

Jesper Petersen

Temasektion

Frihed og rollemodeller

Muslimske kvinders selvbiografier i Danmark

Nøgleord

muslimsk ungdom; muslimske
forfattere; selvbiografi; rollemodeller;
kvindekamp; patriark

Abstract Denne artikel undersøger to typer af litterære karakterer, som skabes i Rushy Rashids *Et løft af sløret* (2000), Özlem Cekic' *Fra Føtex til Folketinget* (2009) og Geeti Amiris *Glansbilleder* (2016). Den første type er den muslimske kvinde som forbillede for kvindekamp, og den anden er patriarken som produceret af, hvad muslimske debattører har kaldt "rygtesamfundet". Forfatterne fremstiller den såkaldte indvandrerkvindesom stærk, bemyndiget og forbilledlig, hvilket muliggør nye narrativer, hvor hun kæmper for kvinders ligestilling snarere end at være en undertrykt indvandrerkvindesom. Patriarken fremstilles samtidig som et produkt af rygtesamfundet snarere end som ophavsmanden hertil, hvilket ændrer de magtdynamikker, som forfatterne har været underlagt i deres opvækst. Det vil sige, at fokus skubbes fra patriarken som karakter til rygtesamfundet. Islam er kun perifert behandlet af Rashid og Cekic, mens religionen spiller en lidt større – men stadig marginal – rolle hos Amiri. Ingen af forfatterne tilskriver islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet. Rashid og Amiri skriver tværtimod, at islam misbruges af muslimer til at fastholde rygtesamfundet, som grundlæggende strider imod islamiske værdier, mens Cekic italesætter islamiske værdier som almindelige menneskelige værdier.

I mit feltarbejde blandt muslimske kvinder i Mariam Moskeen har jeg bl.a. interesseret mig for, hvad der har foranlediget, at mine informanter forstår islam som kvindefrigørende eller bemyndigende. For segmentet af efterkommere, der er i tyverne (og ofte studerende), har Mariam Moskeen ikke været startpunktet for deres selvstændiggørelse; moskeen er snarere et stadie i en lang proces, kvinderne indledte i teenagealderen, og som fortsætter efter, at de eventuelt forlader moskeen igen. I flere tilfælde er denne proces startet med, at de har læst en af eller begge Rushy Rashids to biografier: *Et løft af sløret* (2000) eller *Bag sløret* (2003), som indtil 2009, hvor Özlem Cekic ud-

Jesper Petersen er ph.d. studerende på Lund Universitet, hvor han forsker i institutionaliseringen af islamisk feminisme i en euro-amerikansk kontekst.

gav *Fra Føtex til Folketinget*, var de eneste selvbiografier skrevet af en dansk, muslimsk, kvindelig efterkommer. Siden har Geeti Amiri i 2016 udgivet *Glansbilleder*, hvori hun – ligesom efterkommerne i Mariam Moskeen – angiver sin læsning af Rashids bøger som startpunktet for sin egen kamp: “Rushy Rashid var min opdagelsesrejsende ... Hendes vej til frihed og selvstændighed fik mig til at øjne muligheden for, at jeg kunne gøre det samme” (Amiri 2016, 46-47).¹ I denne artikel vil jeg analysere de karakterer, personlige relationer og den diskurs om islam, som forfatterne skriver frem i biografierne.

Rashids og Cekic’ selvbiografier har meget ens hændelsesforløb. Begge forfattere er døtre af gæstearbejdere, som kom til Danmark for at tjene penge til at skabe sig et liv i hjemlandet. Cekic’ forældre drømte om et hus og fyrre får, mens Rashids far drømte om en jordlod over for sine forældres hus og penge til at starte en butik eller et firma (Cekic 2009, 18-19; Rashid 2000, 25-26). De bruger imidlertid pengene på at skabe sig et liv i Danmark, hvor de fortsat bor. Begge forfattere er født i Danmark, men har været på længere ophold i forældrenes hjemland, hvor de også tager en del af deres skolegang. De indgår ligeledes begge arrangerede ægteskaber, som ender i skilsmisse. Cekic opnår sin frihed gennem skilsmissen, hvorefter hun blandt andet udlever sin nyvundne selvstændighed under en rejse til Indonesien og bliver gift med sin udkårne cirka tre år senere (Cekic 2009, 170-171). Rashid finder sin frihed, da familien fejrer hendes debut som nyhedsoplæser på TV3 Dagens Nyheder og dermed også anerkender hendes valg i livet. Herefter gør hun krav på selvbestemmelse over sit liv, og som konsekvens heraf flytter hun hjemmefra (Rashid 2000, 284-287). I *Et løft af sløret* forbliver spørgsmålet om frihed dog delvist uforløst, idet Rashid eksempelvis stiller spørgsmålet: “Ville de [familie og venner] stadig støtte mig, hvis jeg kom hjem og fortalte, at min udkårne var dansk?” (Rashid 2000, 285).² I sin næste bog *Bag sløret* (2003) afslører Rashid, at hun var blevet gift med en dansk mand inden udgivelsestidspunktet for *Et løft af sløret*, og førstnævnte bog handler derfor om den medfølgende konflikt og forsoning.

Hændelsesforløbet i Amiris selvbiografi er meget forskelligt fra ovennævnte. Amiri er født i Afghanistan og kom til Danmark som flygtning, da hun var fem år gammel. Hendes mor var nedbrudt af livet som kvinde i Afghanistan, mens faren

1. Siden har Zeinab Mosawi udgivet *Himlen over min fars tag* i samarbejde med Birgitte Vestermark. Desuden har Rashid udgivet *Du lovede, vi skulle hjem*, og Sara Omar har udgivet *Dødevaskeren*. De to sidstnævnte tilhører faktionsgenren (også kaldet autofiktion), hvor indholdet er faktuel, men fortællingen er delvis fiktion. Sherin Khankan har skrevet *Islam & Forsoning*, som til trods for at have biografisk indhold tilhører debatgenren. Hun har desuden udgivet *La femme est l'avenir de l'islam: Le combat d'une imame* i 2017 om sig selv og Mariam Moskeen. Jeg har valgt ikke at inkludere ovenstående bøger, eftersom de enten er skrevet med hjælp fra ghostwriters eller tilhører andre genrer.

2. Alle tre biografier italesætter danskere som noget fremmed i forhold til dem selv. Jeg har derfor fastholdt denne sprogbug i artiklen.

var mærket af krigen. De var begge kontanthjælpsmodtagere og havde svært ved at vænne sig til livet i Danmark. Amiri ser op til sin far, men han dør, da hun er fjorten år gammel, hvorefter hendes storebror bliver familiens overhoved. Mens Amiris far var stærk modstander af vold og gik ind for ligestilling mellem kønnene, er broren voldelig og forsøger at begrænse Amiris frihed. Moren, Zakia, griber ikke ind over for volden, hvilket får Amiri til at føle sig svigtet; hun tænker tilbage på sin far og konkluderer, at hendes ulykke skyldes hans død. Amiri forsøger gentagne gange at få hjælp af de sociale myndigheder, og da det endelig lykkes, flytter hun på krisecenter, hvorefter en lang turbulent periode starter. Langsomt indser Amiri, at hendes far ikke var ufejlbarlig; han havde blandt andet svigtet sin kone. Hermed opdager Amiri sin mors styrke og får dermed endnu et forbillede. Amiri frigør sig ved at rive glansbilledet itu:

For jeg håber på, at ligesom jeg læste Rushy Rashid og Amalie Skram og græd mig igennem deres bøger, fordi jeg kunne genkende mig selv, vil en anden ung Geeti kunne læse denne bog og genkende sig selv. Denne bog, skrevet mellem de vindstille og stormfulde dage, er dedikeret til alle de modige kvinder, der tør rive glansbilledet itu, fordi de ønsker frihed. (Amiri 2016, 284).

Som i ovenstående citat gør alle forfatterne gældende, at deres fortællinger blot er brudstykker af en fælles fortælling, som de deler med deres læsere. Rashid skriver eksempelvis om at være fanget mellem “det pakistanske” og “det danske”:

Det er min skæbne, i lighed med så mange andre anden-generations indvandrere at leve med skismaet om, hvilken side man skal vælge. Min historie er ikke enestående; der er mange andre unge, der går gennem de samme oplevelser. Både i Danmark, men også i andre europæiske lande. (Rashid 2000, 8).

Mine informanter i Mariam Moskeen har ligesom Amiri genkendt sig selv i Rashids historie og ligger således inde med andre brudstykker af fortællingen. Forfatterne skriver på den måde ikke kun deres egen fortælling; de skaber også en ramme (eller en hermeneutik) igennem hvilken, læseren kan se sit eget liv.

Din indvandrerkvinde, min supermor

Michel Foucault beskriver dannelsen af en ny ramme som en diskursiv skabelse af nye karakterer, relationer og strukturer, der kan genbruges af andre forfattere. Med udgangspunkt i Ann Radcliffes bog *The Castles of Athlin and Dunbayne* fra 1789, der var den første bog i gysergenren, viser Foucault, hvordan forfattere efterfølgende genanvendte de karakterer, relationer, strukturer et cetera, som Radcliffe havde skabt:

One could say that Ann Radcliffe not only wrote *The Castles of Athlin and Dunbayne* and several other novels but also made possible the appearance of the Gothic horror novel at the beginning of the nineteenth century; in that respect, her author function exceeds her own work ... Ann Radcliffe's texts opened the way for a certain number of resemblances and analogies which have their model or principle in her work. The latter contains characteristic signs, figures, relationships, and structures that could be reused by others. (Foucault 1994, 217).

Rashid, Cekic og Amiri skaber ligesom Ann Radcliffe en række nye karakterer – heriblandt den muslimske kvinde som rollemodel for kvindekamp. Rashid er den første til at fremskrive denne karakter, hvilket muliggør, at Amiri kan se sin egen mor som en rollemodel for kvindekamp. Siden har andre skrevet om deres mødre i skarp opposition til etablerede diskurser om den såkaldte indvandrerkvinde. Eksempelvis skrev Niddal el-Jabri den 16. marts 2016 en kronik i Information under rubrikken *Din 'indvandrerkvinde', min supermor*. Her reagerer han på ligestillingsminister Ellen Trane Nørbys italesættelse af indvandrerkvinden på kvindernes internationale kampdag den 8. marts ved at fortælle om sin mor, der har arbejdet hårdt, været en beundringsværdig supermor og har kæmpet for ligestilling (El-Jabri 2016). Ligeledes fejrede MINO den 8. marts 2018 kvindernes internationale kampdag ved at anerkende førstegenerationsmødrene for deres kvindekamp.

Rygtesamfundet

I denne artikel vil jeg analysere, hvordan Rashid, Cekic og Amiri fremskriver muslimske kvinder som rollemodeller for

kvindekamp. Alle tre forfattere skaber dog ydermere en række karakterer, som er relateret til rygtesamfundet, hvorfor jeg også vil fokusere på patriarken som produceret af rygtesamfundet snarere end som ophavsmanden hertil. Patriarkernes adfærd i biografierne forklares således primært med reference til rygtesamfundet snarere end med karakteristika ved deres personligheder.³

Begrebet *rygtesamfundet* optræder ikke i nogen af bøgerne og er endnu ikke optaget i Den Danske Ordbog. Det blev første gang anvendt den 28. juli 2014 i Politiken af Khaterah Parwani som betegnelse for den sociale struktur og det moralkodeks, der eksisterer blandt indvandrere på tværs af etniske skel, og som videreføres af et segment af deres efterkommere (Parwani 2014). Rashid, Cekic og Amiri italesætter primært rygtesamfundet med etniske betegnelser (eksempelvis “det pakistanske” eller “det afghanske”) eller som generationsforskelle; det vil sige forskellen på at leve i henhold til forældrenes moralkodeks eller i henhold til egne ønsker. Rygtesamfundet består desuden af sladder som håndhævelsesmekanisme, hvilket forfatterne beskriver detaljeret fra adskillige vinkler i alle tre biografier. Parwani forklarer i sin artikel “Vi nydanske kvinder må gøre op med rygtesamfundet”, at det er kombinationen af moralkodekset og sladder som håndhævelsesmekanisme, der er særligt problematisk for nydanske kvinder:

Bagtaleri har selvfølgelig ingen etnicitet eller religion. Alle gør det. Også i overklasseghettoerne i Nordsjælland. Men jeg vil vove at påstå, at det har større konsekvenser i de nydanske miljøer – især de meget traditionalistiske – fordi familien som institution stadig står stærkt og fortsat er et vigtigt socialt samlingspunkt. Et dårligt rygte i det nydanske miljø kan få store konsekvenser for en nydansk kvinde, og det påvirker ikke kun kvinden, men hele hendes familie. Sådan en piges familie kan i nogle tilfælde blive socialt ekskluderet fra det “gode selskab”. Dårlig pige-mærkatet kan medvirke til, at omgivelserne ser ned på en, ændrer adfærd omkring en, og det kan endda få betydning for bevægelsesfriheden for den enkelte kvinde. En familie, som har en datter, der har et dårligt ry, vil altid insistere på, at hun skal komme tidligt hjem, undgå biografter og at være sammen med veninder uden for hjemmet. Altså mere kontrol. (Parwani 2014).

3. Forfatterne ser dog ikke bort fra patriarkernes personlige ansvar for egne handlinger. Rashid og Amiri beskriver eksempelvis, hvordan henholdsvis deres storebror og farfar internaliserede de privilegier, rygtesamfundet havde givet dem som patriarker, hvilket kommer til udtryk i ofte vilkårlige og urimelige krav til deres omgivelser (Rashid 2000, 184-185; Amiri 2016, 40 og 51).

Siden Parwanis introduktion af begrebet har nydanske kvinder anvendt det flittigt i den offentlige debat (blandt andet Amiri og i mindre grad Rashid og Cekic). Rygtesamfundet er således en emisk betegnelse, som anvendes af nydanske kvinder (efterkommere) til at betegne deres forældres moralkodeks med fokus på sladderens som håndhævelsesmekanisme. I andre sammenhænge er dette blevet italesat som eksempelvis sladderens magt (Danneskiold-Samsøe et al. 2011, 252ff.), mødom på mode (Aamand og Uddin 2007) og social kontrol (Als Research 2011).⁴

Diskursen om kvindens seksuelle renhed og den medfølgende kønssegregering er central for alle definitionerne, hvilket formidles med en række metaforer, hvor et giftermål med en kvinde, hvis mødom ikke er intakt, eksempelvis beskrives "som at få en cola, der har været åben, når alt bruset er væk, og den er slap og doven" (Aamand og Uddin 2007, 85). Rashid, Cekic og Amiri står dog i en særlig situation, idet det danske samfund vanskeliggør kønssegregering, mens deres forældre pålægger dem at opretholde den, hvilket blandt andet inkluderer forventningen om, at de indgår et arrangeret ægteskab, når tiden kommer dertil. Her er det vigtigt at bemærke, at *pardah* (kønssegregering) i forældrenes hjemlande er et højt værdsat ideal (Papanek 1973), som videreføres af et segment af efterkommere i Danmark,⁵ mens rygtesamfundet er et negativt ladet begreb med fokus på de konsekvenser, idealet har for nydanske kvinder.

Rashid, Cekic og Amiri frigør sig fra rygtesamfundet ved at rive glansbilledet itu, og de performer således en overskridelse af rygtesamfundets moralkodeks. Denne type af performance har i de seneste år også fundet sted uden for litteraturen. Eksempelvis har Bremen teater to gange haft udsolgt til forestillingen *Den nydanske kvindekamp*, som for Geeti Amiris, Khaterah Parwanis og Halime Oguz' vedkommende inkluderede en bekendelse af, hvad rygtesamfundet og dets moralkodeks havde udsat dem for.⁶ Opgøret med rygtesamfundet har ligeledes spredt sig til andre platforme og genrer, hvilket blandt andet ses i DR's satireshow *Det slører stadig*, som laver satire over moralkodekset og de værdier, som rygtesamfundet gør gældende.

Islam er kun perifert behandlet af Rashid og Cekic, mens religionen spiller en lidt større – men stadig marginal – rolle

4. Moralkodekset minder om – uden at være identisk med – det moralkodeks, som borgerskabet gjorde gældende for Sædelighedsfejden i 1880'ernes Danmark. Georg Brandes og Amalie Skram, som Amiri nævner flere gange i sin selvbiografi, spillede (blandt flere forfattere) vigtige roller under opgøret med det borgerlige moralkodeks, som blandt andet ophøjede det arrangerede ægteskab og vendte det blinde øje til, når gifte mænd havde sex uden for ægteskabet. Naturalisterne, som denne gruppe forfattere blev kaldt, argumenterede derimod for det frie, naturlige kærlighedsforhold, hvilket krævede et opgør med borgerskabets moralkodeks og det medhørende, disciplinerende rygtesamfund.

5. Papanek (1973) argumenterer for, at idealet om *pardah* er højt værdsat fra Marokko til Indonesien til trods for, at praksis – selv inden for korte distancer – kan være meget varierende.

6. Hertil stod Natasha al-Hariri i kontrast ved ikke at have noget at bekende, idet hun havde haft en ganske almindelig opvækst.

hos Amiri. Jeg har dog valgt at inkludere en analyse af islams rolle i biografierne til sidst i artiklen, selvom forfatterne hverken tilskriver islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet. Rashid og Amiri skriver tværtimod, at islam misbruges af muslimer til at fastholde rygtesamfundet, som grundlæggende strider imod islamiske værdier, mens Cekic italesætter islamiske værdier som almindelige menneskelige værdier. Det er denne diskurs om misbrug af islam, jeg belyser sidst i artiklen.

Muslimske kvinder som rollemodeller for kvindekamp

Rashid og Cekic er født og opvokset i Danmark, men de har som nævnt ovenfor begge boet og taget en del af deres skolegang i forældrenes oprindelseslande. For Cekic' vedkommende var hjemsendelsen forårsaget af, at forældrene ikke havde overskud til at passe deres tre børn, samtidig med at de arbejdede for at skaffe penge til at købe et hus og fyrré får i deres hjemlandsby (Cekic 2009, 31-32). For Rashids vedkommende var hjemsendelsen forårsaget af pres fra familien i Pakistan, der ikke mente, at dansk kultur var sundt for en ung pakistansk pige. Efter at Rashids far på nært hold havde oplevet rødstrømpebevægelsens bh-afbrændinger og topløse marcher gennem Strøget, gav han familien ret og sendte Rashid hjem til sin familie i Pakistan (Rashid 2000, 33-34). Både Rashid og Cekic knytter tætte bånd med stærke kvinder, som kæmper for frihed og bemyndigelse inden for rygtesamfundets begrænsninger. Rashid knytter sig til sin faster, Mimi, mens Cekic inspireres af sin mormor, Fadime, og begge forbilleder spiller en central rolle i biografierne.

Cekic beskriver, hvordan hendes mormor Fadime begyndte sin kamp allerede som teenager. Her brød hun med rygtesamfundets normer, da hun stak af for at blive gift med den mand, hun elskede, efter at hendes onkel havde sagt nej til ægteskabet (Cekic 2009, 36). Senere i livet, da hendes ægtemand blev fængslet, nægtede hun at tage rollen som enke⁷ på sig; ingen skulle ynke hende (Cekic 2009, 37-38). Herefter følger historien om, hvordan Fadime overtager sin mands rolle ved eksempelvis at køre hestevogn:

7. Det er i patriarkalske samfund almindeligt, at en gift kvinde betegnes som enke, hvis hun er alene på ubestemt tid. Det skyldes, at hun uden en samboende ægtemand hurtigt vil få samme behandling som en enke af det omgivende samfund.

På det tidspunkt var en hestevogn mændenes domæne. Kvinder måtte ikke køre dem. Alligevel åbnede min mormor porten i gårdspladsen, satte sig op i hestevognen og bad sine børn om at hoppe om bord ... Det var uhørt. Et opsigtsvækkende brud på normer og kønsroller i landsbyen og dens kultur. Det kunne hun ikke mene, min mormor. En kvinde kunne på ingen måde køre en hestevogn gennem landsbyen på egen hånd. Men sådan så min mormor ikke på det. Porten var åben, og her kom hun i egen hestevogn ... I landsbyen varede det ikke længe, før alle vidste, hvad der var sket. Den skøre Fadime havde i ensom majestæt styret sin vogn ned gennem byen og ud på marken. Hun havde ført sig frem som et mandfolk. Man snakkede om det i ugevis. Det var en sensation. Men for min mormor var det meget mere end det. Hun havde opnået, hvad hun ville. Hun havde fra den ene dag til den anden demonstreret, at nok var hendes mand ude af billedet, men hun havde tænkt sig at overtage hans position, hans job og ansvar – stik mod al sædvane for kvinder i hendes situation. Der kunne ikke blive tale om, at hun skulle pacificeres eller blive afhængig af andre. (Cekic 2009, 38-39).

Cekic har ikke selv oplevet ovenstående episode; hun fik historien fortalt af sin mor, som dermed blev formidleren af den frigørende og bemyndigende narrativ: “Da jeg hørte historien, var det netop denne indstilling, jeg tog til mig. Der var noget, jeg kunne bruge i mit liv på det tidspunkt: Som kvinde skal man ikke lade sig kue, men være klar til at kæmpe for sin sag og sin selvstændighed.” (Cekic 2009, 39). Cekic’ mor skildrer en række episoder, hvor Mande-Fadime (*Erkek Fadime*), som hun blev kaldt, havde optrådt med myndighed, og dermed inspirerede hun Cekic. Ved sin mands fængsling overtog Fadime straks hans faste plads ved bordet og forsørgerrollen. Hun tog endda flere af landsbyens omsorgssvigtede børn, der havde mistet en af deres forældre, til sig som plejebørn, indtil hun havde tretten munde at mætte (Cekic 2009, 38-40). Når hendes rolle som familiens overhoved blev udfordret, reagerede hun straks ved at hævde den. Eksempelvis greb hun jagtgeværet, da en mand kom til hendes dør og overfusede hende verbalt på grund af et mindre anliggende. Manden begyndte straks at undskylde, mens han langsomt bevægede sig ud på gårdsplad-

sen og tog flugten; Fadime fulgte efter ham og affyrede varsels-skud (Cekic 2009, 42). Da Cekic ankom til Tyrkiet, hvor hun skulle starte i tredje klasse, oplevede hun selv, hvordan Fadime håndterede sin mands fravær:

Da jeg boede hos hende, så jeg det med mine egne øjne: Når hun kom ind i en forsamling, rejste mændene sig op. De respekterede hende på lige fod med andre mænd. Og ikke nok med det. Hun gik et skridt videre. Hun rakte hånden frem mod mændene og stillede sig afventende an. Så rejste de sig op igen og kyssede hendes hånd. Det var et utroligt syn i et mandsdomineret landsbysamfund. (Cekic 2009, 40).

Cekic oplever, hvordan hendes mormor overkom alle udfordringer, selvom hun hverken kunne læse eller skrive, og hun blev et forbillede for Cekic' egen frihedskamp senere i livet. Det er imidlertid tydeligt, at Cekic og Fadime har meget forskellige syn på kønsroller. Under et besøg i Danmark observerer Fadime de danske kvinder og konkluderer, at disse kvinder er undertrykte, eftersom deres ægteskaber er et eksempel på den dobbelte byrde; de skulle både holde hus og forsørge familien: "Hun var ikke sen til at drage sin konklusion: Den danske ligestilling er indbildt. Disse kvinder udførte dobbeltarbejde. De var blæksprutter. De havde mange arme og kunne alle mulige ting på én gang – og hvor var for øvrigt deres mænd?" (Cekic, 2009, 151-152). I Fadimes øjne er manden familiens forsørger, men hun ser danske kvinder, der drager af sted med børnene om morgenen, når de skal på arbejde, hvorefter de vender hjem med både børn og indkøbsposer til aftensmaden. Det vil sige, de arbejder (forsørger økonomisk), passer børn og holder hus, mens deres mænd kun delvist varetager deres forsørgerrolle. Manglen på en mandlig forsørger har imidlertid også påvirket Fadime, og da Cekic var blevet skilt, opfordrede hun hende til at forblive uafhængig:

En kvinde har kun frihed, hvis hun er i stand til at klare sig selv økonomisk. Og det kan jeg se, at du har formået. Derfor vil mit råd til dig være: Vær fri. Arbejd, så meget du kan. Vær ikke afhængig af nogen – især ikke af mænd. Du er ung og smuk. Alle slutninger er starten på noget nyt. (Cekic 2009, 153).

Selvom Cekic og Fadime har meget forskellige syn på kønsroller og idealiserer kvindefrihed på meget forskellige måder, så bliver

Fadime Cekic' forbillede for kvindekamp, og Cekic fejrer hende hvert år til kvindernes internationale kampdag. Cekic beskriver eksempelvis, hvordan hun havde Fadime i tankerne, da hun skulle samle kræfter i den hårde tid efter sin skilsmisse og frigørelse:

Det var helt i min mormors ånd. Jeg havde hverken hestevogn eller jagtgevær til at understrege min selv-tændighed eller viljestyrke med, men kampen var på en måde den samme. Det gjaldt om at finde sig selv og blive uafhængig. Det gjaldt om at sætte spørgsmålstejn ved de fastlagte sociale og kulturelle mønstre, og kunne de ikke holde til et nærmere eftersyn, måtte de falde. (Cekic 2009, 171).

Ligesom Cekic knyttede Rashid sig til et nært familiemedlem, mens hun boede i Pakistan. Hun spejler sig i sin faster Mimi (Rashid 2000, 51), som gentagne gange rådede hende til at fokusere på sin uddannelse og udsætte et eventuelt ægteskab så længe som muligt. Mimi støttede desuden Rashid i nogle af hendes kampe, såsom da hendes far pludselig fra den ene dag til den anden, mens hun gik i 8. klasse, besluttede, at hun ikke måtte gå i kortærmede kjoler mere. Da Rashid kort efter ankom til Pakistan med sin far, greb Mimi straks til handling: "Det første, Mimi gjorde den næste dag, var at kigge hele min garderobe igennem. Hun tog resolut alle mine langærmede kjoler frem og klippede ærmerne af. Jeg turde ikke tage dem på, men blev forsikret om, at hun nok skulle tage balladen." (Rashid, 2000, 56). Balladen kom straks efter, da faren fik øje på sin datter uden ærmer:

Da min far fik øje på mig og begyndte at gøre indvendinger, fik han da også straks svar på tiltale af Mimi. Hans argument lød, at det er vigtigt for en kvinde at bevare sin ærbarhed, og derfor skulle jeg "dækkes til", så jeg ikke "fristede". Mimi replicerede, at hvis han udstyrede mig med tilstrækkelig selvtillid og selvværd, ville det aldrig blive ærmelængden, der blev afgørende for, om jeg forstod at opføre mig inden for rimelighedens grænser ... Siden har han aldrig brokket sig over korte ærmer. (Rashid (2000, 56).

Mimi og Fadime minder om hinanden, idet begge optræder med autoritet og rykker grænserne for kvinders udfoldelse.

Dette står i skarp kontrast til Amiris mor, Zakia, som bliver en rollemodel gennem en selvudslettende kamp for sine børns skyld.

Amiri indleder sin bog med at sige: "Jeg har set min mor dumpe til eksamen i moderskab, ellers ville jeg ikke sidde og skrive det her" (Amiri 2016, 10), hvorefter hun udnævner sin far til familiens feminist (Amiri 2016, 27). Hun kalder ham gentagne gange for sin Georg Brandes (se for eksempel Amiri 2016, 134 og 231) og for sin mors redningskrans (Amiri 2016, 27). I løbet af skriveprocessen opdager Amiri imidlertid sin mors store lidelse og dermed også hendes styrke. Hun har været gift tidligere og havde to børn på henholdsvis to og tre år, da hendes første ægtemand blev dræbt. Uden levegrundlag var hun derfor i en alder af blot 18 år nødsaget til at vende hjem til sit barndomshjem i Kabul. Her måtte hun "forsørge sig selv, for selv om det hedder sig, at i Afghanistan tager familien sig af sine egne, så blev hendes brødres arbejdsmoral kun lovprist, fordi de var mænd, ikke fordi de faktisk var handlekraftige" (Amiri 2016, 24). Amiri beskriver denne hårde kamp for overlevelse som kvinde i Kabul og sammenligner den med kvindeoprøret i Danmark: "Mens kvinderne herhjemme i Danmark gik på barrikaderne, sendte nabokonerne i min mors barndomskvarter hende mistænksomme blikke, når hun forlod hjemmets bastion for at skaffe til dagen og vejen" (Amiri 2016, 24). Efter seks år var Zakias kræfter opbrugt, og hun indgik sit andet ægteskab med Amiris far, som blev hendes redningskrans:

Da mine forældre blev gift, var de som sagt begge blevet alene. Min far havde fået de børn, han skulle have, så navnet Amiri kunne gå videre, mens min mor opfostrede to børn, mens hun endnu selv var et barn. Hun ville tilbage fra de døde, og han ville have en hustru, han kunne nyde livet med. Hun var 24 år. Han havde en datter på 24 år. (Amiri 2016, 149).

Hermed fik Zakia en forsørger, men det var blot starten på en lang række andre lidelser. Stedbørnene, hvoraf en var jævnaldrende, foragtede hende og ydmygede hende dagligt. Ligeledes måtte hun i forbindelse med ægteskabet – efter afghansk skik – give afkald på sine børn, som blev anbragt hos hendes mor. Kun ved særlige lejligheder måtte de besøge hende, og afsavnet blev hurtigt ubærligt for både Zakia og hendes børn (Amiri

2016, 160-161). Da Amiri hører om disse ting blandt andre, indser hun, at hendes far ikke har været perfekt eller har handlet som en feminist i forhold til sin kone. Det går op for hende, at hendes far både har været en elendig far for sine børn, og at Afghanistans fremtid ofte betød mere for ham end hans egen familie: "I samme øjeblik erkendte jeg den bitre sandhed: Hans [farens] børn og hustru var aldrig det vigtigste for ham – det var hans visioner om et bedre Afghanistan, som han var villig til at ofre alt for, herunder sin egen familie." (Amiri 2016, 234). Zakia fik dog tingene til at fungere for sine børn og led i stilhed:

Selv om alt fremstår meget mere nuanceret for mig i dag, kan jeg stadig blive pissevred på min mor over, at hun påtog sig rollen som den store martyr. For hvorfor kunne hun ikke bare, før min far døde, fortælle mine søskende og mig om, hvor dårlig en ægtemand og egoistisk en far han i virkeligheden var? (Amiri 2016, 256).

Zakia havde til gengæld taget sig af familiens børn, og hendes største ønske var, at de skulle bryde den sociale arv og få en god fremtid. Hun var derfor henrykt, da hun som flygtning i Indien kunne sende sine børn i privatskole (Amiri 2016, 190). Amiri bliver i løbet af bogen opmærksom på de mange episoder, hvor hendes mor havde draget omsorg for hende med de få ressourcer, hun rådede over. Ligeledes kan hun se, at Zakia har fastholdt sine børns billede af faren som den store feminist, eftersom det var i alles interesse. Det er patriarken, der giver familien en identitet og omdømme udadtil, hvilket er vigtigt for alle i familien.

Amiris mor minder om Cekic' mormor, idet begge har kæmpet en lang kamp og har været enker i en stor del af deres liv. Amiris mor er imidlertid ikke triumferende ligesom Cekic' mormor. Hendes kamp har været selvudslettende, og hun har lukket sig om sig selv:

Min mor har aldrig sluttet fred med skæbnen. Hun er en lukket bog, og der skal et mirakel til, hvis man skal nå at læse et kapitel om hendes liv, før bogen lukker sig igen og efterlader én i fortvivlet vildrede med, hvordan kapitlet mon ender. Jeg har hele mit liv forsøgt at læse et af hendes livskapitler færdig, men hun lukker bogen, før jeg har nået at læse indledningen.

Amiris mor adskiller sig også fra Fadime og Mimi, idet hun har det direkte ansvar for Amiris opvækst. Derfor kan Amiri – i modsætning til Rashid og Cekic – ikke vælge blot at lade sig inspirere af sin rollemodels styrke, eftersom hendes mor har direkte indflydelse på hendes opvækst, og det er her, Amiri føler sig svigtet. Da Amiris far døde, overtog hendes bror rollen som familiens overhoved, og moren støttede op om dette, eftersom hun mente, at det var i Amiris og hendes søstres egne interesser:

Det var ikke kun inden for hjemmets fire vægge, at han [broren] udøvede vold. Det var også, hvis han så mine søstre i byen et sted, hvor de ifølge ham ikke måtte opholde sig. Engang fandt han dem til en fest i fritidssklubben. Der blev ikke serveret alkohol, og festen sluttede kløkken 22, men han blev rasende og gav min ene søster en lussing. Derefter slæbte han dem hjem for øjnene af alle, hvorefter de blev yderligere skældt ud og bebrejdet af min mor. For sådan var det, når man ikke adlød en beskyttende bror, sagde hun. Vores mor accepterede, at han brugte vold, for det var han ifølge hende i sin gode ret til. Afghanske brødre opdrager deres søstre af kærlighed. (Amiri 2016, 40).

I rygtesamfundet, som er temaet for næste afsnit, er det yderst vigtigt, at kvinder beskytter deres eget og dermed også familiens omdømme, og indtil de er i stand til at gøre dette selv, beskytter forældrene dem ved eksempelvis at begrænse deres sociale liv. Broren bliver således ansvarlig for at beskytte sine søskendes omdømme, hvilket medfører en forpligtelse til at regulere deres adfærd, sådan at de eksempelvis ikke bliver set til en fest, hvor der serveres alkohol.

Rygtesamfundet og patriarken

Biografierne er affattet på dansk, hvilket medfører, at forfatterens meningssystemer er tilpasset og afgrænset en dansk-sproglig og -kulturel referenceramme. Amiri forklarer eksempelvis, at hendes forældres modersmål ikke har et ord for kæreste, og alle forfatterne anvender af og til fremmedord eller finder danske udtryk for fænomener, der ligger uden for det dan-

ske sprogs forståelseshorisont. Eksempelvis anvender Amiri ordet *toba* fra dari til at beskrive en “vanæret” kvinde (Amiri 2016, 79), mens Rashid forsøger at oversætte det tilsvarende urdu-begreb til dansk med andenrangskvinde og “falden kvinde” (Rashid 2000, 202). Anførselstegnene er Rashids egne og angiver, at oversættelsen ikke er tilfredsstillende. Denne *toba*, andenrangskvinde, faldne kvinde eller dårlige pige (se Parwani ovenfor) er central for diskursen om rygtesamfundet, idet alle kvinder frygter denne status, og ingen ønsker at være relateret til sådan en kvinde – hverken som ven eller som familie. Der eksisterer endnu ikke et begreb på dansk til at betegne en sådan kvinde, hvilket medfører, at forfatterne må skabe karakteren ved gentagne gange at væve hende ind i fortællingerne.

Ligeledes opstår der en kulturel-sproglig oversættelsesvanskelighed, når Rashid skal beskrive den anseelse, hendes far nyder i det pakistanske miljø. Rashid anvender ordet *respekt*, men indskyder, at det ord, hun refererer til (*izzat*), egentlig betyder ære på urdu, og den læser, som kender ærens betydning i de pakistanske miljøer, vil forstå, hvad hun mener (Rashid 2000, 98). *Izzat* består blandt andet i at undgå, at familiens kvinder får status som andenrangskvinder, hvilket blandt andet opnås ved at begrænse deres udfoldelsesmuligheder.⁸ Problemstillingen ligger tæt op ad den klassiske skelnen mellem kilde- og læserorienterede oversættelser: “Should a translation lead the reader to understand the linguistic and cultural universe of the source text, or transform the original by adapting it to the reader’s cultural and linguistic universe?” (Eco 2015, 22). Den grundlæggende problemstilling er, at sprog og kulturer har forskellige referencerammer, og at diskurser derfor ikke kan oversættes i deres helhed.

Alle tre forfattere beskriver rygtesamfundet som et moralkodeks, der fastholdes ved hjælp af sladder som disciplinerende mekanisme. Det vil sige, at hvis man ikke lever op til moralkodekset, så rygtes det, hvilket både rammer ens personlige og ens families omdømme. Sidstnævnte er vigtigt, fordi enhver i rygtesamfundet gennem hele sit liv er nødt til at indtænke hensynet til sine nærmeste, når han/hun agerer. Ligeledes må enhver også sørge for, at hans/hendes nærmeste ikke træder ved siden af for at kunne bevare sit eget omdømme. Således kan eksempelvis en skilsmisse have vidtrækkende konsekvenser for mange andre end en selv:

8. For en uddybende forklaring se Papanek 1973, 318f.

Da min far døde, døde min søsters ægteskab også; hun tog mod til sig og blev skilt. Samtidig med at min søsters valg førte hende til krisecentrets dør, blev vi tre ugifte piger forvist fra Edens have, fordi vi blev vurderet i forhold til min storesøster. Hvis én søster har vendt ryggen til ægteskabet, så bliver de yngre søstre også stemplet af det afghanske samfund og anset for at være kvinder, der vil ende med at blive skilt fra deres mænd. (Amiri 2016, 83-84).

Konsekvensen af skilsmissem var, at søsteren havde bragt skam over alle i familien: "Min mor skammede sig over hende, og familiens såkaldte overhoved, min storebror, var parat til at tæske hende gul og blå, fordi hun havde bragt skam over familien ved at forlade sin mand" (Amiri 2016, 41). Det er vigtigt at bemærke, hvordan rygtesamfundet skaber en forventning om, at storebroren som familiens overhoved skal straffe sin søster; ellers vil det rygtes, at han ikke lever op til sin rolle som overhoved. Ydermere skal det bemærkes, hvordan storebroren i henhold til moralkodekset er blevet ydmyget af sin søster og kan risikere hån og latterliggørelse på baggrund af hendes handlinger. Således er patriarkrollen ikke en rolle, han tilkæmper sig; det er en rolle, han påtvinges gennem omgivelsernes forventninger til ham. Med andre ord formes eller produceres Amiris bror som patriark af rygtesamfundet.

I rygtesamfundet forventes piger at forblive jomfruer, indtil de skal giftes, og en vigtig del af familiens ære beror på, at der på ingen måde kan sættes spørgsmålstegn ved den enkelte piges eller kvindes jomfruelighed. Omdømmet må beskyttes i en sådan grad, at eksempelvis Rashid, mens hun gik i 3. klasse, blev forbudt at være sammen med sin veninde, fordi hendes far havde set veninden holde i hånd med en dreng. Rashid lærte snart "at det var forbudt at have drengevenner og i det hele taget have noget som helst med drenge at gøre. Det eneste hankønsvæsen, man kunne have et forhold til, var den mand, man blev gift med – og først *efter*, man var blevet gift. Alt andet var udelukket" (Rashid 2000, 53-54). Rashids fars handlinger kan i henhold til moralkodekset anses for at være ansvarlige og motiveret af kærlighed og omsorg for sin datter, hvilket hun vil værdsætte, når dagen for hendes bryllup kommer. Uden denne omsorg risikerer hun at blive en andenrangskvinde, hvilket både vil ramme hendes familie og give hende selv udsigt til et dårligt liv.

Efter indgåelse af det arrangerede ægteskab forklarer Rashid, at der venter et liv, hvor man sammen med sin mand stræber opad i samfundet, hvilket indebærer, at man følger moralkodekset, som blandt andet dikterer, at kvinden skal gå hjemme: "De færreste pakistanske mænd vil tillade, at hustruen arbejder uden for hjemmet. Det blev – og bliver stadig – betragtet som en decideret krænkelse af det mandlige familieoverhoveds ære." (Rashid 2000, 33). Det vil sige, at en ny patriark skabes, og for at få status og anseelse i rygtesamfundet tvinges både brud og gom til at følge moralkodekset og siden opfostre deres børn til det samme.

Familiens mulighed for at finde en god mand til Rashid (og desuden at bevare sit gode omdømme) er tæt forbundet med, at Rashid følger moralkodeksets regler og ikke kan mistænkes for nogen form for usædelighed. Derfor var det en meget alvorlig situation, da Rashid som 14-årig blev taget af sin mor i at ses med en ung pakistansk fyr ved navn Junaid, selvom det mest vovede, parret havde gjort, var at holde i hånd. Junaid tog konsekvensen af, at de var blevet afsløret, og han foreslog derfor Rashid, at han kunne fri formelt, hvorefter Rashid gjorde en ende på forholdet; hun havde ingen anden udvej. Det er vigtigt at bemærke, at rygtesamfundet i denne situation ramte både Junaid og Rashid, eftersom begge måtte opgive deres forælskelse. Efterfølgende følte Rashid enorm skam over at have vanæret sin far: "Jeg fik det ondeste blik af min far og blev bedt om at holde mig langt ude af syne – jeg havde vanæret ham. Jeg var også selv ked af det, skammede mig og følte mig som verdens dårligste menneske." (Rashid 2000, 64-65). En uge senere blev Rashid kaldt ind til sine forældre, hvor moren tilbød, at Rashid kunne blive gift med Junaid, hvis det virkelig var det, hun gerne ville:

Hun [moren] sagde også, at hvis jeg gerne ville giftes med Junaid, skulle jeg sige det. Men jeg skulle tænke mig rigtig godt om. Jeg var kun 14 år og havde hele livet foran mig. Hendes råd var, at jeg skulle koncentrere mig om min uddannelse og lade alt det andet vente, til tiden var inde. Så skulle hun og far nok gøre, hvad de kunne for at finde en god mand til mig. Men hvis jeg skulle have lov til at få en uddannelse, måtte jeg virkelig holde mig langt væk fra lignende episoder – ellers ville hun og far sørge for at få mig "afsat" hurtigst muligt. (Rashid 2000, 65).

Rashids forældre var ikke imod, at Rashid blev gift med Junaid, selvom hun allerede var lovet væk til sin fars ældste brors søn (Rashid 2000, 62). Hendes forbrydelse var snarere, at hun ved at date havde risikeret at sætte familiens ære over styr, og dermed havde hun svigtet sine forældres tillid. Citatet ender med genoprettelsen af tilliden, som er nødvendig for, at Rashid kan fortsætte sin uddannelse og et løfte fra forældrene om en god ægtemand; ellers ville hun blive gift hurtigst muligt, så hun ikke længere kunne skade familien.

Tillidspagten mellem forældre og datter består således af, at datteren lover at følge rygtesamfundets normer, sådan at hun ikke skader sin familie, mens hun til gengæld får en smule frihed og loves et lykkeligt liv med en god ægtemand. Rashid og også Cekic indgår denne pagt og arrangerer ægteskaber i samarbejde med deres forældre, mens Amiri ser på sine omgivelser og konkluderer: "En af de største løgne i en afghansk piges liv er, at hvis du adlyder dine forældre og er en god pige, vil lykken tilsmile dig, og livet give dig masser af glæder" (Amiri 2016, 23). Cekic og Rashid kommer gennem erfaring til samme konklusion som Amiri efter henholdsvis et og to fejlslagne arrangerede ægteskaber (Cekic 2009, 47-56; Rashid 2000, 9).

Både Rashids og Cekic' forældre udtrykker omsorg og kærlighed for deres døtre ved at beskytte dem imod rygtesamfundet i den udstrækning, det er muligt. Således er begges fædre aldrig mere end et telefonopkald væk, og de sætter deres døtres velbefindende i de arrangerede ægteskaber over eventuelle statustab i forbindelse med skilsmisser. Ligeledes agerer de bolværk mod det store antal bejlere, som banker på familiernes døre, når de besøger hjemlandet; dog forventer de samtidig, at deres døtre accepterer en af bejlerne en dag. Rashids far taber eksempelvis ansigt for sin datters skyld adskillige gange, da Rashid bliver ved med at afvise bejlere:

Da jeg kort tid efter blev kaldt ind ved siden af, fortalte jeg far, at jeg var ked af at være til så meget besvær, men at jeg ikke kunne forestille mig at leve sammen med den dreng [bejleren], der sad i stuen. Hvis min far krævede det, ville jeg gerne ofre mit liv og sige ja. Men han skulle vide, at det ikke var med min gode vilje. Far blev afsindig rasende og råbte, at jeg kun var ude på at vanære ham ... Lidt efter tog vi hjem. Hele vejen blev jeg bebrejdet, at jeg

havde ødelagt min fars gode ry ved at afvise dette ægteskabstilbud. Han havde bedt sine gode venner om hjælp til at finde en passende mand til mig, men jeg havde bare gjort ham til grin. (Rashid 2000, 196).

Rashids far er splittet, eftersom han som familiens overhoved skal opretholde familiens gode omdømme samtidig med, at han ønsker, at hans datter skal være lykkelig. Det vil sige, at rygtesamfundet skaber forventninger til begges adfærd; Rashid skal ære sin far, mens faren skal optræde som et godt familieoverhoved, der skaffer sin datter en god ægtemand. I den citerede situation fokuserer han på, at Rashid ikke kan forvente kærlighed uden at arbejde for den gennem ægteskabet.⁹ Hans datter er imidlertid splittet mellem "det danske" og "det pakistanske": "Indimellem kunne jeg blive gal på mig selv og min forældre. 'Hvorfor skal det være så svært for mig? Hvorfor er mine forældre ikke i stand til at finde en sød og forstående mand til mig? Det virker ikke, som om det er et problem for deres venner at få giftet deres døtre godt.'" (Rashid 2000, 279). På andre tidspunkter har Rashid det omvendt:

Mest af alt stillede jeg mig selv det spørgsmål, om det virkelig var dette [ægteskabet], der var formålet med mit liv? Det kunne da ikke være meningen, at jeg indtil nu havde levet, som min *far* ville have det. Og snart skulle jeg – for resten af livet – leve, som min *mand* ønskede det. Hvornår kom turen til mig? Hvornår kunne jeg leve, som *jeg* gerne ville? (Rashid 2000, 126).

Cekic og Amiri beretter om en lignende splittelse og om perioder af deres liv, hvor de har internaliseret det henholdsvis tyrkiske og afghanske (Cekic 2009, 111; Amiri 2016, 83).

Friheden til at leve, som man gerne selv vil, er ikke forenelig med at være en del af rygtesamfundet, og det er konflikten kerne. Så længe man er en del af rygtesamfundet, kan ens frihed skade ens nærmeste, hvilket medfører, at nogle familier reagerer ved at udstøde dem, som trodser moralkodekset. Det er den eneste måde, hvorpå familien kan bevare sit omdømme. Amiri forklarer dette med en reference til æblet i Edens have som symbol for friheden: "Når en afghansk kvinde spiser af æblet, udstødes hendes forældre også, fordi de ikke har været i stand til at holde hende fra at træde ved siden af" (Amiri 2016, 80). Det medfører, at eksempelvis Rashid og Amiri hemmelig-

9. Alle tre forfattere beskriver kærlighed i rygtesamfundet som et produkt af ægteskab og ikke en forudsætning herfor. Se for eksempel Amiri 2016, 87.

holder en del af deres liv, hvilket i perioder bliver en form for dobbeltliv. Det vil sige, at friheden opnås ved at opbygge tillid hos forældrene og samtidig bryde den i hemmelighed.

Rashids og Cekic' situation kompliceres yderligere i forhold til ovenstående af, at de også skal forholde sig til et rygtesamfund og moralkodeks i deres forældres hjemlande. Da Rashid søger om skilsmisse fra sin første ægtemand (som hun lever sammen med i Danmark), aktiverer han rygtesamfundet i Pakistan, hvilket lægger Rashid under et stort pres fra alle sider; hun bliver dog beskyttet af den nære del af sin familie og opnår skilsmissen (Rashid 2000, 159-163, 168-170). Det vil sige, at på grund af de tætte bånd mellem Rashids familie i Danmark og i Pakistan, har Rashids handlinger konsekvenser for mennesker på begge sider af kloden. Cekic beskriver ligeledes, hvordan hendes svigermor styrede en stor del af hendes liv:

Oftere og oftere så jeg, at de instrukser, der styrede mit liv, kom langvejs fra. Helt fra Tyrkiet. Det viste sig hurtigt, at min mands familie, og især hans mor, havde nogle meget præcise og urokkelige forventninger om, hvordan vi skulle indrette os og leve vores liv på Nørrebro. Min svigermor fastlagde alt i forbindelse med vores ferier – hvor, hvornår og sammen med hvem. Hun havde ganske bestemte meninger om de møbler, vi skulle have i vores lejlighed. Det gjaldt både deres udseende og deres pris. Penge skulle vi ikke bruge mange af. Og endelig, da jeg efter to års ægteskab blev gravid, gjorde hun, hvad hun kunne f.eks. for at bestemme barnets navn. (Cekic 2009, 112).

Efterfølgende forklarer Cekic, at hendes svigermor var uforstående over Cekic' økonomiske uafhængighed og blandt andet ikke mente, at hun skulle have sit eget dankort. Ligeledes mente Cekic' mand, at hun skulle bede om lomme penge snarere end at råde over sine egne penge. Rashid beskriver lignende begrænsninger i forbindelse med sine to første ægteskaber, hvilket blandt andet fører til, at hun i planlægningen af sit tredje ægteskab stiller krav om ikke at skulle bo hos sin svigerfamilie (Rashid 2000, 256).

Det er vigtigt at understrege, at forfatterne beskriver rygtesamfundet som undertrykkende for alle. Det er eksempelvis ikke kun kvinder, der bliver tvangsgift; det bliver mænd også:

“Vi taler oftest om tvangsægteskabet set fra kvindens perspektiv. Men tvangsægteskabet er også en tvang for manden, og for ham kan det i lige så høj grad føles som en straf at blive gift med et menneske, han ikke elsker eller selv har valgt.” (Amiri 2016, 142). Ligeledes er der også mænd, som ikke kan komme ud af deres ægteskaber (Rashid 2000, 177-178). Det betyder imidlertid ikke, at mænd og kvinder er ligestillet i rygtesamfundet, men det er vigtigt at være opmærksom på, hvordan mænd påvirkes af rygtesamfundet, hvis man vil forstå deres handlinger over for kvinderne. Desuden er det vigtigt ikke at overse den rolle, kvinderne spiller som håndhævere af rygtesamfundets moralkodeks:

Kvinder, der vælger at følge deres hjerte, mødes af kvinder, der aldrig har gjort det. De hjerteløse kvinder vil stå klar – ikke til at gribe kvinden, når hun falder, men til at minde hende om det forkerte i det valg, hun har truffet. De vil stå samlet – ikke for at støtte kvinden, men for at bebrejde hende. (Amiri 2016, 84).

Med andre ord opretholdes rygtesamfundet både af mænd og kvinder.

Islam

Islam optræder i alle tre biografier som både projektioner af egne følelser og som reference til noget eksternt, der påvirker hovedpersonerne. Rashid definerer eksempelvis islam som værende i overensstemmelse med hendes egne ideer om demokrati og kvinders rettigheder. Samtidig definerer hun afvigelse fra denne forståelse som værende i modstrid med Koranen og islam:

Jeg er ikke et sekund i tvivl om, at jeg er muslim. Og jeg finder religionen smuk, demokratisk og fremsynet – for eksempel er det dejligt, at jeg som muslimsk kvinde ifølge islam har rettigheder på samme måde, som en mand har. Jeg har ret til at få en uddannelse, ret til at arbejde, ret til at vælge min egen ægtefælle. Tilsvarende må og kan jeg modsætte mig et ægteskab, hvis mine forældre har fundet en person, jeg ikke bryder mig om.

Men desværre er der mange muslimske kvinder, der ikke har de rettigheder, når det kommer til stykket. Deres familier har ofte andre interesser, der står i vejen for kvindens, eller også stammer familien fra et sted, hvor der hersker andre traditioner end dem, der står nedskrevet i Koranen. Det sørgelige er, at traditionerne disse steder vejer tungere end det, religionen påbyder. (Rashid 2000, 40-41).

Når Rashid omtaler sin egen islam, er det ofte som noget, der beriger hendes liv og giver ro. Derfor ærgrer det hende også, at hun ikke mere har samme forhold til islam, som hun havde i sin barndom (Rashid 2000, 39-40). Islam udviklede sig til et stridspunkt mellem Rashid og hendes far, som blandt andet beklagede sig over, at Rashid ikke bad fem gange om dagen, uagtet at han ikke selv gjorde det. Desuden anvendte Rashids forældre islam til at legitimere forbud og regler, som Rashid i resten af bogen gør gældende er kulturelle. Samtidig fortæller Rashid, at hendes forældre ikke havde egentlig viden om islam, eftersom de kun vidste, hvad de havde fået fortalt gennem "mundtlige overleveringer fra omgivelserne; det vil sige skolen, familien og bekendte" (Rashid 2000, 92).

Selv i passager af Rashids liv, hvor islam har spillet en rolle, forbliver spændingen mellem det danske og pakistanske den grundlæggende struktur i hendes indre splittelse. Eksempelvis afskyede Rashid efter en rejse til Pakistan i en periode alt dansk. Hun ville blandt andet ikke besøge sin gymnasieveninde Tina mere, eftersom hun "ikke havde lyst til at drikke af de glas, de sikkert havde drukket øl af", eller spise af "de tallerkener, de utvivlsomt havde spist gris af" (Rashid 2000, 105-106). Hun begyndte at læse mere i Koranen og at gå mere i pakistansk tøj end nogensinde før. Samtidig kunne hun ikke forlige sig med udsigten til et liv, hvor en mand skulle forsørge hende. Hun afslutter beskrivelsen med: "Endnu en gang var jeg så splittet mellem det danske og pakistanske, at jeg ikke kunne se nogen løsning på noget som helst" (Rashid 2000, 106). Med andre ord bliver islam ikke italesat som noget selvstændigt i sig selv; det er en del af "det pakistanske", hvilket også ses af ovenstående forbindelse mellem at læse Koranen og gå mere i pakistansk tøj.

Den grundlæggende spænding i Cekic' biografi ligger ligesom i Rashids mellem to kulturer, og islam spiller kun en

perifer rolle. For hendes far er solidaritet og sammenhold en del af islam, men for Cekic er begge også udtryk for almindelig medmenneskelighed (Cekic 2009, 22), og således bliver islam hos Cekic ofte synonymt med andre begreber, hvis betydningsbærende relationer ikke er islamiske. Med andre ord tilskriver Rashid og Cekic hverken islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet. Det er i øvrigt bemærkelsesværdigt, at Cekic' løn indgik i hendes første mands økonomi (Cekic 2009, 111). Han sendte endda store summer hjem til sin familie i Tyrkiet, og således blev Cekic' løn også brugt til at opfylde hans øvrige forsørgelsesforpligtigelser. Rashid beretter ligeledes om, at hun blev presset ind i et ægteskab, hvor det var planlagt, at hun i et par år skulle forsørge sin mand (Rashid 2000, 206). Der er intet overraskende eller usædvanligt i denne forskydning i økonomisk ansvar, men det åbner op for spørgsmålet om, hvorvidt ægteskaberne i virkeligheden er reguleret i forhold til de kulturelle idealer og islamiske principper, som gøres gældende af forældrenes generation. Ægtemanden administrerer familiens økonomi (som i Cekic' tilfælde) uden nødvendigvis at bidrage nævneværdigt til den, mens kvinden både må gå på arbejde (forsørge økonomisk) og holde huset. Det vil sige, idealet opretholdes udelukkende som facade. Amiri bemærker en lignende diskrepans mellem idealer og praksis (Amiri 2016, 24).

Islam spiller en vigtigere rolle i Amiris selvbiografi. Allerede ved afslutningen af 9. klasse må Amiri vælge mellem de to kulturer, som Rashid og Cekic veksler imellem: "Jeg kunne vælge at rejse med min mor hjem til Afghanistan og hendes familie og dermed underkaste mig den skæbne, som en afghansk kvinde fødes til. Eller jeg kunne vælge et liv i frihed, men det ville koste mig min identitet som afghansk kvinde" (Amiri 2016, 54). Amiri valgte det sidste og tilføjer, at hun i mange år bildte sig selv ind, at hendes afghanske side var død, og at hun var genopstået som dansker (Amiri 2016, 266). I denne proces mister hun troen på Gud, og hvor Rashid og Cekic italesætter deres splittelse som værende mellem to kulturer, så veksler Amiri mellem tro eller ingen tro (Amiri 2016, 66, 114, 258-259, 264, 281).

Uanset at Amiri har mistet troen på Gud, så mener hun stadig, "at den afghanske kvindes vilkår ikke er rådne på grund af islam, men fordi islam bruges til at legitimere et voldsomt un-

dertrykkende patriarkat” (Amiri 2016, 236). Ligeledes forstår hun den vold, hun blev udsat for, som løsrevet fra islam: “... selv hvis Gud havde givet mig tilladelse til at tage i biografen, ville jeg være blevet straffet” (Amiri 2016, 57). I øvrigt er broren ikke oplagt i rollen som islams håndhæver, idet han blandt andet har et stofmisbrug (Amiri 2016, 227). Det betyder ikke, at Amiri ikke anerkender den vold, som udøves i islams navn, men hun forbinder den med menneskers misbrug af islam:

Flerkoneri er ikke ualmindeligt i den muslimske kulturkreds. Subjektive fortolkninger af islam, der passer til ens verdensforståelse, som skoene passer til ens fødder, bruges flittigt til at legitimere kvindeundertrykkelsen, for hvem vil vove at påstå, at profeten tog fejl af, hvad Gud åbenbarede for ham? Og profeten havde jo selv flere koner. Men profeten var jo også en mand. (Amiri 2016, 146).

Amiris forhold til islam forbliver ambivalent og uforløst gennem hele biografien, og som nævnt ovenfor veksler hun frem og tilbage. Hvor Rashid og Cekic laver en klar forbindelse mellem kultur og kvindens rolle i ægteskabet, italesætter Amiri kvindens isolering i parforholdet som noget islamisk: “Jeg lærte islams forskrifter at kende, så jeg kunne blive en god muslimsk hustru. Jeg vidste, at jeg bortset fra den mand, jeg skulle giftes med, ikke måtte have noget med det modsatte køn at gøre.” (Amiri 2016, 83). Samtidig spørger hun ligesom Rashid, hvad meningen er med store kærlighedshistorier som Leyla og Majdnun,¹⁰ hvis deres kærlighed ikke er tilladt.

Fælles for alle tre forfattere er, at de anfægter fortolkninger af islam, der legitimerer social uretfærdighed. Undertrykkelse i Guds navn er kun meningsfuld, hvis den kan legitimeres som gudgiven eller naturlig for både den magtfulde og den undertrykte, og forfatterens oplevelser af social uretfærdighed på egen krop umuliggør dette. Sa’adiyya Shaikh har foreslået termen *tafsir of praxis* til at beskrive islamfortolkninger, der primært tager udgangspunkt i muslimers erfaringer med social uretfærdighed snarere end islamiske kildetekster (Shaikh 2007). Resultatet for de tre forfattere er en islamfortolkning, der tager udgangspunkt i forfatterens erfaringer, hvor islam kun er meningsfuld, hvis den er frigørende og bemyndigende; selv Amiri, som ikke tror på Gud, gør en sådan fortolkning gældende.

10. Leyla og Majdnun er en kendt kærlighedshistorie, som fortælles i forskellige udgaver i hele den islamiske verden.

Det medfører, at konservative udlægninger af islam er falske i kvindernes øjne, uanset hvor grundig bevisførelse skriftlære kan føre i forhold til Koranen og hadith. I biografierne fremstilles disse udlægninger primært som værende baseret på uvidenhed (se for eksempel Rashid 2000, 40).

Konklusion

Alle tre forfattere beskriver bestemte muslimske kvinder i deres liv som rollemodeller for kvindekamp. Det vil sige, at de tilskriver identiteten feminist eller kvindesagsforkæmper til kvinder, som i en dansk kontekst sjældent bliver kategoriseret sådan. Dette er tydeligst i Amiris selvbiografi, hvor hendes mor – en nedbrudt ældre dame på kontanthjælp – beskrives som en kvinde, der har givet alt, hvad hun havde, i kampen for sin egen og sine børns overlevelse. Dette muliggør, at andre (lærere) kan kategorisere deres egne mødre på samme måde ved – ligesom de tre forfattere – at indse mødrenes styrke og deres kamp. Det har været tydeligt i de seneste års indvandrerdebat, hvor efterkommere i stigende grad beskriver deres mødre som rollemodeller, i modsætning til den negativt ladede karakter de ofte tilskrives i den offentlige debat, som det blev eksemplificeret i begyndelsen af denne artikel.

Rashid, Cekic og Amiri beskriver desuden, hvordan deres forældres generation og segmenter af efterkommermiljøerne praktiserer et moralkodeks, der håndhæves gennem sladder. Denne diskurs begrebsliggøres ikke i biografierne, men forfatterne har senere anvendt Khaterah Parwanis *rygtesamfund* som begreb herfor. Alle tre forfattere beskriver patriarken som produceret af rygtesamfundet gennem både moralkodekset, der opsætter et ideal for hans adfærd, og gennem rygtet som straffende mekanisme i tilfælde af, at han ikke lever op til idealet. Det betyder ikke, at patriarken frikendes for sit ansvar for egne handlinger (se note 3), men det flytter fokus fra patriarken som undertrykker hen til rygtesamfundet, der har givet ham magten til at undertrykke, og som også forventer det af ham. Amiris bror internaliserer hurtigt denne rolle og bliver en tyran, hvorimod Rashids far forsøger at tilfredsstille både rygtesamfundet og sin datters behov.

Islam spiller kun en marginal rolle i biografierne, og undertrykkelse i islams navn beskrives som misbrug af islam.

Kvinderne har en erfaringsbaseret tilgang til islam, der bevirker, at de ikke kan acceptere undertrykkende fortællinger som værende legitime, uanset hvilken form for bevisførelse skriftlærde kan føre for deres udlægning af kildeteksterne. Fælles for alle tre forfattere er, at de hverken tilskriver islam en formativ eller determinerende rolle for rygtesamfundet; tværtimod italesættes forsøg på at legitimere rygtesamfundet med udgangspunkt i islam som misbrug af religionen.

Abstract in English

This article investigates two types of literary characters created in three Danish biographies written by Muslim women: Rushy Rashid's *Et løft af sløret* (2000), Özlem Cekic' *Fra Føtex til Folketinget* (2009) and Geeti Amir's *Glansbilleder* (2016). The first one is the Muslim woman as a role model for gender struggle and the second is the patriarch as being produced by what Muslim debaters has called "the gossip society". The authors portray the so-called immigrant woman as strong, empowered and admirable, and this makes possible new narratives in which she fights for emancipation rather than being a suppressed immigrant woman. The patriarch is portrayed as a product of the gossip society rather than the maintainer of it and this alters the power dynamics that the authors has been subjected to during their upbringing. That is, the focus switches from the patriarch as a character to the personal relations in the gossip society. Islam plays a marginal role in Rashid's and Cekic' biographies and even though Amiri comments a bit more on religion, it is still marginal compared to other themes. None of the authors bestow a formative or determinative role on Islam for the creation of the gossip society. On the contrary, Rashid and Amiri writes that Muslims abuse Islam when they utilize it to maintain the gossip society, which fundamentally contradicts Islamic values while Cekic declares her Islamic values to be common human values.

Litteratur

- | | |
|--|--|
| <p>Aamand, Kristina og Asif Uddin. 2007. <i>Mødom på mode: Beretninger om skik og brug blandt indvandrere</i>. København: Gyldendal.</p> | <p>Als Research. 2011. <i>Ung i 2011 – nydanske unges oplevelse af social kontrol, frihed og grænser</i>. København: Als Research.</p> |
|--|--|

- Amiri, Geeti. 2016. *Glansbilleder*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Austin, John Langshaw. 1992 [1962]. *How to do things with words* (2. ed., reprint. with corrections and a new index ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Beardsley, Monroe C. og W.K. Wimsatt. 2017. "The Intentional Fallacy". In Julie Rivkin og Michael Ryan (ed.): *Literary Theory: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cekic, Özlem. 2009. *Fra Føtex til Folketinget*. København: Gyldendal.
- Danneskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck og Bo Wagner Sørensen. 2011. "Familien betyder alt": *Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier*. Frederiksberg: Frydenlund.
- Eco, Umberto. 2015. *Experiences in Translation*. Toronto: University of Toronto Press.
- El-Jabri, Niddal. 2016. "Din 'indvandrerkvind', min supermor". *Information*, 16. marts 2016.
- Foucault, Michel. 1994. "What is an Author?". In James D. Faubion (ed.): *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential works of Foucault, 1954-1984*. London: Penguin Books.
- Khankan, Sherin. 2006. *Islam & forsoning: En offentlig sag*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Khankan, Sherin. 2017. *La femme est l'avenir de l'islam: Le combat d'une imame*. Paris: Stock.
- Khankan, Sherin. 2018. *Women are the future of Islam: A memoir of hope*. London: Rider.
- Mosawi, Zeinab og Birgitte Vestermark. 2018. *Himlen over min fars tag*. København: People's Press.
- Omar, Sara. 2017. *Dødevaskeren*. København: JP/Politikens Forlag.
- Papanek, Hanna. 1973. "Purdah: Separate words and symbolic shelter". *Comparative studies in society and history* 15(3): 289-325. Cambridge University Press.
- Parwani, Khaterah. 2014. "Vi nydanske kvinder må gøre op med rygtesamfundet". *Politiken*, 28. juli, 2014.
- Rashid, Rushy. 2000. *Et Løft af Sløret*. København: Nordisk Forlag A/S.
- Rashid, Rushy og Jens Harder Højbjerg. 2003. *Bag sløret*. København: People's Press.
- Rashid, Rushy. 2006. *Du lovede, vi skulle hjem*. København: People's Press.
- Shaikh, Sa'diyya. 2007. "A tafsir of praxis: Gender, martial violence, and resistance in a South Africa Muslim Community". In Daniel C. Macguire og Sa'diyya Shaikh (ed.): *Violence against women in contemporary world religions: Roots and cures*. Cleveland: Pilgrim Press.