



Stockholms universitet  
Institutionen för socialt arbete  
C-uppsats  
HT-2007

# **Dominerad av Dominans**

**- En kvalitativ studie om hur pojkar/unga män med rötter i den muslimska världen förhåller sig till etniskt svenska män och vad detta förhållningssätt innebär för deras egna föreställningar om maskulinitet och heder.**

**Författare: Devin Rexvid  
Handledare: Astrid Schlytter**

## **Abstract**

Islamic masculinity which quite often associates with oppression of women has remained an underexamined category despite its constant presence in the debate on honour related oppression. Honour has primarily been studied from a feminine point of view and theories of masculinity have taken insignificant interest in the issue of honour. The aim of this study is to understand what attitudes boys/young men from the Muslim world have toward native Swedish men and what these attitudes do imply for their own conceptions of masculinity and honour. The ambition of this study is also to make explicit the similarities, differences and connections between honour and masculinity.

The empirical basis of this study consists of twelve interviews with boys/young men from the Muslim world about their notions of honour and masculinity. The theoretical platform arises from theories of masculinities and honour.

Some prominent “patterns” that I have found:

- That religious norms and rules appear to be significant in how the masculine manners of conduct should be adjusted.
- That honour and women as carriers of men’s honour, play a crucial role for the constitution of proper masculinity.
- That the Swedish context and its policy of equality seem to threaten the obviousness of the islamic masculinity.

*Keywords:* Masculinity, honour, Islamic masculinity, virginity, honour related oppression

*Sökord:* Maskulinitet, heder, islamisk maskulinitet, oskuld, hedersrelateat förtryck

<b>1 INLEDNING .....</b>	<b>1</b>
1.1 PROBLEMFÖRMULERING .....	1
1.2 SYFTE .....	2
1.3 FRÅGESTÄLLNINGAR .....	2
1.4 BEGREPPSPRECISERINGAR .....	2
<b>2 METOD.....</b>	<b>3</b>
2.1 FÖRFÖRSTÅELSE .....	3
2.2 VETENSKAPSFILOSOFISK POSITION .....	3
2.3 FÖRFARINGSSÄTT .....	5
2.4 URVAL .....	5
2.5 GENOMFÖRANDE AV INTERVJUER.....	6
2.6 ETISKA ÖVERVÄGANDEN .....	7
2.7 VALIDITET, RELIABILITET OCH GENERALISERBARHET .....	8
2.7.1 Validitet & reliabilitet.....	8
2.7.2 Generaliserbarhet.....	9
<b>3 FORSKNINGSSOMRÅDET OCH KUNSKAPSLÄGET .....</b>	<b>10</b>
3.1 MASKULINITET .....	10
3.1.1 Västerländsk och nordisk/svensk maskulinitet .....	10
3.1.2 Muslimsk maskulinitet.....	11
3.2 HEDERSRELATERAT FÖRTRYCK .....	11
<b>4 TEORETISKA PERSPEKTIV .....</b>	<b>12</b>
4.1 HEDERSKOD.....	12
4.2 SKAM.....	13
4.3 MASKULINITETER .....	14
4.3.1 Hegemonisk maskulinitet .....	15
<b>4.4 EN AD-HOC TEORETISK MODELL .....</b>	<b>16</b>
4.4.1 MASKULINITET OCH HEDER: LIKHETER, SKILLNADER OCH KOPPLINGAR.....	16
<b>5 RESULTAT .....</b>	<b>18</b>
5.1 SVENSKA MÄN OCH MASKULINITET .....	18
5.1.1 Praktiserande om maskulinitet och maskulina egenskaper.....	18
5.1.2 Icke- praktiserande om maskulinitet och maskulina egenskaper .....	20
5.1.3 Icke- troende om maskulinitet och maskulina egenskaper .....	22
5.2 KVINNOR OCH KLÄDER, MÖDOM OCH MANDOM.....	24
5.2.1 Praktiserande om heder .....	24
5.2.1.1 Sexuella kvinnor och gudomliga män .....	25
5.2.2 Icke-praktiserande om heder.....	26
5.2.3 Icke –troende om heder.....	28
<b>6 ANALYTISKA KOMMENTARER .....</b>	<b>29</b>
6.1 MANLIGHET EN STÄNDIG TILLBLIVELSEPROCESS .....	29
6.1.1 Det de praktiserande tar fasta på.....	29
6.1.2 Det de Icke-praktiserande tar fasta på.....	30
6.1.3 Det de Icke- troende (inte) tar fasta på.....	30
6.2 MASKULINITET OCH HEDER LIKHETER, SKILLNADER OCH KOPPLINGAR.....	31
6.2.1 Praktiserandes och icke- praktiserandes föreställningar om heder och maskulinitet.....	31
6.2.1.1 Likheter .....	31
6.2.1.2 Skillnader .....	33
6.2.2 Icke- troendes föreställningar om manlighet och heder.....	33
6.3 FÖRESTÄLLNINGAR OM MASKULINITET OCH HEDER .....	34

6.3.1 Maskulinitet som dikotomi .....	34
6.3.2 Meta- och intrarelationell förståelse av maskulinitet .....	34
6.3.3 (För)moderna och postmoderna mansbilder .....	35
6.3.4 Negativ distans till svenska män och positiv närhet till religion och tradition .....	36
6.3.5 Heder och maskulinitet: tvådimensionella fenomen.....	36
6.3.6 (O)manlighet i en svensk kontext .....	37
<b>7 SLUTDISKUSSION.....</b>	<b>39</b>
7.1 METODDISKUSSION .....	41
7.2 FÖRSLAG PÅ FORTSATT FORSKNING .....	41
<b>REFERENSER .....</b>	<b>42</b>

# 1 Inledning

## 1.1 Problemformulering

Sedan 2002 har våld i heders namn varit en nationell politisk angelägenhet. Landets länsstyrelser har exempelvis sedan 2003 årligen erhållit anslag av regeringen för att arbeta preventivt mot hedersrelaterat våld. Huvudkvoten av de medel som länsstyrelserna har delat ut har satsats på att förbättra myndigheternas bemötande av och stöd till utsatta flickor (länsstyrelserapport, 2006:28). Debatten om hedersrelaterat förtryck både på det nationella och internationella planet har i stort sett handlat om flickors/unga kvinnors situation och livsvillkor i hederskulturella sammanhang. Det som är mindre undersökt är heder och manlighet utifrån ett manligt perspektiv.

Muslimska män har i diskussionen kring heder pekats ut som potentiella hedersmördare (Brune, 2002; de los Reyes & Kamali, 2005 & Eldén, 2003) och enligt Amnesty International (2007) sker de flesta hedersmord i muslimska länder. Dessutom hade Pela Atroshi, Fadime Sahindal och Abbas Rezaei muslimsk bakgrund. Muslimska pojkar/unga män har blivit positionerade på ett negativt sätt både när det gäller att de lider av identitetskriser och att de kategoriseras som ”problem som måste lösas” (Mullard i Archer, 2001).

Wikan (2003) framhåller att en del minoritetsgrupper i Europa tenderar revidera hedersbegreppet i en konservativ riktning. Utifrån en minoritetsposition kan heder få ett tillspetsat värde då vissa minoritetsgrupper kan uppleva sig vara omgivna av fiender, hedningar och bristande civilisation. Man kan komma att fästa högre värde vid flickors kyskhet i exilen än i exempelvis länder i den moderna Mellanöstern. Vidare hävdar Wikan att hedersrelaterat förtryck är en social praktik som har fått fäste i Norden och tar sig uttryck i grova övergrepp mot kvinnor bland vissa minoritetsgrupper. Om man jämför vissa minoritetskvinnors utsatthet för hedersrelaterat förtryck i ursprungslandet och i Europa låter det som om en del löper större risk att blir utsatta för hedersrelaterat förtryck i Europa. Traditionen är stark och den ses som ett försvar mot västvärldens sedeslöshet och sekularisering (a.a.).

För att nå grupper där hederstänkande förekommer bl.a. muslimska grupper och för att åstadkomma någon förändring av attityder framförallt hos pojkar/bröder måste man först och främst förstå hur dessa pojkar och unga män tänker, vilka föreställningar de har om manlighet, kvinnlighet, sexualitet, heder och svenska män/kvinnor. Hur män med hederskulturella värderingar och normer tänker och ser på kön, sexualitet, kvinnlighet och manlighet har studerats indirekt och genom de handlingar de har genomfört men också genom flickors/kvinnors berättelser om deras närstående män. I den här studien är det muslimska män och muslimsk maskulinitet som skall synliggöras och komma till tals för att vi ska förstå den muslimska manlighetens och hederskulturens logik på ett bättre sätt för att kunna nå hedersgrupper och för att åstadkomma förändringar i dessa mäns attityder.

Denna studie lägger maskulinitet, heder och muslimska pojkars/unga mäns föreställningar om dessa variabler och om svenska män i fokus. Med denna avgränsning menar jag inte att hedersmord och hedersrelaterat förtryck inte förekommer bland andra religiösa och etniska grupper än muslimer.

## 1.2 Syfte

Syftet med föreliggande studie är att förstå hur pojkar/unga män med rötter i den muslimska världen förhåller sig till etniskt svenska män och vad detta förhållningssätt innebär för deras egna föreställningar om maskulinitet och heder. Det utgör också undersökningens syfte att explicitgöra likheter, skillnader och inbördes relationer mellan heder och maskulinitet.

## 1.3 Frågeställningar

- Vad är det som pojkar/unga män med rötter i den muslimska världen tar fasta på i sin positionering som män?
- Vilka likheter, skillnader och kopplingar finns det mellan begreppen heder och maskulinitet?
- Vad säger deras förhållningssätt till svenska män om maskulinitet och heder?

## 1.4 Begreppspreciseringar

*Religion:* P. Berger (i Andersson, Brante & Korsnes, 2001) definierar begreppet religion som en konstruktion av ett heligt kosmos. Den religiösa inställningen präglas enligt Paul E. Johnson (i Ringgren, 1968) av tre drag: 1) en längtan efter värden, 2) ett explicit beroende av en makt som upprätthåller sådana värden, och 3) beteenden eller responser som anses upprätthålla dylika värden med hjälp av den högre makten.

*Kön/genus:* I min användning av begreppen står kön för biologiska markörer som håller kvinnor och män isär. Genus står däremot för socialt, kulturellt och historiskt konstruerade skillnader mellan män och kvinnor. I och med att det i många situationer är svårt att fastställa om skillnaden mellan könen beror på biologiska eller sociala faktorer, tänker jag använda både kön och genus.

## 2 Metod

Denna undersökning bygger på kvalitativa forskningsintervjuer med tolv pojkar och unga män, samtliga med rötter i den muslimska världen varav nio personer bekänner sig till religionen islam. De resterande tre respondenterna saknar religiös livsåskådning. Kvalitativa forskningsintervjuer beskrivs av Kvale (1997) som en direkt tillgång till den levda vardagsvärlden dvs. individens livsvärld som innebär en förreflektiv upplevelse av världen oberoende av förklaringar och analyser. Kvalitativa metoder är mest lämpliga när man vill identifiera ännu okända företeelser och egenskaper samt skapa en förståelse för vad som ligger i olika begrepp eller fenomen (a.a.). Kvalitativa intervjuer har jag bedömt som en lämplig ansats, dels för att försöka skapa förståelse för ett relativt okänt fenomen som islamisk maskulinitet och dels för att fokusera vilka normer och värderingar som materialiseras i unga muslimers berättelser om maskulinitet och heder.

### 2.1 Förförståelse

Hedersmord som det mest extrema uttrycket för hedersrelaterat förtryck har inte varit en massmedial produkt eller en akademisk konstruktion för mig utan en realitet som skördat offer bland människor som jag har känt. I Sverige har jag följt debatten om hedersrelaterat förtryck sedan mordet på Pela och har läst det mesta som skrivits om heder och hedersrelaterat förtryck i den svenska och nordiska kontexten. Min förförståelse av fenomenet heder är följaktligen relativt stor. För att förebygga förförståelsens eventuella negativa komplikationer för studiens validitet och tillförlitlighet och för att använda förförståelsen på ett konstruktivt sätt, bestämde jag att inte formulera några frågor som på ett direkt sätt berörde heder och hedersrelaterat förtryck. Min förförståelse av manlighet ansåg jag inte utgöra något hinder för datainsamlingsproceduren eftersom begreppet maskulinitet i motsats till begreppet heder inte är kontroversiellt och väcker inte samma starka känslor som heder gör. Respondenterna visade tydliga svårigheter med att redogöra för sin syn på manlighet eftersom den manliga normen var självklar för dem så till den grad att det inte behövde någon förklaring. Medveten om denna svårighet valde jag att låta intervjupersonerna beskriva sitt förhållningssätt till svenska män vilket synliggjorde deras syn på sin egen manlighet men även på femininitet och omanlighet.

### 2.2 Vetenskapsfilosofisk position

I denna studie utgår jag från en hermeneutisk vetenskapsfilosofisk position. Den hermeneutiska ansatsen används för att kunna tolka respondenternas förståelse av och uppfattning om sexualitet, manlighet och genusrelationer. För att förstå respondenternas syn på heder och konstituering av maskulinitet har jag utgått från en hermeneutisk ansats som innebär att söka förstå individen i hennes kontext, mer än kunskap om henne. Hermeneutiken definieras som tolkningslära av Kvale (1997). Genom hermeneutiska tolkningar av texter i det här fallet intervjuexcerpter ska man komma fram till en gemensam förståelse av textens mening. I mina tolkningar av intervjuexcerptens olika delar har jag utgått från en övergripande förståelse av texternas helhet. Förståelsen av helheten har dock modifierats och nyanserats utifrån närmare tolkningar av delarna. Denna pendling mellan tolkningar av textens helhet och delar som av Kvale kallas för den hermeneutiska cirkeln eller spiralen har genomstrukturerat hela

datainsamlingsproceduren. I mina tolkningar har jag noggrant läst igenom intervjutexterna för att skaffa mig en övergripande mening. Sedan har jag gjort närläsningar av vissa teman och särskilda uttryck i syfte att vidga deras mening vilken relaterats till den mer enhetliga meningen hos intervjuexcerpten i ljuset av en fördjupad förståelse av delarna (a.a.).

Beträffande analytiska ansatser av empirimaterialet har jag utifrån syfte och frågeställningar, bestämt mig för att avgränsa mig till teorier kring maskulinitet och heder. I min genomgång av teoretiska perspektiv märkte jag att heder har teoretiserats i stort sett enbart utifrån ett kvinnligt perspektiv. Denna till synes entydiga fokusering på heder i kvinnoperspektiv hindrar dock inte forskaren och respondenten att ex- och implicit säga en hel del om män och manlighet eftersom heder och kvinnlighet är relationella och dikotoma begrepp dvs. de förutsätter och utesluter vanheder respektive manlighet. Genusteori i mansperspektiv i allmänhet och teoribildning i maskulinitet i synnerhet saknar i sin tur av en explicit problematisering av fenomenet heder. Medveten om dessa luckor i de teoretiska utgångspunkter jag har valt som analysredskap, försöker jag längre fram i texten utveckla en eklektisk teoretisk modell som utgörs av och medvetandegör likheter, skillnader och inbördes relationer mellan begreppen heder och maskulinitet. Teoretiska modeller används enligt D. Hutchison (2003) för att referera till en visuell framställning av relationen mellan olika variabler. Denna teoretiska modell eller detta analysverktyg appliceras senare på det empiriska materialet, inte minst för att pröva modellens hållbarhet som analysinstrument. Men först en översiktlig redogörelse för vad en teori är och vilken funktion den uppfyller.

Begreppet teori står för en uppsättning uppfattningar vars inbördes relationer har tydliggjorts. Den förklarar hur de olika uppfattningar som bygger den, förhåller sig till varandra (Føllesdal, Walløe & Elster, 2001). Teori beskrivs av (Andersson, Brante & Korsnes, 2001) som ett system av *relationer* mellan *begrepp* som uttrycker idéer och antaganden om verkligheten i abstrakta termer. En teori består således av dels *centrala begrepp*, med specifik innebörd, dels *relationer* mellan begreppen. Teorier lyfter fram och preciserar specifika dimensioner av en för övrigt komplex verklighet. Teorier är till för att hjälpa oss *förstå* sammanhang och *förklara* sociala förhållanden. Hutchison (2003) beskriver teori som en logisk uppsättning av inbördes relationer mellan begrepp och utsagor, organiserade i ett deduktivt system, som förklarar inbördes sammanhang mellan verklighetens olika aspekter. Teorier tillhandahåller en ram för att tolka transaktioner individen och miljön emellan och för att planera interventioner. Begrepp som enligt Hutchison utgör teorins byggstenar, är symboler som tillåter oss att kommunicera om de fenomen som studeras. Teoretiska begrepp, framhåller Hutchison, sammankopplas för att utforma *utsagor* eller *påståenden*. Samhälls- och beteendevetenskapliga teorier är uppbyggda av *antaganden* om det mänskliga sociala livets natur.

Heder är ett centralt begrepp i vissa antropologiska, sociologiska, rättsociologiska och statsvetenskapliga studier kring minoritetskvinnors öden, utsatthet för förtryck och rättigheter. Maskulinitet utgör å sin sida hörnstenen i genusteorier i mansperspektiv. I framställningen och appliceringen av den teoretiska modell som presenteras i slutet av teoriavsnittet längre fram i texten, försöker jag lyfta fram likheter, skillnader och kopplingar mellan begreppen heder och maskulinitet.



## 2.3 Förfaringssätt

Datansamlingsprocessen inleddes med sökningar i olika databaser via Stockholms universitetsbibliotek, jag googlade också efter engelska artiklar relevanta för den föreliggande studien; dessutom besökte jag många webbaserade islamiska forum och organisationer som utöver information om islam innehöll debatter kring aktuella frågor t.ex. muslimers integration i väst, kvinnofrågan, kriget i Mellanöstern och Muhammed- karikatyrerna. Förutom sökningar i SUB:s databaser, t.ex. *Sage* och *JSTORE*, gjordes sökningar efter litteratur/forskning som berörde mina frågeställningar även på vanliga bibliotek. De sökord som användes var bl.a. *islam, muslimer, muslimers integration, europeisk islam, islam och kvinnor, kvinnor i islam, islamisk maskulinitet/Islamic masculinity, manlighet, manlighet i islam, hedersrelaterat våld och islam, hedersmord/honour -killing, honour-crimes, honor, religiös socialisation, islamisk socialiseringsprocess, politisk islam, fundamentalism, globaliseringsprocess, religiösa institutioner och integration, islamisk diaspora, islamisk feminism, etnicitet, nationalism och segregation etc.*

Sökningar i *Diva- portalen* efter uppsatser och avhandlingar gav en del träffar vad gäller framför allt C- och D-uppsatser om hedersmord och hedersrelaterat våld. Litteratursökning var en kontinuerlig process som även fortsatte efter genomförandet av intervjuerna för att täcka en del intressanta aspekter som togs upp av intervjupersonerna och låg utanför min ursprungliga intervjuguide.

## 2.4 Urval

Undersökningens urvalsgrupp bestod av tre olika kategorier pojkar och unga män nämligen praktiserande muslimer, troende men icke- praktiserande muslimer och icke- troende som enligt den vedertagna uppfattningen i väst hade sina rötter i den så kallade ”muslimska världen”. Jag har utgått från respondenternas egen uppfattning av sin trosföreställning och livsåskådning när jag har delat in dem i tre olika kategorier. De praktiserande strävar efter att islam skall prägla deras liv och vardag. De praktiserande är aktiva när det gäller missionsarbete och har ett rikt föreningsliv i olika islamiska föreningar och organisationer. I följande två citat får vi ta del av två av de praktiserandes beskrivningar av sin religiösa identitet. En av de praktiserande respondenterna beskriver sin position i trosföreställningsfrågor enligt följande: *Jag är muslim och försöker praktisera islam.* En annan praktiserande säger att: *Jag är muslim och jag strävar varje dag att hela mitt liv ska spegla islam.* Till skillnad från de praktiserande har de icke- praktiserande inte någon aktiv del i att sprida islam till etniska muslimer eller icke- muslimer. De tror på Allah och hans apostel Muhammad och att det finns ett liv efter detta. Två citat från de icke- praktiserande illustrerar deras religiösa position som icke- praktiserande. En icke- praktiserande respondents förhållningssätt till islam lyder: *Enligt min religion man ska gifta sig för att inte ha sex utan äktenskap. Det ska vara så egentligen men det är ingen som gör det. Som sagt man får pröva allt.* En annan icke- praktiserande säger: *Jag är muslim, jag älskar det goda i livet, jag dricker, jag springer efter tjejer och när jag blir hungrig så äter jag en hamburgare. Och jag tror att det är gud som dömer mig inte en människa.* Anledningen att jag valde intervjua icke- troende personer är att dessa trots sin subjektiva uppfattning av sin identitet som icke- muslimer kallas av majoritetssamhället för ”muslimer”, ”etniska muslimer”, ”kulturella muslimer”, ”personer med rötter i den muslimska världen” osv. De icke- troendes position kan

konkretiseras med hjälp följande intervjuutdrag: *Det är idiotiskt att enligt islam man ska straffa någon för något som killar får göra men inte tjejer får göra, idiotiskt!* En annan icke-troende respondent säger: *Jag bekänner inte mig till någon religion och ingen i min familj tror på någonting*

För att kunna ringa in rätt målgrupp skulle en rad olika kriterier vara uppfyllda bl.a.:

*Ålder:* Undersökningens åldersgrupp utgörs av pojkar och unga män mellan 15-25 år.

*Etnicitet/nationalitet:* En målgrupp som kännetecknades av etnisk mångfald var en självklar preferens i mitt val av respondenter. Respondenterna hade sina rötter i olika länder såsom: Irak, Iran, Turkiet, Mali, Afghanistan, Egypten, Somalia, Syrien, Libanon och Palestina. Ursprungslandet säger dock i sig inte speciellt mycket om respondentens etniska tillhörighet. Det fanns exempelvis två respondenter från Turkiet av vilka en var kurd och en hade turkisk börd.

*Kön:* Undersökningen skulle kunna kallas för enkönad i den bemärkelsen att jag valde att exkludera flickor/unga kvinnor med anledning av att studien ville fokusera den manliga synen på för undersökningen centrala teman dvs. heder och maskulinitet.

*Religion:* Av de skäl som anfördes i samband med undersökningens avgränsning valdes en förhållandevis homogen religiös grupp (om man bortser från den tredje kategorin) dvs. muslimer och icke-muslimer som har någon form av anknytning till den så kallade muslimska världen. Förvisso skulle en urvalsgrupp präglad av religiös pluralism kunna innebära många fördelar men som framgick av diskussionen kring studiens avgränsning valde jag att lägga tyngdpunkten på hur muslimska pojkar/unga män förhåller sig till maskulinitet och heder.

## 2.5 Genomförande av intervjuer

Intervjuerna genomfördes utifrån en intervjuguide (se bilaga 1) som innefattade halvt strukturerade frågor. Kvale (1997) framhåller att i halvt strukturerade intervjuer, är frågorna utformade så att de inte är helt flexibla, men heller inte strängt rigida, utifrån ett formulär. Halvt strukturerade frågor ger en gedigen möjlighet att både lyssna på det som artikuleras, sägs mellan raderna och att utifrån det aktiva lyssnandet kunna ställa följdfrågor.

Intervjuer med de praktiserande ägde rum i kölvattnet av Muhammad-karikatyren. Stämningen på Stockholms stora moské och andra källarmoskéer, så kallade paramoskéer, var då mycket spänd. Var än jag vände mig i sökandet efter respondenter bemöttes jag av misstänksamma blickar och förhörslänkande utfrågningar om min bakgrund, min ståndpunkt i religiösa frågor och om jag var muslim eller inte. Vid ett tidigt skede kom jag underfund med att mina fortsatta moskébesök inte frambringade några intervjuer. Istället sökte jag efter praktiserande unga män utanför moskélokalerna. Den aktuella spända politiska stämningen påverkade naturligtvis intervjuguidens utformning och intervjufrågornas innehåll.

Intervjumallen visade sig vara präglad av försiktighet och ”gå - på- tå- känsla”. Min ambition att ställa neutrala frågor ledde till att frågorna blev allmänt hållna och därmed ganska abstrakta,

vilket försvårade för respondenterna att förstå innebörden av dem. Respondenterna hade till exempel avsevärda svårigheter med att ringa in manlighet men när jag efterlyste deras syn på svenska män, beskrev de manlighet och kvinnlighet i andra termer och utan någon större ansträngning. Intervjuguiden korrigerades genom att frågorna blev mer konkreta. Utöver detta blev jag explicit beträffande tabubelagda områden t ex sexualitet utanför äktenskapet.

De alldeles för neutrala frågorna reviderades, justerades och formulerades om. I den slutgiltiga intervjuguiden kan vissa frågor och påståenden uppfattas som provocerande eller ledande. Men det var just den typen av frågor som gav mig inträdesbiljett till respondenternas livsvärldar. Totalt genomförde jag fyra intervjuer med de praktiserande, fem med de icke-praktiserande och tre med de icke-troende. Två av respondenterna i denna kategori hade jag träffat i Stockholms moskéer och de två andra kom jag i kontakt med, genom personliga kontakter. Två intervjuer skedde på respondenternas begäran på ett bibliotek i en av Stockholms förorter, den tredje genomfördes via MSN och den fjärde gjordes på Stockholms universitet.

Intervjuer med de icke-praktiserande, skedde på respondenternas arbetsplatser efter arbetstid. Respondenterna i tredje gruppen dvs. icke-troende ungdomar med rötter i den så kallade ”muslimska världen”, intervjuades också på offentliga platser. Genom min bekantskapskrets fick jag tips och rekommendationer på möjliga intervjupersoner tillhörande andra och tredje kategorin. Intervjuerna varade från en till en och en halv timme som totalt blev 15 timmar. Förutom intervjun via MSN, bandades de resterande 11 intervjuerna och transkriberades ordagrant. Innehållet i samtalen kategoriserades utifrån undersökningens syfte och frågeställning. Dessutom försökte jag kartlägga generella mönster och identifiera centrala begrepp i intervjumaterialet vilket utgör ett bra underlag för mina tolkningar av intervjupersonernas påståenden och berättelser.

## 2.6 Etiska överväganden

Kvalitativa forskningsintervjuer innebär en rad olika komplikationer både för intervjuaren och för informanten. Man ställs inför olika etiska överväganden som är långt ifrån lätthanterliga. Man ska bland annat ta hänsyn till informantens samtycke, konfidentialitet, intervjuens konsekvenser och forskarens egen roll (Kvale (1997)).

Efter min presentation av undersökningens syfte och frågeställningar, gav respondenterna sitt samtycke. I fråga om konfidentialitet måste jag betona att respondenterna inte hade några invändningar mot att de skulle citeras med deras riktiga namn. Trots deras samtycke har jag valt att texten inte ska innehålla några uppgifter som skulle kunna undanröja deras namn, ursprungsland osv. Ett annat etiskt dilemma var frågornas utformning. Jag startade, som ovan nämnts, med mycket allmänna frågor i syfte att vara neutral, vilket visade sig inte fungera i den meningen att jag fick mycket allmänna svar. Efter två omgångar med dessa frågor som inte frambringade den information som behövdes bestämde jag att pröva konkreta men också mer provocerande frågor vilket visade sig ge utförligare och mer intressanta svar. Utöver samtycke och konfidentialitet informerades respondenterna om att de hade absolut frihet ifråga om att välja bort vissa frågor som av dem upplevdes som obehagliga, svåra eller olämpliga.

Andra etiska överväganden som aktualiserades, var om det var försvarbart att undanhålla respondenterna min trosuppfattning och om respondenterna skulle lida men av det? Med tanke på att den muslimska/islamiska maskuliniteten inte har varit föremål för någon vidare forskning och med anledning av att bekämpning av hedersrelaterat förtryck fordrar större förståelse av pojkar och unga mäns konstituering av sin maskulina identitet, bedömde jag att kunskapsintresset vägde över hemlighållandet av min egen position i trosuppfattningsfrågor.

## 2.7 Validitet, reliabilitet och generaliserbarhet

### 2.7.1 Validitet & reliabilitet

*Validitet* innebär att undersöka det man ämnar undersöka och *reliabilitet* innebär att undersöka det som var avsett att bli undersökt på ett tillförlitligt sätt. Annorlunda uttryckt kan man påstå att validitet går ut på att göra rätt sak medan reliabilitet betyder att göra saken rätt. (Kvale, 1997; Patel & Davidsson, 2003)

Undersökningens validitet är också en fråga om hantverksskicklighet som enligt Kvale (1997) består av ständigt kontrollerande, ifrågasättande och teoretiskt tolkande av upptäckterna. Under hela processen har jag upprepande gånger försökt kontrollera mina tolkningar och min förståelse av intervjupersonernas utsagor och berättelser genom att ställa följd- och förtydligande frågor. Respondenternas svar, där det behövdes, har jag också jämfört med autentiska islamiska källor. Min skolning i islamisk lära och mina kunskaper om Koranen, *hadith* och *sharia* har varit till stor hjälp för att ifrågasätta respondenternas svar i de fall jag behövde detta för att kunna förstå innebörden av vissa aspekter av respondenternas svar t.ex. islams syn på kvinnan och sexualiteten eller i de fall där informanten var osäker på islams hållning i en viss fråga. Teoretiskt tolkande har i kombination med kontrollerande och ifrågasättande gjort att nya infallsvinklar på empirimaterialet har blivit aktuella vilket har varit oerhört viktigt för att skapa nyanser och upptäcka konturer hos de till synes enformiga och entydiga påståenden.

Urvalets heterogena sammansättning i fråga om ursprungsland, etnicitet och ålder reducerar sannolikheten att man t.ex. enbart får en viss etnisk grupps perspektiv på islam, heder och maskulinitet. Etniskt homogena respondenter skulle dock ha reducerat studiens validitet och generaliserbarhet. En klar fördel med respondenter från distinkta etniciteter/nationaliteter var att empirimaterialet gav utrymme till jämförelser mellan olika respondenters förhållningssätt till samma fenomen. Entydig fokusering på en etnisk homogen grupp skulle utmytna i en diskussion kring respondenternas kulturella arv, normer och värdegrunder istället för deras religiösa förhållningssätt till maskulinitet och heder.

*Reliabilitet* i bemärkelse ”göra saker rätt” har varit i min åtanke från utformandet av intervjuguiden till genomförandet av intervjuerna och den påföljande bearbetningen av empirimaterialet. Kvale (1997) menar att tillförlitligheten fordrar särskilt beaktande vid intervjuutskrift, analys av intervjuresultatet och vid ledande frågor. Utskrifterna har föregått noggrann avlyssning och transkriberats ordagrant. Intervjuexcerpten har sedan bearbetats enligt hermeneutiska tolkningsmetoder för att finna mönster i respondenternas berättelser.

I de fall respondenterna visade svårigheter med att förstå delar av en viss fråga försökte jag förklara genom exemplifieringar och illustrationer som påminde om ledande frågor. Explicit formulerade ledande frågor ersattes i mitt fall av en del ”provocerande” frågor för att bryta

tystnaden eller för att få igång ett samtal om vissa känsliga ämnen t.ex. masturbation, sexualitet utanför äktenskap osv. Ett annat effektivt instrument i säkerställandet av reliabiliteten har varit kompletterande intervjuer med några av respondenterna för att reda ut missförstånd och förtydliga tvetydiga påståenden. Att säkerställa tillförlitligheten hos denna studie har varit en komplicerad uppgift med tanke på att jag har kodifierat begreppet heder för att termen är kontroversiell och väcker en känsla av personangrepp hos många muslimer på grund av den koppling som gjorts mellan hedersmord och islam.

### **2.7.2 Generaliserbarhet**

Kvale (1997) särskiljer tre olika typer av generaliserbarhet nämligen naturalistisk, statistisk och analytisk generaliserbarhet. Den analytiska generaliserbarheten bedömer jag mest relevant för den här undersökningens resultat. Analytisk generaliserbarhet står för en noggrann bedömning om i vilken utsträckning resultatet från en undersökning kan ge fingervisningar om vad som kan ske i en annan situation.

Huruvida resultatet av denna undersökning är applicerbar på andra situationer t.ex. i studier om arrangerade äktenskap och omskärelse av pojkar bland muslimer, är beroende av vem som gör generaliseringen. Läsaren kan dock alltid göra egna tillämpningar av resultatet men forskarens eventuella "livfulla" och övertygande argument kan ha stor betydelse för hur läsaren kan generalisera resultaten till aktuella fall i andra kontexter Kvale (1997). Men varför skall jag göra generaliseringar och kan jag överhuvudtaget dra några generella slutsatser om muslimer i allmänhet utifrån nio intervjuer (exklusive de icke- troende) med muslimska pojkar/unga män? Några generella kunskapsanspråk som förutsätter en homogeniserande syn på muslimer har aldrig varit mitt syfte med denna undersökning. Men den analytiska generaliserbarheten ger utrymme för vissa försiktiga spekulationer och hypotetiska antaganden inom bestämda ramar.

## 3 Forskningsområdet och kunskapsläget

Kopplingen mellan heder och maskulinitet verkar vara mindre undersökt. Det verkar också som om det råder brist på forskning kring islamisk maskulinitet. Lahoucine Ouzgane (2006) sammanfattar kunskapsläget kring islamisk maskulinitet på ett alldeles utomordentligt sätt:

[...] Studies of Islamic masculinities are surprisingly rare. At a time when masculinity studies is experiencing a tremendous boom in the West, dominant (heterosexual) masculinity in Islamic cultures has so far remained an underexamined category that maintains its power by refusing to identify itself. [...] There are very few studies that render Muslim men visible as gendered subjects and that show that masculinities have a history and clear characteristics that form an integral part of the gender relations in Muslim cultures. (Ouzgane, 2006, s.1)

### 3.1 Maskulinitet

#### 3.1.1 Västerländsk och nordisk/svensk maskulinitet

Thomas Johansson och Jari Kuosmanen (2003) diskuterar i sin antologi olika typer av manlighet både i den privata och i den offentliga sfären. Mansforskning har enligt dem sina rötter i den feministiska forskningen som under 60- och 70-talen problematiserade manlighet och relationen mellan män och kvinnor. Diskussionen kretsade då kring manlig överordning och kvinnlig underordning samt manligt våld i form av krig, kriminalitet, kvinnomisshandel, våldtäkter, köp av prostituerade etc. Det var inte bara manlig överordning och manligt våld som diskuterades utan också männens destruktiva leverne t.ex. att män i västvärlden hade kortare livslängd än kvinnor, oftare begick självmord och oftare använde alkohol och droger. Johansson och Kuosmanen skriver i sin genomgång av mansforskningens historia att den amerikanska psykologen Joseph Pleck med sin bok *The Myth of Masculinity* var bland de första pionjärerna i mansforskning som kritiserade rollteorin som gick under benämningen Male Sex Role Identity-paradigmet (MSRI). Genom sin kritik av 80-talets ensidiga och normativa föreställningar om kön och manlighet, utvecklade Pleck ett alternativt forskningsprogram som tog sin utgångspunkt i hur manlighet konstruerades.

I Norden föregick diskussioner om maskulinitet som var influerade av den anglosaxiska debatten kring manlighet. Under 80-talet publicerade Lars Jalmerts (1984), Margot Bengtsson och Jonas Frykman (1987) de första bidragen till mansforskning i ett svenskt sammanhang. Jalmerts för, utifrån ett omfattande empiriskt material, en diskussion om den svenske "i-princip-mannen", nämligen en man som anser sig vilja vara jämlik men som inte praktiserar jämlikheten i det verkliga livet (Johansson och Kuosmanen, 2003). Bengtsson och Frykman (1987) poängterar vikten av att sätta maskulinitet i en historisk förståelseram för att kunna dekonstruera den statiska och ahistoriska bilden av manlighet som då var dominerande. Genusforskning i mansperspektiv blev under mitten av 1980-talet inriktad på förutsättningslöst forskande av män som bekönade varelser. Carrigan, Connell och Lee (1995) publicerade den numera klassiska artikeln *Towards a New Sociology of Masculinity* där de poängterar att mansforskning var relativt outvecklad i början av 80-talet. Mansforskning befann sig i en övergångsfas från forskning om män, som var okritisk till genusforskning i mansperspektiv som var mer flexibel och reflexiv. Kimmel skrev 1987 mansforskningens plattform dvs. han accentuerade vikten av

att anlägga feministiska perspektiv på mansforskning och att studera män utifrån ett historiskt perspektiv samt att bilda allians med den feministiska forskningen (Johansson och Kuosmanen, 2003).

### 3.1.2 Muslimsk maskulinitet

Ghousoub och Sinelair-Webbs (2000) antologi: *Imagined Masculinities: Male identity and Culture in the Modern Middle East* är det första seriösa bidraget till muslimsk maskulinitet som studerar olika aspekter av att vara och bli man i det moderna Mellanöstern. Antologin behandlar olika teman knutna till muslimsk maskulinitet bl.a. manlig omskärelse och dess mening, betydelsen av den första hårklippningen, den centrala platsen av militärtjänsten, hur och när en pojke utesluts ur en kvinnlig badplats, palestinska mäns motstånd mot israeliska soldater, skildringar av virilitet och manlig sexualitet på olika områden inom den kulturella produktionen som film, folksagor, och romaner.

Ouzganes (2006) antologi, *Islamic Masculinities*, handlar om hur maskuliniteter konstrueras i olika muslimska samhällen och innefattar diskussioner om våld, sexualitet, andlighet, makt, manlig identitet, köns - och sexuallivsrelaterade upplevelser och hur regimer utnyttjar kön för att uppnå politiska och militära målsättningar.

Det finns två andra böcker som enbart innefattar studier om homosexualitet och homoeroticism i islamiska kulturer och klassisk arabisk litteratur. Murray och Roscoe (1997) poängterar i *Islamic Homosexualities: Culture, History and literature* att det inte var nordvästra Europa utan Nordafrika och sydvästra Asien som utgjorde de världsdelar som hade den mest synliga och mångfaldiga homosexualiteten före tjugohundratalet. Antologin består av litteraturstudier, historiska och antropologiska studier samt textanalyser som berör föreställningar om och organisering av homosexuellt begär och beteende i islamiska kulturer. Schmitt & Sofers antologi (1991) *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies* skildrar erotiska relationer mellan män och det manliga "penetrator-idealet" på ett mycket tydligt sätt. Det är inte bara homosexualitet som fokuseras utan också den sexuella kulturen och könsroller i den islamiska världen inklusive Marocko, Syrien, Iran, Turkiet och Israel som också hamnar i brännpunkten.

## 3.2 Hedersrelaterat förtryck

Heder i mansperspektiv förefaller ha blivit mindre uppmärksammat jämfört med heder ur kvinnligt perspektiv. Heder utifrån muslimska mäns horisont, verkar vara ännu mindre undersökt. Eldén (2003), Kurkiala (2005), Schlytter (2004) och Wikan (2003) har t.ex. studerat hedersrelaterat förtryck i stort sett utifrån kvinnans perspektiv. Eftersom jag inte har hittat forskningsresultat som har relevans för denna studies syfte och frågeställningar, finner jag det adekvat att bara nämna några studier som har behandlat heder ur den adlige västerländske mannens perspektiv. Den forskning som jag har tagit del av och som berör heder i mansperspektiv i västerländska samhällen, handlar framför allt om våld mellan män av adlig börd. Dessa studier slår fast att när den adliga manliga hedern blev kränkt, var ett av de tänkbara svaren att utmana till duell (B. Shoemaker, 2002; Charpentier Ljungqvist, 2005; Galant, 2007). Collstedt (2005) framhåller att under medeltiden förekom våldtäkter på kvinnor för att vanhedra de män som skulle skydda kvinnan och hennes kyskhet.

## 4 Teoretiska perspektiv

Mäns heder ligger enligt Safilios-Rothschild (1969) oåterkallelig i kvinnors händer eftersom män anses vara maskulina och hederliga enbart när de kan kontrollera sina hustrur och andra närstående kvinnor på ett sådant strikt sätt som gör att kvinnorna betar sig lämpligt och undviker att få vanhedrande rykten i den gemenskap de tillhör. En kvinna blir vanhedrad när hon betar sig som en man dvs. när hon njuter av frihet och i synnerhet sexuell frihet.

### 4.1 Hederskod

I sitt resonemang kring begreppet heder skriver Wikan att:

Ordet heder har en högstämd värdeladdning, på norska liksom på andra europeiska språk. Det finns något hjältmodigt och ädelt över heder. Heder erinrar om tider då män satte oförvitliga moraliska principer högt och var ridderliga och modiga. (Wikan, 2003, s.57)

Men det är inte denna definition som Wikan (2003) utgår ifrån i sin analys av hederskodexen; hon introducerar istället ett mer tekniskt hedersbegrepp i syfte att göra heder till en fråga om individens integritet i moraliskt hänseende. Detta hedersbegrepp (i bemärkelsen personlig integritet) lanserades någon gång på 1700-talet i Europa. Wikan hävdar att heder har två sidor och skiljer mellan en inre och en yttre aspekt av fenomenet heder. Den inre aspekten består av individens subjektiva självbild och självrespekt medan den yttre har att göra med omgivningens omdömen om och värdering av individen. Hedersmord skördar inte offer enbart bland kvinnor, det kan även drabba män. Detta faktum slår fast att hedersmord är något mer än det universella patriarkatets våldsutövning mot kvinnor. Hedersproblematikens upphovskälla skall sökas i en hedersideologi om man är ute efter förståelse och inte fördömande (Kurkiala, 2005 och Wikan, 2003).

Karaktäristisk för många icke-västliga samhällen är existensen av en *hederskod* som kan betraktas som ett regelverk som bestämmer vad som gagnar och vad som skadar/hotar heder. Heder i betydelsen individens anspråk och krav på respekt, anseende, ära och aktning är något som inte bara kan vinnas utan kan också förloras. De uppsättningsregler som bygger hederskoden är tydligt avgränsade och intar en *överordnad* position i förhållande till andra värden. Reglerna kan förstås som *grundvärderingar*. Individen kan gå miste om sin heder i händelse av att hon trotsar eller överskrider bestämmelserna i kodexen (Wikan, 2003). Heder i bemärkelsen krav på respekt är en rättighet i hederskulturer. Individen respekterar gruppens spelregler och i utbyte mot detta kräver respekt från omgivningen. Heder kan i detta hänseende förstås som en rättighet dvs. individens rätt att bli behandlad som jämbördig medlem i hedersgruppen. En grupp människor som delar samma grundvärderingar och inordnar sig under samma hederskod utgör en hedersgrupp menar Wikan. Men heder är inte endast en individuell rättighet. Den har också en kollektiv dimension såtillvida att den enskildes vanära kan drabba familjen, släkten och i vissa fall till och med nationen. Heder är ett transparent fenomen i samhällen som lever upp till hederskoden på så sätt att det inte handlar om individens egna moraliska kvaliteter utan snarare om omgivningens värdering av henne. Heder går därför att



finna i det yttre. Och det är i det yttre som rykten uppstår. Ryktens funktion är att vidmakthålla hederskodexen och bevaka dess efterlevnad (Eldén, 2003; Wikan, 2003).

## 4.2 Skam

Många tror att heder är motsatsen till skam t.ex. Safilios-Rothschild (1969) som ställer heder i ett motsatsförhållande till skam. Det råder enligt Wikan (2003) inget dikotomt förhållande mellan heder och skam. Sålunda är skam inte heders motsats utan det är vanheder eller ärelöshet som utgör hederns motsats. Heder är ett absolut begrepp, en fråga om antingen eller. Det skall betraktas som ett attribut som individen antingen innehar eller saknar. Skams förekomst anses däremot ske i grader. Att ha skam i kroppen eller att skämmas tyder snarare på hedersamhet än vanära. Skam fungerar således som någon slags koordinator för hedersgruppens sammanhållning. Som affekt står skam i motsatsförhållande till stolthet men begreppet är diffust och mångfacetterat. Heder betraktas emellertid som hela personen och det är endast vissa typer av skam som angriper hedern eller en man av heder. Egenskapen heder tycks vara en manlig sådan medan skam företrädesvis uppfattas som ett karaktäristiskt attribut hos kvinnan. Eldén hänvisar till Bourdieus och Carol Delaneys beskrivning av heder och skam:

”Bourdieu uttrycker för dette er at menns kontroll over kvinner ikke handler om kvinnenes ære, men om kvinnen som mannens ære. Kvinnene- i Delaneys analyse- konstitueres som skammelige, og de får ære gjennom å innrømme sin skam og tilpasse oppførselen sin til den (Bourdieu 1994b og 1999, Delaney 1987:40).” (Eldén, 2003, 10f)

Att ha skam i kroppen innebär att kvinnan skall förvalta sin sexualitet i enlighet med hederskoden. Men heder och skam är knutna till varandra på annat sätt. Om skammen lämnar kvinnokroppen av någon anledning förlorar också hennes manliga släktingar sin heder och ärbärdhet. En skamlös kvinna som sätter männens heder på spel ska bestraffas. Det händer dock att även kvinnor som förmodas ha dragit sin familj och släkt i vanära, undgår bestraffning. Omgivningen kan både uppmana till och förhindra hedersmord (Wikan, 2003).

Vanära är, i likhet med sitt motsatspar dvs. heder, en offentlig företeelse. Skammen däremot blir en realitet och kräver handling när den blir offentlig. Men det krävs mer än offentlighet för att skammen ska tvättas bort. Den sociala miljön är oerhört viktig såtillvida att vanhedern ligger i omgivningens reaktion. Mannens bruk av våld kan vara avhängigt av hur omgivningen reagerar på dennes svaghet. (Wikan, 2003)

Wikan (2003) argumenterar för ett avgränsat och kulturspecifikt hedersbegrepp som enligt henne är kapabelt att fånga upp det specifika i samhällen eller kulturer där heder framför allt ligger i andras reaktion. Ett universellt hedersbegrepp riskerar försumma det faktum att heder företrädesvis handlar om individens värde i andras blick och att kvinnor vanligtvis inte tillerkänns det värde som tros finnas i heder. Julian Pitt-Rivers definition som lyder enligt följande står enligt Wikan för det universella perspektivet på heder:

Heder är en persons värde i egna men också i andras ögon; det är hans värdering av det egna värdet, hans krav på stolthet; men det är också samhällets erkännande av detta krav, dess acceptering av hans anseende, hans rätt till stolthet. (Wikan, 2003, s.74)

Heder kopplas också ihop med nationalism och etnicitet. Kvinnor tycks symbolisera familjens, släktens, nationens - sammanhållning och kontinuitet. Kvinnor betraktas vara bärare av kollektivets identitet och deras sexuella beteende kan lätt hota kollektivet om det inte tyglas i enlighet med religiösa och kulturella föreställningar. (Eldén, 2003; Wikan, 2003)

”Ikke minst kvinner er bærere av kollektiv identitet, og deres seksuelle atferd kan lett true kollektivet om den ikke holdes i sjakk ifølge religiøse- kulturelle forestillinger”. (Eldén, 2003, s.12)

### 4.3 Maskuliniteter

Patriarkala värderingar förefaller skapa vissa förväntningar på pojkar och unga män som går ut på att de måste leva upp till sin roll som kvinnans föreståndare, auktoritetsavlösare i familjefaderns frånvaro och familjeförsörjare. Badinter (i Nilsson, 1999) anser att manlighet i patriarkala kulturer är någonting som har ett pris och som skall vinnas av pojkar och unga män:

”Den energi som i patriarkala kulturer läggs ned på att förvandla pojkar till män pekar mot att manlighet handlar om socialisation, en form av inläring som bygger på att manligheten skall ha ett pris och att den måste förvärvas och förtjänas. Pojkar vinner manlighet genom att anta utmaningar och klara av prov och tester”, framhåller Badinter (i Nilsson, 1999, s.16)

Jag kommer att använda begreppen maskulinitet och manlighet som synonymer.

Det finns ett slags konsensus bland mansforskare kring kopplingen mellan upplysningstiden och manlighetens uppkomst. Connell (1995) menar att begreppet manlighet har enbart några hundra år på nacken och att det har ett tydligt samband med begreppet identitet. Den Amerikanska sociologen Michael Kimmel (1996) framhåller att det finns en koppling mellan föreställningar om manlighet och Förenta staternas politiska historia. Manlighetens ålder dateras av George Mosse (1996) till slutet av 1700-talet. I kontrast till Connell och Kimmel anser han att stereotypen har förblivit oförändrat från begynnelsen fram till våra dagar. Mosse betraktar begreppet som en föreställning som i likhet med rasism och nationalism utgår från statiska bilder om innan- och utanförskap dvs. föreställningar om ”vi” och ”dom”. Michel Foucault (1980) skriver att 1700-talet är den avgörande vändpunkten i manlighetens historia i bemärkelsen ”män som levande kroppar”. Thomas Laqueur (1990) betecknar denna vändpunkt som könets uppkomst. Fram till upplysningen fanns det enbart det som Laqueur benämner det enkönade systemet som byggde på föreställningar om mannen som norm och om kvinnokroppen som en ofullgången manskropp. Upplysningstiden innebar bl.a. en omtolkning av kvinnokroppen från en ofullkomlig till en fullgången företeelse som intellektuellt kom att innebära att man gjorde distinktioner baserade på fysiska olikheter och omstrukturerade tillvaron genom att dikotomisera manliga och kvinnliga kännetecken. Denna omstruktureringsprocess sammanföll med det aristokratiska samhällets sammanbrott och den kapitalistiska ordningens födelse, varför en del betecknar den manliga stereotypen som en borgerlig modell.

Sett utifrån ett historiskt perspektiv är det enligt David Gaunt (1999), docent i historia, svårt, för att inte säga omöjligt, att se manlighet som en entydig eller enhetlig kategori. Manlighet kan betraktas som en ”uppfunnen” kategori som aktualiserades utifrån den enskildes behov av att relatera sig till andra och till samhället. Kategorin var nödvändig för män för att de skulle kunna definiera sin identitet. Denna identifikation konstruerades inte enbart på basis av ett slags

motsatsförhållande till kvinnor utan också utifrån ett dikotomt förhållande till andra slags män, framhåller Jeffrey Weeks (i Gaunt, 1999).

David Gaunt (1999) framhåller att manlighet är både ett begrepp och ett beteende. Manlighet som begrepp handlar om stereotyper för mansideal, dvs. en fråga om hur den maskulina kroppen ser ut, hur en man agerar, vilket språkbruk han har och hur han blir socialiserad i maskulinitet. Manlighet som beteende är en fråga om hur manlighet fungerar i och tar sig uttryck i vardagslivet dvs. hur förhållandet mellan män regleras, vem bestämmer det manliga beteendet, hur manliga beteendemönster förändras och vem är manlig eller omanlig. Men manlighet betraktas också av Gaunt som en svårdefinierbar företeelse såtillvida att den är en etikett som en extern aktör använder för att porträttera en annan människas tal och handlingssätt. Maskulinitet i denna bemärkelse står för en relation, ett perspektiv eller en tolkning än ett definierbart fenomen. Gaunt refererar till Michael Kimmels föredrag ”manligt och omanligt i ett historiskt perspektiv” där Kimmel hävdar att manlighet både är en diskurs och en konkret verklighet. Kimmel (i Gaunt, 1999) menar att varje man komponerar en rad olika stereotyper, strategier och bedömningsgrunder i sin konstitueringsprocess av maskulinitet. Kimmel exemplifierar stereotyper med ”den förnämde patriarken”, ”den tappre hantverkaren” och ”den karismatiska gestalten”. Strategier illustreras med innan- och utanförskap, självkontroll (lojalitet), flykt (utträde), och undvikande av feminisering. Som exempel på bedömningsgrunder nämns underordning, marginalisering, framgång, etnisk tillhörighet, meriter, börd, erfarenhet eller kunskaper. Connell (1995) definierar manlighet som en föreställning om ett visst beteende som innebär att en individ som lever upp till detta beteende anses vara manlig och den som inte uppvisar det föreställda beteendet får stå för det omanliga. Det föreställda manliga beteendemönstret innebär enligt Connell att en persons beteende avgörs av vilket slags person det är dvs. en omanlig person ger prov på ett annat beteende än en manlig person. Den omanliga personen förväntas vara fridsam och inte våldsam, foglig och inte dominant, knappast kunna spela fotboll och inte visa något intresse för sexuella erövringar.

Maskulinitet är enligt Connell (1995) en social konstruktion, ett relationellt och situationellt begrepp som kontinuerligt produceras och reproduceras mellan olika sociala relationer. Dessa relationer är hierarkiskt strukturerade menar Connell. Maskulinitet som kunskapsobjekt skall alltid betraktas som maskulinitet i relation till något. Maskuliniteter uppstår och får sin innebörd i förhållande till andra sociala konstruktioner som femininitet och andra former, oftast underordnade, av maskuliniteter exempelvis homosexualitet (a.a.).

### **4.3.1 Hegemonisk maskulinitet**

Enligt Connell (1995) finns det en uttrycksform för maskulinitet som är överordnad andra former, nämligen den hegemoniska maskuliniteten. Alla andra maskuliniteter sorteras som subvarianter under den hegemoniska idealtypen i Connells teori. Det är den italienska politikern och filosofen Antonio Gramsci som anses vara upphovsman till begreppet hegemoni vilket innebär en kulturell, social, ekonomisk och politisk dynamik som möjliggör att en samhällsklass eller social grupp kan hävda och upprätthålla en ledande position i samhällslivet. Hegemonisk maskulinitet, som uttryck för genuspraktik, upprätthåller en asymmetrisk genusordning i den bemärkelsen att den tillhandahåller godtagbara svar på frågor kring patriarkatets legitimitet. Detta innebär självfallet inte att de mest framträdande bärarna av hegemonisk maskulinitet alltid har den högsta maktpositionen. En genusordning som karaktäriseras av manlig dominans och

kvinnors underordning konstituerar med nödvändighet män som försvarare/bevarare av sin dominans och kvinnor som en grupp med förändringsambitioner (a.a.).

Johansson och Kuosmanen (2003) föreslår att hegemonisk maskulinitet ska betraktas som någon sorts mental bild, som praktiseras av ytterst få män men att de flesta män på något sätt förhåller sig till den. Den hegemoniska maskuliniteten slår vakt om mäns dominanta position och på så sätt bevarar kvinnors underordnade position. Men inte nog med det, den upprätthåller samtidigt förtryckande strukturer och mekanismer mellan män. Fokus i den tidiga mansforskningen låg på den vita, heterosexuelle medelklassmannens dominans över framför allt homosexuella män (a.a.).

## **4.4 En ad-hoc teoretisk modell**

### **4.4.1 Maskulinitet och heder: likheter, skillnader och kopplingar**

Utifrån de teoretiska ansatser som presenterades ovan, redogör jag nu för den teoretiska modell som jag har utvecklat för ändamålet att explicitgöra likheter, skillnader och kopplingar mellan begreppen heder och maskulinitet. I den här studien används begreppet heder som en maskulin egenskap.

Heder och maskulinitet är dikotoma, relationella och kontextuella begrepp. Heder är en dikotomi eftersom heder och vanheder är två storheter som utesluter varandra. På samma sätt är också maskulinitet och femininitet samt omanlighet varandra uteslutande. Heder och maskulinitet är relationella begrepp eftersom heder förutsätter vanheder och maskulinitet förutsätter femininitet och omanlighet. Maskulinitet och heder är kontextuella i den bemärkelsen att föreställningar om heder, maskulinitet, femininitet och omanlighet är historiska och dynamiska fenomen som fylls med olika innebörder beroende av tid, rum och sammanhang.

Heder är ett absolut begrepp och är en fråga om antingen eller. Det är däremot oklart om maskulinitet är ett absolut eller relativt begrepp såtillvida att motsatsen dvs. omanlighet inte sällan förknippas med femininitet eller feminina attribut. En aning vårdslöst skulle man kunna säga att maskulinitet är ett absolut begrepp på en teoretisk nivå men ett relativt sådant på den empiriska nivån. Några av respondenterna använde t.ex. termer som mindre manlig och omanligare vilket ger indikation på att i likhet med fenomenet skam förekommer även maskulinitet i grader dvs. manlig, mindre manlig och omanlig

Heder och maskulinitet är tvådimensionella begrepp i den meningen att de har en subjektiv respektive en objektiv dimension. Den subjektiva dimensionen utgörs av den enskildes egen självbild, självkänsla och egna föreställningar om hederlighet och maskulinitet. Den objektiva dimensionen är en fråga om omgivningens omdömen om och värdering av den enskildes hedersamhet, status, anständighet och maskulinitet.

Både heder och maskulinitet kan vinnas och förloras och i hederskulturella sammanhang urholkar vanheder maskulinitetens grundvalar eftersom en man vars heder har befläckats, går miste om hedersgruppens aktning och blir föremål för omgivningens nedsättande och nedsolkande omdömen. Den enskilde utsätts för sanktioner både när hon trotsar hederskodexens regler, normer och värdegrunder och när hon bryter mot eller utmanar maskulina

beteendemönster. I båda fallen behäftas den avvikande individen med misskrediterande egenskaper och smädelser som vanhedrad, skamlös, sillmjölke, fjollig, morsgris etc. I hederskulturella sammanhang förknippas heder enligt Wikan (2003) främst med maskulinitet även om den ligger mellan kvinnans ben. Skam betraktas däremot vara karaktäristisk för femininitet. Män är således innehavare av heder och kvinnor är bärare av mäns heder. Kvinnors skamlöshet angriper mäns heder och ärbarhet vilket kan störta manligheten i vanära i hederscentrerade kontexter.

Heder och maskulinitet har koppling till begreppet identitet i den bemärkelsen att både två utgår från föreställningar om "vi" och "dom" dvs. manliga och omanliga samt kvinnliga men också hederliga och vanhedrade samt skamlösa. Kategorierna heder och maskulinitet aktualiserades utifrån mannens behov av att relatera sig till *andra* och samhället. Hederssystemet som utgör grunden för den maskulina identiteten lider av ett inbyggt paradox såtillvida att såväl heder (som en manlig egenskap) som kyskhet (som en kvinnlig egenskap) är avgörande för identiteten men båda är sårbara i det avseendet att de främst handlar om omgivningens omdömen och kan komma i gungning beroende på vilka omdömen omgivningen fäller om den enskildes heder och kyskhet. Dessutom hotar begär, en annan komponent i den maskulina prototypen, hedern i den meningen att det angriper kvinnans kyskhet och mannens självkontroll.

Maskulinitet är enligt poststrukturalistiska teoretiker som t.ex. Judith Butler (2005) ett performativt begrepp i bemärkelsen iscensättning av manlighet genom handlingar och tal. Heder präglar enligt Annick Sjögren (1993) mäns tal i högre utsträckning än kvinnans i kollektivistiska samhällen. Hedersgruppen upprätthåller hederskodexen genom aktiva handlingar dvs. enskilda gruppmedlemmar fogar sig efter kodexens regler och normer och i gengäld kräver de att bli behandlade och bemötta med respekt och värdighet av hedersgruppen. Heder är i denna mening liksom maskulinitet ett performativt begrepp.

Safilios-Rothschild (1969) framhåller att antropologiska studier visar att män upplever att deras heder kränks enbart när de offentligt anklagas för att de uppvisar bristande maskulinitet, lojalitet [gentemot hedersgruppen], intelligens och kompetens. Lojalitet, rättfärdighet, uthållighet, mod, tapperhet och kraft är enligt Ekenstam (2001) några av de egenskaper som präglar såväl äldre som moderna mansbilder. Medan heders- och ärobegrepp var avgörande för det förindustriella samhällets maskulinitet, konstruerades den borgerliga maskuliniteten på basis av den personligt erövrade dygden vars betydelse ansågs vara oerhört central. Alltsedan antik tid har den manliga självkontrollen, som en väsentlig egenskap, haft sina förespråkare men den borgerliga maskuliniteten har poängterat betydelsen av detta personlighetsdrag på ett aldrig tidigare skådat sätt. Självbehärskning kom således att utgöra hörnstenen i den borgerliga maskulinitetens karaktärsdrag. Ekenstam framhåller också att den moderna maskuliniteten som kopplades till kvalitéer som arbetsförmåga, disciplin, lojalitet, ansvar och självkontroll, har successivt lämnat plats åt en postmodern typ av maskulinitet som framförallt karaktäriseras av en transparent egoism, aggressivitet och sexuell utstrålning.

## 5 Resultat

Detta kapitel ägnas åt mina samtal med respondenterna kring delar av de teman som återfinns i intervjuguiden, nämligen sådana teman som familj, könsroller, socialisation, sexualliv och samlevnad, förhållningssätt till etniskt svenska män, svenskhet och därigenom maskulinitet, femininitet etc.

I intervjuguiden finns det inte någon fråga som direkt och explicit berör fenomenet heder. Respondenternas föreställningar om heder som är latenta i deras påståenden och utsagor om maskulinitet, sexualitet och svenska män, lyfts fram i redovisningen av empirin och belyses i analysen av resultatet. I följande presentation av empirimaterialet läggs tonvikten på respondenternas förhållningssätt till etniskt svenska män och därmed deras föreställningar om maskulinitet, omanlighet, femininitet, heder och vanheder. I den första delen av resultatredovisningen redogörs för intervjupersonernas syn på (o)manlighet och (o)manliga egenskaper utifrån förhållningssättet till svenska män. Den andra delen utgörs av respondenternas uppfattningar om sexualitet, samlevnadsformer och deras förhållningssätt till svenska mäns relation till kvinnor. Det är inom ramen för denna del som fenomenet heder berörs.

Resultatredovisningen är av beskrivande karaktär och består av sammanfattningar av intervjupersonernas svar som också belyses genom citat som inte tar sikte på att i alla delar täcka de sammanfattande beskrivningarna. Respondenterna presenteras i bilaga 2.

### 5.1 Svenska män och maskulinitet

#### 5.1.1 Praktiserande om maskulinitet och maskulina egenskaper

På basis av sitt förhållningssätt till etniskt svenska män indelar Rafid män i de som uppfostras i enlighet med jämställdhetsidealet och de som får en religiös socialisation. Etniskt svenska män, som pga. sin socialisation inte kan säga att män och kvinnor är olika, ställs mot män som tror på den gudomliga genusordningen vilken proklamerar att mannen är familjens överhuvud.

Rafid: Den stora skillnaden mellan etniskt svenska män och invandramän är hur man blir uppfostrad och vilka värderingar man får. Här uppfostras män enligt jämlikhetsidealet; man pratar hela tiden om jämlikhet, jämlikhet, jämlikhet. Det är religionen och tron som är skillnaden; man har olika religioner och värderingar. Som muslim kan man säga att kvinnor och män inte är lika och har olika roller medan som svensk man kan man inte säga att kvinnor och män inte är jämlika. Svenska män är varken utrikes- eller inrikesminister. De kompromissar hela tiden och om allt. De har inga tydliga roller. De tar olika roller vid olika tillfällen.

Rafid förtydligar i intervjun de olika skillnaderna och kan sägas hävda att det föreligger en distinktion mellan kompromissinriktade svenska män som har instabila, situationella och otydliga roller och män som har tydliga och stabila roller t.ex. att vara familjeförsörjare och familjens utrikesminister. En annan viktig markör som Rafid tar upp senare i intervjun som skiljer svenska och muslimska män åt, är flickors ”mödomshinna”. Etniskt svenska män som inte fäster något hänseende vid om ”deras flickor” har oskulden intakt, kontrasteras mot män

som inte kan gifta sig med flickor som förlorat oskulden och har haft intima relationer utanför äktenskap. Män tillhörande den senare kategorin avbryter kontakten med en närstående flicka i händelse av att det uppdagas att hon har begått ”misstaget” att ha utomäktenskapliga relationer med män. Det Rafid verkar avse är att Gud bestraffar ”misstaget” och närstående män förskjuter henne. Gud står därmed högst upp i den manliga hierarkin som Rafid verkar utgå från.

Ari skiljer mellan män som är hemma hos sina familjer och män som t.ex. går ut på disco, män som inte är seriösa äktenskapspartner och män som tar äktenskapet på allvar, män som skiljer sig av brist på riktig kärlek och män som lever i hållbara äktenskapsförhållanden pga. genuin kärlek, män som ingår äktenskap med sexuellt erfarna kvinnor och män som gifter sig med oskulda flickor, män som är familjeförsörjare och män som inte är det, män som håller sig till en kvinna och män som samtidigt kan ha flera kvinnor men inte lämnar dem. Till skillnad från Rafid åberopar Ari inte Gud när han vill rättfärdiga sina ståndpunkter, utan nöjer sig med att hänvisa till islamiska rättskällor. I Aris maskulina hierarki lyser Gud med sin frånvaro.

Ari: Det finns svenska muslimska män på moskén, det är inte så mycket skillnad mellan dem och oss. Svenska män brukar gå ut på diskotek medan deras fruar är hemma med en annan man; Jag har hört och sett mycket sånt. Det händer också bland invandrare, bland muslimer men inte så mycket. Men de inte är äkta muslimer, de ber inte utan de är födda i en muslimsk värld. Svenska män går ut mycket och festar medan muslimska män är hemma hos familjen. Även de som inte ber tror jag inte att de går på julafton. De vet att om de går ut mycket då gör hon också det, deras döttrar kommer också att göra det. En äkta muslimsk man brukar inte vara med andra kvinnor än sin fru. Det finns killar i skolan som säger att de är muslimer men de är med en ny tjej varje dag. De är inte muslimer de säger bara att de är det. Det som är positivt hos svenska män är att de har tillräckligt med jobb här, de har bra jobb.

När det gäller förhållningssättet till etniskt svenska män uppvisar Saleh en kluvenhet som Rafid och Ari inte har. Svenska män är enligt Saleh, ärliga, lugna och förlåtande. Muslimska män porträtteras också som lugna och förlåtande som kontrollerar sin ilska, låter bli att hämnas och förlåter för Allahs skull. Saleh kategoriserar den eftersträvansvärda manligheten i motsats till den icke-eftersträvansvärda. Han använder en rad dikotoma fack dvs. i religiösa och mindre religiösa, familjeförsörjare och icke-familjeförsörjare, män som är familjeöverhuvud och män som saknar inflytande i hemmet, män som undviker utomäktenskapliga sexuella relationer och män som begår otukt, män som man har anledning att skämmas för och män som man blir imponerad av dvs. de som låter sig bli dominerade av kvinnor och gråter för att kvinnor har lämnat dem kontra de som är förlåtande och lugna. Gud intar även här den högsta positionen i den maskulina hierarkin.

Saleh: Jag tycker om svenskar, de är ärliga människor. Jag såg en gång en svensk 5-6-åring som fick stryk då berättar han för sin pappa, och fadern svarar: strunt i honom! De är mer lugnare än oss. Jag kan inte precisera exakt. Vi muslimer går mer till moskén än de går till kyrkan. Vi vet också att till skillnad från oss så är de t.ex. inte familjeförsörjare. Vi bestämmer mer hemma än svenska män när det gäller försörjning och andra beslut mm. De känner sig mer ensamma än oss. Det finns de som man skäms för, och de som man blir imponerad av. Jag skulle liksom aldrig sitta och gråta över att min tjej har lämnat mig, det är omanligt. Inte kunna försörja min familj, fast jag kan och det finns jobb. Inte heller låta min fru dominera mig, men det betyder inte heller att jag ska dominera henne. När det gäller homosexuella män, jag vet inte om de är manliga eller

inte, bara att islam inte accepterar det. Manlig är de som är ärliga, ödmjuka, pålitliga, betalar allmosan, går till moskén och är aktsamma när det gäller att [inte] gå över utanför äktenskap.

Azads förhållningssätt till etniskt svenska män har stora likheter med Salehs och Rafids beträffande svenska mäns religiositet och vissa likheter med Aris när det gäller svenska mäns leverne dvs. att de inte stannar hemma hos sina kvinnor. Etniskt svenska män har enligt Azad ingen religion och deras religiositet är inskränkt till firande av religiösa högtider och ceremonier. På samma sätt som de andra praktiserande, gör också Azad distinktion mellan män som lever i äktenskapsförhållanden och män som har av Gud förbjudna samboförhållanden. I likhet med Saleh och Rafid placerar också Azad Gud högst upp i den manliga hierarkin.

Azad: Svenska män ser olika ut, pratar inte samma språk och har en annan religion. De äter gris och dricker alkohol. På fredagar efter klockan 23 går de ut medan muslimska män stannar hemma. Sen jag säger till dig de har ingen religion. De gör allting, de dricker allting, de pratar om allting, de visar allting. Det är ingen religion, bara Jesus, Jesus, julklapp, julklapp, det betyder ingenting.

### 5.1.2 Icke- praktiserande om maskulinitet och maskulina egenskaper

Nabil beskrivning av svenska män ger indikation på att han ställer feminiserade svenska män mot virila. Han skiljer mellan män som styrs av kvinnor och män som styr kvinnor, män som har dåligt självförtroende och män som är sig själva, är rak på sak, ärliga och pålitliga som inte ljuger som kvinnor brukar göra. Nabil menar att Sverige är ett feminiserat land eftersom lagen missgynnar män och privilegierar kvinnor, barn och djur.

Nabil: Det finns inga svenska män. Hela landet är kvinnor. De är styrda av deras fruar eller av alkohol. Svenska män har dåligt självförtroende. Här i Sverige skyddar lagen kvinnan först sen barnet, djuret och sen kommer mannen. De är rädda för kvinnor. Smeka alltid. En man [respondenten skrattar högt] ska vara en man. Som riktig man ska du vara dig själv, rak på sak, man ska vara ärlig, man ska inte ljuga för andra. Kvinnan måste ljuga! Kvinnor, de har tagits ur paradiset för de var hungriga och de ville ha ett äpple. De kan aldrig vara hundring [respondenten menar att kvinnor är opålitliga]. Egyptens president Husni Mubarak är t.ex. en riktig man eftersom han knullar 80 miljoner.

I likhet med Nabil beskriver också Karim svenska män som mesiga och feminiserade. Vidare kontrasterar han, i enlighet med de praktiserande, feghet mot mod, trohet mot otrohet, tålmod mot impulsivitet, fysisk styrka mot svaghet och arbetsamhet mot lathet.

Karim: Finns det svenska män också? De är lite så där mesiga, kan man säga. Ibland kan man undra om de, typ är riktiga män? En man han är alltså [paus] en man. Han har en bazooka. En man han orkar mer, han orkar göra mycket. Han typ vågar göra mycket, mer än en kvinna. Han kanske har starkare kropp än kvinnan. Han har mycket tålmod. En riktig man ska vara positiv, snäll, göra sitt jobb och han ska ställa upp. De som inte vill jobba, de som är otrogna och de som är fega är inga riktiga män.

Ismail som till skillnad från Nabil och Karim anser att svenska män inte är mesiga utan harmoniska människor ställer, i likhet med Saleh, lugn mot aggression, harmoni mot kärva



uppväxtvillkor, familjeförsörjare mot män som enbart bidrar till familjens försörjning, ”karl nog” dvs. krigare, slagskämpe och jägare mot harmoniska män som enligt Ismail inte kan betraktas som dugliga karlar. Vidare förstår han manlighet som motsats till femininitet men också homosexualitet.

Ismail: Vadå mässiga de är lite harmoniska människor. De här utlänningarna som kommer hit, de vuxit upp i fattigdom, trycket är högt där. Det är värmen och det är överlevnadsinstinkten. Han är uppväxt i det lugna Sverige. Det har varit lugnt de senaste 200 åren och välståndet har gått upp de senaste 60 åren. En människa blir automatisk lite mjukare i en sådan miljö. Men det betyder inte att han är karl nog. De är inte aggressiva och de är inte uppväxta i en zoo. Om manlighet kan jag säga att män ska vara män. Bara för att han har en penis så kan man inte kalla honom för en man. Men kolla på historien, män har alltid krigat, kämpat, jagat och hämtat maten om man går tillbaka till jägarkulturen. När det gäller homosexualitet kan jag säga att Gud skapade Eva och Adam; det fanns inte Adam & Adam. Kolla på djuren! Två lejon är inte på varandra. De [homosexuella] är också människor.

Även Ismail har Gud högst upp i den maskulina hierarkin men till skillnad från många av de praktiserande och icke-praktiserande förefaller han inte utgå från religiösa premisser när han konstruerar sin mansbild utan han verkar tillmäta kontexten eller livsvillkoren stor betydelse för maskuliniteten.

I enlighet med Saleh och Nabil dikotomiserar också Mustafa förhållandet mellan män som inte bestämmer över ”sina kvinnor” och män som ger kvinnor order samt inte lyssnar på ”sina kvinnor”. Manlighet ställs också i Mustafas tal mot femininitet och ”böaktighet”. Gud intar även i Mustafas tal den högsta positionen i den maskulina pyramiden.

Mustafa: Svenska män bestämmer inte över sina kvinnor därför många invandrare tycker att de inte är riktiga män. En riktig man i vår familjeomgivning är den som har sista ordet. Men en som lyssnar på sin fru är ingen riktig man. Tyvärr är det så att en riktig man är den som ger order, speciellt mycket i vår religion. De som lyssnar på sin fru och går böaktigt är mindre manliga.

Abdullahs uppfattning av etniskt svenska män sammanfaller med Salehs, Nabils och Mustafas i den bemärkelsen att han också sorterar män efter deras förmåga att bestämma över och kontrollera kvinnor. Män som lyder ”sina kvinnor” ställs mot män som bestämmer över ”sina kvinnor” och är huvudmän i familjen. Vidare ställs fogliga män mot dominanta kvinnor som har mycket att säga till om. I enlighet med Karim skiljer Abdullah mellan otrogna män och trogna, familjeförsörjare och icke-familjeförsörjare, fega och modiga som står för det de företar sig. Otrogna västerländska män ställs av Abdullah i en dikotom relation till muslimska män som i enlighet med islamiska föreskrifter för polygami, har flera fruar. Liksom Ari anser också Abdullah att män kan delas in i två kategorier dvs. de som tar äktenskap på allvar och de som är separationsinriktade. Precis som Ari hänvisar också Abdullah till islam för att underbygga och rättfärdiga sin syn på äktenskap och månggifte som ett seriöst förhållande.

Abdullah: Svenska män lyder sina kvinnor. Man kan ibland till och med tycka att svenska män, det är de som är kvinnor och att kvinnor är män. Kvinnor har mycket att säga här. Muslimer undviker att vara otrogna genom att gifta sig med fler kvinnor. De springer inte efter andra kvinnor som en del gifta män gör i västvärlden. Gillar de en kvinna så gifter de sig med henne. Man har fru och barn men ändå leker med andra kvinnor här i västvärlden. Det är det muslimer undviker. Man legaliserar otroheten på något sätt. Då är man inte otrogen längre. Manlighet, vad

ska jag säga, är som vad som helst. En icke- man däremot är feg och står inte för vad han gör. Vi är inte lika snälla som kvinnorna. I islam ska en man ta hand om sin familj och vara huvudmannen i huset. Huvudmannen ska bestämma allting.

### 5.1.3 Icke- troende om maskulinitet och maskulina egenskaper

Nader beskriver svenska män som fega, lugna och icke- aggressiva. Vidare kategoriserar han män i demokratiska och auktoritära, resonabla och icke-resonabla, män som får inflytande utan att behöva hävda sig och män som är i behov av aggression för att upprätthålla sitt inflytande. I Naders tal ställs män med stabila könsidentiteter mot män som har instabila sådana. Till skillnad från de praktiserande och icke-praktiserande, verkar han anta att könsroller inte är väsentliga för maskulinitet och femininitet.

Nader: Alltså vart du än åker i världen och frågar om svenska män så tror jag att de flesta säger att svenska män är fega. Man behöver inte vara aggressiv på något sätt därför tror jag att man ser svenskarna som lite omanligare. De har möjlighet att inte behöva vara så aggressiva. De är lugnare än många andra länder, än andra europeiska länder så är vi lugnare. [...] Man kan få inflytande utan att hävda sig på samma sätt. Svenska män är mer demokratiska i familjen också i hela familjen alltså, barnen, man får argumentera och berätta varför det är som det är och barnen har lika mycket värde som föräldrarna och så vidare. Det är inte lika strikt tror jag. Du frågar hur jag ser på manlighet. Jag vet inte, om jag skulle vara tvungen så skulle jag säga att man har mycket manliga hormoner, [respondenten skrattar], utöver det så, om jag skulle säga en definition av manlighet och kvinnlighet så skulle det vara att man är så säker i sig själv i sitt kön att man kan göra vad som helst, om en man vill sy kläder eller om en tjej vill bli brandman eller brandkvinna så är det ok.

I sin förståelse av maskulinitet kategoriserar Ibrahim män i fördomsfulla och mindre fördomsfulla. Svenska män porträtteras som fördomsfulla ifråga om etnicitet dvs. de synes ha stereotypa föreställningar om människor med annan etnisk tillhörighet än svensk. Liksom Nader och i kontrast till de praktiserande och icke-praktiserande, lägger Ibrahim inte någon tonvikt vid stereotypa könsroller. Manlighet utgörs enligt Ibrahim av såväl maskulina som feminina beståndsdelar eller kvalitéer. Han bejakar således det feminina och dess betydelse för konstituering av sin manlighet.

Ibrahim: Jag vet inte, det känns som en jävla generalisering om jag sitter och säger alla svenska män är så här. Som alla andra människor är också svenska män väldigt fördomsfulla. De är väl rätt inskränkta i det här med etnicitet till och börja med, det är väl där skon klämmer så att säga, känner jag i alla fall. Ett konkret exempel de har hängt upp min cykel i ett träd och så har de använt knytnävar så att säga. Min värsta fördom säger snålhet alltså att svenska män är snåla, men som sagt återigen en generalisering och en fördom. På tal om manlighet, tycker jag att det finns en stereotyp definition av manlighet och så har jag min egen uppfattning av manlighet. Ta sig på kuken, ligga på soffan, titta på TV, dricka öl och rapa och se på fotboll, vara väldigt macho liksom. Idrotta, ta mycket plats och göra konstiga ljud. Det är väl den stereotypa manligheten. Sen min uppfattning, det är väl ett mellanting mellan kvinnligt och manligt liksom. Jag känner inte att den machostilen är min bild av manlighet.

Dessutom kategoriserar Ibrahim män i öppna män som det är lätt att känna samhörighet med och slutna män som försvårar icke-svenska mäns integrering i sin gemenskap.

Ibrahim: Skillnaden mellan etniskt svenska män och muslimska män är väl hur öppet man blir mottagen alltså hur snabbt man kan integreras och få ta del av det de nu gör så att säga. Det är väl en kulturfråga i och för sig att muslimska och invandramän är öppnare, alltså det är lättare att finna någon form av samhörighet även fast det inte finns någon där liksom. Likheter, ja vi är homosapiens, vi ska alltid vara så jävla maskulina dvs. att bygga patriarkatet och svinighet samt ha svårt att få tillgång till sina känslor, svårt att acceptera det med känslighet eller jämlikhet, det är vi dåliga på, män överlag, tycker jag.

Av ovanstående citat framgår att det verkar finnas faktorer som förenar män i en och samma kategori, nämligen den omständigheten att män överlag och oavhängigt av social, etnisk och kulturell tillhörighet, deltar i (åter)skapandet och upprätthållandet av den patriarkala ordningen.

Norrländska män förefaller i Ibrahims förståelse av maskulinitet, utgöra en säregen kategori som förkroppsligar urtypen av skogshuggaren som är fåordig, tål mycket sprit och är ytlig i sitt prat.

Ibrahim: Om svenska män är manliga ja enligt min uppfattning, sen finns det en skara uppe i Norrland som gör konstiga saker liksom och de är ju manliga på sitt sätt. De är väl lite fåordiga och kanske inte speciellt djupa i sitt prat, kan jag säga. Den här urtypen, stereotypen av skogshuggaren liksom, en fåordig människa som tål mycket sprit osv. Män i Svealand är som svenskar överlag liksom, den stora skillnaden är väl att norrlänningar är lite mer instängda i sig själva, kan jag säga.

Bland respondenterna var det bara Ahmad som problematiserade begreppet ”svenska män”. Enligt honom består gruppen eller kategorin svenska män i sin tur av olika subgrupper som inte sällan har olika social- och klassbakgrund och som besitter olika egenskaper. Annorlunda uttryckt menade Ahmed att kategorin svenska män inte utgör en heterogen grupp och att begreppet ”svenska män” kan ha olika innebörder i olika sammanhang.

Ahmad: Det beror på vad du menar med svenska män. Svenska män är, enligt min uppfattning i alla fall, inte en homogen grupp; det finns fattiga och rika svenska män om man säger så, det finns hög- och lågutbildade svenska män, våldsamma och lugna svenska män, svenska män som är bögar och de som tror på jämställdhet och de som trycker ner sina kvinnor. Så manlighet är väl kanske, när man tänker på manlighet så tänker man på en man som inte bryr sig om slår sönder saker och kvinnlighet kanske man tänker på kvinna med stora bröst som tar hand om barn men det behöver inte vara så oftast är det kanske på grund av biologi och sådant men är det inte så är det inte så det borde inte spela någon roll.

I Ahmads tal framträder en explicit dikotomisering av män och manliga egenskaper. I sitt resonemang kring svenska män och maskulinitet lyfter han fram följande dikotomier: rika och fattiga män, låg- och högutbildade män, våldsamma män som inte bryr sig om något och slår sönder saker kontra lugna män, machotyper och bögar, de som tror på jämställdhet och de som trycker ner kvinnor. I likhet med Nader verkar också Ahmad anta att biologiska faktorer inte är viktiga för vilka roller män och kvinnor skall inta.

## 5.2 Kvinnor och kläder, mödom och mandom

### 5.2.1 Praktiserande om heder

De praktiserande respondenterna förefaller värdera äktenskap oerhört högt och utifrån sin syn på äktenskap, indelar de män i seriösa och oseriösa äktenskapspartner. Män som lever i samboförhållanden, män som skiljer sig och män som samtidigt har utomäktenskapliga förhållanden med flera kvinnor synes vara oseriösa äktenskapspartner medan män som ingått äktenskap och ser på äktenskap som det enda hållbara förhållandet, ter sig vara lämpliga äktenskapspartner även om de har flera äkta fruar.

Rafid: Jag ser bara positivt på äktenskap. Äktenskap gör att man inte begår synd.

Saleh: Äktenskap är halva religionen. Det förhindrar mig från att begå otukt.

Förutom äktenskap verkar alla andra samlevnadskonstellationer vara förbjudna enligt Azad och Saleh. Det förefaller som om det är Gud som förbjuder samboförhållanden och det är män som nekar sina närstående kvinnor sin kärlek om de väljer att leva i samboförhållanden.

Azad: Jag vet att svenska män gör sambo ibland. För muslimer [tystnad] Allah har sagt att det är *haram* [otillåtet], det är inte bra. En man kan inte bo ihop med en kvinna och skaffa barn med henne innan de gifter sig. Om man gör det så kallas det för *zina* [otukt] i islam. Jag läst i Koranen och hört i moskén från andra muslimer, bra muslimer att det är *haram*.

Saleh: Jag skulle inte ha samma kärlek för en syster som lever i ett samboförhållande som jag har för mina andra systrar. Att hon skulle komma hem med sin sambo och jag skulle säga välkommen in, sådant finns inte. Jag menar inte att man ska finnas där som bodyguard. Bara för att du är hennes bror, så räcker det. Du har varit ung och är invandrare själv. Ingen har försökt med en invandrantjej, ofta muslimsk tjej, för man vet att det finns folk hemma, förstår du?

Saleh tycks anta att mäns blotta närvaro gör att kvinnor fogar sig och inte går utanför definierade ramar för legitima och illegitima samlevnadsformer. Salehs blotta närvaro verkar också avskräcka de män som "försöker" med en muslimsk eller invandrarflicka.

Svenska män förefaller enligt Ari inte vara lämpliga äktenskapskandidater eftersom de söker sig till nya kvinnor och skiljer sig frekvent. Muslimska mäns äktenskapsförhållanden verkar enligt Ari vara mer hållbara eftersom deras äktenskap bygger på "riktig kärlek" vilket kan avläsas av den försumbara förekomsten av skilsmässa bland muslimer.

Ari: Det finns inget positivt [hos svenska män] faktiskt, jag skulle inte säga till min dotter att hon skulle gifta sig med någon som inte är muslim eftersom det förstör hela familjen, de kommer att skiljas efter tre år. Han säger att han har blivit trött på henne. Han vill gå med en annan kvinna. Han har varit på julafton, festat och vill inte vara med henne längre. Som pappa skulle du inte bli glad då. Man har mycket med sig från sin kultur och man älskar varandra på riktigt till skillnad från svenskar som skiljer sig mycket.

### 5.2.1.1 Sexuella kvinnor och gudomliga män

Oskuld är en fråga som i de praktiserande respondenternas tal synes ha en direkt koppling till begreppet äktenskap. Huruvida en flicka är oskuld eller inte, verkar ha stor betydelse för hennes status som (o)lämplig äktenskapskandidat. Förlorad eller intakt oskuld kan ha komplikationer för flickors och kvinnors relation till män och Gud. Nedan får vi ta del av Ari och Rafids förhållningssätt till flickors kyskhet.

Ari: Jag ska inte gifta mig med en som har förlorat oskulden eftersom hon kanske kommer att göra någonting sådan igen.

Rafid: Jag skulle t.ex. inte gifta mig med en som vad ska man säga, en som har blivit kvinna, förstår du vad jag menar? Svenska män bryr sig inte om flickan är oskuld eller inte. Om en kvinna som har begått misstaget att förlora oskulden ber om förlåtelse och lovar att hon inte gör det, då kan gud förlåta henne. Om min dotter blir av med oskulden så ska jag inte överdriva det. Gud kommer att bestraffa henne. Det enda jag kan göra är att blir arg och säga att du inte är min dotter. Detta innebär i praktiken att man klipper kontakten med henne. Det är det värsta som kan hända dvs. att man klipper kontakten med henne.

I följande intervjuutdrag exemplifierar Azad hur Gud bestraffar människor som har haft utomäktenskapliga sexuella förhållanden.

Azad: Vet du varför folk har AIDS? Det är *gazab* [förbannelse] som Allah har skickat bara till dem som gör den [respondenten pekar på ordet sex i intervjuguiden] utanför äktenskap.

Azad menar att Gud bestraffar för- och utomäktenskaplig sexuell intimitet med förbannelse i form av könssjukdomar.

Förutom flickors kyskhet förefaller också klädsel utgöra en väsentlig faktor när det gäller flickor och kvinnors status, deras relation till Gud och män samt mäns position i samhället och deras hängivenhet gentemot Gud. En kvinna som exponerar och framhäver sina feminina drag för en man, kan sätta honom och hans hängivenhet gentemot Gud på prov.

Rafid: Det står i Koranen att kvinnan måste vara ordentligt klädd så att man inte kan se att det här är rumpan och att det här är bröstet.

En kvinna som låter bli att beakta islamiska klädkoder, ådrar sina närstående män skam, förnedring och störtar dem i vanära samt gör sig skyldig till Guds vrede och bestraffning.

Saleh: Det skulle betyda en stor förnedring och jag skulle känna mig hundra procent kränkt och förnedrad om min syster går ut utan slöja. Men enligt islam kommer alla att träffa sin skapare en dag och varje person kommer att få vad den har jobbat för, jag kan inget göra, bara uppmana att göra det som är bra enligt islam. Jag får leva med skammen. Jag skulle känna mig förnedrad och ledsen. Det handlar om att jag skäms för samhället.

## 5.2.2 Icke-praktiserande om heder

De icke-praktiserandes syn på äktenskap sammanfaller med de praktiserandes såtillvida att de också verkar betrakta äktenskap som ett sätt att förebygga synd och otukt. För att legitimera sin syn på äktenskap, åberopar också de icke-praktiserande islam och islamiska rättskällor.

Nabil: Enligt min religion man ska gifta sig för att inte ha sex utan äktenskap.

Abdullah: Och enligt min religion ska man gifta sig för att man inte ska ligga med andra kvinnor alltså begå synd. Och jag tror att det är gud som dömer mig inte en människa.

I likhet med de praktiserande men också i enlighet med Nabil och Abdullah, hänvisar även Mustafa till islamiska regler och föreskrifter för att rättfärdiga sin inställning till äktenskap. Dessutom lyfter han fram äktenskapets symboliska betydelse för omgivningen, en faktor som saknas i de övriga respondenternas resonemang kring äktenskap och samlevnad.

Mustafa: Det [äktenskap] är väl som en symbol för omgivningen liksom kungen är en symbol för Sverige.

Till skillnad från de praktiserande ger Nabil och Mustafa prov på ett mer pragmatiskt förhållningssätt till islamiska rättskällor som förefaller stipulera äktenskap som den enda legitima samlevnadsformen. Mustafa kan, trots sin medvetenhet om islams inställning till andra samlevnadskonstellationer än äktenskap, tänka sig ett samboförhållande under förutsättningen att det finns kärlek mellan parterna. Islamiska restriktioner gällande sexualitet och samlevnad hör enligt Nabil till svunna tider. Äktenskap och oskuld, ter sig enligt Nabil, utgöra två kontrollmekanismer som slår vakt om ”tjejers” kyskhet. Giftna och ogiftna kvinnor och män som överskrider religiösa proklamationer för tillbörlig samlevnad, tycks behandlas och bestraffas av Gud och det muslimska samfundet på olika sätt. Ogifta personer kan enligt Nabil få lindrigare straff jämfört med giftna äktenskapsbrytare/-bryterskor. Kvinnans straff dvs. stening till döds synes vara manifest och konkret i Nabils tal. Det verkar däremot vara oklart vilket straff som är föreskrivet för mannen.

Mustafa: Sambo? Om vi är kära i varandra varför inte? Religionen tillåter inte det. I vår religion räcker det om imamen kommer och viger paret. I vår religion är det ett måste. Jag har inte läst Koranen men jag tror om imamen inte är med så är äktenskapet *haram* [otillåtet, illegitimt] tror jag. Och det är också någonting som inte blir accepterad av omgivningen.

Nabil: Det ska vara så egentligen [att man ska undvika utomäktenskapliga intima relationer] men det är ingen som gör det. Som sagt man får pröva allt. De här begränsningarna tillhör gamla tider och det är mest för tjejer att de inte ska förlora sin oskuld. Enligt religionen får man inte värsta bestraffningen om man som tjej eller kille bli av med oskulden. Men om man är gift och otrogen då är straffet hårt. Men man måste straffas av Gud inte av människor. Enligt religionen ska kvinnan dödas alltså stenas. Mannen, jag vet inte vilket straff han ska få.

Av det föregående intervjuutdraget framgick hur Mustafas pragmatiska förhållningssätt till islam tog sig uttryck i hans överväganden när det gäller att ta fasta på religiösa påbud eller överskrida dem för kärlekens skull. En annan fråga som också gör Mustafa kluven, ter sig vara kvinnors

samboförhållanden och förekomsten av samlag i dessa relationer. På min fråga om han skulle gå med på att hans syster inleder ett samboförhållande med en man, svarar han enligt följande:

Mustafa: Rentav nej men om de har planer på att gifta sig och att det inte blir något samlag under den tiden de är tillsammans så varför inte. Och ifall de inte har några planer på giftermål och ändå har samlag med varandra så ska jag inte acceptera det. Det innebär att jag inte vill ha kontakt med henne.

I kontrast till Mustafa verkar bruk av våld gentemot en kvinna som har ignorerat tillbörliga samlevnadsformer, vara mer manifest i Karims berättelse. För att legitimera sin våldsutövning i syfte att tillrättavisa sin syster, refererar Karim till sina föräldrars religion som privilegierar mannen och beordrar kvinnan att foga sig efter religionens och männens regler och normer.

Karim: Jag skulle ha begått självmord om min syster blir sambo med någon. Hon är inte bara min syster utan en del av mitt liv. Enligt vår religion så måste hon vara oskuld. Om jag ser min syster tillsammans med någon kille så ska jag först slå min syster och sedan hennes pojkvän. Det är alltid hennes fel. Jag går efter mina föräldrars religion. Det har kommit så här att tjejen ska vara hemma och killen får göra allt.

När jag berättar för Mustafa hur en annan respondent skulle agera i händelse av att han såg sin syster med en man, förefaller det som om Mustafa ändrar position såtillvida att han i likhet med Karim kan tänka sig att i familjeangelägenhetens namn utöva måttligt våld för att förebrå en kvinna som revolterar mot familjens uppsatta regler och normer. Utöver våld kan Mustafa tänka sig att tillrättavisa en olydig kvinna verbalt och ifall hon vägrar att inordna sig försöker Mustafa liksom Rafid och Saleh, förskjuta henne eftersom han anser att det är Gud som bestraffar henne.

Mustafa: Ja, slå och slå, det är en familjegrej tex. att ge en örfil. Det handlar inte om att slå henne medvetlös men man kan ju berätta det med ord också. Den personen borde förstå. Förstår hon inte nu så kommer hon att förstå sedan. Men jag skulle avbryta kontakten med henne. Och det är gud som ska bestraffa en som har gjort fel, inte människor.

I likhet med de praktiserande, tycks också de icke-praktiserande anse att oskuld utgör en väsentlig markör med vilken de drar gränsen mellan manlighet och omanlighet. De icke-praktiserande förefaller kategorisera män efter deras förhållningssätt till oskuld dvs. män som gifter sig med en flicka som haft samlag med många män och män som gifter sig med flickor som har sin oskuld intakt samt män som är av den uppfattningen att sexuellt erfarna kvinnor är äckliga. I följande intervju snutt lyfter Mustafa och Karim fram oskuldens betydelse för val av äktenskapspartner och för kategorisering av män i manliga och omanliga, beroende av om de lägger sig i hur ”deras kvinnor” uppför sig dvs. om de har sin oskuld i behåll eller inte.

Karim: Svenska män kan, de kan gifta sig med en tjej som legat med hur många män som helst. Jag skulle inte kunna gifta mig med en som har förlorat oskulden av sin egen vilja. Jag skulle tycka att hon är äcklig. Alltså någon annan har gjort det [haft samlag] med henne. När man gör det med tjejer så är det en annan sak. Men din fru, det kommer in i ditt blod och du kommer att få barn med henne. Jag vet inte hur andra ser på det tex. svenskar men vad ska vi göra, vi går efter vår religion.

Mustafa: De [svenska män] vet t.ex. inte om deras kvinnor, vad heter det, har oskulden kvar eller inte och när de gifter sig skiter de väl i om flickan är oskuld eller om hon är en kvinna. Deras

flickor flyttar ut och bor med män utan att vara gifta med dem. Den tjej man gifter sig med ska vara oskuld men det kan finnas fall där tjejen har blivit våldtagen då kan man ta hänsyn till det. Men om tjejen har blivit av med oskulden av egen vilja då skulle jag ta ett steg bakåt för det passar inte min personlighet och inte heller min omgivning. Det har både med min tradition och med min religion att göra.

Hur kvinnor förhåller sig till islamiska och lämpliga klädkoder ter sig vara en väsentlig faktor för såväl de praktiserande som de icke- praktiserande. Kvinnokroppen verkar enligt Mustafa och Karim utgöra en domän som är föremål för ständiga förhandlingar. En kvinna som slipper bära slöja skall i gengäld hålla sig inom avgränsade ramar för anständig klädsel. Att överträda dessa ramar, t.ex. genom att bära en kort kjol, kan innebära att hon vill ha autonomi och att hon försummar sin familj och sin religion. Förhandlingar om hur kvinnans feminina drag skall framhävas och vilka kläder som är olämpliga och anständiga, förefaller pågå även före och efter att kvinnan har gift sig. Den starkare förhandlingspositionen synes dock vara mannen förbehållen.

Mustafa: Mina systrar bär inte slöja och de badar också. Självklart vi tillåter inte om de kommer med såna här väldigt korta korta kjolar. Att hon gör det innebär att hon vill ha frihet och bryr sig inte om religion och någonting samt bryr sig inte om sin familj heller.

Karim: Nej, inte kjol ända hit [respondenten sätter handen någonstans ovanför knäet]. Om de tar på sig kort kjol så får de inte gå ut. I vår religion är det *aib* [skamligt, otillbörligt], det går inte.

### 5.2.3 Icke- troende om heder

Religiösa och traditionella kriterier för äktenskap, oskuld och anständig klädsel för kvinnor, verkar lysa med sin frånvaro i de icke- troendes utsagor och resonemang kring äktenskap och kvinnors uppförande. Ibrahim uttrycker t.ex. sitt missnöje med hur hans mor särbehandlat honom såtillvida att han har haft mer frihet än sin syster som har haft ett inskränkt handlingsutrymme.

Nader: Det enda som har betydelse för val av partner i allmänhet är att man kommer från samma sociala skikt men det spelar inte så stor roll i ett land som Sverige för mig spelar det absolut ingen roll alls.

Ibrahim: Mamma var alltid försiktigare mot min syster liksom. Det var inte så att hon fick komma hem med någon pojkvän liksom först på senare år ja. Fast det var eller det är och det var annorlunda för mig [...]. Jag blev ju upprörd liksom att jag får göra saker men inte hon. Nej absolut inte nöjd, snarare förvånad.

De icke- troende särskiljer sig också när det gäller deras syn på heder, eller snarare avsaknad av det som i teoriavsnittet beskrevs som heder. Detta framgår naturligtvis av de få citat som jag kunde hitta som knappt och indirekt kan ha någon tve tydlig koppling till fenomenet heder. Dessa två citat ger indikation på att kvinnans sexualitet, hennes sexuella erfarenheter och hennes beteende i övrigt inte ligger till grund för t.ex. val av äktenskapspartner och värdering av män. Ibrahim ifrågasätter sin mors särbehandling av hans syster, en särbehandling som enligt honom inskränkte systemens handlingsutrymme i framför allt sexuella hänseenden. Dessutom uttrycker Ibrahim sin upprördhet över moderns agerande gentemot systemen.



## 6 Analytiska kommentarer

### 6.1 Manlighet en ständig tillblivelseprocess

De analytiska kommentarer som presenteras nedan, ägnas åt det som respondenterna tar fasta på utifrån sin positionering som män. Först presenteras de praktiserandes syn på det som är väsentligt för den manliga tillblivelseprocessen och för upprätthållandet av maskuliniteten, sedan de icke- praktiserandes och avslutningsvis de icke- troendes.

#### 6.1.1 Det de praktiserande tar fasta på

- Essentialistiska och av Gud stipulerade könsroller verkar vara avgörande för de praktiserandes bild av maskulinitet. Jämställdhet tycks däremot sabotera den gudomliga och *naturaliga* genusordningen som förbehåller män rätten att åtnjuta vissa privilegier t.ex. beträffande äktenskap och sexuellt handlingsutrymme. Religiositet ter sig främja och upprätthålla maskulinitet och heder medan jämställdhet och sekularism förefaller missgynna och underkuva mannen och hans heder.
- Oskuld, anständig klädsel, äktenskap och familjeinstitution tycks, enligt de praktiserande, utgöra fyra grundpelare för upprätthållande av mannens heder eftersom de förebygger för- och utomäktenskapliga sexuella relationer dvs. otukt som betraktas vara ödesdiger för en man av heders vara eller icke-vara.
- Kvinnans avvikelser från religionens och hederskodexens förväntningar på legitimt kvinnligt beteende, kan enligt de praktiserande föranleda vissa sanktioner och korrektiva åtgärder för att återupprätta manlighet och heder.
- De praktiserande synes vara av den uppfattningen att maskulin självkontroll spelar en avgörande roll för mannens kontroll över kvinnan.
- Familjeförsörjarrollen ter sig utgöra hörnstenen i de praktiserandes (och icke- praktiserandes) maskulina prototyp såtillvida att mannen genom sin starkare ekonomiska position tillförsäkrar sin hegemoni i den privata sfären och sitt monopol på den offentliga domänen.
- De praktiserandes berättelser ger indikation på att de fäster stort hänseende vid att maskulinitet skall skyddas från femininitet, omanlighet och de egenskaper som förknippas med dessa fenomen, t.ex. feighet, svaghet och opålitlighet.
- Att undvika etniskt svenska mäns leverne verkar spela en betydande roll för muslimska mäns upprätthållande av sin maskulinitet och för kontinuiteten i deras dominerande position gentemot kvinnor.

- En del av de praktiserandes utsagor kan tyda på att mannen skall se till att kvinnan förblir hans bihang genom att definiera ramarna för hennes val av partner, samlevnadsform, klädkoder etc.
- De praktiserande lyfter fram (för)moderna mansbilder; detta går att skönja utifrån den vikt de lägger vid sådana maskulina egenskaper som ärlighet, pålitlighet, självkontroll, heder, ärbart, trohet och ödmjukhet.

### 6.1.2 Det de Icke-praktiserande tar fasta på

- De icke- praktiserande verkar poängtera vikten av att undvika att integrera feminina egenskaper i maskuliniteten.
- Dominans ter sig vara en kännetecknande maskulin egenskap medan lydnad och underkastelse betraktas vara karaktäristiska för femininitet.
- En man porträtteras av de icke-praktiserande som en icke-kvinna och lite mer.
- Virilitet, med undantag för Ismail, tycks ha en stort symbolisk betydelse för mannens makt och hegemoni. I Ismails föreställningar om maskulinitet är det inte virilitet utan hjältemodighet som kännetecknar manlighet. Hjältemodighet är enligt honom något som mannen inte besitter utan han skall vinna den genom att göra sig förtjänt av den.
- Ismail, Mustafa och Saleh presenterar en negativ definition av maskulinitet dvs. genuin manlighet likställs med undvikande av homosexualitet.
- En riktig man synes vara familjeöverhuvud som bestämmer allt och har sista ordet.
- Kvinnans kyskhet förefaller utgöra en maskulin regulator och indikator.
- Det verkar som om den maskulina hegemonins kontinuitet ibland aktualiserar förhandlingar om religiösa och hederskulturella förhållningsregler t.ex. när det gäller samlevnadsformer, kvinnans klädkoder, kvinnokroppens exponeringsmönster och hennes sexuella beteende.

### 6.1.3 Det de Icke- troende (inte) tar fasta på

- Könroller förstås inte av de icke- troende som givna och det verkar inte vara kön som avgör vilken roll män eller kvinnor skall inta utan det tycks vara intresse, kompetens och meriter som styr rollfördelningen mellan könen.
- I de icke- troendes berättelser synes mäns auktoritet inte vara *naturlig* och självklar utan den skall förtjänas och vinnas. Den svenska kontexten förefaller ha inneburit för män att de kan utöva sitt inflytande utan att behöva ta till våld mot och förtryck av kvinnor.

- Ibrahims förhållningssätt till etniskt svenska män ger indikation på att den hegemoniska maskuliniteten inte tros erkänna män från etniska minoriteter, vilket föranleder en känsla av icke- till- och samhörighet bland dessa män.
- De icke- troende förefaller vara av den uppfattningen att män generellt är delaktiga i reproducerandet och upprätthållandet av patriarkatet, oavsett om de är av etniskt svensk börd eller av utländsk härkomst. Det finns dock vissa nyanser som förefaller ha betydelse för vissa maskulina beteendemönster som tycks avvika från patriarkala manlighetsideal t.ex. den omständigheten att svenska män tycks vara demokratiska och att de måste argumentera för sina ståndpunkter för att vinna inflytande och auktoritet.
- De icke- troende verkar tendera att dekonstruera stereotypa machobilder av maskulinitet för att skapa utrymme för en maskulin prototyp som inte föraktar utan bejakar och vågar integrera feminina egenskaper.
- Heder i betydelsen kontroll över kvinnans sexualitet och som en grundförutsättning för konstituering av maskulinitet, saknas i de icke- troendes föreställningar om maskulinitet.

## **6.2 Maskulinitet och heder likheter, skillnader och kopplingar**

I denna del av analysen, försöker jag lyfta fram de skillnader, likheter och kopplingar som jag har funnit i respondenternas föreställningar om maskulinitet och heder. Med anledning av att det finns fler likheter än skillnader mellan de praktiserandes och icke-praktiserandes föreställningar om maskulinitet och heder, presenteras deras föreställningar om maskulinitet och heder under samma rubrik. Kopplingarna vävs in i resonemangen kring likheter och skillnader.

### **6.2.1 Praktiserandes och icke- praktiserandes föreställningar om heder och maskulinitet**

#### **6.2.1.1 Likheter**

Maskulinitet används av de praktiserande och icke-praktiserande ömsom som ett absolut och ömsom som ett relativt begrepp. Muslimska mäns maskulinitet verkar vara absolut medan svenska mäns maskulinitet förefaller vara relativt eftersom de förstnämnda tycks ha solida och rigida könsroller och de sistnämnda synes ha flexibla könsroller. Situationella könsroller kan enligt de praktiserande och icke-praktiserande göra män till kvinnor och göra dem omanlig(are) medan stabila könsroller verkar vidmakthålla den genuina manligheten.

De praktiserandes och icke-praktiserandes föreställningar om heder ger indikation på att begreppet betraktas som absolut i den bemärkelsen att en kvinna som förlorat sin oskuld, förefaller besudla sina närstående män med vanheder. En kvinna vars rykte har befläckats, synes inte vara en tänkbar äktenskapspartner för de praktiserande och icke-praktiserande eftersom mannen, som Ari uttrycker det, befarar att hon kommer att även bedraga honom som äkta make. Här går det att skönja stereotypa föreställningar om att kvinnan antingen är en madonna eller en hora. De män som inte har sett till att kvinnans ”mödomshinna” förblir intakt och de män som

gifter sig med en kvinna som förlorat oskulden, betraktas av de praktiserande och icke-praktiserande som vanhedrade och ärelösa.

Manlighet används både som begrepp och som beteende av de praktiserande och icke-praktiserande. Som begrepp verkar maskulinitet handla om en rad olika maskulina stereotyper som pålitlighet, ärlighet, lojalitet, ödmjukhet, trohet, religiositet etc. Som beteende förefaller maskulinitet vara en fråga om vem som bestämmer det manliga beteendemönstret. Etniskt svenska mäns beteende tycks regleras av bl.a. jämställdhetspolitiken och socialisationsprocesser, medan muslimska mäns ter sig stadgats av Gud och islamiska rättskällor.

De praktiserandes och icke-praktiserandes föreställningar om maskulinitet och heder verkar ha en direkt koppling till begreppet identitet såtillvida att de ställer genuina muslimska män ”vi”, mot omanliga svenska män dvs. ”dom”. Abdullahs, Salehs, Karims och Aris resonemang om svenska mäns otrohet, som en vanhedrande egenskap, och muslimska mäns trohet, ger indikation på att heder i deras föreställningsvärld har ett direkt samband med begreppet identitet. Giftna svenska män dvs. ”dom” *springer efter andra kvinnor* medan muslimska män, ”vi”, undviker otrohet genom att ingå äktenskap med de kvinnor de är intresserade av.

Det är mycket som tyder på att heder är ett performativt fenomen i de praktiserandes och icke-praktiserandes föreställningar om manens ära och anständighet. Det låter som om Saleh, Ari, Mustafa och Karim iscensätter sin maskulinitet genom en tydlig markering för sina närstående kvinnor och sin omgivning att det är de i egenskap av bröder och män som bestämmer ramarna för kvinnans tillbörliga beteende, när det gäller sexualliv och samlevnadsformer. Rafid, Saleh, Ari, Karim och Mustafa tycks anse att man vinner heder och maskulinitet genom att kunna tygla kvinnans sexualitet eller få omgivningen dvs. hedersgruppen att tro det. Maskulinitet och heder kan förloras när det uppdragas för omgivningen att kvinnan exempelvis lever i ett samboförhållande, att hon har haft utomäktenskapligt sexuellt umgänge, att hon offentligt uppträtt obeslöjad eller med *korta korta kjolar*.

Hederns och maskulinitetens objektiva dimension tar sig tydliga uttryck i Salehs, Mustafas och Karims resonemang kring hur de förhåller sig till omgivningens krav och förväntningar på att de skall vidta korrekta åtgärder gentemot ofogliga kvinnors överträdelser i sexualmoraliska avseenden. Salehs skamkänsla för omgivningen gör att han förskjuter sin obeslöjade syster, Mustafa och Karim som också verkar beakta omgivningens krav på tillbörligt manligt beteende, kan tänka sig att utöva våld för att tillrättavisa sina olydiga närstående kvinnor.

Kvinnokroppen och dess exponeringsmönster, ter sig vara skamframbringande i t.ex. Nabils, Salehs, Karims och Mustafas samtal om klädkoder i allmänhet och slöja i synnerhet samt om hur religiösa restriktioner är till för att kvinnan skall behålla sin ”mödomshinna” intakt.

De praktiserande och icke-praktiserande, förefaller anta att maskulinitet riskerar förloras eller urholkas när kvinnor vinner makt och inflytande eftersom de i likhet med de praktiserande verkar förknippa makt med maskulinitet och lydnad med femininitet.

### 6.2.1.2 Skillnader

Till skillnad från de praktiserande och de övriga icke-praktiserande, utgår Ismail i första hand från kontextuella faktorer i sin förståelse av svenska män och maskulinitet. Det verkar inte vara religion utan manligt ”vi” och icke-manligt ”dom” som utgör den främsta kategoriseringsgrunden. Dessutom förklarar han skillnader på icke-religiösa grunder. Det synes vara miljön som enligt Ismail formar maskuliniteten, dvs. kärva miljömässiga förutsättningar gör utländska män aggressiva, och det verkar vara fred och välfärd som reglerar etniskt svenska mäns *harmoniska* beteendemönster.

Bland de praktiserande är det Saleh som särskiljer sig genom att kategorisera män i ”vi” och ”dom” utifrån manliga respektive icke-manliga egenskaper, vilket gör att svenska män ibland kan hamna på *rätt* sida t.ex. när han beskriver svenska män som ärliga.

Virilitet som kategoriseringsgrund lyfts fram av de två av Nabil och Karim. De praktiserande refererar inte till virilitet i sin kategorisering av män i manliga och omanliga. Ismail förkastar virilitet som avgörande faktor för maskuliniteten och lägger istället tonvikten vid hjältemodighet.

Omgivningens normerande förväntningar på män och tillbörligt maskulint beteende tillmäts större vikt av de icke-praktiserande jämfört med de praktiserande som företrädesvis resonerar utifrån en religiös värdegrund.

Karim och Mustafa kan i kontrast till de praktiserande och de övriga praktiserande (som också verkar vara av den uppfattningen att kvinnor som uppvisar *oanständigt* beteende skall bestraffas genom isolering och förskjutning), tänka sig att utöva våld för att bestraffa och tillrättvisa en kvinna som har haft utomäktenskapliga relationer med män.

### 6.2.2 Icke- troendes föreställningar om manlighet och heder

De icke- troende synes också ha en metarelationell förståelse av maskulinitet i den bemärkelsen att deras förståelse av svenska män förefaller bygga på de senares relation till inte bara muslimska män utan också till andra maskuliniteter tex. norrländska män som en subvariant av den svenska maskuliniteten.

Det ter sig som om de icke- troende förstår maskulinitet som en kontextuell företeelse dvs. svenska män betraktas vara demokratiska, resonabla och lugna som inte behöver hävda sig för att få inflytande; detta till följd av den svenska kontexten och dess demokratiska klimat. Nader använder maskulinitet som ett relativt begrepp när han för ett resonemang kring varför en del invandrar män betraktar svenska män som lite *omanligare*. Maskulinitet förekommer följaktligen i grader dvs. manlig, omanligare etc.

Den koppling som verkar finnas mellan maskulinitet och religiös identitet i de praktiserandes och icke-praktiserandes utsagor, saknas i de icke- troendes föreställningar om maskulinitet. De icke- troendes mansbilder förefaller vara mer förenliga med postmoderna maskulina prototyper än med de praktiserandes och icke-praktiserandes mansbilder.

Ibrahim lyfter fram hierarkier i relationen mellan svenska män och män från minoritetsgrupper. Till skillnad från de praktiserande och icke-praktiserande verkar maskulina stereotyper vara explicitgjorda i hans och Naders mansbilder.

Till skillnad från de praktiserande och icke-praktiserande förefaller det som om de icke-troende inte fäster hänseende vid sådana begrepp som heder, ära, kyskhet och kvinnans sexuella erfarenheter. Detta kan läsas av deras metarelationella förståelse av etniskt svenska män såtillvida att deras uppfattning av svenska män inte bygger på männens kontroll av kvinnans sexualitet och beteende i övrigt utan på svenska mäns relation till andra typer av maskuliniteter.

Ahmad ställer inte svenska och muslimska män mot varandra utan kontrasterar svenska män mot varandra utifrån sådana kategoriseringsgrunder som samhällsklass, sexuell läggning och utbildningsnivå etc.

Kategorisering av män i manliga dvs. ”vi” och icke-manliga dvs. ”dom” ter sig inte vara framträdande i de icke-troendes föreställningar om manlighet. Ibrahim verkar ha en universalistisk syn på mannens förtryck av kvinnan och underkommunicerar nyanserna mellan ”vi” och ”dom”. Nader som till en början beskriver etniskt svenska män, ”dom”, i negativa ordalag, svenska män som fega, överkommunicerar sedan nyanserna och gestaltar svenska män i positiva termer som resonabla, demokratiska och lugna.

### **6.3 Föreställningar om maskulinitet och heder**

I den avslutande delen av analysen redogörs för vad respondenternas förhållningssätt till etniskt svenska män innebär för deras egna föreställningar om maskulinitet och heder.

#### **6.3.1 Maskulinitet som dikotomi**

De praktiserandes och icke-praktiserandes skildringar av etniskt svenska män utgör den explicita dimensionen av den dikotoma relationen som förefaller finnas mellan svenska och muslimska män. Dikotomins implicita dimension kan således härledas ur en negation av deras föreställningar om etniskt svenska män och därigenom om maskulinitet och heder. Utifrån de praktiserandes och icke-praktiserandes dikotomisering av relationen mellan etniskt svenska män dvs. ”dom” och muslimska män dvs. ”vi”, uppstår en fråga om vad dikotomins explicita dimension innebär för deras föreställningar om maskulinitet och heder. Dikotomins implicita dimension ter sig vara överordnad den explicita dimensionen dvs. genuin maskulinitet kan vaskas fram genom att sortera bort det som etniskt svenska män står för.

#### **6.3.2 Meta- och intrarelationell förståelse av maskulinitet**

De praktiserande och icke-praktiserande respondenterna, exklusive Azad, verkar ha en *metarelationell* förståelse av maskulinitet dvs. relationen mellan de svenska och muslimska maskuliniteterna identifieras, förstås och porträtteras utifrån etniskt svenska mäns relation till kvinnor. Med hänsyn tagen till den omständigheten att relationer är hierarkiska (Connell, 1995), är det över- och underordning, dominans och vem som är dominerad respektive dominant som hamnar i fokus för de praktiserandes och icke-praktiserandes förståelse av maskulinitet. Svenska mäns metamorfosprocess från subjekt till icke-subjekt som saknar inre kompass och solida könsroller verkar förstås av de praktiserande och icke-praktiserande som en naturlig följd av

svenska mäns underordnade position i förhållande till kvinnor. Maskulinitet förefaller, enligt Azad, däremot vara något män emellan dvs. ett intrarelationellt fenomen eftersom han kontrasterar etniskt svenska män mot muslimska män och mannens relation till kvinna synes inte vara manifest i hans förståelse av manlighet.

De icke- troende tycks också förstå maskulinitet som ett metarelationellt begrepp dock med den distinktionen att de icke- troende verkar betrakta relationen mellan män och kvinnor som asymmetrisk till kvinnans nackdel. Till skillnad från de praktiserande och icke-praktiserande som förnekar existensen av svenska män pga. att de tros ha feminiserats och underordnat sig kvinnor, anser de icke- troende att män generellt inte är måna om att relationen mellan könen skall bli symmetrisk eller jämställd. Trots detta generella mönster, beskriver de icke- troende, svenska män som demokratiska och resonabla som argumenterar för sina ståndpunkter och som till skillnad från män i de praktiserandes och icke- praktiserandes utsagor, inte är familjeöverhuvud som bestämmer allt och har sista ordet.

De icke- troendes metarelationella förståelse av maskulinitet skiljer sig från de övriga respondenternas i ytterligare ett hänseende dvs. de i första hand kontrasterar svensk maskulinitet mot andra maskuliniteter t.ex. genom att konstruera maskulina motbilder som machomän, norrländska män som urtypen av en skogshuggare som är fåordig, ytlig i sitt tal och aggressiv.

### **6.3.3 (För)moderna och postmoderna mansbilder**

De praktiserande och icke-praktiserande t.ex. Rafid, Saleh, Karim och Nabil, förefaller anta att den svenska kontexten med dess jämställdhetspolitik och sekularism har lett till att svenska män gått igenom en metamorfosprocess som i sin tur har gjort att de har gått miste om sin subjektposition. För att undvika att gå samma öde till mötes som svenska män, blir de praktiserandes och icke-praktiserandes agenda att återerövra maskuliniteten genom en tydlig markering av vad som är (o)manligt och vad som är feminint.

När den maskulina subjektpositionen som enligt de praktiserande och icke-praktiserande karaktäriseras av inflytande, auktoritet, religiositet, dominans över kvinnor, självkontroll, mod, familjeförsörjningsroll, solida, stabila och tydliga könsroller, självförtroende, ärlighet, pålitlighet och trohet etc. ifrågasätts, riskerar urholkas och upplösas, blir det extra viktigt att avvisa den svenska postmoderna mansbilden, att återgå till och rekonstruera den (för)moderna maskulina prototypen som underlättar remaskulinisering av män som tillhör den muslimska diasporan i den senmoderna svenska kontexten. Remaskuliniseringsprocessen, behäftad med (för)moderna mansbilder, kan därmed bli en grundförutsättning för de praktiserande och icke-praktiserande för att vinna och upprätthålla sin heder, som till syvende och sist handlar om kontroll av kvinnans sexuella förhållanden, genom maskulin självkontroll.

Demokratiska och resonabla svenska män i de icke- troendes resonemang, förvandlas i de praktiserandes och icke- praktiserandes till luddiga könsvarselser med instabila, situationella och otydliga könsroller som av rädsla för kvinnor och till följd av en långtgående och förvirrande jämställdhetspolitik har blivit underordnade kvinnor. Det finns dock någon form av konsensus kring synen på svenska män bland alla tre respondentskategorier nämligen när det gäller beskrivningar av etniskt svenska män som lugna och icke-aggressiva. De icke- troende beskriver svenska män som lugna eftersom den svenska kontexten och den svenska mansbilden som i sin

tur bygger på modern föreställningar om ”god” maskulinitet, utesluter aggression och proklamerar i stället själv- och aggressionskontroll. Svenska män behöver enligt de icke-troende och Ismail inte bete sig aggressivt och utöva våld för att få inflytande eller få igenom sin vilja. I de praktiserandes och icke-praktiserandes, exklusive Ismail och Saleh, skildring av svenska män, lämnar lugn och inflytande plats för feghet, maktlöshet och underordning. De praktiserande och icke-praktiserande allokerar också Gud den postmoderna mansbilden aggression när de åberopar islamiska rättskällor som stipulerar att Gud bestraffar kvinnors överträdelser i sexualmoraliska hänseenden.

De praktiserandes och icke-praktiserandes föreställningar om maskulinitet hör, sett utifrån Ekenstams (2001) historiska genomgång av dominerande mansbilder, under de förmoderna, moderna och postmoderna perioderna, hemma i gränslandet mellan det förmoderna och det moderna. Detta framgår av deras gestaltning av maskulinitet i sådana termer som, lojalitet, pålitlighet, självkontroll etc. Nabil och Saleh poängterar t.ex. ärlighet och pålitlighet som två grundläggande maskulina egenskaper. De egenskaper som de praktiserande och icke-praktiserande tillmäter svenska män, är karaktäristiska för såväl moderna som postmoderna mansbilder.

#### **6.3.4 Negativ distans till svenska män och positiv närhet till religion och tradition**

De praktiserandes och icke-praktiserandes förhållningssätt till etniskt svenska män kan beskrivas i termer av negativ distans dvs. de verkar ta avstånd från och förkasta det som de förmodar att svensk maskulinitet står för. Det negativa avståndet eller den exkluderande strategin synes föranleda någon form av ortodoxi dvs. en återgång till de normer och värdegrunder som islam och hederskodexen proklamerar när det gäller legitimt maskulint och ”hederligt” beteende. Den negativa distansen innebär för de praktiserande och förefaller innebära för de icke-praktiserande en positiv närhet till islams och hederskulturens regler och normer för hur män skall försvara och bevara sin heder och sin anständighet genom att utöva kontroll över och förvalta kvinnans sexuella förehavanden dvs. hennes för- och utomäktenskapliga relationer med män, hennes kyskhet och samlevnadsformer.

Religiösa och hederskulturella principer och förhållningsregler aktualiseras när de praktiserande och icke-praktiserande resonerar kring kvinnans kyskhet och sexualitet. Gud, som med undantag för Ari, står längst upp i de praktiserandes och icke-praktiserandes maskulina hierarki och som förefaller ha det manliga kommandot, bestraffar och sanktionerar kvinnans ”illegitima” sexuella relationer t.ex. genom förbannelse i form av könssjukdomar eller genom stipulerade regler för stening till döds av kvinnor som begått otukt. Muslimska män som förefaller hamna direkt under Gud i den maskulina hierarkin, skall, enligt de praktiserande och icke-praktiserande, bestraffa kvinnans oanständiga leverne genom isolering, förskjutning (Rafid & Saleh), övertalning, hot, hot om våld och slutligen bruk av våld (Karim & Mustafa).

#### **6.3.5 Heder och maskulinitet: tvådimensionella fenomen**

Såväl de praktiserande t.ex. Saleh och Ari som de icke-praktiserande t.ex. Karim och Mustafa, väger in omgivningens reaktion på mäns reaktion på det som betraktas som kvinnans ”vanhedrande” beteende. Mustafa understryker att äktenskap är den enda legitima samlevnadsformen eftersom det förebygger otukt och det är en symbol för omgivningen, att han



inte kan tänka sig ingå äktenskap med en sexuell erfaren kvinna pga. att det blir mycket snack bland hans bekanta och att han inte tillåter att hans syster skall förfoga över och förvalta sina sexuella förhållanden med anledning av de nedsolkande och diskvalificerande omdömen som omgivningen lär fälla om hans manlighet, rykte och heder. En närstående kvinnas ”oanständiga” klädkoder eller kvinnokroppens ”olämpliga” exponeringsmönster t.ex. om kvinnan inte bär slöja, gör att Saleh skäms för samhället. Skammen försöker han sanera genom att förneka den ”skamlösa” kvinnan sin syskonkärlek och genom att förskjuta henne.

Den subjektiva dimensionen av heder och maskulinitet i samklang med den objektiva dimensionen träder fram i Salehs förhållningssätt till kvinnokroppen och samhällets moraliska omdömen om honom som man eller icke-man pga. systemens sexuella beteende. Skam är enligt Sjögren (1993) omgivningens fördömande röst medan skuld är den enskildes inre röst. Saleh uppger att han skäms för samhället och att han får leva med skammen. Sjögren skriver att skam är individens lyhörddhet för samhällets moraliska förväntningar på den enskildes beteende. Utifrån denna definition av skam verkar det som om Saleh refererar till och skäms för det somaliska eller muslimska samfundet i Sverige eftersom majoritetssamhällets förväntningar på hur kvinnor skall bete sig, ter sig vara diametralt motsatta de förväntningar Saleh har på lämpligt kvinnligt beteendemönster. Skuld synes således vara mer beskrivande som Salehs inre röst när han framhåller att han skäms för samhället i händelse av att hans syster uppträder i det offentliga rummet obeslöjad. Utifrån Wikans (2003) beskrivning av hederns yttre aspekt skulle man kunna konstatera att det Saleh benämner som skam kan i själva verket vara en känsla av att hans heder kommer i gungning när det uppdragas för hederskollektivet att hans syster betett sig skamlöst dvs. varit obeslöjad. Skam är en moralisk regulator och de flesta människor refererar till skam i vardagen men i hederskulturella sammanhang intar heder en avsevärd plats i mannens tal och skam i kvinnans. Sjögren (1993)

### **6.3.6 (O)manlighet i en svensk kontext**

Utifrån sitt förhållningssätt till etniskt svenska män och de egenskaper dessa tycks ha, dekonstruerar de praktiserande och icke-praktiserande den *feminiserade* svenska maskuliniteten för att i nästa steg rekonstruera en autentisk och genuin maskulinitet som muslimska män lär stå för. Med andra ord verkar det som om de praktiserande och icke-praktiserande tendera att remaskulinisera män så att de förmår upprätthålla sin överordnade position gentemot kvinnan och därigenom slå vakt om sin heder och sitt anseende.

De icke-troendes förhållningssätt till maskulinitet i allmänhet och etniskt svenska män i synnerhet, ger indikation på att de till skillnad från de praktiserande och icke-praktiserande inte är av den uppfattningen att svensk maskulinitet har genomgått någon metamorfosprocess i riktning mot feminisering. De icke-troende förefaller vilja luckra upp (för)moderna mansbilder för att få maskuliniteten att integrerar feminina egenskaper, t.ex. tillgång till känslor, i den postmoderna maskulinitetsprototypen och att dekonstruera *naturliga* och *essentialistiska* könsroller, samt att stå upp för kvinnans autonomi och emancipation.

Remaskulinitetsprocessen aktualisering för de praktiserande och icke-praktiserande verkar ha att göra med en föreställning om försvagad maskulin (själv)kontroll som hotar mannens heder och ärlighet i takt med minskande intensitet i mannens kontroll över kvinnans sexuella beteende i den svenska kontexten. De praktiserande och icke-praktiserande förefaller sträva efter att

befästa sin överordnade position över kvinnan för att upprätthålla sin heder och maskulina status. De icke-troende verkar vilja alliera sig med kvinnor inte enbart för att stödja henne i hennes självständighetsprocess utan också för att befria sig från att vara dominerade av dominans över kvinnor. Ibrahims upprördhet över sin systers inskränkta handlingsutrymme kan betraktas som en möjlig uttrycksform för hans strävan efter att bli kvitt den manliga dominansen över kvinnor. De praktiserande och icke-praktiserande betonar att män skall stanna hemma, utöva sin självkontroll, för att förmå kontrollera kvinnor så att de inte går ut och roar sig eller umgås med främmande män hemma. Den muslimske mannen kan i denna bemärkelse betraktas som dominerad av dominans över kvinnans sexuella beteende.

## 7 Slutdiskussion

Syftet med den här studien var att förstå hur pojkar/unga män med rötter i den muslimska världen förhåller sig till etniskt svenska män och vad detta förhållningssätt innebär för deras egna föreställningar om maskulinitet och heder. Det utgjorde också undersökningens syfte att explicitgöra likheter, skillnader och inbördes relationer mellan heder och maskulinitet.

Utifrån empirimaterialet som grundar sig i tolv intervjuer, är det svårt att dra några generella slutsatser när det gäller muslimska pojkars/unga mäns föreställningar om heder och maskulinitet. Dock är det möjligt att spekulera kring hur de ser på maskulinitet, femininitet, hur de förhåller sig till svenska män, vilka mansbilder de tar fasta på och vilka förkastas av dem, hur de ser på mannens heder och kvinnans kyskhet etc. Nedan presenteras studiens viktigaste resultat utifrån de mönster jag har funnit i empirimaterialet.

- När manlighetens självklarhet ifrågasätts i den svenska kontexten, aktualiseras försvarande och bevarande strategier bland de praktiserande och icke-praktiserande för att återupprätta och upprätthålla den maskulina dominansen och därmed hedern som manlighetens hörnsten.
- Kvinnans sexuella beteende och hennes klädkoder ter sig handla mindre om hennes egen vilja, utan mer om den muslimske mannens behov av att markera sin överordnade position dvs. att det är han som i egenskap av kvinnans förmyndare bestämmer ramarna för hennes handlingsutrymme.
- Den maskulina hegemonins kontinuitet i den svenska kontexten, verkar påtvinga de icke-praktiserande, vissa förhandlingar avseende kvinnans samlevnadsformer och hennes anständiga klädkoder t.ex. att låta henne sammanbo men en man under förutsättningen att det inte skall förekomma sexuellt umgänge och att tillåta henne välja bort slöjan för att hon i gengäld skall välja bort ”olämpliga” kläder som kort kjol. Viktigt att lägga märke till är att det är fortfarande mannens vilja och inte kvinnans som styr kvinnokroppens exponeringsmönster.
- Kvinnans beteendemönster och hennes sexualitet ter sig vara den muslimske mannens och hans heders akilleshäla. Med tanke på att de praktiserande och icke-praktiserande, i enlighet med islamiska regler och normer, verkar betrakta kvinnan som en sexuell varelse, kan det bli svårt för dem att föreställa sig att män kan ha andra än enbart sexuella relationer med kvinnor som inte ingår i familjen. Alla andra kvinnor betraktas således som byten och det synes vara detta förhållningssätt som aktualiserar mannens kontroll över närstående kvinnors sexuella beteende eftersom de tycks vara bärare av hans heder. Den muslimske mannen försätter därmed sin manlighet, sin ära och sin anständighet i ett mycket bräckligt och känsligt läge dvs. hans manlighet och heder verkar vara helt avhängiga av kvinnans sexuella beteende varför han måste utöva kontroll över och bestämma ramarna för hennes beteende.

- Den privilegierade positionen som islam synes tilldela mannen, verkar föra med sig en förpliktelse till och en dyrkan av maskuliniteten som reglerar hela hans beteende. Å ena sidan påverkas hela hans handlingssätt och beteendemönster. Å andra sidan, ifall han inte inordnar sig efter den *legitima* mansbilden som det islamiska samfundet refererar till och rättar sig efter, blir han föremål för nedvärderande, föraktande och förlöjligande omdömen. Den muslimske mannen kan i denna bemärkelse betraktas som en förtryckt förtryckare dvs. dominerad av en dominans över kvinnor som han till följd av omgivningens förväntningar skall leva upp till.
- Den hegemoniska maskuliniteten i det svenska sammanhanget har officiellt inkorporerat tanken om jämställdhet och förkastar hederssystemets svar och lösningar på patriarkatets legitimitet. Omvänt kan man säga att hederssystemets förkastliga normer och premisser kan utnyttjas för att rättfärdiga den hegemoniska maskuliniteten i den meningen att hederskodexens illegitima normsystem ger anledning till att den hegemoniska maskuliniteten kan leverera en idealiserad och sympatisk bild av sig själv som står för den jämställda och goda maskuliniteten. Den hegemoniska maskulinitetens homogenisering av män med rötter i den muslimska världen, kan följaktligen resultera i att icke- troende människor med rötter i den muslimska världen, inte känner samhörighet med etniskt svenska män och svenska samhället även om deras faktiska umgängeskrets består av svenskar.

Resultatet av denna studie ger indikation på att heder och muslimsk maskulinitet är komplexa fenomen som förefaller vara under påverkan av en rad olika faktorer i den svenska kontexten bl.a. männens ålder, uppväxtmiljö, längden på vistelsen i Sverige, tidig eller sen debut i islamisk praktik, närhet till och avståndstagande från religion, umgängeskrets, nationell politik och lagstiftning gällande jämställdhet, svenska mansbilder, kvinnans ställning och hennes fri- och rättigheter etc.

Undersökningen ger också fingervisningar om att heder och traditionella mansbilder, får ett tillspetsat värde för de praktiserande och icke-praktiserande då dessa finner sin manlighet ifrågasatt och hotad inte bara av kvinnans starkare position i samhället utan också av den ”feminiserade” svenske mannen. Den gudomliga genusordningen som de praktiserande och icke-praktiserande utgår ifrån ter sig karaktäriseras av manlig dominans och kvinnlig underordning som med nödvändighet konstituerar män som försvarare och bevarare av sin dominans och kvinnor som en grupp med förändringsambitioner. Att förstå muslimska pojkar och unga mäns genusordning, innebär definitivt inte att acceptera den. Det åligger däremot majoritetssamhället och dess institutioner att genom bl.a. attitydspåverkande insatser hjälpa muslimska pojkar och unga män att våga och tillåta att se på världen ur t.ex. kvinnans perspektiv.

## 7.1 Metoddiskussion

Den valda metodens styrkor och svagheter kan sammanfattas enligt följande:

- Intervjuguiden inbegrep sådana frågor som berörde studiens syfte och frågeställningar på ett indirekt sätt vilket kan ha förflyttat fokus från undersökningens centrala teman. En intervjuguide med färre frågor och med frågor av mer fördjupande karaktär, skulle ha varit mer informationsframbringande.
- Fördelen med intervjuguiden var att den tillhandahöll bred kunskap om respondenternas livsvärldar.
- Urvalet som bestod av tolv personer, utgjorde metodens för- och nackdel på samma gång. Nackdel var det eftersom det relativt omfattande empirimaterialet var svårhanterligt inom ramarna för en C-uppsats. Fördelen med urvalets omfång var att det var lättare att finna mönster och att jämföra de tre olika kategorierna med varandra.
- Teoritriangulering dvs. att anlägga två olika teoretiska perspektiv, nämligen teorier om heder och maskulinitet, på empirimaterialet och den teoretiska modellen som utvecklades som analysverktyg, synliggjorde vissa dimensioner av empirin som annars skulle ha förblivit obelysta.
- En annan fördel med metoden har varit kompletterande intervjuer med några av respondenterna som kan ha ökat studiens tillförlitlighet.

## 7.2 Förslag på fortsatt forskning

Denna studie har givit indikationer på att muslimska pojkar och unga män verkar hålla en negativ distans till etniskt svenska män för att de senare inte tros vara *riktiga män*, huvudsakligen med anledning av deras bristande förmåga att dominera och utöva kontroll över kvinnor. Det vore således mycket angeläget att å ena sidan studera muslimska pojkars och unga mäns upplevelser av (icke)tillhörighet till det svenska samhället, deras förhållningssätt till svenskar i allmänhet, svenskars sexual- och samlevnadsformer och å andra sidan svenska pojkar och unga mäns syn på heder samt deras förhållningssätt till muslimska män och deras relation till kvinnor. En sådan studie skulle kunna fokusera spørsmålet om hur maskulinitet som relationellt begrepp konstitueras i förhållande till något som uppfattas vara annorlunda och till och med avvikande.

## Referenser

Andersson, H., Brante, A. & Korsnes, O.(2001). *Sociologiskt Lexikon*. Stockholm: Natur och Kultur.

Bengtsson, M., Frykman, J. (1987). *Om maskulinitet. Mannen som forskningsprojekt*. Stockholm: JÄMFO.

Brune, Y. (2002). ”Invandrare” i mediearkivets typgalleri. i de los Reyes, Paulina, Molina, Irene & Mulinari, Diana (red.) *Maktens (o)llika förklädnader. Kön klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*. Stockholm: Atlas.

Butler, J. (2001). *Könet brinner* (T. Rosenberg övers.). Stockholm: Natur och Kultur

Chaprentier Ljungqvist, F. (2005). Heder och sexuellt våld. I Keneth. Johansson (Red.), *Hedersmord. Tusen år av hederskulturer*. Lagerbringbiblioteket, Historiska institutionen, Lunds Universitet.

Collstedt, C. (2005). Den dödsbringande äran. I Keneth. Johansson (Red.), *Hedersmord. Tusen år av hederskulturer*. Lagerbringbiblioteket, Historiska institutionen, Lunds Universitet.

Connell, R. W. (1995). *Maskuliniteter*. Göteborg: Daidalos.

D. Hutchison, E. (2003). *Dimensions Of Human Behavior, Person and Environment*. London: Forge Pine Press Sage.

Ekenstam, C. (2001). *Rädd att falla*. Södertälje: Fingraf.

Eldén, Å. (2003). Religion, sexualliv og identitetskonstituering. I Åsa, Eldén (2003). *Heder på liv och död. Våldsamma berättelser om rykten oskuld och heder*. Avhandling, Faculty of Social Science Uppsala University. ACTA Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2003:12.

Føllesdal, D., Walløe, L., Elster, J. (1993) *Argumentationsteori, Språk och vetenskapsfilosofi*. Falun: Thales.

Gaunt, D. (2003). Manlighet: en historisk agenda. I Thomas Johansson, & Jari Kuosmanen (Red.), *Manlighetens många ansikten: fäder, feminister, frisörer och andra män*. Stockholm: Liber AB.

Ghousoub, M., Sinelair-Webb, E. (2000). *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. London: Saqi Books.

Jalmert, L. (1984). *Den svenske mannen*. Stockholm: Tidens förlag.

Johansson, T. & Kuosmanen, J. (2003). *Manlighetens många ansikten: fäder, feminister, frisörer och andra män*. Stockholm: Liber AB.

Kimmel, M. S. (1996). *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Free Press.

Kurkiala, M. (2005). *I varje trumslag jordens puls, Om vår tids rädsla för skillnader*. Stockholm: Ordfront förlag.

Kvale, S. (1997). *Den kvalitativa forskningsintervjun*. Lund: Studentlitteratur.

Laqueur, T. (1990). *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Mosse, G. (1996). *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press.

Murray, S. O., Roscoe, W. (1997). *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press.

Nilsson, B. (1999). *Maskulinitet. Representation, ideologi och retorik*. Umeå: Boréa.

Patel, R. & Davidsson, B. (2003). *Forskningsmetodikens grunder*. Lund: Studentlitteratur.

Ouzgane, L. (2006). *Islamic Masculinities*. London | New York: Zed Books.

Ringgren, H. (1968). *Religionens form och funktion*. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AB.

Schlytter, A. (2004). *Rätten att själv få välja*. Lund: Studentlitteratur.

Schmitt, A. & Sofer, J. (1991). *Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies*. New York: Harrington Park Press.

Sjögren, A. (1993). *Här går gränsen. Om integritet och kulturella monster I Sverige och medelhavsområdet*. Värnamo: Bokförlaget Arena.

Shoemaker, R.B. (2002). *The taming of the duel: masculinity, honour and ritual violence in London, 1660–1800*. *The Historical Journal*, 45 (3). pp. 525-545.

Theweleit, K. (1978/1995). *Mansfantasier*. Stockholm/Stehag: Symposion.

Wikan, Unni. (2003). *En fråga om heder*. Stockholm: Ordfront förlag.

## **Rapporter**

Länsstyrelserapport (2006:28). *Behovet av insatser mot s.k. hedersrelaterat våld i landet - bedömning för 2007*. Länsstyrelsen i Östergötland. (Rapport 2006:28).

SOU 2005:41. de los Reyes, P., Kamali, M (Red.) *Bortom Vi och Dom – Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering.*

### **Tidskrifter**

Archer, L. (2001). *Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians': British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity.* *Feminism Psychology* 2001; 11; 79

Safilios-Rothschild, C. (1969). "Honour" Crimes in Contemporary Greece. *The British Journal of Sociology*, Vol. 20, No. 2. (Jun., 1969), pp. 205-218

Carrigan, T., Connell, R.W och Lee, J. (1985) "Towards a New Sociology of Masculinity". *Theory & Society*, 5(14).

### **Avhandlingar och Uppsatser**

Eldén, Å.(2003). *Heder på liv och död. Våldsamma berättelser om rykten oskuld och heder.* Avhandling, Faculty of Social Science Uppsala University. ACTA Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2003:128

### **Elektroniska källor**

Amnesty International. (2007). *Hedersmord och islam.* Hämtad från WWW 2007-10-26:  
<http://www2.amnesty.se/krig.nsf/Webbdokument/73BB737C68B9E97AC1256C94003F01DF?opendocument>.

Galant, T. (2007). *Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece.* Hämtad från WWW 2007- 10 -12  
<http://www.historycooperative.org/journals/ahr/105.2/ah000359.html>



# Bilaga 1

## Intervjuguide

1. Vad är en familj och vad betyder familjen för dig?
2. Vilken roll har olika familjemedlemmar dvs. mamma, pappa, döttrar och söner?
3. Hur skulle du beskriva din relation med din mamma respektive pappa?
4. Beskriv gärna relationen till bröder och systrar?
5. Om du vore förälder vem skulle du föreslå som manlig förebild för din son och kvinnlig förebild för din dotter? Motivera gärna ditt förslag!
6. Hur ser du på svenska män? Finns det skillnader och likheter mellan muslimska och svenska män?
7. Är det viktigt med vem man gifter sig (svensk eller kurdisk, kristen eller muslim) - för dig respektive för din omgivning?
8. Vad betyder äktenskapet för dig? Positivt och/eller negativt?
9. Kan du/skulle du vilja ha ett sexualliv utanför äktenskapet?
10. Vad betyder "svenskt" och "kurdiskt" eller muslimskt för dig? För din familj/din omgivning?
11. Att växa upp i Sverige och "vara" kurd/muslim - vad betyder det för dig?
12. Vad innebär det att en kvinna inte har slöja på sig?

## **Bilaga 2**

### **Respondenter**

#### **Praktiserande**

*Rafid* är 24 år gammal, kommer från Palestina, bott i Sverige i 14 år, är frånskild, jobbar som tandtekniker och bor i Skärholmen.

*Saleh* är 21 år gammal, kommer från Somalia och bott i Sverige, Rinkeby, i 12 år. Han är singel och är civilingenjörstuderande.

*Ari* är 19 år gammal och är kurd från Irak. Han har bott i Sverige i 9 år; bor i Vårby Gård. Är gymnasiestuderande och singel.

*Azad* är 16 år gammal och kommer från Bangladesh. Har bott i Sverige i två år, i Liljeholmen. Är gymnasiestuderande och singel.

#### **Icke-praktiserande**

*Abdullah* är 22 år gammal, kommer från Mali, bott i Sverige i 15 år, bosatt i Ulriksdal, är gift och jobbar som lokalvårdare.

*Mustafa* är 20 år gammal, född i Sverige, bott i Fittja. Hans föräldrar är kurder från Turkiet. Han är gift och jobbar som väktare.

*Karim* är 18 år gammal, kommer från Libanon, bott i Sverige, Kista i 8 år, är singel och jobbar som servitör.

*Ismail* är 24 år gammal, kommer från Syrien, bott i Sverige, Tensta i 20 år, är gift och jobbar som datatekniker.

*Nabil* är 22 år gammal, kommer från Egypten, bott i Sverige, Vårby Gård i 10 år, är singel och studerande.

#### **Icke- troende**

*Nader* är 21 år gammal, kommer från Iran, bott i Sverige, Tyresö och Tullinge i 19 år, sambor och studerar på Universitet.

*Ibrahim* är 22 år gammal, har turkisk börd, är född i Sverige, bott i Hagsätra, sambor och lärarstudent.

*Ahmad* 23 år gammal, kommer från Afghanistan, bott i Sverige, Fruängen i 12 år, är singel och jobbar som frisör.