

“Om hon lever vill människor se mer och mer.”

Rykten, splittrad kvinnlighet och heder bland svenska kvinnor från Mellanöstern

AV ÅSA ELDÉN

Det var som ett fängelse, jag fick inte gå ut. Att visa sig på stan var förfärligt, prata med killar fick jag inte heller. Tänk om nån hade sett dig, sa de. Jag har umgåtts med svenskar, fast jag inte fick. Det måste vara därifrån det kommer, jag har sett hur de lever och tänkt att så där vill jag också leva. Men det jag har gjort har vanärat min familj inför släktingar och andra. Jag har tagit ifrån dem deras heder. Att bibehålla sin heder inför andra människor från mitt land, att det inte sägs om karlarna att de är veklingar som tappat kontrollen, det är viktigare än allt annat i världen.

Så berättar syrianska “Samira” i Dokument utifrån, maj 2001. Hon lever gömd någonstans i Sverige, på flykt undan sin familj. Utan stöd från sociala myndigheter, med ny identitet, ständigt beredd att lämna en stad för en annan om hon misstänker att hennes släktingar är henne på spåren. Hennes berättelse handlar om ryktet, om hennes eget och familjens rykte i andra människors ögon. I mina intervjuer med unga svenska kvinnor med rötter i Mellanöstern, återkommer detta gång på gång hos alla informanter: en kvinna måste hela tiden tänka på sitt rykte. Ryktet går som en röd tråd genom flera av intervjuerna och genom materialet som helhet, och strävan efter att få ett gott rykte talas om som “nödvändigt”, “väldigt viktigt” och “något man inte kan komma ifrån”, ett dåligt rykte som något ödesdigert man till varje pris måste undvika: “det är inte ens någon som vågar tänka på det överhuvudtaget”.

Vad ger informanterna för bilder av hur en kvinna ska vara för att få ett gott rykte? Och hur hon inte ska vara för att undvika ett dåligt rykte? Vad riskerar en kvinna om hon får ett dåligt rykte? Hur ska vi förstå ryktets centrala plats i

Åsa Eldén är religionsvetare och doktorand i sociologi vid Uppsala universitet.

intervjuerna med dessa unga kvinnor?

Jag vill i denna artikel analysera informanternas tal om rykten med utgångspunkt i följande frågeställning: Kan talet om rykten tolkas som att informanterna *skapar könsidentitet relaterat till en kontrast mellan vad som får synas och vad som inte får synas inför andra?* Och kan i så fall denna kontrast förstås i ljuset av *kulturella föreställningar om splittrad kvinnlighet?* I förlängningen av detta vill jag argumentera för att om olika föreställningar hålls samman, är det möjligt att se kulturella samband som öppnar för en *vidgad förståelse av heder*.

Könsidentitet i andras blick – teoretiska utgångspunkter

Jag analyserar informanternas tal om rykten utifrån att det förutsätter "andra": inför andra måste en kvinna agera så att hon undviker att få ett dåligt rykte.³ I tolkningen av intervjuerna kommer jag att använda begreppet "andras blick", och tala om att informanterna *förhåller sig till andras blick*. Jag förstår här andras blick i linje med Bourdieu (1999), som talar om blicken som en "symbolisk kraft"⁴ vars betydelse är beroende av förhållandet mellan den som ser och den som blir sedd. I det Bourdieu kallar "den manliga dominansen"⁵, hävdar han att kvinnor på en strukturell nivå placeras i ett tillstånd av "symboliskt beroende" där de "existerar först och främst genom och för de andras blickar" (80f). Jag väljer här att tolka det symboliska beroendet som att ett aktivt *skapande och upprätthållande av könsidentitet genom att förhålla sig till andras blick*, kan förstås som en avgörande livsbetingelse för kvinnor.

När jag i det följande talar om att informanterna skapar könsidentitet, är det i betydelsen en ständigt pågående process som sker i samhandling med andra, där *könsdikotomisering*, en sortering av människor i två könsdefinierade grupper där den ena utesluter den andra, är central: "kvinnlighet", till exempel, förutsätter och kontrasteras mot "manlighet" (Lundgren 1993, 2001).⁶ Jag utgår från att identitet är någonting som ständigt skapas i relationer "mellan" aktörer som samhandlar, och förstår därför en människas identitet varken som en inre "kärna" eller en uppsättning kollektiva "tillhörigheter" (till exempel utifrån sociologiska begrepp som klass, generation, ras, etnicitet, religion etc). Informanternas identitetsskapande analyserar jag inte som en direkt avspegling av en kulturell föreställningsnivå, men inte heller ett "fritt val", varken predestinerat eller tillfälligt utan kontextuellt: identitet skapas i ett dialektiskt förhållande genom relationer där individen och "de andra" aktualiserar – och väljer bort

– olika tolkningsramar (Lundgren 2001:25, 67).⁷

I linje med denna identitetsförståelse använder jag *kultur* i betydelsen någonting som skapas och förändras genom individers agerande (se t ex Hall & du Gay 1996), inte en statisk helhet utan en dynamisk process stadd i ständig förändring (se t ex Yuval-Davies 1997:67, Brah 1996:18f).⁸ Jag förstår inte kultur som en avgränsad “domän” separerad från till exempel sociala, ekonomiska eller politiska aspekter, och inte heller som meningsfragment individer i postmodern anda fritt kan välja att förhålla sig till. Istället vill jag argumentera för en *kontextuell* kulturförståelse där ambitionen är att “hålla samman”:

“If holiness is about keeping categories separate, then feminist cultural analysis could be considered as sacrilegious, because we are breaking a taboo by reading across culture”
(Yanagisako & Delaney 1995:20)

Jag kommer att tala om *kulturella tolkningsramar* (till exempel “svenskt” eller “arabiskt”) relaterade till *kulturella föreställningar* (till exempel “splittrad kvinnlighet”, “heder” eller “skam”). Kulturella föreställningar förstår jag som antaganden om hur något “är” (till exempel “kvinnligt” och “manligt”), och förutsätter därför att de kan få en normativ betydelse i skapandet av könsidentitet (Lundgren 2001:47). Också andras blick ges här en potentiellt normativ betydelse. Eftersom könsidentitet analyseras som någonting som hela tiden skapas, innebär det att individer förutsätts förhålla sig till en “normativ blick” på olika sätt genom att till exempel bryta och/eller bekräfta andras förväntningar.

En kvinnas rykte – vad andra ser

Latifas tal om rykten väcker frågeställningar som återkommer hos flera informanter, och jag vill därför genom henne ange riktningen för denna artikel: Är en kvinnas goda eller dåliga rykte en fråga om vad som får synas och vad som inte får synas?

Latifa kom till Sverige som barn tillsammans med sin familj. Hon berättar att hon för några år sedan gifte sig med en man hon träffat på besök hos släktingar i hemlandet, men att hon när han kom till Sverige insåg att relationen inte skulle fungera. Han ljög ständigt och gjorde av med Latifas pengar. Hon begärde skilsmässa och mannen flyttade tillbaka till hemlandet. Nu lever hon ensam med sin dotter i en lägenhet nära resten av familjen. Latifa kallar sig religiös. Hon menar att det kvinnoförtryck som ofta tillskrivs islam inte har någonting med

religionen att göra utan handlar om “principer” eller “kultur”, och hon är brinnande kritisk till hur dessa principer används för att förtrycka kvinnor. Uppväxten framställer Latifa som relativt begränsad; hennes pappa lät inte henne och hennes syskon “göra någonting”, inte gå på disco, inte åka på klassresor, inte vara ute efter mörkrets inbrott. Familjens systrar hade strängare förhållningsorder än bröderna, enligt Latifa ett uttryck för pappans omsorg om sina döttrar.

Åsa: Var han rädd att det skulle gå rykten om er?

Latifa: Gå rykten och bli skitsnack. Och han var rädd om oss personligen också, att det skulle hända oss nånting. Han sa: “jag känner er, jag vet vilka ni är men jag kan inte göra någonting för kastar nån lera – och då menade han skitsnack om oss – kastar nån lera och den inte fastnar, då blir det märken efter den, då kommer folk att fortsätta prata i alla fall, fast de inte tror på det.” Folk gillar ju att prata, det är det. Han sa det: “jag litar på er, jag skulle kunna lämna dig med tusen killar på ett läger och veta att du skulle komma därifrån oskuld.” Hör du nu – “komma därifrån oskuld” – det är det det hänger på, det är oskulden det hänger på hela tiden.

Åsa: Men vad är det det går rykten om. Vad ska en tjej göra för att det ska börja gå rykten?

Latifa: Att hon går på disco. Att hon har en kille. Det är de hemskaste rykten en tjej kan drabbas av.

Kvinnor, men inte män, måste förhålla sig till risken att få dåligt rykte. Det blir hos Latifa orsaken till att hennes pappa satt tydligare gränser för sina döttrar än för sina söner. Hon kopplar pappans gränser till ryktet, och ryktet till kravet på en kvinna att vara oskuld när hon gifter sig. Latifas symboliska beskrivning av leran som ger märken kan tolkas som att om en kvinna fått ett dåligt rykte, är det svårt att bli av med. Ett dåligt rykte sätter outplånliga spår i en kvinna - spår som andra kan se?

Latifa: Jag som muslimsk flicka får inte gå på disco. Det är inte det här att jag inte får, utan det är en princip sak. Vi araber har ju som princip att vi inte går på såna grejer, och det gäller både män och kvinnor. Men det värsta är att

muslimer tolkar det på ett annat sätt. De ser det som att bara kvinnan inte får gå på disco. Men så är det ju inte. Det är ju inte så att kvinnan inte får gå på disco på grund av religionen eller nåt sånt där, det är ju absolut inte så. Det är ju bara det att det händer så mycket saker på disco, det är bråk och det finns sprit där. Det är ju såna här grejer. Och att folk kan tafsa på en och så där. Det är liksom principer, det är ingen religion inblandad. Men vi muslimer tolkar det ju på ett annat sätt, vi tolkar det som att tjejen inte får gå men män kan gå. Eftersom det inte syns på män om de är oskuld eller inte så får de göra vad som helst, förstår du vad jag menar? Just på det sättet har de ju tryckt ner kvinnan, att det syns på kvinnan om hon är oskuld eller inte.

Latifa menar att enligt en “arabisk princip” får varken män eller kvinnor gå på diskotek, men det är bara en kvinna som riskerar någonting om hon gör det: ett dåligt rykte, vilket hos Latifa handlar om att andra ser en kvinna som förlorat sin oskuld. Det avgörande för dessa olika tolkningar av en man och en kvinna på ett diskotek, är att en förlorad oskuld är *synlig* hos kvinnor men *osynlig* hos män. Det framgår inte hur det skulle synas på en kvinna att hon förlorat sin oskuld. Är det en kontroll av bröllopsnattens blodiga lakan Latifa syftar på? Menar hon att en kvinna inför andra visar upp ett annorlunda yttre när hon förlorat sin oskuld? Eller innebär ett besök på diskotek att synas inför andra som en kvinna med förlorad oskuld? Det centrala är dock att *oskulden är något en kvinna måste visa inför andra*.

Jag vill här lyfta fram tre viktiga led i Latifas resonemang. För det första att varken män eller kvinnor “egentligen” får gå på diskotek men att det bara är kvinnor som riskerar ett dåligt rykte. För det andra att Latifas förklaring till kravet på oskuld gäller kvinnor men inte män, är att det *syns* på en kvinna om hon är oskuld eller inte. Och för det tredje att ett dåligt rykte “fastnar”, sätter spår i en kvinna som andra kan se och inte kan tas bort.

Hur kan Latifas tal om rykten tolkas om dessa tre led kopplas samman? En man som andra ser på ett diskotek får inte dåligt rykte, även om han inte “bör” vara där. Män kan välja att agera i strid med andras förväntningar utan att riskera att få ett dåligt rykte. En kvinna däremot, kan inte välja att bryta andras förväntningar utan att det tolkas i en viss riktning. Om hon inte visar andra det andra förväntar sig att se – en kvinna som *inte* är synlig på ett diskotek – får hon dåligt rykte. Och om en kvinna fått ett dåligt rykte är det svårt att bli av med:

hon "blir" en dålig kvinna i andras blick. Det är avgörande för en kvinna, på ett annat sätt än för en man, att skapa könsidentitet i andras blick, och när hon gör det "*blir*" hon *det andra ser*.

Det är *inför andra* ryktet får betydelse, och hos Latifa framstår diskoteket som en plats kvinnor måste undvika för att inte få ett dåligt rykte. Hos flera informanter är just kopplingen mellan diskotek och en kvinnas rykte central, något jag här tolkar med utgångspunkt i att diskoteket får en symbolisk betydelse som ett sammanhang där kvinnor öppet *exponeras för andras blick*.

Enligt Latifa ska en kvinna undvika diskotek eftersom hon där utsätter sig för att män kan "tafsa" på henne. En möjlig tolkning av detta är att en kvinna inte bara bör förhålla sig till hur hon agerar gentemot män, utan också förutse vad män kan tänkas göra mot henne genom att undvika platser där hon utsätter sig för att *andra kan se att män tar i henne*.

Sociologen Fatima Mernissis (1991) analys av begreppet *hijab* ("slöja", "avskärmning mellan två saker")⁹ kan här kasta ljus över diskotekets symboliska betydelse. Mernissi hävdar att när *hijab* introducerades i det första muslimska samhället Medina, sades intentionen vara att skydda kvinnor från mäns sexuella närmanden på offentliga arenor. Kvinnokroppen blev genom *hijab* gömd för andras blick. Kvinnor osynliggörs på offentliga arenor, i Medina genom att deras kroppar göms bakom en slöja och i Latifas resonemang genom att de undviker platser där män kan tänkas ta i dem. Men när åtgärderna i Medina inte var att fördöma mäns agerande utan istället dölja kvinnors kroppar, menar Mernissi att *hijab* bekräftade mäns rätt att antasta kvinnor.¹¹ I ljuset av detta kan diskotekets symboliska betydelse förstås: Om en kvinna måste osynliggöras på en offentlig plats där män kan tänkas ta i henne, har män rätt att antasta en kvinna som är synlig på en sådan arena, och därigenom göra kvinnan "besudlad".

Om en kvinna som går på diskotek får ett dåligt rykte, och en kvinna "blir" sitt rykte, är då en kvinna på diskotek en dålig kvinna? Vad betyder ryktet för relationen mellan andras förväntningar och en kvinnas bekräftelse av och brott mot dessa förväntningar, om skapandet av könsidentitet i andras blick handlar om att undvika ett dåligt rykte?

Kontrast mellan "rätt kvinna" och "fel kvinna"

Eller för att vända på frågeställningen: Vad ska en kvinna visa inför andra för att få ett *gott* rykte? Och vad får hon *inte visa*, hur får hon *inte vara* och *inte se ut*

om hon vill etablera och upprätthålla ett gott rykte? För att belysa det vill jag se hur en kvinna med gott respektive dåligt rykte framställs hos Dimen och Fadwa, två framgångsrika yrkeskvinnor.

Fadwa har bott i Sverige med sin familj sedan hon var barn. Hon kallar sig “född muslim men inte praktiserande”, religionen sitt “kulturella bagage”. När vi träffas är hon gift och bor tillsammans med en arabisk man, men innan hon träffade honom bodde hon ensam under flera år. Arbetet är viktigt för Fadwa, hon satsar mycket tid och engagemang på sin karriär. Hon kallar sina föräldrar “moderna” och “västerländska”, men säger också att uppväxten varit en kamp för att tänja gränserna för det tillåtna. Hon har varit “försiktig” för att undvika ett dåligt rykte, men också ständigt förhandlat med föräldrarna för att kunna göra det hon vill: gå på disco, sova hos kompisar, resa ensam. Hennes förklaring till att hon varit tvungen att förhålla sig till risken att få ett dåligt rykte, handlar om en minoritetsstatus i samhället.¹¹

Fadwa: Det är också väldigt viktigt när man är en liten grupp och umgås med andra i den här gruppen och ännu kanske inte hunnit tränga in i det svenska samhället, då är det väldigt viktigt att man håller på vissa grejer. Och det som är jätte viktigt är vad de andra säger. Vad ska de andra säga om dig?

Åsa: Använde dina föräldrar det som ett argument?

Fadwa: Oj, oj, oj. När jag gick på fester i tonåren, på arabiska fester, så brukade mamma säga till mig på arabiska: “Se nu till att du har lite tyngd!” Och jag visste ju precis vad hon menade. Att jag inte skulle skratta för mycket eller flörta för mycket eller vara liksom – citationstecken – vulgär. Jag brukade skämta med henne och säga: “Vaddå, vad menar du, ska jag hämta en sten och hänga den runt min hals så att jag blir tyngre?” Och då brukade hon säga: “Skämta inte om det här, jag menar vad jag säger”.

På en fest, *inför andra*, får det en kvinna visar inte vara “för mycket”. En kvinna som skrattar och flörtar och är vulgär riskerar att få ett dåligt rykte, medan en kvinna som vill ha ett gott rykte måste visa att hon har “tyngd”. Om en kvinna med ett gott rykte har tyngd, kan då en kvinna med ett dåligt rykte sägas vara en kvinna utan tyngd, en “lättfotad” kvinna?

Dimen kom till Sverige som barn och har ett framgångsrikt arbete. Hon lever ensam i en stad långt bort från sina föräldrar, är yngst av många syskon och den

enda som är ogift. De andra syskonen är gifta med en man respektive kvinna med kurdiska rötter. Hon berättar att hennes föräldrar hittills lämnat henne ifred och inte pressat henne att gifta sig, men att hon nu när hon är färdigutbildad och har jobbat en tid tror att förväntningarna på att hon ska hitta en lämplig man snabbt kommer att öka. Strävan efter att inte få ett dåligt rykte framställer hon som en medveten strategi; ett dåligt rykte skulle göra henne "sårbar" och hindra henne från att göra som hon vill. Den bild hon målar av sitt liv, sitt framgångsrika arbete och sin frihet är att hon lyckats med ambitionerna att både bli självständig och undvika ett dåligt rykte. Om man frågade föräldrarnas grannar: "*Dimen, är hon en fin flicka?*", skulle de svara: "*hon är den finaste flickan av alla. För att de ser mig så här: Herregud, hon har pluggat alldeles själv, hon har klarat det. Men vi har aldrig sett henne med en svensk kille*". Hon poängterar hur viktigt det är att vara en "fin flicka", att "gå rakryggad", vara "snobbig" och "gå direkt från skolan och hem". När hon flyttade hemifrån blev ryktet viktigare än någonsin.

Dimen: Det var många som inte trodde på mig: Hon kommer aldrig att bli det hon vill, hon kommer aldrig att utvecklas. Vilket gjorde att jag blev så här: fan, jag får inte festa, jag får inte tänka på killar, det kommer att hindra mig. Det hade jag hela tiden i huvudet, hela tiden. Så första året var jag ju en ängel, alltså jag var en väldigt, väldigt fin kurdisk tjej, mycket finare än när jag bodde hemma för jag var så sträng mot mig själv.

Hos Dimen går vattentäta skott mellan det hon kan visa inför andra och det hon inte kan visa inför andra: hon måste vara en "fin kurdisk tjej" och en "ängel" som är sträng mot sig själv, och hon får inte "festa" och "tänka på killar". Jag förstår detta som en kontrast mellan att skapa könsidentitet i andras blick som "*rätt kvinna*" och "*fel kvinna*". Dimen gör sin strävan efter att vara "rätt kvinna" till en förutsättning för att hon ska kunna leva ensam och göra det hon vill i livet; om det hon visar inför andra signalerar "fel kvinna" tror hon att det skulle begränsa hennes liv.

Kontrasten mellan "rätt kvinna" och "fel kvinna" blir ännu tydligare när hon berättar om hur hon pratat med en kurdisk man och barndomsvän om vad heder betyder för honom:

Dimen: Om min syster går på disco och håller på och hånglar och dricker och

hon har på sig sexiga kläder och så, då är det inte bra för min sharaf (heder). Det är liksom hela tiden hur kvinnan betar sig, det är sharaf. Är kvinnan lugn och fin utåt – hon behöver ju inte vara det, huvudsaken är att folk tror det – då är det bra sharaf. För mig, jag vet inte, för mig är inte sharaf så viktigt. För att jag tror att bakom allt det där så finns det någonting som heter sex. Allting har med sex, med liksom...för jag menar är du sextigt klädd, då är det uringningar, kort kjol – det är sextigt. Eller skinnbrallor som sitter åt, det är sextigt, det är liksom sex hela tiden. Hud som syns, former.

I den betydelse Dimen och hennes barndomsvän ger hedersbegreppet, framstår *vad en kvinna visar inför andra* som det centrala. Här går det så långt att det gör en skillnad mellan hur kvinnan “egentligen” är och vem hon blir i andras blick – och slår fast att det senare är det enda som har betydelse.

Vad är det då andra får se? Och vad är det andra *inte* får se? Hos Dimen och Fadwa staplas en rad nyckelord på varandra som går igen hos flera informanter. Det andra inte får se är en kvinna som går på disco, hånglar, flörtar, skrattar, dricker, har kläder som sitter åt eller är korta och uringade och visar för mycket av hennes hud. Bilder som står i skarp kontrast till det en kvinna ska visa inför andra: tyngd, rakryggad, ängel, fin, lugn, sträng mot sig själv, gå direkt från skolan och hem. “Rätt kvinna” kontrasteras mot “fel kvinna”, och den strävan efter att till varje pris undvika ett dåligt rykte Fadwa och Dimen berättar om, kan tolkas som att kontrasterna är *uteslutande*: en kvinna kan inte signalera både “rätt” och “fel”, hon måste “vara” antingen eller.

Berättelserna om hur Dimen och Fadwa strävat efter “självständighet” och att “få göra som man vill” – något de framför allt kopplar till yrkeslivet – handlar om olika strategier. Båda ifrågasätter att risken att få ett dåligt rykte ska vara någonting som begränsar deras liv, men medan Fadwa väljer att förhandla med sina föräldrar för att också utåt få visa mer (som att få gå på disco och resa ensam), är Dimens svar på normativiteten i andras blick att vara noga med att inte visa upp det andra inte får se (som att hon dricker alkohol och träffar killar). De ger båda en bild av att de har möjlighet att välja att agera så att de får ett visst utrymme att leva som de vill. Samtidigt framstår det som oundvikligt att inte bara förhålla sig till andras blick, utan också se till att brotten mot andras förväntningar inte är alltför *synliga*. Kan detta tolkas som att för att få ett visst utrymme att leva som de vill, måste Fadwa och Dimen representera “rätt kvinna” i andras blick?

Rätt och fel kvinna – och kontrasterande kulturella tolkningsramar

Talet om rykten relateras hos Latifa, Dimen och Fadwa till en kontrast mellan vad som får synas och vad som inte får synas: *en kontrast mellan "rätt kvinna" och "fel kvinna"*. Jag vill här lyfta fram ytterligare kontraster i informanternas tal om rykten, mellan *jag och andra* och *olika kulturella tolkningsramar*. Kan kontrasten mellan "rätt kvinna" och "fel kvinna" kopplas samman med en kontrastering av kulturella tolkningsramar som informanterna kallar "svensk" respektive "arabisk" och "kurdisk"?

Kamila kom som flykting tillsammans med sin familj till Sverige för tre år sedan. Hon går fortfarande i skolan och kallar sig djupt troende kristen. Religionen framstår som mycket viktig för Kamila, hon går ofta i kyrkan och ber varje dag. Hon menar att det finns stora skillnader mellan kristna och muslimer, och tar som exempel att muslimer är "strängare" än kristna när det gäller att "gå ut, killar, skolan, klädstil". Men hon säger också att det finns många likheter, till exempel när det gäller rykten. Också för Kamila är ryktet "jätte viktigt". Samtidigt tycker hon att det inte borde spela någon roll och att en kvinna ska få välja själv om hon vill vara oskuld eller inte när hon gifter sig.

Kamila: Jag tycker att det är ett stort fel, just i vårt samhälle, att det är så. Jag tycker att det är fel. Men man kan inte komma ifrån det. Jag är uppvuxen där, jag fattar allting. Och jag är inte ensam tjej. Det är många tjejer framför mig som är som mig. Då känns det inte konstigt längre.

Åsa: Vaddå som dig?

Kamila: Alltså som mig, jag får inte gå ut med killar. Det är många tjejer som är det så jag känner mig inte konstig.

Åsa: Jag tänker på om du får en dotter. Du säger att för dig personligen är det egentligen inte viktigt det här med att hon ska vara oskuld när hon gifter sig, men kommer du att säga till henne att det inte är viktigt?

Kamila: Nej, för vi lever fortfarande med araber.

Åsa: Så du kommer att säga att det är viktigt att hon är oskuld?

Kamila: Ja, det kan hända för henne. Vad som helst kan hända för henne.

Trots att Kamila menar att det *inte* borde vara nödvändigt att förhålla sig till rykten och att det *inte* spelar någon roll om en kvinna är oskuld när hon gifter sig,

ser hon bara en möjlighet: att bekräfta andras förväntningar. Kamila kontrasterar sig själv mot andra, och gör den egna uppfattningen till någonting hon måste dölja: *“jag kanske inte har sagt det till någon, men jag tycker inte det (att vara oskuld) är viktigt”*. Och för att hennes dotter inte ska råka illa ut, menar Kamila att hon måste uppfostra henne i strid med sin egen uppfattning om oskuldens vara eller inte vara. Det hon och hennes dotter in spe får representera inför andra är det jag tidigare benämnt “rätt kvinna”: en kvinna som inte visar sig tillsammans med män och som är oskuld när hon gifter sig.

Men vilka är då “andra” hos Kamila? I vilkas ögon riskerar hon att få ett dåligt rykte? Inför vilka måste hon visa sig som “rätt kvinna”? Kamila låter andras blick få en kulturell tolkningsram: hon måste inför andra visa “rätt kvinna” eftersom hon lever med araber. Hon skapar könsidentitet genom att bekräfta det hon uppfattar som kulturella förväntningar enligt en arabisk tolkningsram.

Suad kom till Sverige efter att hon avslutat sina studier och är liksom Kamila kristen. Hennes familj hade flyttat hit några år tidigare, och Suad bodde då hos släktingar i hemlandet. När hon inte längre ville bo hos dem flyttade hon efter familjen till Sverige. Hon säger att hon egentligen inte ville lämna sitt land, men att hon blev tvungen eftersom det där är mycket svårt för en kvinna att bo ensam: *“då börjar folk snacka, de säger att hon inte är bra”*. Nu ska hon gifta sig med en arabisk man hon träffat på en semesterresa. Hon skulle gärna åka och hälsa på honom, men avstår:

Suad: För mig spelar det ingen roll, men mina föräldrar säger att jag inte får göra det.

Åsa: Du säger att för dig spelar det ingen roll?

Suad: Ja, precis, för jag struntar i vad folk tycker.

Åsa: Men vem är det som skulle prata om du gjorde det?

Suad: De flesta som bor här. De arabiska personerna.

Åsa: Blir det besvärligt för din mamma och din pappa då?

Suad: För mig också. Jag vill inte att de pratar om mig.

Åsa: Så det är ändå...du säger att du inte bryr dig om vad de säger...?

Suad: Jag bryr mig inte men jag vill inte heller att de ska säga nåt som inte är bra om mig. Men om mina föräldrar skulle låta mig åka, då skulle jag inte bry mig om vad människorna tycker. Då åker jag, jag gör det. För när jag bestäm-

mer mig för att jag ska göra nåt, då gör jag det även om mina föräldrar inte låter mig. Men jag vet inte. Jag tänker också på att de skulle prata om mig.

Ömsom av omsorg om föräldrarna, ömsom för sin egen skull låter Suad bli att hälsa på sin blivande man, och det är risken att få ett dåligt rykte som är avgörande. Hon avstår för att hon inte vill riskera att det sprids rykten om att hon förlorat sin oskuld. Liksom Kamila kontrasterar hon sin egen uppfattning mot andras, "jag" vill åka, "andra" gör det omöjligt, och tolkar andras blick enligt en bestämd kulturell tolkningsram: om det en kvinna visar inför *andra araber* signalerar "fel kvinna" får hon ett dåligt rykte.

En "arabisk" kulturell tolkningsram, där det som får synas är "rätt kvinna" – här en kvinna som är oskuld när hon gifter sig – ställs hos Kamila och Suad i kontrast till det de kallar en egen uppfattning, där oskulden inte är viktigt. Den egna uppfattningen, som bryter mot andras (här "arabers") förväntningar, måste döljas, vilket jag tolkar som att Kamila och Suad skapar könsidentitet i andras blick som en bekräftelse av en arabisk kulturell tolkningsram.

Låt oss återvända till Dimen. Hon berättar att hon under sin uppväxt funderat mycket på vad hon "är", "svensk" eller "kurd". Under uppväxten umgicks hon bara med svenskar, men sökte till ett gymnasium med många invandrare: "*där hittade jag ju min kultur, samtidigt som jag hade den svenska kulturen. Och det har ju lett till att jag i vuxen ålder kan hitta en balans mellan de här två, och slå ihop dem*" (3). Nu vill hon se sig som både svensk och kurd – eller snarare ingetdera: hon vill varken vara "den svenska Dimen" eller "den kurdiska Dimen" utan Dimen. Men att inte vara "den kurdiska Dimen" är ett risktagande:

Dimen: Vad skulle hända med mig om jag bryter med mina föräldrar? Hur skulle jag må? Det hoppas jag aldrig att jag kommer till, att bryta med mina föräldrar och min kultur helt och hållet.

Åsa: Har du tänkt det någon gång?

Dimen: Ja, alltså jag har tänkt att fan, börjar jag bli för svensk? Börjar jag bli så svensk så att jag är den dåliga svensken som inte accepteras av invandrarerna, så att jag inte kan vara kompis med invandrare bara för att jag är så svensk. Men nej, det har jag inte blivit.

Trots att Dimen säger att hon varken är kurd eller svensk är det alltså möjligt att

bli “för svensk”. Hon strävar efter att vara “varken eller”, men i hennes resone-
mang går det ändå vattentäta skott mellan olika kulturer: å ena sidan “svensk”,
“för svensk” eller “dålig svensk” och å andra sidan “invandrare” eller tillhörig-
het till “den kurdiska kulturen”. Dimen framställer “svenskt” och “kurdiskt”
som *kontrasterande och ömsesidigt exkluderande kulturella tolkningsramar*. Att
följa den ena av dessa tolkningsramar, den svenska, är att bryta den andra, den
kurdiska.

Är det möjligt att förstå den kontrast som Kamila och Suad skapar, mellan
“jag” och “andra”, i ljuset av Dimens kontrast mellan “svenskt” och “kur-
diskt”? Det “jag” som hos Kamila och Suad hyser uppfattningen att det inte är
nödvändigt att till exempel vara oskuld när man gifter sig bryter mot en arabisk
kulturell tolkningsram, men kanske är detta “jag” en bekräftelse av en kontras-
terande kulturell tolkningsram som här kallas svensk? Om “svenskt” och “ara-
biskt/kurdiskt” förstås som kontrasterande och ömsesidigt exkluderande tolk-
ningsramar, är en bekräftelse av den ena ett brott mot den andra. Kamila, Suad
och Dimen förhåller sig till svenskt och arabiskt/kurdiskt som kontrasterande
tolkningsramar, och framställer den ena, den kurdiska respektive arabiska, som
nödvändig att bekräfta. I deras tal om rykten är en arabisk/kurdisk kulturell tolk-
ningsram överordnad.

Om kontrasteringen mellan olika kulturella tolkningsramar knyts samman
med tolkningen av talet om rykten - vad som får synas och inte synas i andras
blick - är då det som får synas (“rätt kvinna”) “arabiskt” eller “kurdiskt” och
det som inte får synas (“fel kvinna”) “svenskt”?

“Fel kvinna” måste tillintetgöras?

Några av informanterna går så långt att de talar om att en kvinna med ett dåligt
rykte riskerar att mördas. Om en kvinnas rykte är en fråga om vad som får synas
och inte synas i andras blick, kan då informanternas koppling mellan dåligt rykte
och mord förstås som att “fel kvinna” riskerar att tillintetgöras?

Det Kamila kallar “arabiskt” blir i talet om rykten överordnat, och nödvän-
digheten i att bryta mot en kontrasterande kulturell tolkningsram som kallas
“svensk” kan bli en fråga om liv eller död. En kvinna med dåligt rykte – “*fel kvin-
na*” i andras blick – riskerar att mördas av sin far eller make, och att vara oskuld
på bröllopsnatten framställer Kamila som någonting en kvinna “inte kan komma
ifrån”:

Åsa: På vilket sätt kan man inte komma ifrån det? På vilket sätt är det viktigt?

Kamila: Vi hemma...jag har inte hört någon tjej som har gift sig och varit med någon annan. Jag har inte hört det, inte alls. Det kan hända stora problem om man gör det. Här kanske det inte händer så mycket, men i mitt land, om man gör det så kan pappan döda dottern, eller mannen om han upptäcker det. Det är inte ens någon som vågar tänka på det överhuvudtaget.

Också Zahira säger sig vara övertygad om att en kvinna som fått ett dåligt rykte kan bli mördad. Tillsammans med sin familj har hon bott i Sverige i fyra år. Zahira lever mycket isolerat. Hon kan gå ut ensam bara när hon ska till skolan och efter skolans slut måste hon gå raka vägen hem. Om hon någon gång går ut på stan, är hon livrädd att hennes pappas kompisar ska se henne och berätta för pappan att hon visat sig ute. Hon bär slöja, men inte för att hon själv valt det utan för att hennes pappa tvingar henne. Nyligen gifte sig Zahira med en släkting från hemlandet, och hon väntar nu på att han ska komma till Sverige. Helst skulle hon vilja bo ensam, men hon tror ändå att hennes liv blir bättre om hon bor med sin man, eftersom hon då slipper ifrån sin pappa.

Zahira: När vi var sex år gamla så kom han (pappan) och sa till oss att tjejer måste göra så och så, de får inte göra så och så. Vi fick reglerna då och vi har dem med oss hela tiden. Nu när vi är större kan vi inte göra nåt som är dumt. Vi måste hela tiden tänka. Och vi vet vad som skulle hända om vi gjorde nåt som vi vill.

Åsa: Ni vet vad som skulle hända?

Zahira: Ja, det vet vi.

Åsa: Och vad skulle hända?

Zahira: Han skulle slå oss. Om han inte skulle döda oss skulle han göra så att vi blev ... inte handikappade, men så att det skulle bli något fel på oss, att benet gick sönder eller att handen gick sönder. Men mest tänker vi på att han skulle döda oss. Om en tjej gör något fel är det bättre för pappan att döda den tjejen, det blir bättre för honom då för människor slutar prata om henne. Om hon lever vill människor se mer och mer och mer. Om hon dör är det slut. Då pratar de om henne under en tid och sen glömmer de henne.

Talet om rykten som vad en kvinna får visa inför andra får här en kraftfull illust-

ration. En kvinna som signalerar “fel kvinna”, måste för alltid tas bort från andras blick: “*Om hon lever vill människor se mer och mer och mer*” men “*Om hon dör är det slut*”. Om “brottet” är synligt ett dåligt rykte i andras ögon, måste också “straffet” vara synligt när en kvinna mördas blir hon bokstavligen tillintetgjord. Och om det inte går så långt som till mord är det ändå ett synligt straff Zahira talar om; en lemlästning av en kvinnas kropp.

I artikelns inledande citat säger Latifa att om en kvinna får ett dåligt rykte är det som att få lera kastad på ryggen: även om man tar bort leran finns märken kvar efter den. Ett dåligt rykte sätter spår i en kvinna som är svåra – eller kanske omöjliga – att bli av med. Jag argumenterade för att en möjlig tolkning av lerans symbolik är att en kvinna “blir” sitt rykte. I Kamila och Suads tal om rykten aktualiseras bilden av att ett dåligt rykte sätter outplånliga spår i en kvinna. Om det en kvinna visar för andra ger henne dåligt rykte “är” hon “fel kvinna” i andras blick. Och om det är omöjligt för en kvinna att bli fri från de spår ett dåligt rykte sätter i henne blir ett mord, ett slutgiltigt tillintetgörande, det enda sättet att “ta bort” ett dåligt rykte. Om en kvinna visar det andra inte får se, måste hon tillintetgöras i andras blick, hon måste dö.

Splittrad kvinnlighet – hora och oskuld: ett analytiskt redskap

Hur är det möjligt att förstå att en kvinna “blir” sitt rykte och måste mördas? Vad är det som tas bort från andras blick när “fel kvinna” tillintetgörs?

Jag vill i det följande argumentera för att talet om rykten kan tolkas som att informanterna förhåller sig till tunga kulturella föreställningar om *splittrad kvinnlighet*. I en kristen myttradition återfinns den splittrade kvinnligheten i kulturella föreställningar om hora och madonna. Dessa förstås som essentialiserade kvinnonaturer: horan en sexuell och icke-reproduktiv kvinna, madonnan en asexuell och reproduktiv (Svalastog 1998:67).¹² Horan tolkas som en “besmitad” kvinna och tillskrivs egenskaper som är destruktiva för familjen och samhället,¹³ madonnan hennes motsats. Jesu mor Maria personifierar i denna tradition den fullkomliga madonnan, genom jungfrufödseln är hon både reproduktiv och “ren”. I kulturella föreställningar om splittrad kvinnlighet är en kvinna i den ena kategorin väsensskild från en kvinna i den andra: hora och madonna framstår som *dikotoma, ömsesidigt uteslutande kvinnokategorier* (ibid).

När kulturell kvinnlighet förstås som splittrad, blir olika kvinnokategorier på en föreställningsnivå bärare av inneboende sexuella egenskaper. En kvinna tolkas

antingen som en sexuell hora *eller* en asexuell madonna, och kvinnors sexualitet blir en essens, något man "är" (Lundgren 2001:131). Manlighet däremot, är på en kulturell föreställningsnivå sammanhållen (det finns ingen manlig motsvarighet till hora eller madonna), och mäns sexualitet förstås som handlingar, inte som en inneboende essens (Svalastog 1998:67). Ett liknande resonemang för Carol Delaney (1987) med utgångspunkt i sina fältstudier på den turkiska landsbygden. Hon hävdar att det där finns föreställningar om att sex sker *i* en kvinnas men *utanför* en mans kropp. Kvinnan blir oåterkalleligen besudlad av ett samlag, medan mannen förblir oberörd (42). Också här konstrueras manlig sexualitet som handlingar vilka "lämnar" hans kropp efter att han har utfört dem, medan kvinnors sexuella handlingar finns kvar i hennes kropp och blir till egenskaper, någonting hon "är" och alltid kommer att förbli.

I informanternas tal om rykten framstår oskulden som avgörande för om en kvinna definieras som "rätt" eller "fel": "det är oskulden det hänger på hela tiden", "jag har inte hört nån tjej som har gift sig och varit med någon annan", "jag måste vara oskuld när jag gifter mig och det måste komma blod", "(om jag förlorar oskulden), då är jag förstörd".¹⁴ Fatima Mernissi (1982) hävdar att i föreställningen om att en kvinna måste vara oskuld när hon gifter sig, "förläggs en mans prestige mellan en kvinnas ben" (183). Carol Delaney (1987) talar om mödomshinnan som en kvinnas "gräns", vilken bara *en* man – hennes make – får överskrida, andra forskare om kvinnors oskuld som en symbol för "renhet" och ett mått på en familjs förmåga att skydda sina gränser (Giovannini 1987:62, Di Bella 1992:152). Kravet på oskuld tolkas som en kulturell föreställning i ett "heder/skamkomplex": Manlig dominans och auktoritet realiseras i ett system där makt, sexualitet och "det heliga" kopplas samman och förankras i biologiska "sanningar" (Delaney 1987:45).¹⁵

"Rätt kvinna" kontrasteras mot "fel kvinna" i informanternas tal om rykten, och jag förstår denna kontrast som kulturella föreställningar om splittrad kvinnlighet: ömsesidigt uteslutande essentiella kvinnokategorier. Men där till exempel Svalastog talar om splittrad kvinnlighet i termer av hora och madonna och betonar kopplingen mellan sexualitet och reproduktion, vill jag här använda splittrad kvinnlighet i betydelsen en kontrast mellan att *i andras blick* "vara" en *oåterkalleligen besudlad* och en *ren och orörd* kvinna. Istället för att tala om kulturella föreställningar om hora och madonna använder jag splittrad kvinnlighet i betydelsen *kvinnokategorierna hora och oskuld*.

När det andra inte får se blir synligt

Kvinnlighet förstås på en föreställningsnivå som splittrad: en ren kvinna, oskulden kontrasteras mot en besudlad kvinna, horan – och det som får synas inför andra är oskulden. Men vad händer när det som *inte* får synas blir synligt? Jamila och Nadja har båda rymt hemifrån.

Jamila är född och uppvuxen i Sverige. Hon säger att hon fått en “fri uppfostran”, framför allt av en pappa som har tagit avstånd från sin religion, islam, och kallar sig ateist. Hon förlovade sig för flera år sedan med en arabisk man från föräldrarnas hemland, men när hon ville bryta förlovningsen vägrade föräldrarna låta henne göra det. De ställde krav på att hon skulle gifta sig och Jamila kände inte längre igen sin fria uppfostran. Hon såg ingen annan utväg än att rymma hemifrån, och under en tid levde hon gömd. När hon vid ett tillfälle ringde hem, svarade hennes mamma. Mamman förstod att det var Jamila och sa: “Är det horan som ringer?”, varpå hon lämnade ifrån sig luren. Så småningom återvände Jamila till familjen, men hon vantrivdes och bråkade ständigt med sina föräldrar, hittade en egen lägenhet och meddelade att hon tänkte flytta. Då ställde familjen ett ultimatum:

Jamila: Vi hade familjemöte, fast jag fick inte närvara utan familjen satt och pratade. De kom fram till att flyttar jag, då flyttar jag för gott och då får jag inte ha någon kontakt med familjen. Min pappa sa: “flyttar du – ingen kontakt, stannar du kvar...”

Åsa: Skulle de förlåta dig om du stannade?

Jamila: Ja. Vad gör man då?(...) Jag stannade hemma och var väldigt deprimerad, gick upp väldigt mycket i vikt och bråkade med min mamma stup i kvarten. Minsta lilla grej - om nånting hände och vi inte kom överens så drog hon upp allt jag hade gjort och hur jag hade krossat familjen. Hon sa: “Vi var en av de bästa familjerna, folk såg upp till oss och du krossade det så här.” Och sen det här att jag hade ringt full till den här killen – han hade ju fattat att jag var berusad – vilket rykte jag hade. Hon gjorde det till en jättestor grej.

Det andra såg innan Jamila rymde, “en av de bästa familjerna”, säger mamman att Jamila förstörde genom att visa upp den goda familjens motsats: en familj med en dotter som rymmer hemifrån och är full. Idag brottas hon med motstri-

diga känslor när hon å ena sidan tycker hon att hon hade rätt att handla utifrån sin egen övertygelse och rymma hemifrån, å andra sidan har dåligt samvete för att hon gjort sina föräldrar illa. Hon säger att hon ägnat år åt att "*motverka den här jävla dubbelmoralen i vår kultur*", men att hon samtidigt inte vet om hon i längden orkar stå emot det hon ser som den utlösande faktorn till att hon rymde hemifrån: föräldrarnas krav på att hon ska gifta sig.

Jamila: Det gör ju ont ibland när jag tänker på hur mycket hon (mamman) har gått miste om.

Åsa: Vad har hon gått miste om?

Jamila: Att liksom...ordna inför mitt bröllop och få barnbarn.

Åsa: Och då är det igen det här att du tycker du är skyldig henne nånting egentligen?

Jamila: Ja. Och då tänker jag på det här som min farsa brukar säga: Man har skyldigheter och rättigheter här i livet. Det här kanske är min skyldighet. Men ibland så blir jag bara helt anti allting och skiter i vilket. Men för det mesta så kommer ju den här skiten fram.

Åsa: Men har du dåligt samvete för att du rymde?

Jamila: Ja, för allt det där som hände (...) Jag blir förbannad på mig själv också när jag säger det, för jag tycker inte att jag ska ha det.

En kvinna som lämnar sin familj definieras som en kvinna på fel sida i den splitttrade kvinnligheten: Jamila blir kallad hora av sin mamma. Ett liv i en egen lägenhet skulle vara en bekräftelse på att hon "är" en hora, och innebära att hon för alltid måste bryta kontakten med familjen. För att hon ska kunna komma tillbaka måste hon synliggöra någonting annat: signalera "rätt kvinna" genom att låta familjen bestämma över hennes liv. I familjens ultimatum måste Jamila välja "oskulden", en kvinna som bor med sin familj, gifter sig och ger sin mamma barnbarn. Annars har hon, med sin egen tolkning av pappans ord, "*horat i onödan*" och riskerar att bli utstött, tillintetgjord i familjens ögon. Hon blir återigen och oåterkalleligen en hora. Jag förstår här rymningen som ett radikalt sätt att synliggöra det andra inte får se – horan, den besudlade kvinnan, något också Nadjas berättelse illustrerar.

Nadja kom till Sverige som barn, och håller på att avsluta en yrkesutbildning. Sedan ett halvår tillbaka lever hon på hemlig ort, gömd för sin familj. Hon berättar

tar att hon en dag när hon kom hem från skolan möttes av en varning från sina systrar: *“De sa att mina släktingar kommer att prata med mig, att de kan slå mig och att de kan döda mig också för att jag har varit ute på stan och raggat killar”*. Även om det inte var första gången hon hotats till livet, var hon denna gång övertygad om att hoten var allvarligt menade och såg sig nödgad att rymma. Hon tror att det hennes släkt inte kunde acceptera var att hon ville leva “svenskt” (*“om jag inte hade känt mig som en svensk då skulle jag inte göra det här”*) och inte, som sina syskon, “kurdiskt” (*“hålla kulturen och religionen och komma hem och bara tänka på familjen”*). Hon visste att hon bröt med familjens förväntningar.

Nadja: Man upprepar hela tiden vad tjejerna får göra.

Åsa: Vad är det man inte får göra?

Nadja: Vad man inte får göra? Det som jag sa: inte prata med kompisar, inte gå på disco, inte dricka alkohol, inte röka, inte klä sig kort. Det ska inte vara så. För dem är det så: inte för korta kläder och inte för höga skor. Har man höga skor, då är man hora. Första gången jag köpte skor så var de lite för höga. Då tyckte de att jag var en hora.

I sin familjs ögon “blir” Nadja en hora, en kvinna som inför andra visar sig med höga skor och korta kläder, röker, dricker och går på disco - i sin egen tolkning en “svensk” kvinna. Nadja hotas till döden, och också detta blir en illustration av hur en hora måste tillintetgöras i andras blick. För att få synas måste hon skapa och bekräfta könsidentitet som horans motsats, en “kurdisk” kvinna som håller sig hemma och inte bryter med “kulturen” eller “religionen”. Hon måste vara en orörd kvinna, en oskuld.

Nadja väljer att fly från familjen av rädsla för att dödshoten ska realiseras. I ett telefonsamtal bara någon vecka innan vi träffas, har mamman låtit Nadja förstå att hotet om att döda henne står fast.

Nadja: Hon frågade om jag kommer hem eller inte. Jag sa jag vet inte, jag måste tänka lite. Då sa hon att om jag inte kommer hem så kommer vi att leta efter dig och när vi hittar dig så dödar vi dig.

Åsa: Är du rädd för att de ska hitta dig?

Nadja: Mm. Men det spelar ingen roll. De får hitta mig. Jag är rädd, men sam-

tidigt så är jag inte det.

Åsa: Hur då?

Nadja: Om de hittar mig, om det händer nåt med mig, då känns det bra för dem. Då är skammen över.

Åsa: De tycker att du är en skam för dem?

Nadja: Ja. För hela familjen och släkten.

Åsa: Säger de det till dig också?

Nadja: Mm. Och de säger att Gud kommer inte att förlåta mig för att jag har gjort så. Det är sant också, enligt islam, att om man inte lyder, om man inte respekterar föräldrarna, då kan man inte bli förlåten. Men jag hade inget val.

Det Nadja har visat inför andra, såväl innan hon rymde som när hon rymde och nu lever gömd för sin familj, har dragit skam över familjen. Genom att rymma har Nadja synliggjort det som inte får synas: hon "är" en hora. Dödshoten mot henne kan tolkas som att hon i andras blick omöjligt kan bli någonting annat än hora och därför måste dö, slutgiltigt tillintetgöras. Hon förstår sig själv i relation till en religiös tolkningsram¹⁶, och gör därigenom det hon visat inför andra oförlåtligt inte bara i andras blick utan också i Guds blick. Detta kan tolkas som att hon tillför en ytterligare normativ dimension i en slutgiltigt tillintetgörande.

Jamila har ett val när hon ställs inför ett ultimatum: mellan att bo med sin familj eller fortsätta livet utan dem. Jag tolkar det som ett val mellan att representera oskulden och få finnas till i andras blick eller att vara "ingen", "bli" horan och tillintetgöras. Jamila måste välja, hon kan inte ställa sig utanför den splittrade kvinnligheten. När hora och oskuld förstås som uteslutande kvinno-kategorier, "är" en kvinna *antingen* en besudlad hora *eller* en orörd oskuld. För Nadja står valet mellan att rymma eller att ta sitt liv. Det hon visat har i andras blick gjort henne till en hora, och om hon en gång blivit en besudlad hora är det omöjligt att återigen bli "ren": ett dåligt rykte "fastnar" eftersom det en kvinna visar inför andra tolkas som ett *synligt uttryck för en inneboende essens*. Nadja "är" en hora, och måste slutgiltigt tillintetgöras i andras blick genom att gömma sig eller dö.

Nadja förstår sina erfarenheter och val i ljuset av olika kulturella tolkningsramar: när hon vill ha höga skor och korta kläder är hon "svensk", och hon måste fly från sin familj för att hon vill vara "svensk" och inte "kurdisk". "Svensk" och

“kurdisk” kan också här, liksom hos till exempel Dimen, tolkas som en kontrast mellan ömsesidigt exkluderande kulturella tolkningsramar; att vara “svensk” blir synonymt med att *inte* vara “kurdisk”/”arabisk”. Kontrasteringen av kulturella tolkningsramar framstår som centralt i informanternas identitetsskapande: kontraster kan tolkas som identitetsmarkörer i talet om rykten.¹⁷ Informanternas kontrastering av antaget olika kulturella tolkningsramar kan också relateras till en svensk offentlig diskussion om exempelvis våld bland “invandrare”, där “svensk” kultur ofta kontrasteras mot “andras” kultur, i framställningar där den förra blir “jämförbar”, de senare “kvinnoförtryckande” (se t ex Ålund 1997, Eldén 1998).¹⁸

När informanterna kontrasterar olika kulturella tolkningsramar, rymmer det en normativitet. Det de kallar “kurdiskt”/”arabiskt” blir en överordnad kulturell tolkningsram som måste bekräftas, “svenskt” en tolkningsram som måste brytas. Kopplingen till kulturella föreställningar om splittrad kvinnlighet ger normativiteten substans: en “kurdisk”/”arabisk” kvinna tolkas som en oskuld, en kvinna som får finnas; en “svensk” kvinna tolkas som en hora, en kvinna som måste tillintetgöras.

Uteslutande kvinnokategorier i skapande av könsidentitet

På en föreställningsnivå kan hora och oskuld förstås som statistiska kategorier, en kvinna “är” antingen hora eller oskuld och hon kan varken vara både och eller ingetdera. För en individ är det dock möjligt att i skapandet och utvecklandet av könsidentitet förhålla sig till kulturella föreställningar på olika sätt, genom att till exempel bryta och/eller bekräfta dem (Lundgren 2001:137). I tolkningarna av informanternas tal om rykten har jag argumenterat för att de skapar könsidentitet i andras blick, vilket bland annat handlar om att förhålla sig till kulturella föreställningar om hora och oskuld som ömsesidigt uteslutande och statistiska kvinnokategorier. Där har funnits exempel på motstånd och brott mot andras förväntningar: Nadja och Jamila har rymt hemifrån, Fadwa förhandlar med sina föräldrar för att tänja gränser, Dimen bryter i det tysta (men är noga med att hennes brott förblir osynliga för andra). Men också motståndet och försöken att bryta måste relateras till föreställningar om splittrad kvinnlighet. Motstånd och brott sker inom ramen för den splittrade kvinnligheten, där en kvinna måste förhålla sig till att hon definieras antingen som det ena eller det andra. Hennes “val” består i att “vara” hora eller oskuld, och väljer hon hora är insatsen hög: hon ris-

kerar att bokstavligen tillintetgöras. En teoretisk utgångspunkt i denna artikel är att skapandet av könsidentitet i andras blick inte förstås som en direkt avspegling av kulturella föreställningar utan skapat i kontexter där olika tolkningsramar aktualiseras och väljs bort. Talet om rykten hos mina informanter illustrerar att splittrad kvinnlighet blir tolkat som en överordnad normativ föreställning som aktualiseras och avspeglas på individnivå i skapandet av könsidentitet.

Kan hora och oskuld förstås som ömsesidigt uteslutande kvinnokategorier inte bara på en föreställningsnivå, utan också i individens skapande av könsidentitet?¹⁹

Splittrad kvinnlighet har i denna artikel använts i betydelsen vad en kvinna får och inte får visa inför andra; en orörd oskuld eller en besudlad hora. På en föreställningsnivå förstås kvinnlighet som splittrad och manlighet som sammanhållen, hora (en oåterkalleligen besudlad kvinna) och oskuld (en ren och orörd kvinna) som ömsesidigt uteslutande essentiella kvinnokategorier (Svalastog 1998:67). Om en man till exempel befinner sig på ett diskotek, tolkas det han visar inför andra som handlingar och inte som egenskaper, och följaktligen kan han varken "vara" en orörd eller en besudlad man. Det en kvinna signalerar om hon befinner sig på ett diskotek (en plats där hon öppet exponeras för andras blick), är däremot inget hon kan lämna bakom sig: hon "är" oåterkalleligen en hora också när hon lämnar diskoteket. Om en kvinna inför andra signalerar hora, en besudlad kvinna, och om en hora riskerar att tillintetgöras i andras blick, blir den kulturella föreställningsnivån ytterst konkret och tvingande, avspeglad i individens skapande av könsidentitet.

Eva Lundgren visar, i analyser av intervjuer med misshandlande män och misshandlade kvinnor, hur symbolbruk och våld friktionslöst glider över i varandra. Detta illustreras till exempel genom "Kjell" när han betraktar bältet han använder för att slå sin hustru som en förlängning av sin hand, bältet/livremmen som i en biblisk terminologi symboliserar det som ordnar och håller (här: kvinnan) på plats. Handen, bältet och fallos blir en symbolisk treenighet som konkretiseras i de våldsamma handlingarna (1993:167). I detta sammanhang är det knappast fruktbart att skilja mellan kropp och symbol: "the cultural meaning of the bodily (inter)action and the use of symbols lie into the integration and infiltration of body and symbol" (Lundgren 1995:195).

Mina informanter förhåller sig i skapandet och utvecklandet av könsidentitet till kulturella föreställningar om hora och oskuld som essentiella och ömsesidigt uteslutande kvinnokategorier. Det en kvinna visar inför andra gör henne anting-

en till en besudlad hora (kopplat till ord som “diskotek”, “killar”, “sexigt klädd”, “korta och uringade kläder”, “svensk”) eller en orörd oskuld (“fin flicka”, “tyngd”, “tänker på kulturen och religionen”, “kurdisk”, “arabisk”). Hon kan inte ställa sig utanför den symboliska splittrade kvinnligheten. Om en kvinna, när hon “väljer” horan, inte bara riskerar symbolisk utan också kroppslig tillintetgörande, flyter kropp och symbol samman. Hora och oskuld representerar uteslutande kvinnokategorier både på en symbolisk och en kroppslig nivå: i våldshandlingarna, inte minst i hoten om våld, blir den splittrade kvinnligheten kroppslig och konkret.

En vidgad förståelse av heder

Med utgångspunkt i en sammanhållen kulturförståelse, menar jag att det är fruktbart att relatera överordnade och normativa föreställningar om splittrad kvinnlighet – illustrerade i mitt material – till hedersbegreppet. Om olika kulturella föreställningar tolkas i ljuset av varandra och förstås sammanhållet – kan det öppna för en vidgad förståelse av heder.

Sylvia Yanagisako och Carol Delaney (1995) argumenterar för en kulturförståelse som undviker den postmodernistiska fällan att fragmentera kultur genom att utgå från att människor fritt kan sätta samman sina egna kulturella “bits and pieces” till en meningsfull helhet. Dessa “bits and pieces” hävdar de, är både fyllda med kulturell mening som gör att de inte fritt kan ges en ny innebörd och förankrade i strukturer som inte ger utrymme för individers fria omtolkningar. De argumenterar mot att konstruera till exempel en “hedersdiskurs”, och betrakta den som en avgränsad enhet. En feministisk kulturanalys, där frågor om makt och tolkningsföreträde står i centrum, bör, enligt Yanagisako och Delaney, inte analysera kulturella domäner och diskurser som parallella och inbördes koherenta enheter²⁰, utan istället “läsa på tvären” (“read across”) och se kulturella sammanhang som binder samman diskurser. Relaterat till mitt material vill jag, i linje med denna kulturförståelse, se olika kulturella föreställningar (till exempel rykten, hijab, splittrad kvinnlighet, heder) som oskiljbara och kulturellt sammanhängande.

I analysen av Latifas tal om rykten, användes begreppet *hijab* i betydelsen att dölja något för andras blick för att förstå diskotekets symboliska betydelse i talet om rykten. Carol Delaney (1995) hävdar att en kvinnas kropp måste döljas för att undvika skam; en kvinna som bär slöja är “stängd”, medan en kvinna utan

slöja är "öppen" (68). Nikki R Keddie (1991) ser ett samband mellan *hijab* och rykten: "The ideal of segregation from gossip-provoking situations encourages veiling and seclusion". I hennes resonemang är det ena (slöjan) närmast att betrakta som en konsekvens av det andra (strävan efter att undvika rykten). Utifrån tolkningen av min empiri, vill jag istället hävda att kulturella föreställningar som *hijab* och rykten – och skammens motsats, heder – kan tolkas i ljuset av föreställningar om splittrad kvinnlighet: vad en kvinna får och inte får visa inför andra.

I många definitioner av heder²¹ finns två gemensamma nämnare: heder är någonting en man lever med inför andra män (ofta i betydelsen ett "kollektiv"), och en mans heder står och faller med det "sexuella beteendet" hos kvinnor som är relaterade till honom genom giftemål eller blodsband.²² Kvinnors sexualitet, hävdar Nadera Shaloub-Kevorkian (1999), kan i arabiska kontexter tolkas som ett hot mot familjens rykte och heder (159). Om kvinnor betraktas som gruppens akilleshäl, blir det ett argument för och rättfärdiggörelse av manlig dominans över kvinnor (Gilmore 1987:5). Bourdieu definierar kvinnor i det han kallar spelet om hedern som "den svaga del för vilken gruppen öppnar sig för angrepp" (1994:50ff). Asma Afsaruddin (1999) talar om att mäns heder hotas om en kvinnas sexuella beteende är oanständigt, då hon gör en överträdelse i förhållande till sociala koder som reglerar relationerna mellan män och kvinnor (9). Carol Delaney (1987) ger det konkreta samlaget en symbolisk betydelse. En kvinnans sexuella beteende kopplas till en mans heder via en tolkning av samlaget som ett tillfälle då kvinnan blir "fysiskt förorenad". Att ett samlag faktiskt äger rum är emellertid inte avgörande; kvinnors sexuella och sociala interaktion med män utanför familjen tolkas i princip som likställd. Minsta tvivel om vad som skett mellan en okänd man och en kvinna räcker för att väcka misstankar, skapa rykten och skada hedern för hennes make, bröder eller far (42f).²³

När föreställningar som *hijab*, rykten, splittrad kvinnlighet och heder tolkas som oskiljbara, kan det öppna för att se kulturella samband. Genom att analysera kulturella föreställningar i ljuset av varandra, kan *splittrad kvinnlighet tolkas som en implicit förutsättning i kopplingarna mellan en mans heder och en kvinnas sexuella beteende*.²⁴ Om en mans heder är beroende av kvinnans sexuella beteende, förutsätter det att kvinnan antingen har "fel" eller "rätt" beteende, antingen är "oanständig" och "fysiskt förorenad" eller inte. En kvinnas kropp måste döljas för att hon inte i andras blick ska "bli" en besudlad kvinna,

en hora – oåterkalleligen på fel sida i den splittrade kvinnligheten. Symbolisk splittrad kvinnlighet flyter samman med hot om konkret kroppslig tillintetgörande, och tolkningen av hora och oskuld som uteslutande kvinnokategorier på en kulturell föreställningsnivå avspeglas i individens skapande av könsidentitet. Om kulturella föreställningar som splittrad kvinnlighet, rykten och heder förstås i ljuset av varandra som omöjliga att skilja åt, måste förståelsen av hedersbegreppet vidgas. När olika föreställningar hålls samman öppnar det för att se kulturella samband: en mans heder kan då inte “bara” kopplas till kvinnors sexuella beteende, utan blir beroende av vad en kvinna *visar inför andra*. Med den splittrade kvinnlighetens terminologi, illustrerad i mitt material: en mans heder upprätthålls om en kvinna inför andra signalerar orörd oskuld, hotas om hon “blir” en besudlad hora i andras blick.

Noter

Ett varmt tack till professor Eva Lundgren för konstruktiv, inspirerande och utmanande handledning.

¹ Jag har intervjuat tio kvinnor i åldern 16-38 år (de flesta runt tjugo) utifrån frågeställningar om familjeförhållanden, relationer, heder, sexualitet, våld, kultur och religion. Intervjuerna är semistrukturerade, vilket här betyder de på olika sätt berör liknande teman men utformats utifrån varje informants situation (jfr t ex Jeffner 1998:56f). Intervjuerna föregicks av ett eller flera möten då jag informerade om projektets bakgrund och syfte och informanternas rättigheter, berättade om mig själv och bad informanten i stora drag berätta om sitt liv. Den bandade intervjun/intervjuerna strukturerades utifrån det förberedande mötet. En förutsättning för detta upplägg har varit att den kvalitativa intervjun förstås som en interaktionssituation där både informant och forskare aktivt skapar mening, och där intervjun inte är ett redskap för att nå en bakomliggande “verklighet”, utan istället en meningsskapande process och en central första fas i analysarbetet (Lundgren 1992:9, Holstein & Gubrium 1995:4). Citaten från intervjuerna är anonymiserade, vilket här innebär att alla personnamn är fingeerade, namn på länder ersatta med “Mellanöstern” och detaljer utan betydelse för tolkningen ändrade eller utelämnade. Intervjuerna är, i transkriberad form, godkända av respektive informant och språkligt redigerade för att underlätta läsningen.

De kvinnor jag har intervjuat är svenska kvinnor med rötter i Mellanöstern, dvs de lever i Sverige men de själva eller deras föräldrar är födda i ett arabiskt land. Urvalet av informanter är brett med hänsyn till kulturell och religiös “tillhörighet”, vistelsetid i Sverige (från att de är födda här till att de kom för tre år sedan), ekonomiska förutsättningar, utbildning och boende. “Mellanöstern” används här som en beteckning på ett geografiskt område där större delen av befolkningen har arabiska som första språk och där islam är den dominerande religionen. (Detta är en något snävare definition än många antologier inom området använder, jfr t ex Keddie & Baron 1991, Müge-Göçek & Balaghi 1994). Jag antar att informanterna förhåller sig till kulturella föreställningar som i viss mån har gemensamma nämnare, som för den skull inte ska förstås som “unika” eller homogena (se t ex Stewart 1994). Utifrån frågeställningarna i denna artikel, kan till exempel “heder” och “rykten” på olika sätt tolkas som centrala kulturella föreställningar. Informanternas kulturella “tillhörighet” är arabisk eller kurdisk,

och deras religiösa dito kristen eller muslimsk.

I projektets fokus är hur informanterna *skapar identitet* i samhandling med andra, och hur de i identitetsskapandet aktualiserar olika kulturella tolkningsramar (se definitionen av identitet och kultur i texten). Här blir talet om religion och kultur av särskilt intresse. Jag har gjort en kvalitativ studie där jag analyserar identitetsskapande, och det har inte varit en självklar utgångspunkt att göra jämförelser mellan informanterna på grundval av deras kulturella och/eller religiösa bakgrund, bl a för att jag inte ser informanterna som "representanter" för olika etniska och/eller religiösa "grupper". I analysen av talet om rykten har jag för övrigt inte sett några avgörande skillnader som kan hänföras till vilka kulturella (arabiska eller kurdiska) eller religiösa (kristna eller muslimska) tolkningsramar informanterna förhåller sig till.

² Analyserna i denna artikel utgår från samtliga intervjuer, även om inte alla informanter citeras.

³ I talet om rykten skiljer inte informanterna mellan, med den symboliska interaktionismens terminologi, "signifikanta andra" (t ex familj, släktingar, vänner) och "generaliserade andra" (samhällets norm- och regelsystem) (Holmberg 1995:40), vilket i detta sammanhang blir ett argument för att inte heller i analysen göra denna distinktion.

⁴ Bourdieu (1999) kallar den symboliska kraften en "maktform som utövas på kroppen" och verkar genom att gripa tag i "dispositioner" som finns nedlagda i kroppen (52). I den symbolförståelse som präglar denna artikel, kopplas liksom hos Bourdieu symbol och kropp samman, men förhållandet dem emellan förstås snarare dialektiskt än som en ensidig påverkan. Symbol används som ett begrepp omöjligt att skilja från det "sociala" och "kroppsliga", och som kan vara lika "konkret" som t ex en fysisk kropp. Symboler kan göras "verkliga" i t ex våldsamma handlingar, och det kroppsliga, sociala och symboliska förstås sammanhållet: det finns varken "rena" kroppar eller "rena" symboler (Lundgren 1995:103ff). Kroppen uppfattas som en skapare av symboler samtidigt som symboler kan påverka och förändra kroppen (Lundgren och Kroon 1996:81). Denna förståelse av symbol är ett ifrågasättande av den i västerländsk tradition dominerande föreställningen om det kroppsliga som fast och oföränderligt och det symboliska som föränderligt och "långt borta" (Lundgren 1993:147ff).

⁵ Bourdieu utvecklar detta begrepp i boken med samma namn. Denna publicerades på franska 1998, och är - såvitt jag kan förstå - en utveckling av en artikel med samma namn som publicerades i *Actes de la recherche en sciences sociales* (1990:2-31). Denna artikel finns inte att tillgå på engelska, men däremot på danska i en "resumerande fortolkning" i Callewaert & Petersen (1994). Bourdieu fick vid utgivningen 1998 svidande kritik av franska feministiska forskare för att slå in öppna dörrar och göra sig till auktoritet inom ett område han inte behärskar (se t ex Ulrika Kärnborgs recension av boken i DN 980913). Jag använder här Bourdieu inte som en feministisk teoretiker, utan fokuserar på hans användning av hedersbegreppet, utvecklat med utgångspunkt i fältarbeten hos kabylerna i Algeriet. Det är dessa teorier som ligger till grund också för *Den manliga dominansen*, där Bourdieu ser analysen av det kabyliiska samhället, som han hävdar i mycket stor utsträckning är präglad av en "androcentrisk princip", som ett redskap för att förstå manlig dominans i vidare kontexter: "*Omvägen över en främmande tradition är nödvändig för att slå sönder det bedrägligt välbekanta förhållande vi har till vår egen tradition*" (1999:13).

⁶ Min könsteoretiska utgångspunkt är Eva Lundgrens teori om könskonstituering, framför allt utvecklad i boken *Det får da være grenser for kjønn* (1993) och vidareutvecklad i *Ekte kvinne?* (2001). Hon förutsätter att varje individ i en livslång könskonstitueringsprocess ständigt är i färd med att lära sig, anpassa sig och utveckla hållpunkter och regler för att leva i enlighet med, eller bryta mot, kulturella normer för kön, vilka hon därigenom bidrar till att reproducera och förändra (1993:191f). Lundgren

förstår *könsdikotomisering* som en del i könskonstitueringen (ibid:215). I sin senaste bok talar Lundgren om *kulturellt kön*, ett begrepp hon använder för att fånga föreställningar om vad det betyder att vara man eller kvinna, och förstår som “normerande tolkningarr”. Också här är könsdikotomiseringen central: kulturellt kön “är” antingen man eller kvinna (2001:42).

7 Se Eldén 2001 för en användning av denna förståelse av identitet relaterad till “berättelsen” som ett analytiskt redskap.

8 Med denna kulturförståelse ansluter jag mig till den kulturkritik som bland annat utvecklats inom feministisk kulturanalys och postkolonial teori, och som kan förstås som en kritik mot en essentialisering av kulturbegreppet som hänförs både till kolonialismen - där till exempel “västerländsk” och “österländsk” kultur konstruerades som homogena och kontrasterande för att visa den förras överlägsenhet - och postkolonialismen - där samma homogenisering och kontrastering gjordes i motsatt syfte: att bryta ett västerländskt förtryck (Narayan 1997:14ff och 2000:8off).

Men den kulturförståelse jag vill argumentera för kan också förstås som en kritik mot en del av de feministiska postkoloniala teoretikerna - i ett försök att argumentera för en kontextuell och sammanhållen kulturförståelse. Nira Yuval-Davis (1997) vill till exempel motverka “kulturalisering” - “the colonization of the social by the cultural” (ett uttryck som hon använder med referens till de svenska sociologerna Alexandra Ålund och Carl-Ulrik Schierup) och talar om att man måste lyfta fram komplexa processer relaterade till sociala, ekonomiska och politiska aktiviteter och strukturer på mikro- och makronivå (66f). Men när man talar om att “det sociala” (eller ekonomiska eller politiska) kolonieras av “det kulturella” förutsätter det att det ena separeras från det andra. I Alexandra Ålunds (1997) användning av “kulturalisering” är denna separering mer genomgående. Hon talar om en “kulturalisering” av problem som förknippas med “invandrare, flyktingar och etniska minoriteter” som handlar om att problem hänförs till kultur trots att de, enligt henne, snarare handlar om till exempel “sociala ojämlikheter” (12). Hon argumenterar inte för att överge kulturbegreppet, vill å ena sidan beakta “det komplexa sambandet mellan social struktur och kultur” (32) men talar samtidigt om att till exempel diskriminering och segregation “till sin natur” är sociala fenomen som inte primärt har med kultur att göra (25). Med den sammanhållna kulturförståelse jag argumenterar för i denna artikel, kan den svenska diskursens “kulturalisering” av invandrare istället analyseras till exempel som svenska kulturella föreställningar om kön och kultur (se t ex Eldén 1998).

9 *Hijab* översätts ofta med “slöja”, men dess bokstavliga betydelse är snarare “klädnad” eller “avskärmning mellan två saker” (Bæk Simonsen 1994). Mernissi (1991) kallar *hijab* “a key concept in Muslim civilization”, och ger begreppet tre dimensioner omöjliga att helt skilja från varandra: visuell (att dölja någonting), rumslig (att separera, markera en gräns) och etisk (ett område dolt av hijab är ett förbjudet område) (93).

10 I denna tolkning blir *hijab* trakasseriernas spegel: “If the hijab is the response to sexual aggression, to ta’arrud, it is also its mirror image. It reflects that aggression by saying that the female body is ‘awra, literally “nudity”, a vulnerable defenseless body. The hijab for women, as defined by a Medina in a state of civil war, is in fact a recognition of the street as a space where zina (fornication) is permitted” (Mernissi 1991:183)

11 Fadwa resonerar här om ryktets betydelse i linje med det Nira Yuval-Davis (1997) kallar “freezing of cultures”. Yuval-Davis hävdar att i situationer där enskilda män och “kollektiv” upplever ett hot från “andra”, som till exempel i diaspora (diasporic communities), kan kulturella traditioner få en mer rigid form än i hemlandet, och användas för att “kontrollera och förtrycka kvinnor” (46).

12 Anna-Lydia Svalastog (1998) använder i sin avhandling hora/madonnadikotomin som ett analytiskt

redskap för att förstå sitt empiriska material om abort. Hon förankrar den splittrade kvinnligheten som en kulturell föreställning framför allt i en kristen myttradition, men sätter också in det i ett abrahamitiskt kulturarv (65ff). Svalastog för in en tredje kvinnokategori när hon analyserar sitt material, "den manliggjorda kvinnan", som hon kallar "den splittrade kvinnlighetens joker". En manliggjord kvinna görs "könlös" (ibland också fysiskt genom till exempel frivillig eller ofrivillig sterilisering), och kan därigenom transcendera kvinnlighetens begränsningar. Detta kan förstås som en strategi, men också en begränsning och reduktion: den manliggjorda kvinnan är inte "fullvärdig kvinna" i egna och andras ögon (68).

I analysen av mitt material använder jag inte Svalastogs tredje kategori, men jag vill här ändå ställa frågan om det är möjligt att förstå den betydelse till exempel Dimen och Fadwa tillskriver sitt arbete, som en strategi för att överskrida kvinnlighetens begränsningar genom att "bli" en manliggjord kvinna. Dimen till exempel, gör utbildning och karriär till det som gjort att hon hittills sluppit giftemålskrav från föräldrarna. Den manliggjorda kvinnan blir dock en begränsad strategi, både i tid och rum: bara i arbetslivet är det möjligt att transcendera den splittrade kvinnligheten, och förr eller senare ställs krav på äktenskap. Kan den manliggjorda kvinnan förstås som en implicit strategi som måste döljas för andras blick, medan det man explicit måste förhålla sig till är kulturella föreställningar om splittrad kvinnlighet?

¹³ Detta kan jämföras med det arabiska begreppet *fitna*, som betyder kaos men också "femme fatale", en kvinna som får män att tappa kontrollen. Fatima Mernissi (1987) definierar *fitna* utifrån hur den legendariske muslimske feministen Qasim Amin (vars mest kända verk *The Liberation of Women* gavs ut i Kairo 1928) använder begreppet: "chaos provoked by sexual disorder and initiated by women" (31).

¹⁴ Ann Frisell (1996) hävdar i analysen av intervjuer med svenska gymnasieflickor med rötter i olika kulturer att "det anses fint att 'hålla på sig' för en flicka oavsett kulturell bakgrund", men att för flickor som inte tillåts ha sex före äktenskapet, blir oskulden en "symbolisk markör" (20).

¹⁵ Delaney (1987) diskuterar i detta sammanhang hur reproduktionen får en symbolisk funktion kopplad till livsåskådning: "*I suggest that honor and shame are functions of a specific construction of procreation wich, in turn, is correlative with the religious concept of monotheism. We are speaking of genesis at two levels*" (36).

¹⁶ Religion förstås här som ett "symboliskt universum" bland andra, ett universum av myter som visserligen är föremål för tolkning men samtidigt anses gudomligt sanktionerat och därför tungt normativt (Lundgren 2001:52).

¹⁷ I kapitel 2 i Eva Lundgrens bok *Ekte kvinne?* (2001) (till vilket jag är medförfattare) diskuterar vi tolkningen av kontrast som primär könsidentitetsmarkör på informantnivå. Vi argumenterar för att kontrastering och skillnadsmarkering som tankestruktur antagligen fångar en tungt förankrad identitetsaspekt och att den därför kan förstås som en kulturell diskurs (66f).

¹⁸ För vidare diskussioner om framställning av kulturer som kontraster i en västerländsk "diasporakontext", se t ex Brah 1996, Narayan 1997, Yuval-Davis 1997, Yuval-Davis & Werbner 1999. I detta sammanhang är det också nödvändigt att ställa frågor kring min forskarroll relaterat till antaganden om kulturell tillhörighet relaterat till exempelvis makt. Min kulturella "tillhörighet" är svensk, vilket på olika sätt kan antas ha betydelse för hur jag och informanterna interagerar i intervjustituationen, men också för hur jag analyserar intervjuerna. Här kan föreställningar om "likhet" till exempel när det gäller kön, och "olikhet" när det gäller kulturell tillhörighet ha betydelse för det gemensamma definitionsrum som jag och informanten skapar i intervjustituationen (Lundgren 1993:214ff). För en dis-

kussion om makt i relation till informanter inom feministisk forskning, se t ex Diane L. Wolf 1996.

¹⁹ Förhållandet mellan “kulturell föreställningsnivå” och “individens skapande av könsidentitet” kan förstås som ett sätt att tala om förhållandet mellan struktur och individ. Struktur används då i betydelsen underliggande och dolda mekanismer som manifesteras på individnivå, “påverkar” individen, inte statiskt och determinerande utan normerande, någonting individer på olika sätt påverkas av, aktualiserar, anpassar och protesterar mot i konkreta situationer: “Socialt liv skapas genom mänsklig verksamhet och förändras också genom människors verksamhet” (Lundgren 1996:76).

²⁰ Yanagisako och Delaney (1995) tar Lila Abu Lughod (1991) som ett exempel på denna trend. Abu Lughod analyserar till exempel “the discourse och honor and modesty” och “the poetic discourse of vulnerability and attachment” som parallella - och ofta motsägande - kulturella diskurser och ser inte några övergripande kulturella samband dem emellan. Följaktligen menar hon att kulturbegreppet spelat ut sin roll och bör ersättas med begrepp som “diskurser” och praktiker” (1991:147ff).

²¹ Forskningen om heder är omfattande, mångfacetterad och spänner över en mängd discipliner. Inom antropologisk forskning finns en lång tradition av problematisering av begreppet, företrädesvis i analyser av kulturella sammanhang runt Medelhavet. J G Peristiany m fl har redigerat tre antologier, varav de första två har blivit något av standardverk inom området: *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society* (1965) och *Mediterranean Family Structures* (1976). Den tredje antologin, *Honour and Grace in Anthropology* (1991), återknyter till de båda andra och här hävdar flera av författarna att *Honour and Shame* lade grunden för och öppnade en ny tankelinje inom antropologin. I dessa tre antologier, som innehåller bidrag från skilda länder runt Medelhavet, argumenterar redaktörerna och flera författare för att det går att urskilja gemensamma drag i området kring Medelhavet just när det gäller betydelsen av heder. Denna förståelse av medelhavsområdet som en, ur flera aspekter, kulturell enhet har fått stor genomslagskraft inom antropologin, men också inom andra discipliner. Under senare år har “medelhavsensheten” ifrågasatts, men det råder ändå en relativt stor enighet om att heder och skam-komplexet representerar kulturella mönster som har flera gemensamma nämnare i olika kontexter runt Medelhavet. Maureen J Giovannini (1987) menar till exempel att även om den kulturella kopplingen mellan social status och kvinnors kyskhet varken är en “kulturell universal” i medelhavsområdet eller är avgränsat till detta område, är det någonting som genomsyrar denna del av världen, och associeras med institutionaliserade praktiker som både påverkar och reflekterar könsbaserade relationer präglade av auktoritet, dominans och tvång. Hon tar som exempel bruket av slöja, “hedersbrott” och “rituella framvisningar av oskuld” som t ex uppvisande av ett blodigt lakan efter en bröllopsnatt (61).

²² Se t ex Delaney (1987, 1991), Gilmore (1987), Abu-Lughod (1986), Al-Khayyat (1990), Stewart (1994), Akpınar (1998), Afsaruddin (1999), Bourdieu (1999).

²³ Här skulle det vara möjligt att med t ex Annick Sjögren (1993) tala om hedersbegreppet som präglat av ett dito “gruppcenterat” tänkande där individen primärt måste underordnas kollektivet. När ett sådant perspektiv framhålls inom t ex svensk IMER-forskning, är syftet ofta att kontrastera detta tänkande mot ett “individcenterat”, som sägs präglade det svenska samhället (se även t ex Ahmadi 1998). Sjögren hävdar till exempel att ett gruppcenterat tänkande fokuserar på relationer mellan människor och att individen alltid måste inordna sig i den “sociala enheten”, medan ett individcenterat tänkande gör mänskliga relationer sekundära (16f). I den identitets- och kulturförståelse som ligger till grund för denna artikel förutsätts att identitet alltid skapas relationellt och kontextuellt. Identitet skapas i relation till kulturella föreställningar om till exempel “individ” och “kollektiv”, men att, som Sjögren, kontrastera ett individuellt och kollektivt tänkande blir såväl kontextlöst som sta-

tiskt. (Eva Lundgren och jag diskuterar detta också i *Ekte kvinne?* (2001), kapitel 2)

²⁴ Abu-Lughod, som diskuterar heder med utgångspunkt i fältstudier bland beduiner i Egypten, tar upprepade gånger upp vad jag här kallar kulturella föreställningar om splittrad kvinnlighet, men utan att relatera det till förståelsen av heder. Hon visar hur kvinnor i sagor och talesätt delas in i två motsatta typer: den goda kvinnan som är "dygdig", den dåliga kvinnan som drivs av sin sexualitet (1986: 142f). Den goda kvinnan, eller "idealkvinnan" kännetecknas av att hon helt och fullt anpassar sig till hur hon förväntas agera i olika situationer. Det sägs om den goda kvinnan att hon har en mild röst och vet när hon ska tala och när hon ska lyssna, vilket Abu-Lughod tolkar som att hon ska vara helt undfallande i förhållande till en man: i beduinsamhället, hävdar Abu-Lughod, är det den överordnade som talar och den underordnade som lyssnar. Den goda kvinnans motsats beskrivs i termer som viljestark, mäktig och en slampa (108f).

Referenser

- Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkley & Los Angeles: University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1991) "Writing Against Culture", s 137-162 i Fox, Richard G. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Afsaruddin, A. (1999) (red) *Hermeneutics of Honor. Negotiating Female "Public" Space in Islamic/Islamic Societies*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Ahmadi, N. (1998) (red) *Ungdom, kulturmöten, identitet*. Stockholm: Liber.
- Akpınar, A. (1998) *Male's Honour and Female's Shame. Gender and Ethnic Identity Constructions among Turkish Divorcedes in the Migration Context*. Filosofie doktorsavhandling, Uppsala: Uppsala universitet.
- Bourdieu, P. (1994) *Centrale tekster inden for sociologi og samfunnssteori*. København: Akademisk forlag.
- Bourdieu, P. (1999) *Den manliga dominansen*. Göteborg: Daidalos.
- Brah, A. (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London & New York: Routledge.
- Eldén, Å. (1998) "'The killing seemed to be necessary'. Arab cultural affiliation as an extenuating circumstance in a Swedish verdict.", *Nordic Journal of Women's Studies* 2:89-96.
- Eldén, Å. (2001) "En berättelse om tvång och frihet. Kontext, mening, identitetsskapande", *Kvinneforskning* 2: 50-62.
- Delaney, C. (1987) "Seeds of Honor, Fields of Shame", s 35-48 i Gilmore, David, D. (red) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*.

- Washington: American Anthropological Association.
- Delaney, C. (1995) “Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society”, s 53-75 i Eilberg-Schwartz, Howard & Doniger, Wendy (red) *Off with Her Head! The Denial of Women’s Identity in Myth, Religion and Culture*. Berkley & Los Angeles: University of California Press.
- Di Bella, M P. (1992) “Name, blood and miracles: the claims to renown in traditional Sicily”, s 151-166 i Peristiany, J.G. & Pitt-Rivers, Julian (red) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frisell, A. (1996) *Kärlek utan sex går an...men inte sex utan kärlek. Om gymnasieflickors tankar kring kärlek och sexualitet*. Tumba: Mångkulturellt centrum.
- Gilmore, D. D. (1987) “Honor, Honesty, Shame: Male Status in Contemporary Andalusia”, s 90-103 i Gilmore, David D (red) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association.
- Giovannini, M. J. (1987) “Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives”, s 61-74 i i Gilmore, David D (red) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington: American Anthropological Association.
- Hall, S. & du Gay, P. (1996) (red) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Holmberg, C. (1993) *Det kallas kärlek. En socialpsykologisk studie om kvinnors underordning och mäns överordning bland unga jämställda par*. Göteborg: Anamma förlag.
- Jeffner, S. (1998) “Liksom våldtäkt, typ...” *Om ungdomars förståelse av våldtäkt*. Stockholm: Utbildningsförlaget Brevskolan.
- Keddie, N. R. & Baron, B. (1991) (red) *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven & London: Yale University Press.
- al-Khayyat, S. (1992) *Honour and Shame. Women in Modern Iraq*. London: Saqi Books.
- Lundgren, E. (1993) *Det får da være grenser for kjønn. Voldelig empiri og feministisk teori*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lundgren, E. (1995) “Creating Bodily Gender in the Fields of Symbol and Power” *NORA* 2:101-112.

- Lundgren, E. (1996) "Goddag Yxskaft" *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1:74-80.
- Lundgren, E. (2001) *Ekte kvinne? Identitet på kryss og tvers*. Oslo: Pax Forlag.
- Lundgren, E. & Kroon, A. (1996) "Den öppna kroppen och det låsta könet. Den symboliska och dynamiska kroppen speglad mot psykiatrisk konstruktion av transsexualitet" *Sociologi idag* 4:79-110.
- Mernissi, F. (1985/1975) *Beyond The Veil. Male-Female Dynamics in Muslim Society*. London: Al-Saqi Books.
- Mernissi, F. (1991) *The Veil and The Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York: Addison-Wesley Publishing Company.
- Müge-Göçek, F. & Balaghi, S. (1994) (red) *Reconstructing Gender in the Middle East. Tradition, Identity and Power*. New York: Columbia University Press.
- Narayan, U. (1997) *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York & London: Routledge.
- Narayan, U. (2000) "Essence of Culture and Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism" i Harding, Sandra & Narayan, Uma (red) *Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Peristiany, J.G. (1965) (red) *Honour and Shame, the Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Peristiany, J.G. (1976) (red) *Mediterranean Family Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peristiany, J.G. & Pitt-Rivers, J. (1992) (red) *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaloub-Kevorkian, N. (1999) "Towards a Cultural Definition of Rape: Dilemmas in Dealing With Rape Victims in Palestinian Society" *Women's Studies International Forum* 2:157-173.
- Sjögren, A. (1993) *Här går gränsen. Om integritet och kulturella mönster i Sverige och Medelhavsområdet*. Stockholm: Arena.
- Stewart, F. H. (1994) *Honor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Svalastog, A-L. (1998) *Det var ikke meningen...Om konstruktion av kjønn ved abortinngrep, et feministteoretisk bidrag*. Uppsala: Teologiska institutionen.
- Wolf, D. L. (1996) (red) *Feminist Dilemmas in Fieldwork*. Colorado &

- Oxford: Westview Press.
- Yanagisako, S. & Delaney, C. (1995) (red) *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York & London: Routledge.
- Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.
- Yuval-Davis, N. & Werbner, P. (1999) (red) *Women, Citizenship and Difference*. London & New York: Zed Books.
- Ålund, A. (1997) *Multikultiungdom. Kön, etnicitet, identitet*. Lund: Studentlitteratur.

Abstract

“If she is alive, people wants to see more and more” Gossip, divided femaleness and honour among Swedish women from the Middle East

This article analyse how Swedish women from the Middle East talk about gossip. In interviews, the women talk about a “good reputation” as something “necessary” and “very important”, and about “bad reputation” as something one has to avoid at any cost. Using a contextual and relational understanding of the concepts of “identity” and “culture”, the article analyses the women's talk about gossip as a construction of gender identity in the eyes of “others”. This construction, it is argued, is related to a contrast between what others can see and what others cannot see. Further, it can be analysed in the light of cultural notions of divided femaleness, here understood as a construction of “the whore” – an irrevocably stained woman – and “the virgin” – a pure and untouched woman – as mutually exclusive categories. Through this analysis, a widened understanding of the concept of honour is reached, where different cultural notions, like gossip, hijab, honour and divided femaleness are held together.