IMS
INSTITUTET FÖR FORSKNING OM
MÅNGRELIGIOSITET OCH SEKULARITET

SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA
sh.se | STOCKHOLM

RELIGION I SVENSK FORSKNING OM HEDERSRELATERAT VÅLD OCH FÖRTRYCK

EN ÖVERSIKTLIG GENOMGÅNG MED FÖRSLAG PÅ FRAMTIDA FORSKNINGSFRÅGOR

Rapporten är framtagen för IMS av Jonas Svensson:
professor i religionsvetenskap med islamologisk inriktning

IMS RAPPORTSERIE: 3

IMS – institutet för forskning om mångreligiositet och sekularitet

Detta är nummer 3 i IMS rapportserie

Kontakt: *ims@sh.se*, hemsida: *www.sh.se/ims*

Permanent länk till publikationen:
http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:diva-46546

INNEHÅLL

FÖRORD 5

RAPPORTEN I KORTHET 6

BEGREPPSGENOMGÅNG 7

GENERELLA TENDENSER OCH
INRIKTNINGAR I FORSKNINGEN 10

RELIGIONENS PLATS I FORSKNINGEN 13

NÅGRA SAMMANFATTANDE ORD 22

VIDARE FORSKNINGSBEHOV 23

SLUTORD 31

REFERENSER 32

FÖRORD

I januari 2022 är det 20 år sedan Fadime Sahindal dödades i Sveriges mest uppmärksammade hedersmord. Fadime mördades av sin far som menade att hon genom sitt val av livsstil och genom offentliga uttalanden hade vanhedrat sin familj. Sedan dess har hedersmord och hedersbegreppet mer generellt varit ett återkommande ämne såväl i medierapportering som i akademiska arbeten. Ofta har kontroll och våld i namn av heder knutits till grupper med rötter i mellanöstern och bakgrunden till problematiken har sökts i vidare kulturella normer såväl som i religiös legitimering.

Under denna tjugoårsperiod kan vi också se hur diskussionen om heder förändrats och vidgats. Från att huvudsakligen handla om kontroll och våld inom familjen har det idag blivit vanligare att använda sig av ett vidare hedersbegrepp. Komplexet ”hedersrelaterat våld och förtryck” skriver rapportförfattaren Jonas Svensson, professor i islamologi vid Linnéuniversitetet, kan idag inbegripa allt från mord till mobbing.

Samtidigt som religion generellt och islam specifikt ofta lyfts fram som en faktor i diskussionerna om och i arbetet mot hedersproblematik visar Jonas Svensson i denna forskningsöversikt att forskningen om just religion som legitimerande eller drivande faktor är bristfällig. I föreliggande rapport redogör Svensson för det rådande forskningsläget med fokus på svenska förhållanden. Avslutningsvis identifieras vidare forskningsbehov och förslag på teoretiska och metodiska angreppsätt diskuteras.

Simon Sorgenfrei
Föreståndare IMS

RAPPORTEN I KORTHET

- Religion har inte varit ett framträdande tema i forskningen om ”hedersrelaterat våld och förtryck”.
- När religion, och då vanligen islam, förekommer i forskningen är det som en av flera källor till norm- och rättssystem som kan legitimera ”hedersrelaterat våld och förtryck”.
- Det religiösa temat behandlas mest ingående i relation till tvångs- och barnäktenskap. Framställningarna är av deskriptiv art.
- Mer ingående analyser med fokus på religion och religiös variation över tid fokuserar en del av hederskomplexet, närmare bestämt till våld och mord.
- Hänvisningar till religion förekommer också i forskning som problematiserar eller försöker motverka en föreställd allmän bild eller stereotyp av en särskilt framträdande koppling mellan ”hedersrelaterat våld och förtryck” och islam, motiverat inte minst av faran med stigmatisering av människor med muslimsk religionstillhörighet.
- Flera av de större enkätundersökningar som gjorts med fokus på ungdomars livssituation indikerar ett samband mellan olika typer av begränsningar som dessa ungdomar lever under och föräldrars såväl som ungdomars egen grad av religiositet.

I slutet av rapporten diskuteras vidare forskningsbehov samt förslag till angrepps-sätt och forskningsansatser.

BEGREPPSGENOMGÅNG

Hederskultur i vid mening har en relativt lång forskningshistoria internationellt. Fokus har varit bredare än i den svenska forskning som etablerats framför allt sedan början av 2000-talet. En klassisk studie i den internationella forskningen, Richard Nisbett och Dov Cohens *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South* (1996) baseras på demografiska data, experiment samt enkätstudier och rör kulturskillnader mellan södra och norra USA (Nisbett & Cohen, 1996) med fokus på föreställningar om manlighet, våld och heder. ”Heder” som en generellt reglerande princip i mänsklig social interaktion har också varit föremål för historiska och etisk/filosofiska studier. Två studier med denna inriktning är Kvameh Anthony Appiahs bok *The Honor Code* (Appiah, 2010), som analyserar hedersbegreppet och dess sociala funktion i relation till så vitt skilda områden som duellkulturen i Europa på 1800-talet, den nordatlantiska slavhandeln, fotbindning i Kina och mord i hederns namn i Pakistan. Likaledes filosofiskt orienterad, och generell, är Tamler Sommers *Why Honor Matters* från 2018 (Sommers, 2018).

Denna forskning har haft litet genomslag i Sverige. Här har i stället mer antropologiskt orienterade studier dominerat och fokus har legat på hur föreställningar om ”heder”, ”skam” och ”ära” fungerar socialt reglerande framför allt i Medelhavsområdet och i Asien (t.ex. Peristiany, 1966; Stewart, 1994). Den svenska forskningen har ofta också haft ett ganska snävt perspektiv. Begrepp som ”hederskultur”, ”hedersmord”, ”hedervåld”, ”hedersförtryck” och ”hedersnormer” har i hög utsträckning varit reserverade för en uppsättning föreställningar, värderingar och handlingsmönster hos vissa invandrargrupper i det svenska samhället, särskilt från Mellanöstern. Fokus har framför allt legat på *nutid* och på gruppers interna kontroll av och sanktioner mot individer, mestadels – men inte uteslutande – unga kvinnor och framför allt på sexualitetens område.

Det idag vanligaste samlingsuttrycket för forskningsobjektet är: ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Man kan här notera att förståelsen av vad detta begrepp innefattar tenderar att vara bred, med indikationer på att den också expanderat med tiden. När Nationellt Centrum för Kvinnofrid (NCK) sammanställde en kunskaps- och forskningsöversikt över ”hedersrelaterat våld och förtryck” 2010 var det utifrån två teman: fysiskt våld och tvångsgifte (NCK, 2010). Översiktens inledning nämner könsstympning som ett ”närliggande område”, men lämnar detta därhän. 2013 fick Länsstyrelsen Östergötland i uppdrag av regeringen att undersöka hur olika myndigheter hanterar hedersrelaterat våld och förtryck, nu *”inklusive* könsstympning av flickor och kvinnor [min kursivering]”. (https://www.hedersfortryck.se/om-oss/regeringsuppdrag/).

I regeringens proposition 2019/20:131, *Ökat skydd mot hedersrelaterad brottslighet*, avses med ”hedersrelaterat våld och förtryck”: ”att människor, främst flickor och kvinnor men även pojkar och män, begränsas i sina liv och utsätts för påtryckningar och våld som syftar till att upprätthålla familjens kontroll över individen.” (Prop, 2019/20:131, s. 24)

Ytterligare en breddning, med avseende på aktörer, kan skönjas i den statliga utredningen *Ett särskilt hedersbrott* (2020). Med utgångspunkt i de definitioner utredarna tagit del av sluter de sig till att ”hedersförtryck” avser ett ”privat upprätthållande av normer (som kan leda till att det uppstår s.k. parallellsamhällen) och ett privat hot om – och genomförande av – sanktioner om den förtryckta personen inte rättar sig efter de uppställda normerna (SOU 2020:57, s. 14).” När betänkandet senare diskuterar existerande lagrum i relation till hedersförtryck ger det exempel på handlingar som kan falla under ”olaga tvång” och ”ofredande”: ”då en person försöker att kontrollera en annan person, t. ex. genom att tvinga den andra personen att täcka håret eller bära långärmad eller långbent klädsel eller förbjuda den andra personen att delta i exempelvis gymnastikundervisning.”(SOU 2020:57, s. 17). I samband med att utredaren Petra Lundh presenterade utredningen offentligt den 7 oktober 2020 uttalade hon sig även för Svenska Dagbladet:

> ➢ Vi har sett att det här är ett stort problem och det finns också ett stort mörkertal. Många ungdomar, framför allt där en eller båda föräldrarna är födda utomlands, lever i någon form av hederskontext i dag. Det kan handla om allt ifrån utfrysning eller mobbning till våld eller rent av mord (Haglund & Nordevik 2020).

Med andra ord, ”hedersrelaterat våld och förtryck”, och därmed också forskningsområdet, sträcker sig alltså potentiellt från dödligt våld till mobbning och kanske till och med till förolämpningar och verbala ”tillrättavisningar”. Detta breda perspektiv är centralt för det som följer, det vill säga en kartläggning av hur främst svenska forskare från olika discipliner, och med fokus på svenska förhållanden, behandlar *religion* – i termer av föreställningar, praktiker och former för social organisation – inom ramen för en bredare forskning om ”hedersrelaterat våld och förtryck”.

GENERELLA TENDENSER OCH INRIKTNINGAR I FORSKNINGEN

Föreliggande text är alltså inte en allmän översikt över forskning om ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Gedigna sådana översikter finns redan i andra publikationer, både med ett lite bredare internationellt och lite smalare nationellt fokus (se t.ex. Baianstovu, Strid, Cinthio, Särnstedt Gramnaes, & Enelo, 2019; Darvishpour, Lahdenperä, & Lorentz, 2010; NCK, 2010). Dock kan det finns ett värde i att kort notera vissa återkommande teman.

Ett sådant tema i tidigare forskning är försök att förklara och förstå faktorer bakom olika former av ”hedersrelaterat våld och förtryck”, enligt den breda beskrivningen ovan. I tre tidigare forskningsöversikter görs liknande distinktioner mellan tre olika förklaringsmodeller (Baianstovu et al., 2019, s. 33–37; Darvishpour et al., 2010, s. 31–35; NCK, 2010, s. 18–36)

En typ av forskning kan beskrivas som ”kulturalistisk”. Det innebär att den fokuserar på gruppskillnader i normsystem och reaktioner på normöverträdelser, speciellt på det sexuella området. Fokus ligger här på kopplingen mellan beteenden och värderingar, föreställningar och verklighetsbilder som delas av medlemmar av en grupp, det vill säga ”kultur” i en bredare, socialantropologiskt, förståelse. Återkommande referenser här är till exempel just antropologiskt orienterade studier (t.ex. Koctürk-Runefors, 1991; Kurkiala, 2005; Wikan, 2004).

”Feministiskt” orienterad forskning rymmer en viss kritik av diskussionen om ”hedersrelaterat våld och förtryck”, primärt för att det döljer en bakomliggande orsak: patriarkala strukturer vilka framställs som universella snarare än som kulturspecifika. Risken med att tala om ”hedersrelaterat våld och förtryck” är att man på så sätt felaktigt ”kulturaliserar” vissa uttryck för mäns våld mot kvinnor. En återkommande referens här är till religionssociologen Åsa Eldéns avhandling *Heder på liv och död* (2003).

Slutligen återfinns en kategori av ”intersektionellt” orienterad forskning, med en betoning av nödvändigheten att studera samverkan mellan olika faktorer för att förklara och förstå olika former av ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Faktorer inkluderar normer och värderingar, men också kön, sexualitet, klass, utanförskap etcetera. Man kan notera att just ett ”intersektionellt” perspektiv är det som skrivs fram som rimligast i översikterna, och som exempel lyfts bland annat publikationer av ekonomihistorikern Paulina de los Reyes (de los Reyes 2003, 2004).

Förutom olika preferenser i förklaringsmodeller och sökandet efter underliggande orsaker finns skillnader i tidigare forskning vad gäller hur material samlas in och bearbetas. Viss forskning har formen av *kartläggningar*. I dessa intresserar man sig för frågor som: Hur omfattande är problematiken? Vilka grupper utsätts? Vilka mönster kan man skönja? Till denna forskning hör enkätundersökningar riktade till de grupper i vilka potentiella offer ingår (till ungdomar generellt och mer specifikt till ungdomar i vissa geografiska områden där problematiken kan förväntas vara mer omfattande) (Baianstovu et al., 2019; Ghadimi, 2007; Schlytter, Högdin, Ghadimi, Backlund, & Rexvid, 2009; Socialstyrelsen, 2007; Tarhan Selvi & Kakabaveh, 2016a, 2016b). Andra vägar till kartläggning har gått via personer som i sin yrkesroll, eller sitt engagemang i organisationer, möter delar av problematiken, såsom exempelvis lärare (t.ex. Lange, 2008); polis (t.ex. Knutagård & Nidsjö, 2004), personal inom socialtjänst (t.ex. Knutagård & Nidsjö, 2004) och länsstyrelser (t.ex. Ungdomsstyrelsen, 2012).

Annan forskning har fokuserat individers *upplevelser, erfarenheter* och *tolkningar*. Metoder här har främst varit intervjuer/samtal. Även här finns studier med fokus på våldet eller förtrycket, med såväl offer som förövare som informanter (t.ex. Björktomta, 2012, 2019; Eldén, 2003; Jemteborn, 2005; Knutagård & Nidsjö, 2004; Kriminalvården, 2020; Sedem, 2012).

Mer praxisorienterade studier har fokuserat på möten mellan myndighetspersoner, offer och förövare (t.ex. Baianstovu, 2012, 2017; Björktomta, 2005, 2007; Gruber, 2007; Pérez, 2014; Schlytter & Linell, 2008, 2010; Sjöblom, 2006). Dessa inkluderar studier av myndighetspersoners förförståelser av ”hedersrelaterat våld och förtryck” och hur dessa knyter an till en större samhällsdiskussion. Studierna har också intresserat sig för hur sådana förförståelser kan återverka på bemötande (t.ex. de los Reyes, 2003, 2004). En tydlig praxisorientering i forskningen märks inte minst i att sammanfattande översikter av ”hedersrelaterat våld och förtryck” ofta är direkt riktade till vissa yrkesgrupper och/eller yrkesutbildningar (Baianstovu, 2017; Schlytter, 2004; Schlytter & Rexvid, 2016).

En viktigt, och inflytelserik, tendens inom forskningen rör egentligen inte ”hedersrelaterat våld och förtryck” som fenomen i samhället, utan vad humanekologen Pernilla Ouis har betecknat som en ”sekundär diskurs om heder” (Ouis, 2015). Det handlar här om studier av hur det omgivande samhället talar om ”hedersrelaterat våld och förtryck”, och vilka återverkningar detta offentliga samtal får, primärt i termer av att skapa och befästa fördomar, stereotyper och ojämlik behandling i till exempel media, i myndigheters rapporter, i forskning, i handlingsplaner (t.ex. Alinia, 2004; Alinia, 2011; Baianstovu, 2017; Carbin, 2008, 2010; Thapar-Björkert, 2009), men också hur ett offentligt samtal om ”hedersrelaterat våld och förtryck” som ett problem stärker en självbild hos de som ”talar” som ”civiliserade” i kontrast till de ”barbariska” andra. Den debatt om själva diskussionen om ”hedersrelaterat våld och förtryck” som återfinns också utanför akademin (t.ex. Ahmedi, Larsson, & Englund, 2004) och har i sig blivit föremål för studier (t.ex. Ekström, 2009).

RELIGIONENS PLATS I FORSKNINGEN

Vad har då religion generellt för plats i forskningen om ”hedersrelaterat våld och förtryck”? Man kan här notera något av en paradox. I den databas där jag samlat många av de publikationer som är tillgängliga i fulltextformat (vilket också inkluderar studentuppsatser på kandidat, magister och masternivå) och därmed också sökbara, är det endast 42 av 356 som inte någon gång nämner ordet ”religion” (eller ”religiös”). Samtidigt är det bara ett fåtal studier där religiösa föreställningar, praktiker eller former för social organisation utgör huvudtemat.

Rasool Awla, då journalist och nu doktorand i socialt arbete, publicerade 2005 den 45 sidor långa artikeln ”Hedersmord och islam” i samlingsvolymen *Hedersmord. Tusen år av hederskulturer.* Här gör han en djupdykning i de islamiska religiösa källorna Koranen och haditherna i sökande efter svar på frågan om det finns stöd för ”hedersmord” i islam. Utgångspunkten är närmast teologisk, i det att Awla utgår från att det finns ett sådant svar, oberoende av muslimers faktiska tolkningar av traditionen i olika skeden av historien och olika sammanhang. Hans slutsats blir att den som söker i källtexterna efter stöd för att mörda en kvinnlig släkting på grund av normbrytande på det sexuella området, eller enbart på grund av ryktet om sådant normbrytande, inte kommer att vara framgångsrik. Samtidigt noterar han att:

> ➢ Islams syn på äktenskap, sexualitet, äktenskapsbrott och mannen respektive kvinnan som biologiska varelser och deras roller kan i sin helhet kanske ses som ett stöd för hedersmord. Man skulle kunna säga att islam utgör bara en av flera faktorer som bidrar till hedersmord, men som inte direkt ligger bakom företeelsen” (Awla, 2005, s. 160).

Detta teologiska sätt att närma sig frågan om förhållandet mellan islam och hedersmord har också blivit föremål för analys. Min egen artikel ”Islam och hedersmord. En kommentar” (Svensson, 2001) anlägger ett kritiskt, analyserande perspektiv på en artikel av den jordanska prinsen Ghazi ibn Muhammad, publicerad i *Tidskrift för Mellanösternstudier* 2001. Ghazi ibn Muhammad var vid tiden känd som en högt uppsatt kritiker av hur hedersmord hanterades i den jordanska straffrätten, och argumenterade för förändring, bland annat med hänvisning till att hedersmord inte har stöd i religionen. Min analys av Ghazi ibn Muhammads artikel fokuserar på hur han i detta arbete *skapar* en version av islam som han finner lämplig för sitt syfte genom ett urval och en tolkning av det religiösa källmaterialet.

Ingen av dessa två artiklar – där religion, mer specifikt islam, alltså står i centrum – nämns i de forskningsöversikter som jag tagit del av, förmodligen eftersom de inte är av direkt relevans i ett svenskt sammanhang. Återkommande som referens i forskningen är dock, som nämnts, religionssociologen Åsa Eldéns avhandling *Heder på liv och död* (Eldén, 2003). Men det är vanligtvis inte hennes religionsvetenskapliga analys som står i centrum. I stället får hon representera en ”feministisk” position enligt ovan. Eldéns viktiga religionsvetenskapliga bidrag är att hon, med utgångspunkt i intervjuer och textstudier, fokuserar på hur utövare av och offer för våld skapar mening och sammanhang kring våldshandlingar utifrån religiösa (kristna och muslimska) referensramar.

Just hur personer med personlig erfarenhet av ”hedersrelaterat våld och förtryck” (som utövare, offer eller åskådare) *förstår* och *tolkar* värderingar och handlingar inom komplexet i relation till religion framträder annars mest i form av citat och refererat i en del av den forskning som baseras på intervjuer (t.ex. Haag & Risenfors, 2007; Jemteborn, 2005; Kriminalvården, 2020). Informanter återger sina förståelser av religionens betydelse för ett händelseförlopp, ibland i form av vad som skulle kunna kallas ”vardagsteologi” eller ”ad hoc-teologi”. Denna analyseras dock inte närmare av forskarna.

Ett område där religion får lite mer utrymme inom forskningen och i befintliga forskningsöversikter är i relation till tvångsäktenskap, arrangerade äktenskap och barnäktenskap. I flera fall innehåller texter med detta fokus mer eller mindre omfattande sammanfattningar av äktenskapspraxis i religiösa traditioner, med visst fokus på äktenskap i muslimsk familjerätt (Mehdi, 2012; Sayed, 2012; Ungdomsstyrelsen, 2009, pp. 31–37; 2012, pp. 24–25). Detta är ett led i en vidare förståelse av traditionella religio-juridiska system som potentiella så kallade parallella rättssystem i konkurrens med det officiella svenska

rättssystemet. Inom forskning med detta fokus finns också exempel där forskare varit i kontakt med och intervjuat företrädare för religiösa samfund om praxis i Sverige vad gäller äktenskap (Ungdomsstyrelsen, 2009, pp. 72–79). Ett annat område där religion får en något mer framträdande plats är i relation till våld och förtryck riktat mot hbtq-personer (t.ex. Knutagård & Nidsjö, 2004, pp. 62–63). Även här handlar det dock mest om ett återgivande av informanters berättelser och ett konstaterande att homosexualitet inte är accepterat i de flesta religiösa traditioner.

I de fall där religion nämns men inte blir föremål för närmare analys är dess funktion i framställningen snarast som en platshållare, en källa till normer. Det finns andra ord som används på liknande sätt: ”kultur”, ”sedvänja”, ”tradition”. Vad som exakt avses med dessa storheter och hur de förhåller sig till varandra är inte alltid uppenbart. Två vanliga normer som knyts till storheter som ”kultur”, ”tradition”, ”sedvänja” eller ”religion” är en ”oskuldsnorm” och en ”kyskhetsnorm”. Båda relaterar till sexualitet och begränsningar av denna till det heterosexuella äktenskapet.

Ett återkommande sammanhang för referenser till religion är när författare hävdar att hedersrelaterat våld och förtryck (hedersmord, tvångsgifte, arrangerade äktenskap, oskuldsnormer, kyskhetsnormer, heteronormativitet med mera) inte är kopplat till någon enskild religion, utan återfinns i många, om inte alla, religiösa traditioner (se t.ex. Darvishpour et al., 2010, pp. 19, 45; NCK, 2010, pp. 41, 42; Thörnqvist, 2011). Anledningen till att detta behöver nämnas kan måhända skönjas i de första meningarna i sammanfattningen av Nationellt Centrum för Kvinnofrids (NCK) forsknings och kunskapsöversikt från 2010:

> ➢ Bland annat visar forskningen, i kontrast till många mediala bilder, att det inte finns någon automatisk koppling mellan religiös hemvist och hedersvåld. I den offentliga debatten har muslimer pekats ut. Samtidigt visar forskningen att tvångsäktenskap och hedersrelaterat våld inte är specifikt kopplade till en särskild religion (NCK, 2010, s. 42).

NCK anför här socialantropologen Unni Wikans bok *En fråga om heder* (2004), som specifikt behandlar mordet på Fadime Sahindal i januari 2002. Man skriver att ”en av hennes [Wikans] intentioner är att visa hur lite heder har med islam

att göra ” (NCK, 2010, s. 21). Detta är en sanning med modifikation. Wikan skriver visserligen att ”den sammankoppling som somliga gjort mellan islam och hedersmord är ett misstag” eftersom hedersmord förekommer bland anhängare till olika religioner (Wikan, 2004, s. 80). Vidare menar hon att hedersmord inte är ”rättfärdigat inom islam”, men utan att ge någon direkt referens. Hennes hänvisning är istället till praxis: ”Hedersmord är okänt, och skulle vara skändligt, i många muslimska samhällen” (Wikan, 2004, s. 80). Samtidigt, och möjligen lite motsägelsefullt, är Wikan, likt Awla ovan, tydlig med att ”Islam *kan* användas i ett sådant syfte [dvs. att rättfärdiga hedersmord] och det görs i vissa folkgrupper […] Religion kan användas i olika syften för att rättfärdiga och fördöma mord […] Islams rättspraxis, sharia, kan göra det relativt enkelt för dem som vill finna stöd inom islam för att bruka våld mot kvinnor”. Wikan lyfter samtidigt att ”liberala muslimer” tar avstånd från den typen av tolkningar (Wikan, 2004, s. 245–246). Trogen sitt antropologiska perspektiv ger hon uttryck för en syn som är öppen för variation, förändring över tid och motsättningar i hur anhängare till en religiös tradition tolkar och förstår densamma.

Man kan alltså notera att islam är den enskilda religion som oftast kommit att diskuteras i relation till föreställningar om ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Det verkar råda konsensus i tidigare forskning om att det i vad som kanske löst kan beskrivas som ”det allmänna medvetandet” finns en förställning om en särskild koppling mellan islam och olika aspekter av det som i det offentliga samtalet samlas under ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Viss empirisk forskning stödjer detta (Svensson, 2020; Törnberg & Törnberg, 2016, s. 138). En del av den kritiska forskningen om den sekundära diskursen om heder, noterad ovan, lyfter fram hur en sådan koppling till islam i det offentliga samtalet kan leda till en stereotypisering av muslimer som ”de andra”, av muslimska män i allmänhet som våldsverkare och förtryckare, och av muslimska kvinnor som offer, vilket i sin tur kan påverka hur till exempel myndighetspersoner bemöter människor med muslimsk religionstillhörighet (Alinia, 2011; Baianstovu et al., 2019, s. 229–234), men också dessa människors självbild och identitetsskapande (se los Reyes, 2003, s. 41). Samtidigt visar också forskning hur enskilda tjänsteutövare inom myndigheter och organisationer som arbetar med hedersrelaterat våld och förtryck är självreflekterande i relation till i samhället spridda associationer mellan problematiken och religionen islam (Baianstovu et al., 2019, s. 227–229).

Sammantaget uppvisar forskningen en viss försiktighet och osäkerhet om kopplingen mellan ”hedersrelaterat våld och förtryck” och religion i allmänhet,

och islam i synnerhet. Så noterar till exempel NCK i sin forskningsöversikt att det: ”[…] finns studier som visar att religiositet kan inverka [på hedersrelaterat våld och tvångsäktenskap], men det finns också studier som inte tillmäter religion någon betydelse alls (NCK, 2010, s. 25)”. Trots denna oklarhet föreslår författarna inte någon ytterligare forskning på området.

RESULTAT FRÅN ENKÄTSTUDIER OM ”HEDERSRELATERAT VÅLD OCH FÖRTRYCK”

Den forskning som NCK hänvisar till och som indikerar ett samband – med avseende på hur föräldrar begränsar ungdomars val av äktenskapspartner – är en enkätundersökning från 2009 (*Ungo8,* se nedan). Denna är en i en rad av liknande undersökningar som analyserat olika delaspekter av komplexet ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Den första som jag har lyckats identifiera genomfördes 2002, och delar av resultatet redovisades i en artikel av Mariet Ghadimi, doktorand i socialt arbete, i ett nummer av *Socialvetenskaplig tidskrift* från 2007. Undersökningen genomfördes bland högstadieelever i förorter till en icke-identifierad, större svensk kommun (Ghadimi, 2007). Fokus ligger på ”oskuldsnormer” bland ungdomarna. Genom en sammanvägning av elevernas uppskattningar av hur ofta föräldrarna besöker församlingslokaler, och deras uppskattningar av hur religiös modern respektive fadern är skapas som en oberoende variabel: ”föräldrars religiositet”. Det redovisade resultatet är ett ”mycket starkt samband” av positivt slag mellan föräldrars grad av religiositet och *flickors* negativa attityder till sex före äktenskapet samt deras acceptans för föräldrars rätt att bestämma över sina barn i detta avseende (Ghadimi, 2007, s. 37).

Samma variabel (föräldrars grad av religiositet utifrån respondenternas bedömning) har använts också i analyser av senare enkätundersökningar. Den bredare enkätundersökningen *Ungo8* genomfördes 2008 bland ungdomar i årskurs 9 i skolor i Stockholm. Resultaten redovisas i två publicerade rapporter, *Oskuld och heder* (Schlytter et al., 2009) och *Gift mot sin vilja* (Ungdomsstyrelsen, 2009). Dessa visar hur ”föräldrars religiositet”, samvarierar negativt med framför allt flickors upplevda möjligheter att välja framtida äktenskapspartner, och samvarierar positivt med restriktioner i vardagen, och upplevt kontroll/hot och våld. Sambandet mellan religiositet och begränsningar i val av framtida partner bedöms som ”mycket starkt” (Ungdomsstyrelsen, 2009, s. 110). Motsvarande resultat återfinns i Socialstyrelsens rapport *Frihet och ansvar* från 2007 baserad på en enkät distribuerad till 9800 elever i gymnasiets årskurs två i sammanlagt

160 skolor. Här kunde forskarna notera att det fanns ett signifikant samband, särskilt för flickor, mellan mängden angivna restriktioner i vardagen och uppskattad grad av religiositet hos föräldrar (Socialstyrelsen, 2007, s. 38).

Författarna till rapporten *Oskuld och heder* noterar dock att det inte finns ett *totalt* samband mellan den av ungdomarna uppskattade graden av religiositet hos föräldrarna å den ena sidan och restriktioner, kontroll och valmöjligheter beträffande framtida partner (sammanförda i variabeln ”oskuldsnormer”) å den andra sidan. I den grupp ungdomar där sambandet är som starkast (flickor med utländsk bakgrund som angett att de har ganska mycket eller mycket religiösa föräldrar) är det fortfarande 39 procent som anger att de *inte* lever under ”oskuldsnormer” (Schlytter et al., 2009, s. 84). Rapportförfattarna noterar vidare att de inte kan se något samband med någon specifik religion. De två religioner som dominerar, islam och kristendom, uppvisar liknande siffror (Schlytter et al., 2009, s. 84–85).

Motsvarande slutsatser dras i analysen av två andra enkätresultat vilka dock i mindre grad har uppmärksammats i tidigare forskning. Möjligen har denna brist på uppmärksamhet att göra med att urvalet av respondenter varit skevt och metodologin något bristfällig eller att redovisningarna lämnar en hel del övrigt att önska i språkligt hänseende. Organisationen *Varken hora eller kuvad* har genomfört enkätundersökningar bland elever i ett urval av skolor i förorter till Stockholm (Tarhan Selvi & Kakabaveh, 2016a) och Göteborg (Tarhan Selvi & Kakabaveh, 2016b). Resultaten härifrån bekräftar vad som visats i tidigare undersökningar: 1. Det finns ett tydligt och starkt samband mellan respondenters uppskattade grad av religiositet hos föräldrar och angivna restriktioner i vardagen. 2. Sambandet är inte totalt, det vill säga det finns en stor minoritet, och ibland en liten majoritet, bland de med starkt religiösa föräldrar som anger att de inte upplever några, eller få restriktioner 3. Det finns inga tydliga skillnader mellan två största religiösa grupperna (muslimer och kristna).

Vad som skiljer ut *Varken hora eller kuvads* undersökningar från tidigare studier och som är av särskilt relevans för föreliggande översikt är att enkäterna inte bara bad respondenterna att uppskatta *föräldrarnas* grad av religiositet utan även att ange *sin egen* grad av religiositet. De fick uppge hur religiösa de är på en skala och även skatta hur viktig religionen är i deras liv. Resultaten används dock inte i någon större utsträckning i analysen.

Det senare sker dock i en relativt nyligen genomförd, mer omfattande och mer geografiskt spridd enkätundersökning. Denna ingår i en större forskningsinsats genomförd av forskare vid Örebro universitet i samarbete med Malmö

stad, Göteborg stad och Stockholm stad 2017–2018. Resultat från såväl kvalitativt som kvantitativt orienterade studier redovisas i publikationen *Heder och samhälle* (2019) (Baianstovu et al., 2019) som omfattar mer än 600 sidor. Enkätundersökningarna – som genomfördes av samma forskarteam som genomförde undersökningen *Ung08* (Sara Högdin, Mariet Ghadimi, Astrid Schlytter och Devin Rexvid – genomfördes med elever i årskurs 9 och benämns gemensamt *Ung17*.

I analysen av resultaten gör forskarna en uppdelning av respondenterna i tre grupper: en ”oskuldsnormsgrupp” (de som anger begränsningar rörande sexualitet och relationer med andra könet), en ”våldsnormsgrupp” (respondenter som anger att de upplevt våldsamma sanktioner från någon i familjen/släkten) och en ”kontrollgrupp” (som varken uppgav begränsningar eller upplevelser av våldsamma sanktioner). Forskarna studerade skillnader mellan dessa tre grupper relaterat till flera variabler, varav ett par har koppling till religion. Uppskattningar av föräldrars religiositet var en sådan variabel. Variation mellan grupperna med avseende på denna variabel redovisas för Stockholm och Göteborg (dock ej för Malmö). Andelen som angav stark religiositet hos föräldrar var långt större inom ”oskuldsnormsgruppen” än inom både kontrollgruppen och våldsnormsgruppen. De två senare skilde sig inte åt med avseende på föräldrars religiositet. Den andra variabeln var ungdomarnas *egen* religiositet. Även här var andelen som angav hög grad av religiositet större inom ”oskuldsnormsgruppen” än i de två andra grupperna (Baianstovu et al., 2019, s. 400–402, 527–528). Slutsatsen som forskarna drar i relation till resultaten för Stockholm är att ”För oskuldsnormsgruppen är den egna och båda föräldrarnas grad av religiositet en riskfaktor medan grad av religiositet är mindre relevant för våldsnormsgruppen. För oskuldsnormsgruppen är islam den vanligast förekommande religionen, medan det i våldsnormsgruppen är islam och kristendom” (Rúna í Baianstovu et al., 2019, s. 400–402).

Således har religionstillhörighet, föräldrars religiositet (såsom denna angivits av ungdomarna) och i mindre utsträckning ungdomars egen religiositet blivit föremål för analys som oberoende variabler i enkätbaserad forskning om olika aspekter av komplexet ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Ytterligare ett par exempel på förekomsten av religion kan nämnas.

En rör begränsningar i val av framtida äktenskapspartner, där kravet att vederbörande ska ha ”samma religion” återfinns. Här kan man notera att när religion separeras från andra möjliga skäl till begränsningar i *Ung17* (Baianstovu et al., 2019, pp. 418, 476, 547) blir det ett av de starkaste kraven inom den så kallade ”oskuldsnormsgruppen”.

Religion förekommer också i vissa undersökningar som söker svar på ungdomars tillit till olika samhällsinstitutioner. Bland dessa återfinns religiösa samfund och religiösa auktoriteter (Baianstovu et al., 2019, s. 406, 466, 532; Tarhan Selvi & Kakabaveh, 2016a, s. 53; 2016b, s. 47).

I flera av de ovan nämnda enkätundersökningarna ombeds respondenter som upplever begränsningar, kontroll och våld, att bedöma bakomliggande motiv. Bland de valbara alternativen återfinns ibland, men inte genomgående, ”religion” (se t.ex. Baianstovu et al., 2019, s. 484, 486; Socialstyrelsen, 2007, s. 74, 77; Ungdomsstyrelsen, 2009, s. 105, 115). Tyvärr saknas i förekommande fall en vidare analys av svarsmönster i relation till de övriga alternativ som ges, såsom till exempel ”familjens normer och traditioner”, ”kultur”, ”rädsla för dåligt rykte”, ”familjens heder”. Det framgår inte heller hur enkätkonstruktörerna förmedlat till respondenterna vad de avser med åtskillnader mellan ”religion” å ena sidan, och alternativ som ”normer och traditioner” eller ”kultur” å andra sidan.

I redovisningen av den del av *Ung17* som genomfördes i Malmö finns ”Går emot familjens religion”, ”Går emot familjens kultur” och ”Oroliga för dåligt rykte” med som valbara alternativ. I redovisningen av resultatet från enkäterna som distribuerades i Stockholm och Göteborg återfinns endast de två sistnämnda (Baianstovu et al., 2019, s. 426–428, 554–556). I en kommentar till resultaten för Malmöstudien noterar författarna det faktum att en stor andel inte valde något av de tre alternativen och menar att den relativt jämna fördelningen över de tre bland respondenterna som valde något av dem pekar på att ”det finns […] en värld av rationaliseringar och förklaringar [till upplevda begränsningar] som inte kretsar kring vad vi traditionellt kallar heder” (Baianstovu et al., 2019, s. 487).

Detta citat, från vad som kanske är den hittills mest omfattande forskningsinsatsen inom temat ”hedersrelaterat våld och förtryck” är intressant. På ett annat ställe i rapporten skriver författarna nämligen, som en kommentar till begreppet ”oskuldsnorm”:

> ➢ En traditionell tolkning av religiösa texter kan legitimera både oskulds- och heteronormer och just religion verkar ha större betydelse för föräldrar/släktingar till de ungdomar som lever med en tydlig oskuldsnorm […] Det tål att funderas över om heteronormativitet och/eller oskuldsideal utan tillhörande kollektiv dynamik i första hand bör kopplas samman med hedersnormer eller snarare kan ses som uttryck för en ortodox religiös övertygelse av annat slag. (Rúna í Baianstovu et al., 2019, s. 479).

Ett liknande ifrågasättande av bruket av ordet ”heder”, och antydningar om religion eller religiositet som en från hedersföreställningar oberoende faktor bakom vissa handlingar inom komplexet ”hedersrelaterat våld och förtryck” återfinns i en annan nyligen publicerad studie. I denna intervjuas personer dömda för brott där ”hedersrelaterat våld” kan utläsas ur domen eller i Kriminalvårdens dokumentation. I en kommentar till det faktum att förövarna anger olika motiv till varför de handlat som de gjort och att hänvisningar till ”heder” inte nödvändigtvis dominerar skriver författarna :

> I sammanhanget är det värt att reflektera över om det är just hedersmotiverat våld som måste belysas eller om problematiken istället innefattar all gruppdynamik som begränsar individens handlingsutrymme, oavsett om detta motiveras av ideologisk övertygelse, religion eller tradition. Här framstår det som viktigt att inte använda heder som ett paraplybegrepp om någonting annat avses, då hedersvåld är ett fenomen med en fast innebörd och behäftade föreställningar (Kriminalvården, 2020, s. 65).

NÅGRA SAMMANFATTANDE ORD

Det är alltså tydligt att analys av religion som faktor inte är ett framträdande tema i forskningen om ”hedersrelaterat våld och förtryck”. Hänvisningar till religion som en av flera källor till norm- och rättssystem förekommer och beskrivs mer ingående i vissa fall, som till exempel i relation till tvångs- och barnäktenskap. Dessa genomgångar är dock av mer deskriptiv art och blir sammanfattningar av vad som redan finns utförligt beskrivet i handbokslitteraturen. Mer ingående analyser med fokus på religion och religiös variation och förändring över tid är begränsade till endast en del av komplexet. Närmare bestämt till våld och mord. Hänvisningar till religion förekommer också i forskning som framför allt problematiserar eller försöker motverka en föreställd allmän bild eller stereotyp av en särskilt framträdande koppling mellan ”hedersrelaterat våld och förtryck” och islam, motiverat inte minst av faran med stigmatisering av människor med muslimsk religionstillhörighet. ”Hedersrelaterat våld och förtryck” är varken *generellt* eller *unikt* för muslimer är slutsatsen, och här stannar analysen. Flera av de större enkätundersökningar som gjorts med fokus på ungdomars livssituation indikerar ett samband, om än inte totalt, mellan framför allt olika typer av begränsningar som dessa ungdomar lever under och såväl föräldrars som ungdomars egen grad av religiositet. Mig veterligen har dock lite forskning ägnats åt att vidare följa upp detta samband och det är framför allt inom detta område som mer forskning nu behövs.

VIDARE FORSKNINGSBEHOV

Vad kan då ses som behov och möjligheter i framtida forskning om ”hedersrelaterat våld och förtryck” och religion utifrån genomgången ovan. Jag kommer här att fokusera på möjliga forskningsområden och forskningsteman, och lämna frågan om lämpliga metoder därhän.

”HEDER” SOM BEGRÄNSANDE

Ett av de tydligaste intrycken från ovanstående genomgång av forskningsläget är att begreppet ”hedersreaterat våld och förtryck” som sådant täcker in ett brett spektrum av handlingar. Dessa sträcker sig från mord till mobbing och involverar olika aktörer: från föräldrar som dödar sina barn, till ”moralpoliser” som trakasserar kvinnor i svenska förorter. Det som förenar är antagandet att förövarna reagerar på offrens faktiska, misstänkta eller potentiella brott mot gruppinterna normer inom områdena sexualitet och könsrelationer. Dessa normer är av ett slag som går på tvärs med vad som får anses vara dominerande och officiellt sanktionerade normer i det svenska samhället med utgångpunkt i individuell frihet, jämställdhet och sexuellt självbestämmande.

Vad som dock framkommer vid en översiktlig genomgång av forskningen och som alltså noterats framför allt på senare tid är att ordet ”heder” i sammansättningen ”hedersrelaterat våld och förtryck” är något begränsande. Pernilla Ouis distinktion mellan en ”primär” och en ”sekundär” diskurs om heder är användbar för att belysa detta (Ouis, 2015). Forskningen om ”hedersrelaterat våld och förtryck” är en del av en ”sekundär diskurs om heder” som fokuserar (vissa) normsystem och gruppers sanktioner mot faktiska/misstänkta/potentiella normbrytare. Den ”primära diskursen om heder” återfinns i de fall då dessa sanktioner motiveras internt i gruppen utifrån normbrytandets konsekvenser

i form av förlust av individuellt eller kollektivt socialt anseende, det vill säga ”heder”. Den förra täcker alltså in ett vidare spektrum av vad som snarast kan betecknas ”normbrottsrelaterat våld och förtryck”. Här blir ”hedersrelaterat våld och förtryck” en underavdelning med *särskilda* karakteristika. Dessa är framför allt att förövarna är offret närstående individer (familj/släkt) och att förövarnas vidare motiv när de reagerar på ett normbrott är oro för förlust av individuellt eller gemensamt socialt anseende, en form av socialt kapital, i relation till en större gemenskap.

Som noterades i citatet ovan fick resultaten från enkäten *Ung17* forskare att uppmärksamma denna diskrepans mellan en sekundär och en primär diskurs om heder, och notera religion som en möjlig och från ”heder” oberoende faktor: ”Det tål att funderas över om heteronormativitet och/eller oskuldsideal utan tillhörande kollektiv dynamik i första hand bör kopplas samman med hedersnormer eller snarare kan ses som uttryck för en ortodox religiös övertygelse av annat slag” (Baianstovu et al., 2019, s. 479). Vad som öppnas för här är att normbrottet *i sig*, snarare än kalkyler över normbrottets sociala konsekvenser, kan vara en drivande faktor.

RELIGION, HELIGA VÄRDEN OCH GRUPPDYNAMIK

I citatet från Baianstovu et al (2019) öppnas alltså för frågan om religionens roll, oberoende av ”heder”. Fokus läggs dock på individer och deras föreställningsvärld. Det är endast i fall där det saknas ”kollektiv dynamik” som religion som faktor kan komma ifråga. Religiösa övertygelser och praktisk handling kopplad till dessa övertygelser saknar dock inte med nödvändighet ”kollektiv dynamik”, även om denna är av ett annat slag än den dynamik som tidigare forskning diskuterat i samband med ”heder”. Detta öppnar upp för vidare forskning med fokus på vissa former av religiösa gemenskaper och den roll som gemensamma normsystem spelar här.

Det råder inget tvivel om att det i olika religiösa traditioner, i historia och nutid, finns tydliga riktlinjer för vad som är tillåtet och vad som är förbjudet och föreställningar om en absolut och gudomligt sanktionerad sexualmoral. Dessa riktlinjer täcker inte så sällan in områdena könsrelationer och sexualitet. Exakt *vad* som är påbjudet och förbjudet varierar mellan religiösa traditioner, men också inom dessa. De är också föremål för tolkning och förändring över tid.

I vissa sammanhang kan vad som anses vara gudomliga påbud få en speciell status för gruppidentitet. Människor, som ultrasociala varelser, tenderar att

skapa ”föreställda gemenskaper” (Anderson 2006) på olika grunder: gemensamt ursprung, liknande fenotypiska drag (t.ex. hudfärg), samma intressen, samma språk, och samma religion. Flera olika grunder kan samverka, men det finns också fall där gemenskaper vilar särskilt starkt på uppfattningen om en delad religiös föreställningsvärld, med därtill knutna handlingsmönster, värderingar och preferenser. Det finns forskning som tyder på att en gemenskap som vilar på föreställningar om delade uppfattningar, värderingar och preferenser är en av de socialpsykologiskt starkaste formerna av gemenskap (Launay & Dunbar, 2015; Sosis & Bressler, 2003). Till skillnad från en hel del andra grunder för gemenskap (utseende, ursprung, språk) är delade värderingar och föreställningar inte direkt observerbara. Detta gör också att *synbara* tecken, signaler, på att medlemmarna delar föreställningsvärld och värderingar blir speciellt viktiga.

Efterlevnad av gudomliga påbud och förbud kan brukas av medlemmar för att signalera lojalitet med gruppen, särskilt i de fall då dessa påbud och förbud innehåller element av försakelse och ansträngning. Genom att de knyts till övermänskliga varelsers vilja eller en övermänsklig evig ordning blir sådana påbud och förbud ”heliga värden” (Atran & Axelrod, 2008) för grupper. Det kan här handla om deltagande i gemensamma ritualer, om vardagsetikett, om att bära en speciell klädsel, att avstå från viss föda eller vissa handlingar inklusive sexuella handlingar. Att övervaka hur *andra* inom gruppen efterlever påbuden och förbuden och att reagera kraftfullt vid tecken på normbrott är ytterligare sätt på vilket individer kan signalera sin lojalitet med gemenskapen och sin benägenhet till uppoffring för den.

Det bör påpekas att dessa socialpsykologiska processer, vars yttersta funktion är att stärka gemenskapen, oftast inte är medvetna för de agerande individerna själva. De motiveras i sina handlingar av genuina känslor av tillfredsställelse av att följa påbud och förbud och genuina känslor av upprördhet när andra inom gruppen inte gör så.

Ovanstående ger en möjlig alternativ och kompletterande socialpsykologisk förklaringsmodell till begränsningar och kontroll som lyfts fram som problematiska i den sekundära diskursen om heder men där det saknas en motsvarande primär diskurs om heder.

Tidigare forskning indikerar alltså att föräldrars grad av religiositet spelar in vid kontroll och begräsningar av ungdomars vardag, men också att sambandet inte är totalt. I enlighet med den alternativa modellen ovan blir det rimligt att i framtiden undersöka inte bara graden utan också formen av religiositet. Av särskilt intresse blir då om det finns en koppling mellan omfattningen av kon-

troll och begränsningar och den grad som den som kontrollerar och begränsar identifierar sig som medlem av en religiös grupp.

I jämförelse med en modell där ”heder” är ett drivande motiv tillåter modellen ovan en breddning av gruppen potentiella aktörer. I den senare är det inte (enbart) den nära familjen eller släkten som har motiv att övervaka, kontrollera, begränsa och straffa. Även personer utan sådan nära anknytning till avvikaren kan reagera och agera på beteenden som de ser som normavvikande i fall dessa personer uppfattar normavvikaren som medlem av den egna gruppen. De blir ”hängivna aktörer” (Atran, 2016) och markerar genom sitt agerande, för sig själva och andra, sin offervilja och lojalitet i relation till gruppen. Tidigare forskning indikerar också att benägenheten att anta rollen som ”hängiven aktör” är kopplad till graden av ”identitetsfusion” hos individer (Swann, Jetten, Gómez, Whitehouse, & Bastian, 2012). Med identitetsfusion avses individers upplevelser av sin personliga identitet som knuten till sin gruppidentitet. Vid en hög grad av identitetsfusion upplever individen att hens och gruppens intressen och öden sammanfaller, vilket ökar benägenheten till självuppoffrande handlande för gruppen.

En modell som beaktar heliga värden, hängivna aktörer och identitetsfusion kan också bidra till att förklara frivillig och entusiastisk underkastelse under normer hos de personer som inom en modell baserad på heder annars framstår enbart som offer.

NORMEFTERLEVNAD SOM IDENTITET

I den del av tidigare empirisk forskning som bygger på enkätundersökningar pekar resultaten alltså på att de ungdomar som anger begränsningar kopplade till kyskhets- och oskuldsnormer i högre grad än andra också anger att de själva är religiösa. Detta är ett resultat som kan behöva följas upp. I den sekundära diskursen om heder ligger fokus ofta på föräldrar/släkt/omgivning som primära aktörer i kontroll och begränsningar av ungdomar i deras livsval. Implicit i den sekundära diskursen om heder är en generationskonflikt: en traditionellt orienterad föräldrageneration sätter upp regler och begränsar ungdomar som inget hellre önskar än att leva som majoriteten av ungdomar i det svenska samhället.

Här finns måhända en blindhet i forskningen för att medlemmar i religiösa grupper själva, också med entusiasm, kan välja att underordna sig de kyskhets-

och oskuldsnormer som råder och odlas i gemenskapen. Detta behöver inte vara grundat i rädsla för repressalier eller för förlust av anseende utan i att man helt enkelt delar gruppens syn på heliga värden och finner tillfredsställelse i den uppoffring som det innebär att organisera sitt liv i enlighet med vad som inom gruppen tolkas som gudomliga påbud och förbud (jfr här Abu-Lughod, 2013, s. 137–140). Karaktären av uppoffring blir än tydligare i fall då beteenden tydligt avviker från vad som dominerar i övriga samhället.

Det behövs mer forskning om vilken roll efterlevnad av kyskhets och oskuldsnormer spelar som heliga värden för de ungdomar som är religiöst engagerade och vars självidentitet är starkt knuten till religionstillhörighet. Framtida enkätundersökningar som syftar till att kartlägga omfattningen av ”hedersrelaterat våld och förtryck” bör därför också inkludera inte bara frågor om vilka begränsningar ungdomar upplever, utan också *vem* som lägger dessa begränsningar på dem (föräldrar, andra ungdomar, Gud eller de själva) och om ungdomarna själva upplever dessa begränsningar som rätta och riktiga.

Återigen sker här en breddning av möjliga aktörer när det gäller övervakning, begränsning och kontroll i enlighet med oskulds- eller kyskhetsnormer. Den sekundära diskursen om heder fokuserar en vertikal relation mellan generationer. I framtiden bör forskningen undersöka om det i gemenskaper där oskulds- och kyskhetsnormer utgör heliga värden finns en mer horisontell påverkan där jämnåriga som är föremål för kontroll och begränsningar själva tar aktiv del i att kontrollera och begränsa varandra, det vill säga blir hängivna aktörer när det gäller att värna en gemenskap där kyskhets- och oskuldsnormer är centrala heliga värden.

Den sekundära diskursen om heder tenderar alltså att utgå från att ungdomar som lever under kontroll och begränsningar kopplade till oskulds- och kyskhetsnormer i själva verket önskar att inte göra det. I vilken utsträckning detta är fallet är en fråga för framtida forskning. Dynamiken i religiösa gemenskaper och den roll som vissa normer kan ha som identitetsskapande är en viktig faktor att beakta. Här kan man i förbigående notera resultat från forskning som undersökt generationsskillnader i värderingar. En nederländsk studie publicerad 2016 jämförde synen på jämställdhet mellan första och andra generationens invandrare med muslimsk bakgrund. Studien fann att hos en knapp majoritet av den senare gruppen avvek värderingarna från den förra gruppen i riktning mot dominerande värderingar i samhället. Ungefär 20 procent hade liknande värderingar som föräldragenerationen. Speciellt värt att notera är dock resterande grupp (ca 20 procent) där värderingarna avvek från föräldragenerationens värderingar i

mer könsrollskonservativ riktning. I denna grupp fanns en överrepresentation av unga män och speciellt av unga män som också uppgav ett socialt religiöst engagemang (Maliepaard & Alba, 2016). Huruvida liknande mönster står att finna i Sverige och också i relation till kyskhets- och oskuldsnormer är väl värt att undersöka i framtida forskning.

Oskulds- och kyskhetsnormers funktion som heliga värden inom ramen för religiösa gemenskaper leder också vidare till ett annat forskningsområde, närmare bestämt hur dessa normer förmedlas, upprätthålls och kanske även ifrågasätts och förhandlas inom gemenskaperna. Vilken roll spelar här exempelvis predikningar i gudstjänster och av samfund organiserade utbildningssammanhang (konferenser, kursverksamhet, konfessionella skolor)? Särskilt fokus bör dock ägnas åt nyare former för förmedling av religiöst innehåll som kanske i högre grad nyttjas av ungdomar idag: predikanter och religiösa ”influerare” som når sin publik via kanaler som Instagram, Facebook och YouTube, men också olika former av sociala media som möjliggör interaktion och diskussion (Sorgenfrei 2021). Hur diskuteras normer om oskuld och kyskhet i dessa sammanhang och av vem? Vilka är *de facto* auktoriteter på området?

FÖRÄNDRING AV OCH NAVIGERING INOM SYSTEMET

Mycket av den forskning som finns inom fältet ”hedersrelaterat våld och förtryck” fokuserar, av naturliga skäl, på situationer av konflikt, våld och övergrepp. Lite forskning finns om hur ungdomar som lever i sociala sammanhang där oskulds- och kyskhetsnormer dominerar och som kanske även delar dessa normer, agerar för att undvika konflikter men också navigerar inom systemet och eventuellt finner vägar att tänja på dess gränser till exempel när det gäller könsrelationer och sexualitet. Kan religion eventuellt spela en roll här?

I flera av de enkätundersökningar som genomförts har respondenterna fått svara på frågor om eventuella begränsningar vad gäller framtida äktenskapspartner: om vederbörande till exempel måste tillhöra samma etniska grupp och samma religion som respondenten. I analysen av svaren har jakande svar på den senare frågan, med rätta, tolkats som en begränsning. Här har vi dock en fråga där det blir möjligt att i framtida forskning närmare undersöka om religion kan vara en faktor som i vissa fall, och möjligen paradoxalt, *ökar* valmöjligheter och utrymme. Detta kan till exempel vara fallet i sammanhang där religion fungerar som en grund för gemenskap tillsammans och kanske i viss mån i konkurrens med, andra grunder. Föräldrars och släktingars förväntningar och krav på att

en framtida äktenskapspartner ska tillhöra samma släkt, nationalitet och etniska grupp kan till exempel ifrågasättas med hänvisning till att religionen endast kräver samma religionstillhörighet. Här kan alltså ett religiöst normsystem ställas mot andra normsystem i en förhandling för ökat handlingsutrymme. Framtida forskning kan närmare undersöka i vilken omfattning och med vilka resultat individer och grupper inom ramen för ett mer eller mindre begränsande normsystem ifrågasätter enskilda förväntningar, krav eller begränsningar med hänvisning till att dessa utgör (mänskliga) ”traditioner” eller ”sedvänjor” och är uttryck för en ”kultur” som inte svarar mot vad religionen ”egentligen” lär.

Ett annat område för framtida forskning om variation och agens inom ramen för ett i grunden begränsande normsystem är om individer genom att underordna sig vissa restriktioner kopplade till heliga värden kan skapa utrymme för att om inte bryta mot, så åtminstone tänja på andra restriktioner. Kan till exempel en individs strikta efterlevnad av normer om modest klädsel eller entusiastiska engagemang i gemensamma religiösa aktiviteter och ritualer, det vill säga signalering av sig själv som hängiven aktör, leda till att hens möjligheter att delta i till exempel könsblandande aktiviteter eller hens rörelsefrihet över lag ökar?

Vidare kan framtida forskning undersöka hur etablerad religiös tradition kan rymma element som genom omtolkning och omformning används för att skapa *ny* praxis. I ovan nämnda forskning om tvångs- och barnäktenskap påpekas att religiösa, inofficiella vigslar är ett problem i relation till svensk lagstiftning. Religiösa funktionärer genomför vigslar som inte registreras av svenska myndigheter och som därmed heller inte är underställda svenska lagar om frivillighet och åldersbegränsning. Omfattningen är okänt. Vad som här också framkommer, men inte närmare följs upp, är fall där ungdomar som på grund av att de inte har åldern inne för att registrera äktenskap i enlighet med svensk lag, ingår icke-registrerade, religiösa äktenskap som ett sätt att inför gruppen rättfärdiga en sexuell relation. Det religiösa äktenskapet kan då betraktas, åtminstone av ungdomarna själva, som en ”förlovning” eller en ”prova på”-relation, inte olikt den sexuella relation (”vara ihop”) som är underförstådd i till exempel svensk sambolagstiftning. Det är känt att detta förekommer (Bøe, 2018), men omfattningen är okänd. Området lär dock vara svårbeforskat då en religiös vigsel, i de fall någon eller båda parter är under 18 år, är ett lagbrott.

Överlag finns skäl att närmare beforska olika sätt att genom omtolkning av ett religiöst normsystem närma sig ett i samhället i övrigt dominerande normsystem inom området könsrelationer och sexualitet (till exempel fenomenet

”halal-dating” (Ali et al., 2020). Vilka är drivande i sådana omtolkningar och vilket genomslag får de? Härvidlag kan också tidigare forskning om historiska förändringsprocesser på området inom religiösa samfund i Sverige utgöra ett relevant jämförelsematerial (t.ex. Cedersjö, 2001).

SLUTORD

Även om den forskning som hittills gjorts inom området ”hedersrelaterat våld och förtryck” inte har ägnat särskilt stort utrymme åt att analysera religion är religiöst motiverade normsystem med fokus på könsrelationer och sexualitet ständigt närvarande som referenspunkt i såväl denna forskning som i den politiska och offentliga diskussionen. Detta i sig motiverar ytterligare forskning på området. Sådan kan vara kontroversiell. Den risk för utpekande och stigmatisering av muslimer som en del forskare har påpekat är reell. Bland troende i dagens Sverige som håller kyskhets- och oskuldsnormer som heliga värden utgör möjligen muslimer en majoritet (även om det inte finns någon forskning på det området). Men muslimer är inte unika i detta avseende och det finns, som nämnts ovan, indikationer på att det snarare är graden av religiositet och identifikationen med en religiös grupp än specifik religionstillhörighet som spelar in. Det skulle också vara i linje med den teoretiska modell som föreslagits ovan angående religiösa normer och beteenden som signalerar lojalitet med dessa normer och deras plats i en ”kollektiv dynamik”. Framtida forskning om ”hedersrelaterat våld och förtryck” och religion bör därför ha en bred och jämförande ansats. Fokus bör ligga på vilken roll och plats kyskhets- och oskuldsnormer har inom *olika* religiösa gemenskaper, samt hur, av vem och i vilken omfattning dessa normer uttrycks, förmedlas, förstärks, omförhandlas och ifrågasätts.

REFERENSER

Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim women need saving?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Ahmedi, I., Larsson, S., och Englund, C. (2004). *Debatten om hedersmord : feminism eller rasism*. Stockholm: Svartvitt.

Ali, N., Phillips, R., Chambers, C., Narkowicz, K., Hopkins, P., och Pande, R. (2020). Halal dating: Changing relationship attitudes and experiences among young British Muslims. *Sexualities* 23(5-6), s, 775-792.

Alinia, M. (2004). *Spaces of diasporas: Kurdish identities, experiences of otherness and politics of belonging*. Göteborg: Göteborgs universitet.

– (2011). Den jämställda rasismen och de barbariska invandrarna : ”hedersvåld”, kultur och skillnadens politik. In: C. Listerborn, I. Molina och D. Mulinari (red.), *Våldets topografier: Betraktelser över makt och motstånd*. Stockholm: Atlas, s. 287-329.

Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Appiah, A. (2010). *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York: W.W. Norton.

Atran, S. (2016). The Devoted Actor: Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures. *Current anthropology* 57(13), s. 192–203.

Atran, S., och Axelrod, R. (2008). Reframing Sacred Values. *Negotiation Journal* 24(3), s. 221-246.

Awla, R. (2005). Hedersmord och islam. I K. Johansson (red.), *Hedersmord. Tusen år av hederskulturer*. Lund: Historiska media.

Baianstovu, R. Í. (2012). *Mångfald som demokratins utmaning: en studie av hur socialtjänsten som välfärdsbyråkrati och moralisk samhällsinstitutiion förstår och hanterar kulturell mångfald.* Örebro: Örebro universitet,

– (2017). *Heder: hedersrelaterat våld, förtryck och socialt arbete*. Lund: Studentlitteratur.

Baianstovu, R. í., Strid, S., Cinthio, H., Särnstedt Gramnaes, E., och Enelo, J.-M. (2019). *Heder och samhälle. Det hedersrelaterade våldets uttryck och samhällets utmaningar*. Örebro: Örebro universitet.

Björktomta, S.-B. (2005). *Unga kvinnor, frihet och heder: om socialt arbete och hedersrelaterat våld*: Stockholm: Ersta Sköndal högskola .

– (2007). *Personalens möten med utsatta flickor: arbete mot hedersrelaterat våld*. Stockholm: Ersta Sköndal högskola.

– (2012). *Om patriarkat, motstånd och uppbrott : tjejers rörelser i sociala rum*. Malmö: Égalité.

– (2019). Honor-based violence in Sweden–Norms of honor and chastity. *Journal of family violence* 34(5), s. 449-460.

Bøe, M. (2018). Halal Dating and Norwegian Youth Culture. *Journal of Muslims in Europe* 7(3), s. 265-282.

Carbin, M. (2008). Honour related violence–the invention of a Swedish policy problem. I E. Magnusson, M. *Rönnblom och H*. Silius (red.)*: Critical studies of gender equalities. Nordic dislocations, dilemmas and contradictions*. Stockholm: Makadam, s. 24–47.

– (2010). *Mellan tystnad och tal : flickor och hedersvåld i svensk offentlig politik*. Stockholm : Stockholms universitet.

Cedersjö, B. (2001). *Bortom syndakatalogen : en studie av svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet*. Örebro: Libris.

Darvishpour, M., Lahdenperä, P., och Lorentz, H. (2010). *Hedersrelaterad problematik i skolan: en kunskaps-och forskningsöversikt*. SOU 2010:84.

de los Reyes, P. (2003). *Patriarkala enklaver eller ingenmansland? : våld, hot och kontroll mot unga kvinnor i Sverige*. Norrköping: Integrationsverket.

de los Reyes, P. (2004). Kulturella stereotyper och våldsoffrens utsatthet. I . Lindgren, K-Å Pettersson och B. *Hägglund* (red.) *Utsatta och sårbara brottsoffer.* Stockholm: Jure Förlag, s. 101-120.

Ekström, S. (2009). *Hedersmorden och orden : Berättelser om kultur, kritik och skillnad*. Stockholm: Makadam förlag.

Eldén, Å. (2003). *Heder på liv och död: Våldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Ghadimi, M. (2007). Om kravet på oskuld. En studie av flickors respektive pojkars föreställningar. *Socialvetenskaplig tidskrift* 14(1), s. 20–46.

Gruber, S. (2007). *I skolans vilja att åtgärda" hedersrelaterat" våld: etnicitet, kön och våld*: Linköping: Linköping University Press.

Haag, E.-L., och Risenfors, S. (2007). *Jämställdhet, islam och framtidsdrömmar: en intervjustudie om muslimska gymnasieflickor*: Trollhättan: Högskolan Väst.

Haglund, A och Nordevik, A. 2020. "Utredare vill ha ny hedersbrottlag". *Svenska Dagbladet* 2020-10-07.

Jemteborn, A. (2005). *" Å stå på sig, på egna ben": En fallstudie om en flicka i en hederskultur och hennes motstånd mot att inordna sig efter släktens krav.* Stockholm: Socialhögskolan.

Knutagård, H., och Nidsjö, E. (2004). *Hedersrelaterat våld mot ungdomar på grund av sexuell läggning*. Malmö: Länsstyrelsen.

Koctürk-Runefors, T. (1991). *En fråga om heder : turkiska kvinnor hemma och utomlands*. Stockholm: Tiden.

Kriminalvården. (2020). *"Heder fanns ju i familjen men vi var inte extrema i det": intervjustudie med kriminalvårdsklienter med hedersrelaterad våldsbrottslighet*. Norrköping: Kriminalvården.

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

Lange, A. (2008). *Lärarnas iakttagelser rörande förekomst av "hedersrelaterat förtryck" i skolorna*. Stockholm: Forum för levande historia.

Launay, J., och Dunbar, R. I. (2015). Playing with strangers: which shared traits attract us most to new people? *PloS one* 10(6), s. 1–17.

Maliepaard, M., och Alba, R. (2016). Cultural Integration in the Muslim Second Generation in the Netherlands: The Case of Gender Ideology. *International Migration Review* 50(1), s. 70–94.

Mehdi, R. (2012). Muslim Family Law and Young People in Denmark. I Ungdomsstyrelsen (red) Äkta makar. Externa skribenters texter. Stockholm: Fritzes, s. 36–56.

NCK. (2010). *Hedersrelaterat våld och förtryck : en kunskaps- och forskningsöversikt*. Uppsala: Nationellt centrum för kvinnofrid.

Nisbett, R. E., och Cohen, D. (1996). *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*. Boulder: Westview Press.

Ouis, P. (2015). Primär och sekundär diskurs om heder: Att problematisera givna föreställningar om förövare och brottsoffer i "hedersrelaterat våld och förtryck". *Socialvetenskaplig tidskrift* 22(3-4), s. 359-365.

Pérez, E. (2014). *Vad vet vi om de insatser socialtjänsten gör i hedersrelaterade konflikter inom familjen?* Malmö: Malmö högskola.

Peristiany, J. G. (1966). *Honour and shame : the values of Mediterranean society*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Prop. 2019/20: 131. (2020). *Ökat skydd mot hedersrelaterad brottslighet.* https://www.regeringen.se/495873/contentassets/e3a7d739e2b444e6a24a05a2db80066a/prop-201920-131.pdf.

Sayed, M. (2012). Mahr – syfte, funktion och ställning i svensk rätt. i Ungdomsstyrelsen (red.) Äkta makar. Externa skribenters texter. Stockholm: Fritzes, s. 17–35.

Schlytter, A. (2004). *Rätten att själv få välja: arrangerade äktenskap, kön och socialt arbete*. Lund: Studentlitteratur.

Schlytter, A., Högdin, S., Ghadimi, M., Backlund, Å., och Rexvid, D. (2009). *Oskuld och heder: en undersökning av flickor och pojkar som lever under hedersrelaterad kontroll i Stockholms stad-omfattning och karaktär*. Stockholm: Stockholms stad.

Schlytter, A., och Linell, H. (2008). *Hedersrelaterade traditioner i en svensk kontext. En studie av omhändertagna flickor.* Stockholm: FoU Nordväst.

Schlytter, A., och Linell, H. (2010). Girls with Honour-Related Problems in a Comparative Perspective. *International Journal of Social Welfare* 19(2), s. 152-161.

Schlytter, A., och Rexvid, D. (2016). *Mäns heder: att vara både offer och förövare*. Lund: Studentlitteratur.

Sedem, M. (2012). *Rädsla för förlust av liv och heder.* Stockolm: Stockholms universitet.

Sjöblom, Y. (2006). *I skuggan av Fadime och socialsekreterares arbete med hedersvåld*. Stockholm: FoU Nordväst.

Socialstyrelsen. (2007). *Frihet och ansvar. En undersökning om gymnasieungdomars upplevda frihet att själva bestämma över sina liv*. Stockholm: Socialstyrelsen.

Sommers, T. (2018). *Why Honor Matters*. New York: Basic Books.

Sorgenfrei, S. (2021). Branding Salafism: Salafi Missionaries as Social Media Influencers, *Method & Theory in the Study of Religion* (published online ahead of print 2021). doi: https://doi.org/10.1163/15700682-12341515

Sosis, R., och Bressler, E. R. (2003). Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. *Cross-Cultural Research* 37(2), pp. 211-239.

SOU 2020:57. (2020). *Ett särskilt hedersbrott.* https://www.regeringen.se/4a82f8/contentassets/56547bc3eb0c4d44ae2607cc5c4a02e7/ett-sarskilt-hedersbrott-sou-202057.

Stewart, F. H. (1994). *Honor*. Chicago: University of Chicago Press.

Svensson, J. (2001). Islam och hedersmord. En kommentar. *Tidskrift för Mellanösternstudier* (1), s. 33–40.

Svensson, J. (2020). Honor Culture and Islam in Swedish Public Discourse: An Example of How Computer-Assisted Methods May Facilitate Humanistic Research. I J. Hansson och J. Svesson (red.) *Doing Digital Humanties: Concepts Approaches Cases*. Växjö: Linnaeus University Press, s. 147–168.

Swann, W. B., Jetten, J., Gómez, A., Whitehouse, H., och Bastian, B. (2012). When Group Membership Gets Personal: A Theory of Identity Fusion. *Psychological Review* 119(3), s. 441–456.

Tarhan Selvi, G., och Kakabaveh, A. (2016a). *Elvahundra: en kartläggning av förekomsten av diskriminering och förtryck i hederns namn bland 1100 ungdomar och ett 50-tal föräldrar*. Stockholm: Varken hora eller kuvad.
– (2016b). *Tolvhundra: en kartläggning av attityder till samt förekomsten av diskriminering och förtryck i hederns namn bland 1200 ungdomar och ett 50-tal föräldrar i Göteborg*. Stockholm: Varken hora eller kuvad.
Thapar-Björkert, S. (2009). Conversations Across Borders : Men and Honour Related Violence in U.K. and Sweden. *Norma* 4(1), s. 47-65.
Thörnqvist, P. (2011). *Heder på schemat: En didaktisk studie av hederskultur i svensk ungdomslitteratur.* Malmö: Malmö högskola.
Törnberg, A., och Törnberg, P. (2016). Muslims in Social Media Discourse: Combining Topic Modeling and Critical Discourse Analysis. *Discourse, Context & Media* 13, s. 132-142.
Ungdomsstyrelsen. (2009). *Gift mot sin vilja*. Stockholm: Fritzes.
Ungdomsstyrelsen. (2012). Äkta makar. Stockholm: Fritzes.
Wikan, U. (2004). *En fråga om heder*. Stockholm: Ordfront.