 14, no. 3 (2006): 257–276.

- *Fremmed, farlig og fræk: Unge mænd og etnisk/racial andenhed — Mellem modstand og stilisering.* Ph.d-afhandling, Aalborg Universitet, 2007.
- 'Masculinity at the Margins: – Othering, Marginality and Resistance among Young'. *NORMA - Nordic Journal for Masculinity Studies* 05, no. 1 (2010): 6-26.

Jensen, Tina Gudrun.
- *Sameksistens: Hverdagsliv og naboskab i et multietnisk boligområde/Everyday Life and Neighbourhood Relations in a Multi-Ethnic Social Housing Project.* Roskilde: Roskilde Universitetsforlag, 2016.

Jensen, Tina Gudrun, Garbi Schmidt, Karin Nordin Jareno, og Maria Roselius.
- *Indsatser mod æresrelateret vold.* København: Socialforskningsinstituttet 6 (2006): 23.

Jiwani, Yasmin.
- 'A Clash of Discourses: Femicides or Honor Killings?' I (red.) M. Eid, og K. H. Karim *Re-Imagining the Other: Culture, Media, and Western-Muslim Intersections,* 121-152. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2014.

Jones, Owen. Chavs:
- *The Demonization of the Working Class.* London: Verso books, 2012.

Jouili, Jeantte S.
- 'Beyond Emancipation: Subjectivities and Ethics among Women in Europe's Islamic Revival Communities'. *Feminist Review* 98, no.1 (2011): 47–64.
- *Pious Practice and Secular Constraints, Women in the Islamic Revival in Europe.* Palo Alto: Stanford University Press, 2015.

Jouili, Jeanette S., og Schirin Amir-Moazami.
- 'Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany'. *Muslim World* 96, no. 4 (2006): 617–642.

Karman, Karen-Lise Johansen.
- *Muslimske Stemmer. Religiøs Forandring Blandt Unge Muslimer i Danmark.* København: Akademisk Forlag, 2002.

Keskinen, Suvi.
- '"Honour-Related Violence" and Nordic Nation-Building'. I (red.) S. Keskinen, S. Tuori, S. Irni, og D. Mulinari *Complying With Colonialism: Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region,* 257-272. Farnham: Ashgate, 2009
- 'Securitized Intimacies, Welfare State and the "Other" Family'. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 24, no. 2 (2017): 154–77.

Khawaja, Iram.
- *To Belong Everywhere and Nowhere: Fortællinger om muslimskhed, fællesgørelse og belonging.* Ph.d.-afhandling. Roskilde: Roskilde Universitet, 2010.

Kragh, Lotte.
- *Kampen Om Anerkendelse, Spillet Om Ære.* Doktorafhandling. København: Københavns Universitet, 2010.

Lefebvre, Henri.
- *Writings on Cities.* Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

LG Insight.
- *Kommunernes modtagelse af nyankomne flygtninge og deres familier.* 2015 https://lg-insight.dk/wp-content/

uploads/2015/09/Modtagelsesrapport_27aug_2015_final2.pdf (tilgået 27. august 2017).

Liebmann, Louise Lund.
- *Et spørgsmål om ære?: Intertekstuelle læsninger af fortællinger om æresrelateret vold.* Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, 2014.
- 'When Culture Talks: Honor as a Posthoc Addition in Migrant Women's Accounts of Violence'. *Communication and Critical/Cultural Studies,* E-pub ahead of print 03 Nov. (2019): 1-18.

Liebmann, Louise Lund, og Lise Paulsen Galal.
- 'Classing Religion, Resourcing Women: Muslim Women Negotiating Space for Action'. *Cultural Dynamics,* under udgivelse.

Lindisfarne, Nancy.
- 'Variant Masculinities, Variant Virginities: Rethinking Honour and Shame'. I (red.) A. Cornwall, og N. Lindisfarne *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies,* 82–96. London: Routledge, 1994.

Liversage, Anika.
- *National strategi mod æresrelaterede konflikter: en evaluering.* København: VIVE – Viden til Velfærd. Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd, 2017. https://www.vive.dk/media/pure/6714/1075496 (tilgået 29. februar 2020).
- *Metoder i arbejdet med æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol.* København: VIVE – Viden til Velfærd. Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd, 2018.

Liversage, Anika, og Helene Jepsen.
- *Evaluering af RED Safehouse II: Et sikkert botilbud for unge på flugt fra æresrelaterede konflikter.* København: VIVE – Viden til Velfærd. Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd, 2019.

Liversage, Anika, og Jesper Petersen.
- *Etniske minoritetskvinder og skilsmisse: Med fokus på muslimske praksisser.* København: VIVE – Viden til Velfærd. Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd, 2020.

Liversage, Anika, og Mikkel Rytter.
- *Ægteskab og migration: Konsekvenser af de danske familiesammenføringsregler 2002-2012.* ISD LLC, 2014.

Mahmood, Sabah.
- *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

McGuire, Meredith.
- *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life.* Cary, GB: Oxford University Press, 2008.

Medborgerskabsundersøgelsen.
- *Medborgerskab, ligebehandling og selvbestemmelse i Danmark 2016.* København: Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet, 2016. https://integrationsbarometer.dk/tal-og-analyser/filer-tal-og-analyser/arkiv/medborgerskab-ligebehandling-og-selvbestemmelse-i-danmark-2016 (tilgået 2. marts 2020).
- *Medborgerskab 2017: Baggrundstabeller fra Medborgerskabsundersøgelsen 2017.* København: Udlændinge- og Integrationsministeriet, 2017. https://integrationsbarometer.dk/tal-og-analyser/filer-tal-og-analyser/arkiv/medborgerskab-2017-baggrundstabeller (tilgået 2. marts 2020).

Merriam, Sharan B.
- *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation.* San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

Michelson, William H.
- *Environmental Choice, Human Behavior, and Residential Satisfaction.* Oxford: Oxford University Press, 1977.

Miczo, Nathan.
- 'Beyond the "Fetishism of Words": Considerations on the Use of the Interview to Gather Chronic Illness Narratives'. *Qualitative Health Research* 13, no. 4 (2003): 469-490.

Minganti, Pia Kalsson.
- *Muslima, islamisk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige.* Stockholm: Carlssons, 2014 [2007].
- 'Muslim Women Managing Women's Shelters: Somaya, the Muslim Woman and Religion as Ressource'. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 23, no. 2 (2015): 1–16.
- 'Introducing "Fourth Space": Young Muslims Negotiating Marriage in Europe'. *Ethnologia Europaea* 46, no. 1 (2016): 40–57.

Ministeriet for Flygtninge,
- *Indvandrere og Integration. Kortlægning af indsatsen mod tvangsægteskaber og lignende undertrykkelse.* December 2010. http://www.sm.dk/Temaer/DemokratiOgIntegration/AeresrelateredeKonflikter/viden-forskning/Documents/kortlaegning_indsats_tvangsaegteskaber.pdf (tilgået 14. februar 2014).

Mirza, Sabba.
- *Æresrelaterede forbrydelser: Strafferetslige perspektiver.* Ph.d.-afhandling. København: Københavns Universitet, 2017.

Moesby-Jensen, Cecilie K.,
og Tommy Moesby-Jensen.
- 'Om kategorisering og symbolsk magtudøvelse i det sociale arbejde: Myten om de ressourcestærke forældre til børn med neuro-psykiatriske diagnoser'. *Sociologisk Forskning* 53, no. 4 (2016): 371–95.

Molbæk, Mette, og Anne Marie Villumsen.
- 'Inklusion og udsathed – og deres bidrag til et nuancerende professionssprog'. *Tidsskrift for Professionsstudier* 15, no. 28 (2019): 36–44.

Moldenhawer, Bolette.
- *En bedre fremtid? Skolens betydning for etniske minoriteter.* København: Hans Reitzels Forlag, 2001.

Moses, Jonathon Wayne,
og Thorbjørn L. Knutsen.
- *Ways of Knowing: Competing Methodologies in Social and Political Research.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

Mortensen, Lotte Bøggild.
- 'Autoritetsændringer i den tyrkiske familie: Belyst gennem eksempler fra hjem og udland'. I (red.) K. Ferdinand, og B. Selmer *Islam: Familie og samfund.* Islam i Nutiden. Aarhus: Statens Humanistiske Forskningsråd og Aarhus Universitetsforlag, 1984.

Neergaard, Helle.
- *Udvælgelse af cases i kvalitative undersøgelser.* Vol. 2. Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2007.

Nielsen, Helle Lykke.
- 'Hip bydel eller kriminalitetsplaget ghetto?' I (red.) H. L. Nielsen *Kampen om Vollsmose*, 19–36. København: U Press, 2019.

Olsen, Lis Vibeke Læsøe.
- 'Slagelse er Danmarksmestre i integration af flygtninge'. *Dr.dk*. 23. september 2015. https://www.dr.dk/nyheder/regionale/sjaelland/slagelse-er-danmarksmestre-i-integration-af-flygtninge (tilgået 27. august 2017).

Olwig, Karin Fog.
- 'Privileged Travellers? Migration Narratives in Families of Middle-Class Caribbean Background'. I (red.) V. Amit *Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement,* 87-102. New York and Oxford: Berghan, 2007.

Ortner, Sheryl B.
- *New Jersey Dreaming, Capital, Culture, and the Class of '58.* Durham: Duke University Press, 2003.

Pauha, Teemu J.
- 'Ambassadors of Faith'. *Journal of Religion in Europe* 8, no.1 (2015): 73–100.

Pedersen, Lars, og Bodil Selmer.
- *Muslimsk indvandrerungdom: Kulturel identitet og migration.* Islam i nutiden. Aarhus: Statens Humanistiske Forskningsråd og Aarhus Universitetsforlag, 1991.

Pedersen, Marianne Holm.
- 'Going on a Class Journey: The Inclusion and Exclusion of Iraqi Refugees in Denmark'. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38, no.7 (2012): 1101-1117.

Peristiany, John G.
- 'Introduction'. I (red.) J.G. Peristiany *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society,* 9-18. London: The University of Chicago Press, 1966.

Pike, Kenneth Lee.
- *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.* Berlin Boston: De Gruyter Mouton, 2015 [1967].

Pratt, Mary Louise.
- 'Arts of the Contact Zone'. *Profession*, 1991, 33–40.

Prins, Baukje, og Sawitri Saharso.
- 'In the spotlight: A Blessing and a Curse for Immigrant Women in the Netherlands'. *Ethnicities* 8, no. 3 (2008): 365-384.

Rambøll, og Statens Institut for Folkesundhed.
- *Kortlægning af erfaringer med efterværn og behov for nye muligheder.* Rapport. Januar, 2013a. http://www.sm.dk/Temaer/DemokratiOgIntegration/AeresrelateredeKonflikter/viden-forskning/Documents/Rapport%20Efterv%C3%A6rn%20og%20st%C3%B8tte%20PDF.pdf (tilgået 6. februar 2014).
- *Efterværn og mægling. Delopgave 2: Undersøgelse af erfaringerne med resultaterne af mægling.* Rapport. Januar 2013b. http://www.sm.dk/Temaer/DemokratiOgIntegration/AeresrelateredeKonflikter/viden-forskning/Documents/Rapport%20M%C3%A6gling%20PDF.pdf (tilgået 6. februar 2014).

Rambøll.
- *Evaluering af krisecentertilbuddene: Evalueringsrapport.* København: Rambøll. 2015.
- *Litteraturstudie om forebyggelse af negativ social kontrol.* København: Rambøll, 2018.

https://www.uvm.dk/publikationer/folkeskolen/2018-litteraturstudie-om-forebyggelse-af-negativ-social-kontrol (tilgået 29. februar 2020).
- *Kvalitativ undersøgelse af karakteren af og årsager til negativ social kontrol på ungdomsuddannelserne.* København: Rambøll. 2019. https://emu.dk/sites/default/files/2019-12/Negativ%20social%20kontrol%20på%20ungdomsuddannelserne_2019.pdf (tilgået 29. februar 2020).

Regeringen.
- *Et Danmark, der står sammen: Regeringsgrundlag, 2011.* http://www.stm.dk/index/dokumenter.asp/publikationer/Et_Danmark_der_staar_sammen_11/Regeringsgrundlag_okt_2011.pdf. (tilgået 7. februar 2014).
- *Forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social control: National handlingsplan.* København: Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet. 2016.

Rinaldo, Rachel.
- 'Muslim Women, Middle Class Habitus, and Modernity in Indonesia'. *Contemporary Islam* 2, no.1 (2008): 23–39.

Ritchie, Jane, Jane Lewis, Gilliam Elam, Rosalind Tennant, og Nilufer Rahim.
- 'Designig and Selecting Samples'. I (red.) J. Ritchie, J. Lewis, C. M. Nichols, og R. Ormstrong *Qualitative Research Practice: A Guide for Social Science Students & Researchers*, 111-146. London: SAGE, 2014.

Rogozen-Soltar, Mikaela.
- 'Managing Muslim Visibility: Conversion, Immigration, and Spanish Imaginaries of Islam'. *American Anthropologist* 114, no. 4 (2012): 611-623.

Rosten, Monika Grønli.
- *"Nest siste stasjon, linje 2": Sted, tilhørighet og unge voksne i Groruddalen.* Ph.d.-afhandling. Oslo: Unipub, 2015.
- 'Territoriell stigmatisering og gutter som "leker getto" i Groruddalen'. *Norsk sosiologisk tidsskrift* 1, no. 1 (2017): 53–70.

Rugkåsa, Marianne, Ketil Eide and Signe Ylvisaker.
- 'Kulturalisering og symbolsk mening i barnevernsarbeid'. *Tidsskrift for velferdsforskning* 18, no. 2 (2015): 2–15.

Rytter, Mikkel.
- 'Partnervalgets grænse: Dansk-pakistanske ægteskabsmigranter i Sverige'. *Dansk Sociologi* 18, no. 3 (2007): 25–45.
- 'Writing against Integration: Danish Imaginaries of Culture, Race and Belonging'. *Ethnos* 84, no. 4 (2019): 678-697.

Rytter, Mikkel, og Marianne Holm Pedersen.
- 'A Decade of Suspicion: Islam and Muslims after 9/11'. *Ethnic and Racial Studies* 37, no. 13 (2014): 2303-2321.

Savage, Michael.
- *Class Analysis and Social Transformation.* Buckingham: Open University Press, 2000.

Savy, Pauline, og Anne-Maree Sawyer.
- 'Risk, Suffering and Competing Narratives in the Psychiatric Assessment of an Iraqi Refugee'. *Culture, Medicine & Psychiatry* 32, no. 1 (2008): 84-101.

Sayer, Andrew.
- *The Moral Significance of Class.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Schmidt, Garbi, og Vibeke Jakobsen.
- *Pardannelse blandt etniske minoriteter i Danmark.* SFI, Det Nationale Forskningscenter for Velfærd, 2004.

Schmoller, Andreas.
- '"Now My Life in Syria Is Finished": Case Studies on Religious Identity and Sectarianism in Narratives of Syrian Christian Refugees in Austria'. *Islam and Christian–Muslim Relations* 27, no. 4 (2016): 419–37.

Shove, Elizabeth, Mika Pantzar
og Matt Watson.
- *The dynamics of social practice: Everyday life and how it changes.* London: Sage, 2012

Simonsen, Kirsten, og Lasse Martin Koefoed.
- *"Den Fremmede", byen og nationen: Om livet som etnisk minoritet.* Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2010.

SIRI.
- *Opslag om ansøgninger – midler til forskningsprojekt om forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol.* Styrelsen for International Rekruttering og Integration (SIRI), 2017. https://uim.dk/filer/integration/forskningsopslag-midler-til-forskningsprojekt-om-forebyggelse-af-aeresrelaterede-konflikter-og-negativ-social-kontrol.pdf (tilgået 29. februar 2020)

Skeggs, Beverley.
- *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable.* London: SAGE, 1997.
- *Class, Self, Culture.* London: Routledge, 2004.

Skytte, Marianne.
- *Etniske minoritetsfamilier og socialt arbejde.* København: Hans Reitzels Forlag, 1997.

Social- og Integrationsministeriet.
- *National Strategi mod æresrelateret vold: En målrettet indsats. 2012.* https://uim.dk/publikationer/national-strategi-mod-aeresrelaterede-konflikter (tilgået 23. december 2019).

Soei, Aydin.
- *Omar – og de andre: Vrede unge mænd og modborgerskab.* København: Gads Forlag, 2018.

Staunæs, Dorthe.
- *Køn, etnicitet og skoleliv.* Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2004.

Staunæs, Dorthe,
og Dorte Marie Søndergaard.
- 'Intersektionalitet – udsat for teoretisk justering'. *Kvinder, Køn & Forskning,* no. 2–3 (2006): 43–56.

Styrelsen for International Rekruttering
og Integration.
- *Håndbog til kommuner om æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol.* København: Udlændinge- og Integrationsministeriet, 2018. https://uim.dk/filer/nyheder-2018/haandbog-til-kommuner-om-aeresrelaterede-konflikter.pdf. (tilgået 5. januar 2020).

Sweetman, Caroline.
- *Gender, Development, and Diversity.* Oxford: Oxfam Publishing, 2004.

Sørensen, Jørgen Podeman.
- Det religiøse nulpunkt: Skitse til en ny og samlende ritualteori. *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 39 (2001): 3-13.

Taylor, Charles.
- *A Secular Age.* Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2007.

Transport- og Boligministeriet.
- 'Liste over ghettoområder pr. 1. december 2018'. *Notat.* København: Transport- og Boligministeriet, 2018. https://www.trm.dk/publikationer/2018/liste-over-ghetto-omraader-pr-1-december-2018/ (tilgået 2. marts 2020).
- 'Liste over ghettoområder pr. 1. december 2019'. *Notat.* København: Transport- og Boligministeriet, 2019. https://www.trm.dk/publikationer/2019/liste-over-ghetto-omraader-pr-1-december-2019/ (tilgået 2. marts 2020).

Thiara, Ravi K., og Aisha K. Gill.
- *Violence Against Women in South Asian Communities: Issues for Policy and Practice.* London; Philadelphia, PA: Jessica Kingsley Publishers, 2010.

Udlændinge-, Integrations- og Boligministeriet.
- *Forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. National handlingsplan. 2016.* https://uim.dk/publikationer/national-handlingsplan-for-forebyggelse-af-aeresrelaterede-konflikter-og-negativ-social-kontrol (tilgået 23. december 2019).

Ugelvik, Thomas.
- *Sosial Kontroll.* Oslo: Universitetsforlaget, 2019.

Van Es, Margaretha.
- 'Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging'. *Nordic Journal of Religion and Society* 29, no. 2 (2016): 117-133.
- 'Muslims Denouncing Violent Extremism'. *Journal of Muslims in Europe* 7, no. 2 (2018): 146-166.
- 'Muslim Women as 'Ambassadors' of Islam: Breaking Stereotypes in Everyday Life'. *Identities* 26, no. 4 (2019): 375-392.

Wacquant, Loïc.
- *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality.* Cambridge: Polity Press, 2008.
- *Territorial Stigmatization Revisited: Symbols, State, and Space.* Paper præsenteret på International Conference on Territorial Stigmatization and Advanced Marginality, University of Porto, 2011.

Wacquant, Loïc, Tom Slater, og Vergilio Borges Pereira.
- 'Territorial Stigmatization in Action'. *Environment and Planning* 46, no. 6 (2014): 1270-1280.

Welchman, Lynn, og Sara Hossain.
- 'Introduction: "Honour", Rights and Wrongs'. I (red.) L. Welchman, og S. Hossain *'Honour': Crimes, Paradigmes, and Violence Against Women,* 1-21. London: Zed Books, 2005.

Wikan, Unni.
- 'Shame and Honour: A Contestable Pair'. *Man* 19, no. 4 (1984): 635-652.
- *Ære og drab: Fadime – en sag til eftertanke.* Gylling: Høst & Søn, 2003.
- *En fråga om heder.* Stockholm: Ordfront Forlag, 2004.
- *In Honor of Fadime: Murder and Shame.* Chicago: University of Chicago Press, 2008a.

- *Om ære.* Oslo: Pax Forlag, 2008b.

White, Jenny.
- *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics, Studies in Modernity and National Identity.* Seattle: University of Washington Press, 2002.

Wæver, Ole.
- 'Politics, Security, Theory'. *Security Dialogue* 42, no. 4–5 (2011): 465–80.

Wæver, Ole, Barry Buzan, Morten Kelstrup, og Pierre Lemaitre.
- *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe.* New York: St. Martin's Press, 1993.

Withaeckx, Sophie, og Gily Coene.
- '"Glad to Have Honour": Continuity and Change in Minority Women's Lived Experience of Honour'. *Journal of Gender Studies* 23, no. 4 (2014): 376-90.

Wøllekær, Johnny.
- 'Drømmen om det gode liv'. I (red.) H. L. Nielsen *Kampen Om Vollsmose,* 39-65. København: U Press, 2019.

Ylvisaker, Signe, Rugkåsa, Marianne og Ketil Eide.
- 'Silenced Stories of Social Work with Minority Ethnic Families in Norway'. *Critical and Radical Social Work: An International Journal* 3, no. 2 (2015): 221-236.

Yildiz, Yasemin.
- 'Turkish girls, Allah's Daughters, and the Contemporary German Subject: Itinerary of a Figure'. *German Life and Letters* 62, no. 4 (2009): 465-481.

Yilmaz, Ferruh.
- *How the Workers Became Muslims: Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.

Kierulffsvej

TIS I TOILETTET
TOILETPAPIR I TOILETT

Vollsmose Torv

JASMIN FOOD

CERTIFICATE