

# Parallelsamfundseffekten: Sprog, følelser og diskurs i æresrelaterede konflikter

**Nøgleord:** sharaf, ære, følelser, integration, parallelsamfund, æresrelaterede konflikter, parallelsamfundseffekt, parallelnormalitet.

---

**Abstract:** Denne artikel udgør et pilotstudie, som baseret på fem semi-strukturerede interviews undersøger minoritetsunges sproglige konceptualisering af æresrelaterede konflikter og de følelser, disse giver anledning til. Således har artiklens første del fokus på diskurs, mens anden del fokuserer på manipulation af følelser som håndhævelsesmekanisme. Artiklen definerer et nyt koncept kaldet *parallelsamfundseffekten* til at forklare informanternes oplevelse af at bevæge sig frem og tilbage mellem det, de anser for majoritetssamfundet og parallelsamfundet.

---

Politiske konceptualiseringer af minoritetsproblemer er i det seneste årti i stigende grad blevet italesat som social kontrol (Research 2011), ekstrem social kontrol (Slot 2017), æresrelateret social kontrol (Danneskiold-Samsøe, Mørck & Sørensen 2019) og i særlig høj grad negativ social kontrol (Rambøll 2018; Regeringen 2016; Research 2018). Selvom begreberne sprogligt ligger tæt op ad hinanden, er de bagvedliggende koncepter meget forskellige og ofte uforenelige, hvilket medfører en del forvirring – eksempelvis i kommuner og sociale indsatser, hvor begreberne anvendes i forskellige betydninger på tværs af institutioner og organisationer.

Mens konceptet social kontrol som analytisk begreb stadig anvendes af nogle forskere (fx Campbell & Manning 2018), så har virkningsteorien, som ellers havde en vis udbredelse i sociologien indtil 1980'erne (Chriss 2018), været under skarp kritik siden Michel Foucaults (1994) konceptualisering af *governmentality*. Steven Hutchinson og Pat O'Malley (2018: 73) bemærker eksempelvis: "Perhaps one of the utopian dreams concealed within the theories of social control is that freedom somehow consists in shaking it off. Either we are subjects of social control or we are free." Det er med andre ord en politisk beslutning at genindføre

**Jesper Petersen** er postdoc på forskningsprojektet "Producing Sharia in Context" Københavns Universitet.

begrebet, hvilket blandt andet har fået udbredelse gennem politikeres bestillinger af rapporter, hvori forskere bliver bedt om at undersøge og redegøre for omfanget af negativ social kontrol.

Politisk inspirerede begreber såsom parallelsamfund og negativ social kontrol har fået stor udbredelse i den offentlige debat, og minoritetsetniske<sup>1</sup> borgere forholder sig til den politiske sprogbrug ved enten at adoptere eller afvise begreberne. Dette udgør en metodisk udfordring for forskningen, for hvad stiller man op, når informanter anvender politiske koncepter til at forstå sig selv og egen fortælling? Eller hvordan forholder man sig til informanternes selvnarrativ, når disse bærer tydeligt præg af at være formuleret i opposition til politiske narrativer?

Denne artikel udgør et pilotstudie, som undersøger fem muslimske minoritetsborgeres sproglige og diskursive italesættelse af minoritetsproblemstillinger. Alle informanter har stået frem offentligt med deres historie og har således været stærkt eksponeret for politiserede forståelsesrammer. Jeg anvender ikke begreberne parallelsamfund eller negativ social kontrol analytisk i artiklen – i stedet undersøger jeg, hvad mine informanter mener, når de anvender disse begreber. Et centralt metodisk greb i artiklen er således, at jeg forsøger at skabe en interviewsituation, der er så upåvirket af politiske magtdynamikker som muligt (Certeau 2011) – blandt andet gennem at lade mine informanter udtrykke sig på deres forældres modersmål og stiltiende at acceptere den sproglige ramme, de anvender til at udtrykke sig.

Interviewene fokuserer på informanternes følelser, eftersom følelsesregimer er mere stabile og vanskeligere at ændre end overbevisninger (Barrett 2017; Lazarus 1994). Artiklens første del analyserer således sprog og diskurs – eksempelvis hvordan informanterne vekselvirker mellem standpunkter og identiteter – mens artiklens anden del fokuserer på følelser, som har svært ved at følge med.

<sup>1</sup> Jeg anvender i denne artikel betegnelsen minoritetsborger synonymt med den gruppe af borgere, som forhenværende integrationsminister, Mattias Tesfaye, afgrænsede med akronymet MENAPT i 2021 for at stille skarpt på den del af indvandrere og efterkommere, der har minoritets-

problemer og dermed udgør udfordringer for samfundet (Jensen & Petersen 2022: 196-198). Denne befolkningsgruppe er overvejende muslimsk. Man kunne argumentere for, at denne artikel ikke hører til i et tidsskrift om islamiske studier, eftersom den ikke har disse personers islam som sit eksplícitte fokus,

men dette er netop pointen med at publicere den i et islam-orienteret tidsskrift. Artiklen italesætter og undersøger netop et emne, som ofte identificeres med islam i offentligheden, mens artiklen lader informanterne italesætte islam i den udstrækning, de selv finder det relevant (Schielke 2010).

## Metode

Artiklen er baseret på fem semistrukturerede interviews (to kvinder og tre mænd)<sup>2</sup> foretaget i maj og juni 2021 med informanter, der er stået frem offentligt med historier om æresrelaterede konflikter. Denne rekruttering er valgt, fordi det med rimelighed kan antages, at dynamikker relateret til ære intensiveres og dermed ekspliciteres i sager, hvor individer står frem offentligt. Desuden er det vigtigt for undersøgelsens sproglige del, at prøven er taget blandt folk, der har navigeret i rum, hvor minoritetsproblemstillinger forstås i en politiseret sproglig ramme. Der er således en bevidst bias i prøven, idet den udelukkende fokuserer på personer, der har engageret sig i en æresrelateret konflikt. Tilmed inkluderer prøven udelukkende personer, der i en eller anden udstrækning er kommet videre med deres liv efter denne konflikt. Det vil sige, at prøven hverken inkluderer personer, der i dag efterlever æresdiskurser fra deres opvækst (Galal & Liebmann 2020), eller personer, der uden succes har forsøgt at frigøre sig.

Ved interviewenes begyndelse er informanterne blevet instrueret om, at de er velkomne til at bruge begreber fra deres forældres modersmål, forudsat at de forklarer de enkelte begrebers betydning. Denne strategi er valgt for at give informanterne så åbent et sprogligt og diskursivt rum at kommunikere i som muligt.

Interviewene er struktureret kronologisk, sådan at de begynder med informantens opvækst og de oplevelser, der senere ledte dem til at bryde med en æresdiskurs. Til sidst er informanterne blevet bedt om at reflektere over nogle af de kategorier og begreber, de har anvendt under interviewet.

Antallet af informanter er valgt med udgangspunkt i, at seks nøgleinformanter,<sup>3</sup> “who understand the information you need, and who are glad to give it to you ...” er tilstrækkeligt for et fænomenologisk studie som dette (Bernard 2011: 150 og 54). Interviewene er transskriberet og kodet ad to omgange – først med en

<sup>2</sup> Artiklen var oprindeligt baseret på interviews med seks informanter (tre kvinder og tre mænd), men en af de kvindelige informanter informerede inden udsendelsen af artiklen til gennemlæsning hos informanterne, at hun ønskede at trække sig. På

daværende tidspunkt var første udkast af artiklen færdigskrevet og havde blandt andet været præsenteret på et seminar på Københavns Universitet. Således er artiklens analyse og konklusioner baseret på alle seks interviews, men den

kvindelige informant er redigeret ud af teksten inden udgivelse.

<sup>3</sup> Undersøgelsen havde oprindeligt seks informanter, som analysen er baseret på. En informant er imidlertid redigeret ud inden udgivelse. Se i øvrigt note 2

åben og indledende kodning, og dernæst er de enkelte koder gået igennem endnu en åben kodning med henblik på at vise både proportionalitet og finkategorisering af fænomener i materialet (Saldana 2016). På baggrund af kodningen har jeg geninterviewet alle informanterne over telefon i henhold til en interviewguide, der tog udgangspunkt i resultaterne af de to kodningsrunder. Denne strategi er valgt for at gøre artiklens indhold så grounded i informanternes forståelse af problemerne som muligt.

Informanterne har haft artiklens empiriske afsnit til gennemlæsning for at sikre, at de ikke fremstilles på en måde, som de ikke selv kan genkende. To havde ingen kommentarer, to havde enkelte kommentarer, som har givet anledning til smårevisioner, og en enkelt havde kommentarer, der har givet anledning til signifikante revisioner i forhold til at sikre denne persons anonymitet. På grund af informanternes engagement i den offentlige debat er flere oplysninger end almindeligt udeladt for at sikre anonymitet.

## Sprog og diskurs

Alle fem informanter har svært ved at finde de rette ord til at beskrive deres opvækst. Salma, Fatima og Khalid har middel til gode sprogkunderskaber på deres forældres modersmål, og særligt Salma slår gentagne gange over i arabisk for med blot en eller to sætninger at forklare komplekse sociale dynamikker, der kræver langstrakte forklaringer på dansk, mens Fatima og Khalid i forskellig grad anvender arabiske begreber, når de taler dansk. Khalid forklarer sin brug af arabiske begreber med, at "jeg har altid syntes, de danske ord manglede nuancer i forhold til de arabiske ord". Da jeg spørger Khalid, som flittigt anvender ordet parallelsamfund, men har svært ved at præcisere dets betydning, om han ville kunne beskrive fænomenet på arabisk, svarer han: "Så ville jeg sige to ord, og så ville de beskrive det. Så ville de kunne beskrive det, men på dansk der bruger jeg jo sindssygt mange ord og billeder." De to sidste informanter (Samir og Hassan), hvis sprogkunderskaber på forældrenes modersmål er begrænsede, kommunikerer i højere grad ved at fortælle anekdoter, der belyser de samme dynamikker, som de øvrige informanter kondenserer med arabiske begreber. Sidstnævnte er blandt andet tydeligt, idet de anvender nogle af de samme metaforer og distinktioner som de øvrige informanter.

Selvom informanternes sproglige udfordringer primært er relateret til at finde de tilstrækkeligt dækkende danske ord, så er det tydeligt i interviewene med Fatima og Salma, at tabuisering udgør endnu en udfordring, når de ønsker at tale om problemer eller friheder med deres veninder. Fatima forklarer, at når talen falder på kæresteforhold, så anvender hun og hendes veninder ikke “de der ord, som man kan forbinde med noget syndigt eller noget meget forkert”. I stedet formulerer de sig fx således: “Du kan godt huske, dengang jeg snakkede med en; man ville aldrig sige kæreste” eller “dengang man var interesseret i en eller anden eller sådan noget; man ville aldrig sige: Dengang jeg var sammen med nogen”. Nogle danske ord er med andre ord tabu, og de øvrige fire informanter beretter om, hvordan de på lignende måder har anvendt eufemismer, når de skulle italesætte tabuiserede emner.

Den sproglige udfordring i forhold til at finde ord til at italesætte æresrelaterede problemstillinger eksisterer også i danske medier og blandt politikere, hvilket blandt andet har ledt til begreberne negativ social kontrol og parallelsamfund. Disse begreber anvendes i varierende grad af informanterne, der er opmærksomme på den politiske forståelsesramme, som disse sproglige udtryk lægger op til, og de stiller dem op imod sproget, som de taler med veninder og venner. Fatima forklarer, at blandt veninder siger man typisk:

“Vores forældre, ej du ved godt, hvordan de er.” Det er ikke, fordi man siger, “de forældre er i et parallelsamfund”; altså man vil ikke bruge de ord. Det er også derfor, der er rigtigt mange, der ikke har et sprog for det. Altså nogle gange – jeg gør det bevidst nu, fordi jeg holder mig væk fra nogle ord bevidst – men dengang: Jeg tror, jeg havde ikke ord for det; jeg havde ikke engang forstået sådan, hvad et parallelsamfund er, eller social kontrol er eller sådan noget, ik. Men i dag når jeg er XX<sup>4</sup> år, og jeg sidder og snakker om det ... er jeg meget bevidst om det ... men social kontrol ... jeg har aldrig brugt ordet, når jeg har snakket om det.

Som den eneste informant undgår Fatima helt at anvende politiserede begreber, men det er interessant at bemærke, hvordan hun er opmærksom på behovet for begrebsliggørelse fænomener, som hun oplever som problematiske. Det kommer blandt andet til udtryk i den sidste sætning i citatet, hvor hun forkla-

4 Jeg har fjernet Fatimas alder af hensyn til hendes anonymitet.

rer, at hun bevidst undgår at sige social kontrol, når hun snakker om social kontrol.

Fatima bryder sig ikke om politiserede begreber, eftersom hun mener, at de stigmatiserer mennesker snarere end at afhjælpe problemerne. Politisering er en problemstilling, som også Hassan, Salma og Khalid bringer op flere gange, men de har både positive og negative oplevelser. De positive oplevelser består i, at deres narrativ har ført til politisk handling eller debat, som de overordnet er glade for, mens de negative består af, at de er blevet udnyttet af politikere og/eller journalister, der ønskede at fremme en agenda, som de opfatter som destruktiv (eksempelvis at opildne til had mod muslimer).

Fatima mener helt bestemt, at minoritetsproblemer skal adresseres, og hun bruger derfor megen tid på at udvikle sit sprog til at italesætte problemer og skabe trygge rammer, hvori minoritetspersoner kan tale offentligt om svære emner. Dette sprog og rum karakteriseres dog netop ved at være langt mindre politiseret, end det ellers er tilfældet i den offentlige debat.

Det er tydeligt på baggrund af interviewene, at det er vanskeligt for informanterne at finde danske ord, som dækkende og præcist beskriver det, de gerne vil sige. Derfor kommunikerer informanterne ved hjælp af anekdoter og begreber fra fremmedsprog. Mens Fatima afviser de politiserede begreber, som anvendes i den offentlige debat, så anvender de fire øvrige informanter i varierende grad begrebet parallelsamfund. Der er imidlertid ingen af informanterne, der mener, at dette begreb er dækkende eller præcist.

## Parallelsamfund

Samir, Hassan, Salma og Khalid anvender i varierende grad begrebet parallelsamfund i den offentlige debat, men det er kun Khalid, der anvender begrebet i interviewet. Da jeg spørger ind til hans brug af begrebet, forklarer han, at terminologien ikke er så vigtig for ham, men sproget må ikke stå i vejen for samtalen:

Bare vi taler om problemerne, fordi det jeg oplever, det er, at man vil hellere flueknepe termerne end at tale om problemerne for at nå hen til løsningerne. Og debatten, føler jeg, stopper tit og ofte, når vi er uenige om, hvilke ord vi bruger, og jeg er ligeglad.

Som eksempel på, at sproget kan stå i vejen for samtalen, nævner Khalid en debat, hvor han mener, at en forsker i højere grad

interesserede sig for hans begrebsanvendelse end for, hvad han sagde:

Nu kender jeg ikke [forskeren], men det der ramte mig [pause] ... Jeg tænkte, “du skrivebords-ph.d. Du ved ikke, hvad der er derude” ... Det er hvide mennesker, der ikke fatter, hvad det er, der sker derude.

Khalid anvender primært begrebet parallelsamfund til at reducere kompleksitet, og afhængigt af sit fokus anvender han derfor begrebet til at betegne meget forskellige fænomener såsom steder, personer, værdisæt, sociale dynamikker, sociale tilstande, sociale netværk, diskurser, æreskodekser, moralkodekser og lukkethed. De forskellige måder, han anvender begrebet på, er modsætningsfulde, hvis de sammenlignes på tværs af interviewet. Khalid definerer eksempelvis parallelsamfund som et sted: “Før kaldte man det socialt belastede områder. Så blev det til ghettoer. Jeg kalder det parallelsamfund.” Men i en anden sammenhæng, hvor han definerer parallelsamfundet som et værdisæt, konstaterer han, at “du kan ikke fraflytte parallelsamfundet”. Samir, Hassan og Salma anvender ligeledes begrebet parallelsamfund modsætningsfyldt.<sup>5</sup> Disse modsætninger og forvirringer vedrørende begrebet parallelsamfund kan også findes i rapporten *Parallelsamfund i Danmark* udgivet af regeringen i 2018. Heri gentages det flere gange, at der ikke er nogen definition af, hvad et parallelsamfund er, og dette til trods for, at rapporten netop foregiver at undersøge eksistensen og udbredelsen af parallelsamfund i Danmark (se appendiks A for en uddybning).

Begrebet parallelsamfund udgør en tom eller *floating signifier*, hvilket vil sige, at begrebet ikke har et konkret betydningsindhold (Laclau & Mouffe 2014). Det er snarere et begreb, som informanterne (og forfatterne til rapporten *Parallelsamfund i Danmark*) tillægger en række meget forskellige og uforenelige betydninger – et indholdsløst begreb, som netop på baggrund heraf kan antage meget forskellige betydninger, mens det antages at være konsistent. Tomme signifiere er paradoksale, eftersom de giver mening i de enkelte kontekster, hvori de anvendes, men de har ingen stabil betydning på tværs af disse kontekster, eftersom de igen og igen tillægges nye betydninger. Det første gør dem anvendelige for informanter, der ønsker at kommunikere, mens sidstnævnte gør dem uanvendelige som analytiske begreber.

Samir er (ligesom Khalid) en skarp observatør, som kan se og analysere problemer fra mange sider, arbejde med mange va-

<sup>5</sup> Jeg bragte selv begrebet op i interviewene med Samir, Hassan og Salma.

riabler og identificere subtile sociale dynamikker. Han bruger ordet parallelsamfund i den offentlige debat, men han anvendte det på intet tidspunkt i interviewet. Derfor nævnte jeg ordet: “Du taler nogle gange om parallelsamfund. Kan du ikke beskrive det for mig?” Herefter taler Samir uafbrudt i tre minutter, hvor han ligesom Khalid anvender begrebet i en lang række forskellige, paradoksale og ofte uforenelige betydninger. Det mest interessante paradoks er, at nogle parallelsamfundsborgere ifølge Samir udgør en del af majoritetssamfundet: “De går på arbejde og betaler deres skat og alt det, som alle andre gør, men når de så kommer hjem, så er de i en anden verden.” Det vil sige, at paralleliteten synes at være enten overlappende eller tangerende med majoritetssamfundet. I slutningen af sin talestrøm konkluderer Samir, at “parallelsamfund [er] måske også et forkert ord at bruge egentlig”. Det samme gør sig gældende med Hassan og Salma, som heller ikke mener, at begrebet er tilfredsstillende eller dækkende, men det er samtidigt vigtigt for dem, at sproglige udfordringer ikke står i vejen for debatten.

### Parallelsamfundseffekt

Oplevelsen af at have levet i et parallelsamfund udgør en psykologisk effekt, som jeg har valgt at kalde parallelsamfundseffekten. Den er forårsaget af et alment træk ved livet i senmodernitetens komplekse samfund – eller det, Alberto Melucci (1996) kalder *the planetary society*. Det vil sige et samfund, hvor individet i løbet af en almindelig dag bevæger sig mellem så forskellige sociale kontekster, at de kan opleves som forskellige planeter:

We find ourselves enmeshed in multiple bonds of belonging created by the proliferation of social positions, associative networks, and reference groups. In simply conducting our lives, we enter and leave such systems far more frequently and in a far more rapid sequence than we did in the past. We have become migrant animals in the labyrinths of the metropolis, travelers of the planet, nomads of the present. In reality or in the imagination we participate in an infinity of worlds. Each of the worlds, moreover, has a culture, a language and a set of roles and rules to which we must adapt whenever we migrate from one of them to another. (Melucci 1996: 43).

Individets identitet og de sociale forventninger til individets adfærd er forskellige, afhængigt af om individet eksempelvis er på



arbejde, hos bedsteforældre, hjemme eller sammen med venner. Mennesker, der lever i nutiden, har imidlertid tilpasset sig livet i komplekse samfund i en sådan grad, at overgange mellem planeterne håndteres af underbevidstheden, hvilket blandt andet gør dem i stand til at skabe én sammenhængende identitet af de mange identiteter.

Planeter udgør forholdsvis stabile sociale kontekster, hvor identitet, diskurs og forventninger til individets adfærd defineres. En planet kan af individet opleves som et parallelsamfund. Det vil sige, at individet kan opleve én planet som særlig langt væk fra de øvrige planeter og som et sted, der er særligt kendetegnet ved den overvågning, som udføres af de sociale netværk på planeten – en overvågning, som har en disciplinerende effekt på individet (Foucault 1991). Derfor regulerer individerne på parallelsamfundsplaneten i usædvanlig høj grad deres adfærd i forhold til, om de føler sig overvåget. Samtlige informanter beretter eksempelvis om, hvordan de frygtede, at andre minoritetsetniske børn eller unge skulle sladre til deres forældre om, at de havde en kæreste, spiste svinekød, drak alkohol eller lignende. Det vil sige, at parallelsamfundet udgøres af diskurs, som håndhæves ved hjælp af selvregulering (Foucault 1994) i tillæg til en række sociale dynamikker – blandt andet ved hjælp af overvågning og sladder. Parallelsamfundseffekten påvirker således informanternes opfattelse af rum.

Et sted (forstået fysisk i tre dimensioner) konstrueres diskursivt som et rum af mennesker (Certeau 2011), hvilket vil sige, at det samme rum sagtens kan udgøre en persons parallelsamfund og en anden persons majoritetssamfund. Om det udgør det ene eller det andet afhænger af overvågning. Eksempelvis kan en person, der oplever at leve i et parallelsamfund, sagtens fraflytte dette, hvis den nye bopæl ligger i et område, hvor personen ikke har nogen bekendtskaber. Dermed bliver han en fremmed, som ikke er tilstrækkeligt indlejret i de lokale netværk, hvori der sladres (Giardini & Wittek 2019). Samme område kan imidlertid udgøre et parallelsamfund for andre borgere, som er født og opvokset i området, eftersom de er dybt indlejret i de sociale netværk i området og dermed er sårbare i forhold til sladder på baggrund af overvågning i området. Dette forklarer, hvorfor Khalid og Samir taler om parallelsamfundet som noget, man kan flytte ind og ud af og så alligevel ikke. Overvågning kan manifestere sig overalt, og i sidste ende handler det om ens relationer i det pågældende område/rum – altså om man

har bekendtskaber, som potentielt kan sladre om ens adfærd. Det vil sige, at det samme rum kan udgøre både et parallelsamfund og et majoritetssamfund, afhængig af om minoritetsborgeren i rummet føler sig overvåget.

Min pointe med ovenstående er, at en emic-definition af parallelsamfund godt kan gennemtænkes som etic ved hjælp af en kombination af diskursteori og antropologiske studier af håndhævelsesmetoder. Tanya Walker (2016: 98-138) har eksempelvis foreslået begrebet *social field* baseret på sine empiriske studier af islamiske skilsmisser i Storbritannien. Dette begreb er ikke – til trods for den sproglige lighed – informeret af Pierre Bourdieus feltteori. Det er snarere forankret i Walkers empiriske studier af, hvordan sociale dynamikker kan producere parallelle retsopfattelser, og hvordan disse er styrende for individets adfærd, hvilket blandt andet leder ikketroende kvinder til at søge om islamisk skilsmisse i shariaråd.

Det er dog vigtigt at understrege, at selvom informanternes emic-forståelse af parallelsamfund formentlig kan udvikles til et etic-koncept, så vil dette hverken svare til eller minde om de eksisterende konceptualiseringer af parallelsamfund, sådan som de kendes fra den offentlige debat. En etic-definition af parallelsamfund vil snarere udgøre en tilpasning og udvikling af eksisterende teorier i forhold til det konkrete fænomen, som et segment af minoritetsetniske unge omtaler som parallelsamfund. Dette er netop tilfældet med Walker, som baserer sin ide om *social field* på Foucaults tanker om magt.

I tidligere studier har informanter beskrevet oplevelsen af parallelsamfund med begrebet dobbeltliv (Hviid 2014; Research 2014), hvilket vil sige, at individet lever et liv i henhold til to forskellige diskurser, som de opfatter som uforenelige. Dobbeltlivet – altså at undgå overvågning i en af sine to liv – er netop en taktik, som de unge anvender for at kunne undslippe parallelsamfundet og skabe sig et liv på majoritetssamfundets præmisser.

Andre studier har identificeret unges vekselvirkning mellem at omfavne majoritetsdiskurser og minoritetsdiskurser. Disse to diskurser svarer til de to diskurser i dobbeltlivet. Vekselvirkning er observeret i adskillige studier (Inge 2017; Marranci 2008: 61; Petersen 2020: 76-82), og fænomenet udgør ofte et centralt tema i minoritetsetniske unges selvbiografier (Petersen 2018).

Minoritetsborgere, der oplever parallelsamfundseffekten, er både socialiseret ind i en *sharaf*-diskurs (æresdiskurs) og en majoritetsdiskurs, og det er den lange “afstand” mellem disse to dis-

kurser/planeter, der skaber oplevelsen af parallelitet. Denne internalisering er ikke kun diskursiv i den forstand, at informanterne kan navigere og producere mening inden for en sharaf-diskursivitet; informanterne har også internaliseret følelsesregimer, som de ikke selv kan kontrollere, hvilket jeg vender tilbage til i anden del af artiklen.

### *Sharaf*-diskurser

Eftersom ord defineres af deres relation til andre ord, er ordet ære på dansk ikke ligesom det arabiske *sharaf* (شرف)<sup>6</sup> bundet til koncepter såsom *al-'ar* (العار), *hishma* (حشمة), *'ayb* (عييب), *al-'ird* (العرض), *al-hia'* (الحياء), *sum'a lil'aïla* (سمعة للعائلة), etc.<sup>7</sup> Fatima, Salma og Khalid mener, at det arabiske ord *sharaf* (ære) bedre dækker det fænomen, de ønsker at beskrive, end det danske ord ære. Salma forklarer eksempelvis, at "når man siger ordet [*sharaf*] på arabisk ... så har det en anden tyngde end ære på dansk. Fordi ære det virker sådan lidt fladt, når man siger det." Herefter uddyber hun begrebets betydning med en kendt metafor om at ødelægge sin families *sharaf*:

Det er som at tage en vase og smadre den i tusind stykker. Det er ikke noget, du kan klistre sammen igen, fordi det er så voldsom en ting, man har gjort. Det er at ydmyge ens forældres omdømme, ens forældres slægt ... alt det, de har kæmpet for og bygget op; det får du ødelagt, og det er ikke, altså, det er ikke kun skam, man sidder med som følelse. Det er sådan nærmest, at det er ikke noget, der kan genskabes i virkeligheden.

Vasen, som ikke kan limes sammen igen, er en velkendt metafor, som understreger, at selvom man som familie måske forso-nes, så vil det altid kunne ses, at vasen har været på gulvet. Med andre ord kan *sharaf* i teorien ikke genoprettes, hvis først den er ødelagt. I praksis kan familier imidlertid ofte give en straf til eller udstøde den person, der har bragt skam over familien (*الحقت العار بالعائلة*), og dermed delvist eller helt genoprette *sharaf*.

Mens Salma, Fatima og Khalid anvender begrebet *sharaf*, så anvender Hassan og Samir vase-metaforen og lignende metaforer til at forklare æresbegrebet. Det vil sige, at de kender konceptet, men har ikke et klart og tydeligt sprog til at italesætte det.

At slå vasen i stykker (at bringe skam over familien) er en handling, der defineres ved, at den overskrider en grænse. Der

6 Dette begreb er forskelligt afhængig af sprog. Pendanten på urdu hedder eksempelvis *izaat* (آزار), og tyrkere anvender det arabiske låneord *namus* i samme betydning.

7 Pointen er her, at begreberne defineres i relation til hinanden, og derfor har jeg hverken oversat eller forklaret disse begreber. Det skal desuden bemærkes, at selvom flere af begreberne har pendanter på dansk, er der alligevel signifikante betydningsforskelle.

eksisterer imidlertid også handlinger, som kan ramme familiens omdømme, men som ikke har potentiale til at slå sharaf i stykker. De mest alvorlige af disse italesættes med metaforen at ride lakken, eller – endnu værre – som Salma udtrykker det, at slå “skår i familiens sharaf”.

Sharaf-diskurser er dynamiske, og hvilke handlinger, der kan slå sharaf i stykker, er defineret inden for den enkelte sharaf-diskurs. Khalid forklarer eksempelvis:

[Reglerne] ændrer sig jo gradvist. For den første unge knægt, der røg ind at sidde, der blev familien udskammet. Fuldstændigt udskammet. Så røg den næste ind at sidde og den næste og lige pludselig var det sådan, du ved, “ja, de skal have slebet hornene af sig, de her unge fyre. Drengene er jo drenge. Det sker”. Så var du nærmest ikke en mand, hvis du ikke lige havde været [i fængsel].

Sharaf-diskurser, der ikke effektivt tildeler ære, forandres sådan, at nye typer af adfærd belønnes, for uden tildeling af kapital kan et felt ikke eksistere (Bourdieu 1991). Det vil sige, at hvis ingen er i stand til at leve op til en gruppes idealer, hvorefter ære tildeles, så ændres æreskodekset, sådan at andre handlinger belønnes, hvilket Khalids fortælling er et eksempel på. Til trods for den variation, dette medfører, så synes sharaf-diskurser at være stabile i forhold til kvinders seksualmoral. Mens der eksisterer en form for handskemoral (Petersen & Vinding 2020: 115-17), som dikterer, at både mænd og kvinder forventes at forblive jomfruer, indtil de bliver gift (Research 2019), så er det også tydeligt, at der ses mere igennem fingre med, at mænd har sex før ægteskabet. Khalid forklarer, at “hvis du som mand er sammen med nogle kvinder, så gør det ikke noget, så længe folk ikke opdager det”. Herefter giver Khalid eksempler på folk i hans omgangskreds, der blev smidt ud af deres familier, fordi de havde en kæreste. De blev imidlertid tilgivet og inkluderet igen, hvis de rettede ind og endte deres kæresteforhold. Dette forholder sig helt anderledes for Salma og Fatima, som begge tilskyndet af familien blev gift i en ganske ung alder. Salmas ægteskab blev arrangeret af hendes forældre, da de fandt ud af, at hun var begyndt at interessere sig for drenge, mens Fatima blev gift med den første mand, hun viste interesse for. Begge ægteskaber var ulykkelige, præget af tvingende kontrol og førte efter en årrække til skilsmisse.

Selvom både mænd og kvinder forventes at opretholde en seksualmoral, der dikterer, at man ikke bør have sex før eller

uden for ægteskabet (Research 2019), så vil mænds kæresteforhold ikke nødvendigvis udgøre mere end en rids i lakken, mens en kvindes kæresteforhold typisk vil smadre vasen. Salma forklarer, at en kvinde ved at overskride grænsen forvandles til en *kha'ina* (خائنة), hvilket er vanskeligt at oversætte til dansk. Geeti Amiri (2016) har oversat det tilsvarende begreb *toba* fra dari til dansk med en "vanæret"<sup>8</sup> kvinde, mens Rushy Rashid (2000) har anvendt andenrangskvinde og "en falden kvinde", og Khaterah Parwani (2014) har anvendt termen dårlig pige. Fælles for disse begreber er, at de udtrykker en identitet forbundet med det at have smadret vasen.

Dette studie udgør – som nævnt i introduktionen – et pilotstudie af sprog og følelser, mens en egentlig diskursanalyse af sharaf-diskurser og den måde, hvorpå de manifesterer sig i rum, udgør en langt større forskningsopgave, som ligger uden for nærværende studie. Det kollektivistiske livssyn og værdier såsom jomfruelighed inden ægteskab (særligt for kvinder), vigtigheden af at blive gift, få børn og et godt arbejde er imidlertid velkendte, hvilket er tilstrækkeligt for den videre analyse nedenfor. Desuden er det vigtigt at bemærke, at sharaf-diskurser produceres i relation til stereotypiseringer af danskhed, hvilket udtrykkes i form af, at det er skadeligt for en families sharaf, hvis medlemmer heraf bliver for danske eller opfører sig som danskere. Således opfattes danskhed i disse sharaf-diskurser ofte som en modpol på samme måde, som islam og muslimer spiller en vigtig rolle i mange nationalkonservatives identitetskonstruktion (Petersen & Ackfeldt forthcoming). Danskhedsdiskurser og sharaf-diskurser forudsætter og indeholder således hinanden (Derrida 1967/1997).

## Vekselvirkning

Ideologikritikere gør gældende, at frihed er en fantasi, eftersom begrebets indhold til enhver tid vil være defineret af magt og et krav om underkastelse. Personer, der har underkastet sig en diskurs, er typisk ikke i stand til selv at få øje på denne underkastelse, eftersom den netop føles og defineres som frihed – eller som Slavoj Žižek (2012: 2) formulerer det: "we 'feel free' because we lack the very language to articulate our unfreedom". Johannes Renders (2021) har på baggrund af en omfattende diskursanalyse af dansk islam italesat dette tilsyneladende paradoksale fænomen som *freedom through submission* og demon-

8 Anførselstegnene er Amiris og synes at indikere, at oversættelsen hverken er tilfredsstillende eller komplet.

9 Anførselstegnene er Rashids og synes at indikere, at oversættelsen hverken er tilfredsstillende eller komplet.

streret, hvordan internaliseringen af danskhed og liberalisme skaber frihed gennem underkastelse – ligesom islam.

Renders analyse er vigtig, eftersom den forklarer, hvordan individer kan opleve frihed ved at underkaste sig islamiske diskurser eller sharaf-diskurser, mens de eventuelt gør oprør mod majoritetsdiskurser om frihed forankret i danskhed ved at definere disse som underkastelse (se eksempelvis Galal & Liebmann 2020; Jensen 2019; Schmidt 2007). Oplevelsen af frihed ved islamisk underkastelse (typisk med særligt fokus på individets *agency* i underkastelsen) er desuden et empirisk velstuderet fænomen blandt pietistiske muslimer i Egypten (Mahmood 2012) og salafi-muslimer Danmark, Frankrig og Storbritannien (Inge 2017; Open Society Foundations 2011, 2013, 2015; Johansen et al. 2009).

At både majoritetsdiskurs og islamiske diskurser/sharaf-diskurser kan medføre følelser såsom frihed og lykke, forklarer, hvorfor minoritetsunge oplever vekselvirkning. Begge diskurser kan opleves som attraktive, og de vil ofte ligge til grund for oprør imod modsætningen. Således kan tilslutning til islamiske diskurser/sharaf-diskurser (ofte italesat som islam eller etnisk baggrund såsom tyrkisk, pakistansk, arabisk etc.) praktiseres som et oprør imod danskhedsdiskurser, mens tilslutningen til danskhed kan praktiseres som et oprør mod islamiske diskurser/sharaf-diskurser. Sådanne vekselvirkninger frem og tilbage mellem majoritetsdiskurs og islamiske diskurser/sharaf-diskurser bygger ofte på opfattelsen af, at de to diskurser er uforenelige, og at individet derfor må vælge. Typisk vil unge mennesker dog efter nogle års vekselvirkning finde en måde, hvorpå de kan forene de to diskurser til en samlet identitet (Petersen 2018; 2020: 76-82), hvilket har fået adskillige sproglige udtryk såsom pakidansker (Rashid 2000), dansker plus noget<sup>10</sup>, både-og (Khankan 2001) etc. Vekselvirkningen mellem majoritetsdiskurser og islamiske diskurser/sharaf-diskurser er en vigtig dynamik i minoritetsetniske unges identitetsdannelse, og det er en dynamik, der ligger til grund for mange af de konflikter, de unge engagerer sig i.

Mens Hassan og Salma har oplevet milde grader af vekselvirkning, så har Samir og Fatima oplevet store udsving. Samir har beskyttet familiens sharaf gennem udøvelse af vold, og han har håndhævet et islamisk ideal i sin omgangskreds i en periode, hvor han gik meget op i at følge islamiske forskrifter. I andre perioder af sit liv har han imidlertid gjort oprør mod hykleri relateret til sharaf og de selv samme islamiske idealer, som han selv har praktiseret og håndhævet. Med andre ord har han

<sup>10</sup> Hariri, Natasha (2017): *Wear your story*. <https://www.youtube.com/watch?v=-CGiWMEhO8g> (besøgt 2. oktober 2022).

i perioder fundet sin frihed i forskellige diskurser: Gentagne gange har han opdaget sin ufrihed (underkastelsen) i en diskurs, gjort oprør og fundet sin frihed i en anden diskurs (gennem ubevidst at underkaste sig den nye diskurs). Det samme gør sig gældende for Fatima, som i folkeskolen gjorde oprør mod det, hun kalder mainstream-samfundet, ved at tage hijab på:

Der vælger jeg jo selv at tage tørklæde på, fordi altså jeg har internaliseret alt det her, og jeg tror også inderst inde [på det]. Der synes jeg, at den ide med at tildække [sig] og være sådan lidt, altså, fuck jer til mainstream-samfundet og det der med ... skønhedsideal og altså at skulle se ud på en bestemt måde. Det synes jeg er fedt at så kunne sige sådan, jeg gør det her, og... jeg følte ikke at det var undertrykkende på det tidspunkt. Jeg syntes faktisk, det var fedt.

Fatima beskriver i citatet det at tage tørklæde på som resultatet af internalisering af familiens og omgangskredsens religiøse ideer, men der er tydelige indikationer gennem hele interviewet af, at hun undervurderer sin egen selvstændighed. Hun beskriver eksempelvis gentagne gange, hvordan hendes egen mening med at tage tørklædet på, ikke resonerede med tørklædet som symbol i omgangskredsen:

Jeg havde taget tørklæde på af de grunde [oprør mod mainstream-samfundet], men lige pludselig kunne jeg se, at der skete flere og flere ting, der gjorde, at selvom ideen faktisk var fin nok, så gjorde alle mennesker omkring mig det til noget helt andet. De gjorde det til noget, fordi jeg var en kvinde, så skulle jeg tildækkes.

Tørklædet som et symbol på oprør (fuck jer til mainstream-samfundet) er en betydning, som Fatima selv producerer gennem sin handling i folkeskolen, men da hun senere bliver gift så forventedes hun at tildække sig af hensyn til sin mands og familiens sharaf. Dette ændrer tørklædets betydning for Fatima til et symbol på kontrol og underminering af den, hun er, hvilket skaber et behov hos hende for at tage afstand fra dette kvindesyn. Hun smed derfor tørklædet igen, hvilket gav hende en følelse af frihed og ro omkring ikke at skulle leve op til de idealer, som typisk forventes af en tørklædeklædt kvinde.

Det er interessant at bemærke, at både det at tage tørklædet på og at tage det af har udgjort frihedskamp for Fatima, og selv-

om hun har smidt tørklædet, så har hun ikke mistet lysten til at gå med det: "Hvis jeg en dag vil have tørklæde på, så er der heller ingen, der skal blande sig – det nemlig mit valg." For Fatima handler det med andre ord om friheden til at bestemme over sin egen krop.

Fatimas historie med tørklædet viser tydeligt, hvordan symboler og diskurser ikke kan kategoriseres som værende enten frihedsskabende eller undertrykkende (Leeuwen 2005; Renders 2021). Samtidig er historien et tydeligt eksempel på, hvordan unge forholder sig kritisk til deres forældres religion og producerer eller tilslutter sig en islam, der er mere meningsfuld for dem (Woodhead 2016). Processen henimod en personlig forståelse af islam kan imidlertid opleves som kaotisk og være præget af vekselvirkning.

## Følelser og diskurs

Mennesker har en række simple følelser, som er universelle – eller i hvert fald kun let modelleret kulturelt – såsom frygt, vrede og glæde. Omkring femårsalderen udvikler børn sociale og komplekse følelser såsom skam, samvittighed og synd (Lazarus 1994). Disse følelser internaliseres gennem socialisering under opvæksten, hvilket medfører, at menneskers komplekse følelser i højere grad end universelle følelser er betinget af diskurs (Barrett 2017). Det vil sige, at personer, der har internaliseret en shara-diskurs med tilhørende følelser såsom *‘ayb*, *hishma* og *zulm* samt frygten for at blive stemplet som *kha’ina*, kan have en række følelser, som ligger uden for majoritetsbefolkningens diskursivitet. Dette bidrager til følelsen af parallelitet, som jeg ovenfor definerede som parallelsamfundseffekten.

Som beskrevet ovenfor, så er individets sociale og komplekse følelser i høj grad modelleret af den diskurs han/hun under sin opvækst socialiseres ind i. At udvikle evnen til at producere passende følelsesmæssig respons i bestemte situationer er vigtigt for at kunne navigere socialt (Lazarus 1994). Det medfører, at individet over for en social gruppe såsom ens familie kan skyldes at føle på en bestemt måde, og hvis ikke individet er i stand til at fremkalde de følelser, som han/hun skylder, må han/hun fælle følelserne (Riis and Woodhead 2010). At fælle følelser udsætter individet for risiko for at blive opfattet som falsk eller uoprigtig, mens produktionen af mere oprigtige følelser kan



medføre mental udmattelse (Hochschild 1983/2012: 21-22).

Lisa Paulsen Galal og Louise Lund Liebmann (2020) har vist,<sup>11</sup> hvordan minoritetspersoner, der lever op til sociale forventninger defineret af *sharaf*-diskurser, kan opnå status og lykke. Dette er en yderst vigtig pointe, eftersom det viser, hvordan *sharaf*-diskurser er meningsfulde og beriger nogle minoritetspersoners liv, hvilket forklarer, hvorfor nye generationer efterlever og håndhæver dem. Samme minoritetspersoner har nemlig en stærk interesse i, at disse regler for tildeling af status håndhæves, for ellers mister de social kapital (Bourdieu 1991). Det vil sige, at de personer, der har akkumuleret social kapital på baggrund af fordelingsnøglen for kapital i en *sharaf*-diskurs, håndhæver reglerne inden for *sharaf*-diskursen, fordi de har noget på spil – nemlig at de kan miste denne kapital.

I dette afsnit viser jeg, hvordan inter-familiodynamikker strukturerer intra-familiodynamikker. Det vil sige, at reglerne, som individet i den enkelte familie forventes at leve i henhold til, i høj grad er determineret af *sharaf*-diskursen på inter-familieniveau, og den primære håndhævelsesmekanisme er sladder og dens omfattende konsekvenser. Fokus i analysen er imidlertid på informanternes følelser, som indledningsvis analyseres i relation til religion i opdragelsen. Denne analyse viser, at en af de fem informanter udvikler sensitivitet i forhold til følelsen af synd, mens de øvrige fire informanternes religiøse følelser primært manifesterer sig i relation til deres forældre. Sidstnævnte er det dominerende mønster i resten af analysen, men den ene informant, som responderer på synd, viser, at internaliseringen af religiøs diskurs kan medføre følelser i relation til det guddommelige, som individet må forholde sig til og eventuelt agere i relation til.

## Religion i opdragelsen

Religion har spillet en rolle i alle fem informanternes opvækst, og for Samir, Salma, Fatima og Khalid har særligt forestillinger om helvede været anvendt af deres forældre som et redskab i opdragelsen. Mennesker udøver blandt andet magt ved at fremkalde bestemte følelser i de personer, de udøver magt over, og samtlige informanter beretter om, hvordan deres forældre i varierede grad strategisk har fremkaldt følelser af frygt for at få dem til at adlyde. Salma forklarer blandt andet, at hun som barn fik at vide, at “hvis man ikke adlyder sine forældre, så kommer man i helvede”, mens Khalid beskriver helvede som et sted, han oplevede som virkeligt:

<sup>11</sup> Galal og Liebmann italesætter det, jeg kalder *sharaf*-diskurser, med en anden terminologi og inden for en anden teoretisk ramme. Blandt andet anvender Galal og Liebmann ikke begrebet ære. Deres studie udelukker imidlertid ikke, at deres informanter tilslutter sig en diskurs, som i nogen grad er i opposition til og/eller forskellig fra majoritets-samfundets.

Du får placeret kul under dine fødder ... eller på dine øjenlåg, så din hjerne den begynder at koge ... Dine indvolde vil blive hevet ud af dig, og hvis du stjæler, så vil din hånd blive skåret af, så den kan vidne imod dig.

Khalid tilføjer: “Det er jo meget detaljerede beskrivelser, man får af sine forældre”, og “jeg synes ikke, det er sådan noget, man skal fortælle børn.” Alle fem informanter oplever desuden, at deres forældre bruger religiøse argumenter til at legitimere opdragelsen, og som Fatima forklarer, så skyldes dette en kombination af religion, sharaf og ønsket om at give sine børn forudsætningerne for at få et godt liv:

Noget af det handler om, at de [mine forældre] tror på sådan paradys og helvede og altså, at de ikke vil have, at jeg ender i helvede. Det er den ene del. Og så er der alt det der med, “hvad vil folk ikke sige”, og “hvordan skal du nogensinde finde dig en ordentlig mand”.

Fatimas forældres disciplinering af Fatima har med andre ord tre formål: at undgå helvede, beskytte familiens sharaf og danne grundlaget for et godt, værdigt og lykkeligt liv. Fatima forklarer endvidere, at “fra forældrenes side ... så er det en omsorg; en misforstået omsorg kan man vel godt sige ik.” Forældrenes opdragelse er målrettet socialisering og opnåelse af succes og lykke (akkumulering af social kapital), sådan som disse defineres inden for sharaf-diskurser. Således afspejler forældrenes forsøg på at opdrage deres børn sig teknisk set ikke fra almindelige anbefalinger om børneopdragelse, som man kan finde dem hos eksempelvis Jordan Peterson (2019), der er en af verdens mest læste og kendte psykologer:

Parents must reward those attitudes and actions that will bring their child success in the world outside the family, and use threat and punishment when necessary to eliminate behaviors that will lead to misery and failure (134) ... It is fortunate indeed that in the face of such variability [in child personality] we are the beneficiaries of much thoughtful meditation on the proper use of social control (136) ... Poorly socialized children have terrible lives (135) ... It is the primary duty of parents to make their children socially desirable. That will provide the child with opportunity, self-regard, and security (143).<sup>12</sup>

Forældrene kan med andre ord mene, at de rådgiver deres børn om, hvordan de lever et godt og lykkeligt liv, sådan som dette er defineret i en sharaf-diskurs, men denne opdragelse kan virke stærkt begrænsende for deres børn, som samtidig er socialiseret ind i majoritetssamfundets diskurser, som gør nogle andre værdier gældende. Forældrene forstår således deres forsøg på at afskærme deres børn fra majoritetsdiskurser som beskyttelse af deres børn og familiens sharaf, eftersom de anser majoritetsdiskurser for uforenelige med sharaf-diskurser. At leve i henhold til en majoritetsdiskurs kan bringe familiens sharaf i fare og lede til et ulykkeligt liv, sådan som dette forstås inden for sharaf-diskurser. Det vil sige, at det at beskytte sharaf har en central rolle i forhold til hele familiens (inklusive deres børns) lykke og velvære. Denne afskærmning bidrager til individets oplevelse af parallelitet (parallelsamfundseffekten).

Alle fem informanter begyndte i teenageårene at afkode religionens sociale funktion i opdragelsen. Khalid forklarer: "Vi unge var jo så uvidende, så vores forældre siger jo bare, 'religionen siger, at du skal gøre, hvad der bliver sagt,' eller 'religionen siger, at du brænder op i helvede, hvis du siger dine forældre imod.'" Omkring samme tid fik informanterne øje på hykleriet, og at deres forældre ikke selv levede op til den religiøse standard, som de dikterede for deres børn. Salma forklarer: "Jeg har aldrig set min far sidde og læse Koran. Jeg har tværtimod set min far sidde og drikke vodka, og han gik ikke op i, at kødet skulle købes hos en halalslugter." Denne omvæltning ændrede også på, hvordan informanterne responderede følelsesmæssigt på brugen af religion i opdragelsen, eftersom opdagelsen af hykleriet startede et feedback-loop, der skabte en følelsesmæssig distance til religion: Opdagelsen af hykleri medførte, at informanterne blev mere opmærksomme på hykleri, hvilket ledte til nye opdagelser og flere observationer, som skabte følelsesmæssig distance, hvilket førte til mere årvågenhed over for hykleri, etc. (Kahneman 2011; Riis & Woodhead 2010: 116-21). Feedback-loopet er den mest oplagte forklaring på, hvorfor fire ud af fem informanter ikke internaliserede religion på en måde, så de oplevede følelser af synd i forbindelse med overtrædelse af religiøse påbud og forbud.

Det er kun Fatima, der rapporterer, at hun har følt synd i relation til den religiøse opdragelse. Da jeg foreslår synd som konceptualisering af de øvrige fire informanters følelser, afviser de ordet og forklarer, at det handler om frygt. Alle tilføjer dog, at de var følelsesmæssigt påvirket af de religiøse regler, som foræl-

12 Jeg har her sammensat enkelte sætninger fra fire forskellige sider i Jordan Petersons bog, *12 Rules for Life*, for at give et generelt indtryk af hans idealer for børneopdragelse.

drene opsatte, men dette var udelukkende i relation til den skuffelse eller stolthed, som efterlevelse af eller brud med dem kunne generere hos forældrene.

Med undtagelse af Fatima internaliserede informanterne altså ikke den religiøse diskurs med tilhørende følelse af synd. Samir forklarer eksempelvis, at han følte samvittighedskvaler og skyldfølelse “[over] for forældrene; altså det er ligesom det, man kan forholde sig til, ik, fordi jeg havde jo ikke noget forhold til nogen skaber eller en gud”. På samme måde forklarer Hassan, at hans far ofte ville forsøge at få ham til at ændre mening eller adfærd ved at sige, at “så er du altså ikke en god muslim”. Da jeg spørger ind til det religiøse ideal, der for mig som udenforstående ligger i sådan en formulering, siger Hassan, at det ikke har noget med religion at gøre. Men efter at have reflekteret lidt over det, kommer han frem til, at hans far måske har haft noget religiøst i tankerne, men at dette har været så fjernt for ham, at han end ikke har tænkt denne tanke. I hans hoved betød “god muslim” blot “god søn”.

Fire af informanterne udviklede over årene en personlig tro, men ingen af dem lever op til udbredte stereotyper på muslimer: tre holder jul, tre spiser eller har i en periode spist svinekød, alle drikker alkohol, kun to tror på indholdet af *shahada* (trosbekenndelsen), kun en faster i ramadan, ingen planlægger en dag at tage på *hajj* (pilgrimsfærd), to betaler *zakat* (religiøs skat), og ingen beder fem gange om dagen. De er med andre ord ganske almindelige muslimer, som primært ser islam som et etisk ideal og en tro på en gud, som ikke nødvendigvis er forankret i en lærd, islamisk tradition eller en systematiske gennemtænkning af islamiske kildetekster (Bowen 2012; Jeldtoft 2011; Otterbeck 2010; Petersen 2022).

Afslutningsvis skal det bemærkes, at islam på forskellige måder har spillet en vigtig rolle for informanterne i sociale dynamikker. Tre informanter har eksempelvis haft udfordringer med at opnå islamisk skilsmisse,<sup>13</sup> mens alle fem har oplevet en glidende overgang mellem sharaf-diskurser og islamiske idealer. Disse (og andre) sociale dynamikker er imidlertid ikke i fokus i nærværende artikel.

## Forældrenes dilemma

Sharaf-diskurs og sladder udgør en central del af menneskelig interaktion med indvirkninger på følelsesliv og samfund (Giar-

dini & Wittek 2019). Mens sharaf er et socialt defineret ideal, er sladder en blandt flere sociale mekanismer, der anvendes til at hædre eller udskamme individer og familier. Begge fænomener har stor indvirkning på individets følelsesliv (Martinescu, Jansen & Nijstad 2019). En person kan eksempelvis opleve en følelsesmæssig belønning gennem hæder, mens andre føler krav om eller tilskyndelse til at efterleve en sharaf-diskurs, som de mener begrænser deres individuelle frihed. Således kan prosocial sladder føles berigende, mens antisocial sladder straffer dem, der ikke indordner sig. Prosocial sladder kan endvidere virke selvforstærkende gennem et feedback-loop, hvor belønning fører til søgen efter mere belønning og endnu højere status (Riis & Woodhead 2010). Det vil sige, at både prosocial og antisocial sladder bidrager til opretholdelsen af sharaf-diskurser, eftersom begge – på forskellige måder – motiverer individer til at indordne sig.

Sladder er en central dynamik i kollektivistiske familier, eftersom de frygter antisocial sladder, hvilket medfører, at inter-familiodynamikkerne strukturerer intra-familiodynamikkerne (Certeau 2011). Med andre ord har de sociale dynamikker mellem familier stor betydning for dynamikkerne internt i hjemmene, hvor de ligger til grund for disciplinering af individet som en del af familien og nærmiljøet. Dette er i sådan en grad, at individer kan orientere deres liv imod at opnå prosocial sladder og undgå antisocial sladder, selvom de ikke personligt bryder sig om idealerne i sharaf-diskurser. Denne dynamik forklarer, hvorfor informanternes oplevelser af, at de selv, deres forældre, deres venner og andre opretholder en facade udadtil, mens de udlever en større frihed i hjemmet. Alle informanterne beretter om, at deres familie udadtil forsøger at fastholde et indtryk af, at de lever i henhold til idealer defineret i en sharaf-diskurs, mens dette ingeniende er tilfældet i virkeligheden. Fatima fortæller blandt andet: “Min største prioritet som kvinde det er at have det gode rygte og ikke nogen ridser i lakken og vise folk, at jeg er lykkelig i mit ægteskab, selvom jeg ikke er det... Det er ligesom et skuespil, ik.” Og Samir forklarer:

Jeg er ikke i tvivl om, at hvis jeg havde sagt til min far under fire øjne: ‘Prøv at høre; han [min søn] skal ikke omskæres.’ Så er det fint nok. Men idet jeg går ud og siger det offentligt, så kan han ikke bilde folk ind, at min søn er omskåret, og det er der den [sagens kerne] ligger.

Ligeledes beretter alle informanter om indtagelse af alkohol eller rygning i hjemmet, hvilket – ligesom indtagelse af mad og

13 Alle tre informanter opnåede deres islamiske skilsmisse med en imams mellemkomst.

drikke i ramadan måned – blev holdt hemmeligt udadtil. De fortæller desuden om, at når der kom gæster, hvilket udgør en vigtig del af familiernes rygtepleje, så blev børnene klædt pænt på, og der var skrappe regler for opførsel og tabuer om visse dele af familiens liv under disse besøg. To informanter beretter om børns optræden med koranrecitation som en del af underholdningen og opbygning af familiernes facade ved denne type af sammenkomster.

Informanterne beretter desuden om en del hændelser, hvor deres familier primært har brugt ressourcer på at inddæmme og kontrollere, hvilke informationer der blev spredt om et problem, snarere end at adressere og løse problemet. Da familien i forbindelse med Salmas skilsmisse valgte at slå hånden af hende, følte hun derfor både lettelse over at være fri fra at skulle engagere sig i informationskontrollen og frygt for konsekvenserne af at slippe tøjlerne: “Jeg vil ikke være en del af en verden, hvor jeg skal lyve, og jeg skal gemme [mig], og jeg skal hemmeligholde, og hvor jeg skal [pause]. Det var både en lettelse samtidig med, at jeg jo frygtede for mit liv.”

Sharaf-diskurser håndhæves gennem sladder på inter-familieniveau, hvilket medfører, at de håndhæves på intra-familieniveau, at familier må engagere sig i omfattende informationskontrol, eller at familier må betale prisen for det enkelte familiemedlems frihed. Det vil sige, at frihed er noget, man kan tage sig på bekostning af andre familiemedlemmer. Forældre kan eksempelvis udvise kærlighed over for deres børn ved at give dem ekstra frihed (med begrænsninger).<sup>14</sup> Den medfølgende risiko og forventning om, at børnene forvalter denne frihed fornuftigt, udgør en tillids erklæring, som kan vække varme følelser hos børnene. Samtidig giver det en følelse af ansvar at forvalte familiens sharaf, hvilket kan regulere individets adfærd – ofte refereret til som pagten, der indgås mellem forældre og deres børn (Petersen 2018).<sup>15</sup> På samme måde kan følelsen af at ville leve sit eget liv føles enormt egoistisk for de unge, eftersom deres forældre, søskende og større familie betaler en høj pris for denne frihed. Det skaber samvittigheds kvaler og skyldfølelse, hvilket samtlige informanter i dette studie har oplevet, i forbindelse med at de brød med sharaf-diskurser. Fatima fortæller blandt andet om, hvordan hun efter sin skilsmisse, som familien havde modsat sig, i høj grad medvirkede til at håndtere den efterfølgende krise relateret til sharaf:

14 Disse friheder kan let afkodes som begrænsninger og negativ social kontrol, når de anskues fra et majoritetsdiskursperspektiv, hvilket fører til misforståelser af forældrenes intentioner og sharaf-diskursers dynamikker. Tydeliggørelsen af denne observation er ikke en legitimering af frihedsbegrænsninger – det er snarere en opfordring til at analysere denne begrænsning.

Jeg følte, at jeg måtte spille med på nogle spilleregler om at mødes med nogle potentielle ægtemænd. I nogle miljøer kører man meget på det der ære og skam, og deres piger skal være pælen, og de skal blive gift, men de kommer ikke med sådan nogle idioter til dem, fordi deres døtre skal have nogle ordentlige mænd. Men mine forældre anså min skilsmisse som en skamplet, der skulle vaskes væk ... det var bare så ydmygende.

Således medførte Fatimas ageren (agency) i forbindelse med sin skilsmisse en smule frihed med tilhørende konsekvenser inden for rammerne af en sharaf-diskurs. Skilsmissen udgjorde ikke et brud med en sharaf-diskurser, hvilket fremgår tydeligt af, at Fatimas efterfølgende handlemønster (at mødes med bejlere mod sin vilje) er stærkt influeret heraf. Det er også interessant at bemærke, at Fatima i citatet omtaler andre jævnaldrende kvinders ægteskaber som en farbar vej mod lykke og et godt liv – også selvom hun måske ikke selv ville ønske at leve sådan.

Alle fem informanter beretter i øvrigt om, hvordan deres forældre ringede sammen med andre minoritetsetniske forældre for at koordinere og blive enige om de særlige regler, der gjaldt for minoritetsetniske børn i forbindelse med klassefester og lejrskoler. Disse samtaler synes både at have været afklarende i forhold til grænser og at udgøre forsøg på at udvide børnenes frihedsrum i skolen ved at forhandle grænsedragningerne. Samtlige informanter fortæller om, hvordan disse grænser rykkede sig over årene. Tre informanter fortæller desuden, at når de fik overtalt deres forældre til at acceptere nye friheder såsom at tage til klassefest eller med på lejrskole, så fik de samvittighedskvaler, følte skyldfølelse og følte sig egoistiske.

## Internalisering af sharaf-diskurser

Mens de to kvindelige informanters følelser relateret til inter-familiedynamikker er domineret af samvittighedskvaler, skyld og skam, er de mandlige informanters følelser domineret af samvittighedskvaler, skyld, og frygt. Både de mandlige og kvindelige informanter har været underlagt en række regler med udgangspunkt i sharaf-diskurser, men de mandlige informanter har i væsentlig højere grad brudt reglerne. Hassan fortæller eksempelvis, at “der var mange kærester ... jeg drak ikke så meget alkohol, men jeg drak mig jo fuld nogle gange i ny og næ”. Ligele-

15 Denne regulering kan også analyseres som en form for *governmentality* inden for familien (Foucault 1994), hvilket fremhæver kontrol i form af individers selvregulering.

des har Samir gentagne gange forbrudt sig imod reglerne i form af kæresteri, stoffer og småkriminalitet. Mændene har således været meget friere til at bryde reglerne, og følelserne forbundet hermed er primært frygten for at blive opdaget, følelsen af at være en dårlig søn og samvittighedskvaler over at have skadet forældrenes/familiens sharaf. Hassan blev eksempelvis som teenager taget i at spise svinekød, men skyldfølelsen fik ham kun til at blive mere påpasselig med at skjule, at han spiste svinekød; han holdt ikke op. Således er de tre mandlige informanternes følelser primært orienteret mod forholdet til forældrene og særligt deres far, sådan som eksempelvis Hassan forklarer:

Det har mere været det her med, at jeg ikke er en god søn, at jeg ikke lever op til de krav, min far har i forhold til den rolle, jeg burde spille, så det passer ind i hans forståelse af, hvordan en søn skal være ik. Og hans venners forståelse af, hvad en søn skal være og sådan nogle ting. Det var det, der ramte mig allermest.

Hassan har i sit voksenliv brudt og forsonet sig med sin far flere gange, og i disse samtaler har hans far forklaret, at han hele tiden tog skrappe midler i brug for at disciplinere ham, men intet syntes at virke. Efterhånden som Hassan blev ældre, resignerede hans far i forhold til at udstikke regler for i stedet primært at fokusere på følelser. Hans far kunne for eksempel finde på at sige: "Gør det, hvis du vil, men du skuffer mig." Khalid og Samir har ligeledes oplevet deres forældres magtesløshed, hvilket blandt andet har ført til fysisk vold. Det er dog den psykiske vold, de husker bedst.

Alasdair McGuire forklarer: "We use moral judgements not only to express our own feelings and attitudes, but also precisely to produce such effects in others" (MacIntyre 1981/2014: 14). Det vil sige, at moral ikke kun udgør et etisk ideal; moral udgør også en magt, man kan anvende til at producere følelsesmæssige reaktioner i andre mennesker med henblik på at styre deres adfærd. Forældre har – ligesom mænd, der udøver tvingende kontrol mod kvinder (Crossman & Hardesty 2018) – indgående kendskab til deres børns følelsesmønstre og dermed en kvalificeret viden om, hvordan de skal producere de ønskede følelsesmæssige reaktioner i dem. Samir forklarer:

Det er et stærkt våben at bruge mod børn, ik. Især med den der loyalitet, man har over for sine forældre, og den



kærlighed, man ønsker fra sine forældre ... Og så den samvittighed; det er et meget, meget stærkt våben at bruge; altså man kan virkelig holde folk i skak på den måde, og man kan virkelig, du ved, få dem, altså få en selv til at nærmest at undskylde, at man har tænkt tanken, eller undskylde, at man har handlet, som man har gjort, ik [pause]. Om det er bevidst, fordi det er et stærkt våben [pause]. Jeg kan ikke rigtigt beskrive det, fordi jeg fornemmer lidt, at det ikke er noget, man gør med ond vilje, men man har bare fundet ud af, at det virker på en eller anden måde, og så holder man hinanden i skak på den måde.

Da jeg spørger ind til skamfølelse, afviser Samir, at dette ord beskriver noget, han har følt: "Nej, skam har jeg ikke haft inde på den måde der ... det er samvittighed ... Skammen tror jeg ligger [pause]. Den ligger vel også mere hos kvinderne." Samir tilføjer, at mænd sagtens kan føle skam, men det er skam af en anden type, og den manifesterer sig i andre situationer. Eksempelvis mener Samir, at hans forældre bliver udskammet på grund af ham, hvilket viser sig ved, at "måden, der bliver talt til dem og om dem, er en meget nedladende og hånende måde – altså de bliver jo behandlet som det nederste nærmest, ik". Den er direkte forårsaget af Samirs frihed, hvilket gav ham samvittigheds-kvaler og skyldfølelse over for sine forældre, dengang han brød med sharaf-diskursen i sin familie og omgangskreds. Det gælder også for Khalid, som fortæller, at selvom han har brudt med familien, så bliver hans forældre stadig ramt af den skam, hans brud og nye livsstil medfører:

Så rammer det min mor. Og det er egentligt det, der er tragisk. Det, man bliver nødt til at vide: Det kan godt være, at vi unge vi lever med social kontrol og føler, det er rigtigt hårdt, men det, vores forældre lever med, det er ti gange værre.

Samir, Hassan og Khalid har alle haft det dårligt med de konsekvenser, deres livsvalg har haft for deres familie, men det er følelser, der har været aftagende over tid. Der er dog andre indlærte adfærdsmønstre, som har været mindre aftagende. Khalid bemærker eksempelvis, at han stadig kontinuerligt scanner omgivelserne, når han opholder sig i det offentlige rum:

Når du hele tiden som barn skal vænne dig til at holde øje med signaler, toneleje, bevægelser, kontekster, hvad taler

de om nu, så er du jo i alarmberedskab konstant. Du stresser dig selv konstant, og det er egentligt noget af det, jeg endnu ikke har rystet af mig – altså når jeg går nede på gaden, så scanner jeg området hele tiden [omgivelserne].

Mens mændene kun har få følelsesmæssige mén, så kæmper Salma og Fatima i dag stadig for at slippe af med følelser relateret til sharaf-diskurser. Salma forklarer eksempelvis: “Jeg kæmper imod at skulle mærke den [skam-]følelse, men den sætter sig alligevel i kroppen på mig. Jeg kæmper imod den, men den er der. Jeg kan ikke slippe af med den.” Selvom hun og Fatima har brudt med miljøet, hvor sharaf-diskurser dominerer, og selvom de har besluttet sig for at adoptere andre værdier og leve et andet liv, producerer de stadig følelser, som er forankret i sharaf-diskurserne. Det skyldes at de har internaliseret ideer om skam i sharaf-diskurser, hvilket hæmmer dem i forhold til eksempelvis at indlede kæresteforhold, have sex, gå i byen og anden adfærd, der er forbudt i henhold til sharaf-diskurserne. Når Samir, Hassan og Khalid ikke hæmmes af skam, skyldes det formentlig, at deres seksualitet ikke har været så strengt reguleret og overvåget som Salmas og Fatimas. Desuden har konsekvenserne ved overtrædelse af sharaf-diskursernes regler været betydeligt mildere for dem. De har ligefrem dyrket overskridelserne af sharaf-diskurserne for at frigøre sig. Salma og Fatima har vanskeliggere ved disse overskridelser, og ingen af dem kan siges at have dyrket det forkerte. Fatima forklarer, at hendes personlige værdier, religiøse tanker og følelser alle kolliderer, når hun eksempelvis har været på en date:

Jeg har besluttet mig for, at det er rigtigt at date, og jeg ønsker at udleve den frihed. Men selvom jeg kan glæde mig til en date, så bliver jeg ramt af en nagende følelse af, at jeg har gjort noget forkert – jeg føler skam og måske, at jeg har gjort noget syndigt, og det hæmmer mig. Det liv, jeg ønskede at leve, det kunne jeg ikke leve, for mine følelser var ikke med.

Fatima er meget optaget af at sætte danske ord på sine følelser, fordi hun oplever, at det har en terapeutisk effekt. Lisa Feldman Barrett (2017) har demonstreret, at følelser intensiveres, når de bliver begrebsliggjort på en meningsfuld måde, hvilket svarer til Fatimas oplevelse og kan forklare, at danske begreber – i hvert fald for nogle kvinder – kan anvendes terapeutisk. At Fatima har svært ved at finde passende arabiske begreber kan skyldes, at de

følelser, hun ønsker at tale om, har været tabuiserede i hjemmet, hvor hun voksede op. En anden mulighed er, at hverken dansk eller arabisk i tilstrækkelig grad har et begrebsapparat til at italesætte det mentale kaos, der kan være forbundet med at vokse op med en stærkt politiseret minoritetsidentitet.

## Konklusion

Alle fem informanter har vanskeligt ved at finde sproglige udtryk, der dækkende beskriver og kommunikerer det, de vil sige. To informanter har gode sproglige kundskaber på deres forældres modersmål, hvilket giver dem en yderligere sproglig ramme, som de kan forstå fænomenerne igennem. De sproglige kompetencer hjælper dem imidlertid ikke i forhold til at beskrive og kommunikere på dansk, eftersom hverken fremmedordene eller de fænomener, de beskriver, er kendte i den danske offentlighed. Dette tydeliggør, at selv med gode sproglige kompetencer på både dansk og forældrenes modersmål, så møder informanterne udfordringer i forhold til at sætte ord på at leve i to parallelle diskursive rum.

Informanterne vælger i varierende grad at anvende den sproglige ramme, som danske politikere og medier anvender, mens de alle er opmærksomme på, at denne kommunikation ikke er optimal. Dette viser sig eksempelvis ved, at de problematiserer et centralt begreb i den politiske diskurs som parallelsamfund. Desuden anvender informanterne anekdoter og metaforer til at kommunikere om de koncepter og sociale dynamikker, som de problematiserer.

Jeg argumenterer for, at det er muligt at lave en etic-definition af parallelsamfund gennem en tilpasning af eksisterende teorier til minoritetskonteksten informeret af antropologisk forskning. Det er dog vigtigt at bemærke, at en sådan definition ikke vil svare til de mange definitioner af parallelsamfund, der fremføres af danske politikere (se appendiks A for et eksempel).

Parallelsamfundet udgøres af manifestationen af det, jeg kalder sharaf-diskurser. Her er det interessant at bemærke, at selv om sharaf-diskurser er dynamiske og således ændrer sig over tid, så synes udviklingen at gå meget langsomt i forhold til kvinders seksualmoral – altså de forventninger, der stilles til kvinder.

Parallelsamfundseffekten skabes desuden af informanternes socialisering ind i to følelsesregimer – majoritetssamfundets og

sharaf-diskursers – som i varierende grad hæmmer dem i deres frigørelse fra sharaf-diskurser. Alle fem informanter har gjort op med sharaf-diskurser, hvilket har ledt til følelser af skyld og samvittighedskvaler i forhold til særligt familiemedlemmer, som betaler en del af prisen for deres frihed. De to kvindelige informanter hæmmes desuden af skamfølelser, hvilket gør det vanskeligt for dem at indlede nye parforhold.

Alle fem informanter beretter, at religion – og særligt forestillinger om helvede – har spillet en rolle i deres opdragelse. Ingen af de fem informanter har internaliseret den islam, de er opdraget med, men fire har fået en individualiseret tro, som de italesætter med islamisk semiotiske ressourcer. Fire informanter beretter, at de ikke har været hæmmet af syndsfølelse i forbindelse med deres frigørelse. Det er vanskeligt at afgøre, om den sidste informant hæmmes af syndsfølelse, fordi denne overlapper med skamfølelser, eller om følelsen kommer fra informantens personlige tro eller eventuelt er en del af internaliseret religion fra opdragelsen.

## Appendiks A: Parallelsamfund

Rapporten *Parallelsamfund i Danmark*, som er udgivet af regeringen i 2018, indledes med en foreløbig definition på parallelsamfund: “Et parallelsamfund er fysisk eller mentalt isoleret og følger egne normer og regler, uden nogen nævneværdig kontakt til det danske samfund og uden ønske om at blive en del af det danske samfund” (Regeringen 2018: 1). Dernæst opstilles otte kriterier fokuseret på bolig, kriminalitet og tilknytning til uddannelse/arbejdsmarked, som skal anvendes til at fastslå antallet af ikkevestlige indvandrere og efterkommere, der lever i parallelsamfund. Rapportens forfatter regner på to forskellige prøver: Den ene er befolkningen med ikkevestlig oprindelse, som opgøres til 423.300 personer (tabel 1, 9). Den anden defineres i anmærkningerne til figur 7 (11) og “omfatter kun familier, hvor alle medlemmer har ikke-vestlig oprindelse”. Sidstnævnte gøres op til 179.579 familier og 357.585 personer. Definitionen af en familie er ikke angivet, men tallene viser, at en familie gennemsnitligt består af to personer, og at en enkelt person kan udgøre en familie.

Der optræder ikke nogen klar og tydelig definition af parallelsamfund i rapporten, hvilket forfatteren også gør opmærk-

som på: “Der eksisterer heller ikke en entydig definition af, hvornår man tilhører et parallelsamfund. Er det, når man sjældent omgås personer med dansk oprindelse? Skal man opføre sig på en bestemt måde, eller skal man have et bestemt livssyn? (8)”. Det bemærkes desuden, at “flere af kendetegnene ved parallelsamfund ikke [er] dækket af registerdata” (8). Det vil sige, at rapporten skal bestemme antallet af ikke-vestlige indvandre-re og efterkommere, der lever i parallelsamfund – et fænomen rapporten ikke kan definere tydeligt – på baggrund af registerdata, som ikke indeholder den nødvendige empiri.

Det metodiske rationale i rapporten er, at “tilgangen lægger op til, at jo flere forskellige indikatorer en familie er berørt af, jo større er risikoen for, at familien har en beskedent tilknytning til det danske samfund og dermed kan siges at leve i et parallelsamfund” (2). Samtidig bemærkes det, at det er “væsentligt at holde sig for øje, at definitionen af indikatorerne i analysen ikke er bundet op på en særskilt viden om sammenhængen mellem den enkelte indikator og risikoen for at indgå i parallelsamfund” (36). Det vil sige, at man ikke har noget grundlag for at mene, at de otte indikatorer faktisk indikerer, at folk bor i parallelsamfund.

Uklarheden i definitionen medfører, at man “ikke entydigt [kan] sige, hvad der præcist karakteriserer familier, som lever i parallelsamfund” (11), eller hvor mange indikatorer en familie skal være berørt af for at kunne kategoriseres som tilhørende et parallelsamfund (11). Rapporten konkluderer imidlertid, at familier berørt af mindst tre indikatorer og små familier (1-3 personer) berørt af mindst to indikatorer – 28.000 familier i alt – må betragtes som tilhørende et parallelsamfund. Det er uklart, hvordan rapporten kommer frem til dette, andet end at der er foretaget en følsomhedsberegning (36-37). Den siger imidlertid intet om, hvor effektive eller ineffektive indikatorerne er til at afgøre, om folk lever i parallelsamfund.

10.900 af 28.000<sup>16</sup> familier i rapporten konkluderes at leve i parallelsamfund, fordi de er bosat i et område med mindst 25 % ikkevestlige indvandrere eller efterkommere (indikator 1) og har mindst et familiemedlem, der er langtidsledig<sup>17</sup> (indikator 8) (tabel 2). Hvis eventuelle konsekvenser af at have børn, mens man er berørt af indikator 1 og/eller 8 – såsom at ens børn går i en daginstitution (indikator 3) eller skole (indikator 4) med mindst 25 % børn, som har ikkevestlig baggrund – sammenlæg-

ges, så udgør antallet af familier, der lever i parallelsamfund, 18.700 (67 % af de 28.000 familier). Overlappene mellem indikator 1, 3, 4 og 8 medfører, at rapportens metode er bedre egnet til at bestemme, om folk berørt af indikator 1 og 8 har børn, end om de lever i parallelsamfund. Af de resterende 9.300 familier i undersøgelsen tilhører 6.100 kategorien øvrige kombinationer, mens kombinationer med indikator 7 (inaktive unge i alderen 16-29 år)<sup>18</sup> udgør de resterende 3.200.

Det skal i øvrigt bemærkes, at mange borgere berørt af indikator 1 med børn i alderen 1-4 år ikke kan undgå at være berørt af enten indikator 3 (børn på 0-6 år i dagtilbud med mindst 25 % børn med ikkevestlig baggrund) eller indikator 2 (børn 1-4 år, der ikke er i dagtilbud) af den simple årsag, at de har børn i den alder. Hvis de sender børnene i daginstitution, vil de formentlig være berørt af indikator 3, mens de bliver berørt af indikator 2, hvis de fravælger institutionen. Det er i øvrigt interessant at bemærke, at flere indvandrere og efterkommere med ikkevestlig baggrund sender deres børn i børnehave og vuggestue end indvandrere og efterkommere med vestlig baggrund (figur 16, side 18).

De to sidste indikatorer – nummer 6 og 7 – som måler ungdomskriminalitet, spiller en marginal rolle i rapporten, og de forklares primært med reference til andet end parallelsamfund: “En kriminel løbebane kan hænge sammen med sociale problemer, problemer med misbrug eller lignende hos personen selv eller i familien” (29). Rapportens forfatter tilføjer dog, at kriminaliteten kan blive så omsiggribende for nogle borgere, at “de vælger at leve efter egne normer og regler, som det blandt andet ses i bandekulturen” (29-30). Hvis bandekultur og kriminelle miljøer udgør parallelsamfund, så er det uklart, hvorfor rapporten udelukkende ser på personer med ikkevestlig baggrund. En sådan metode vil eksempelvis ikke identificere parallelsamfund såsom rockergrupper og etniske danskere, for hvem kriminaliteten er blevet så omsiggribende, at “de vælger at leve efter egne normer og regler” (29). Det fremgår ikke af rapporten, hvor mange personer der tilhører en bandekultur.

Selvom en meget mere omfattende kritik af rapporten *Parallelsamfund i Danmark* er berettiget, er ovenstående tilstrækkeligt til at demonstrere, at den ikke måler, hvor mange familier der lever i parallelsamfund. Den viser blot, at arbejdsløsheden blandt ikkevestlige indvandrere og efterkommere er højere end gennemsnittet (24-27), hvilket blandt andet medfører, at

16 Jeg anvender rapportens afrunding af 28.200 familier til 28.000, fordi de afrundede tal i tabel 2 (12), som jeg analyserer, summer til 28.000 familier.

17 Personer kategoriseres i rapporten som langtidsledige, hvis de ikke har “været i ordinær beskæftigelse, fleksjob eller uddannelse i mindst 4 ud af 5 år i perioden 2010-2014” (9).

18 Rapporten definerer unge (16-29 år) som inaktive, hvis de i hele 2. halvår af 2014 (seks sammenhængende måneder) hverken har været i uddannelse, ordiner eller støttet beskæftigelse (9).

mange bor i almennyttige boligbyggerier (15-16). Forskellen i vestlige og ikkevestlige indvandreres og efterkommeres tilknytning til arbejdsmarkedet forklarer rapporten i øvrigt med årsag til immigration (13-14). Rapportens empiri og referencer til andre undersøgelser viser tydeligt, at der er problemer med arbejdsløshed og inaktivitet i det segment af borgere, der undersøges. Der er blot intet af dette, der peger på eksistensen af parallelsamfund.

Det skal afslutningsvis bemærkes, at regeringen i 2021 besluttede at omdøbe ghettoområder (som defineret i almenboliglovens §61) til parallelsamfund.<sup>19</sup> Således er begrebet nu defineret som et boligområde, der lever op til de forhenværende ghettokriterier. Regeringen begrundet denne navneændring med, at betegnelsen ghetto “er upræcist og fortæller ikke i sig selv noget om et boligområdes problemer ... Derfor ønskes det at omtale boligområderne på en måde, som afspejler det problem, at områderne adskiller sig fra det omkringliggende samfund og truer sammenhængskraften.” Denne navneændring har imidlertid ikke løst den definatoriske problemstilling.

## English abstract

This article is a pilot study that, based on five semi-structured interviews, investigates young ethnic minority citizens linguistic conceptualizations of honor conflicts and the emotions these produce in them. The first half of the article focusses on discourse while the second half focusses on manipulation of emotions as an enforcement mechanism. Furthermore, the article defines a new concept – *the parallel society effect* – to explain the informants experience of navigating back and forth between what they conceptualize as the majority society and the parallel society.

## Funding

Artiklen er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond (0163-00070B) og Styrelsen for International Rekruttering og Integration.

19 Indenrigs- og Boligministeriets (2021): *Faktaark 3: Opdatering af parallelsamfundslovgivningen*. <https://im.dk/Media/C/F/Faktaark%203.%20Opdatering%20af%20parallelsamfundslovgivningen.pdf> (besøgt 2. oktober 2022).

## Litteratur

- Amiri, Geeti. 2016. *Glansbilleder*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Barrett, Lisa Feldman. 2017. *How Emotions Are Made: the Secret Life of the Brain*. Boston: Pan Books.
- Bernard, H. Russell. 2011. *Research Methods in Anthropology: Qualitative And Quantitative Approaches*. Lanham: AltaMira Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bowen, John R. 2012. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, Bradley & Jason Manning. 2018. "Social Geometry and Social Control." In Mathieu Deflem and Charles F. Wellford (eds.): *The Handbook of Social Control*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Certeau, Michel de. 2011. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Chriss, James J. 2018. "Social Control: History of the Concept." In Mathieu Deflem and Charles F. Wellford (eds.): *The Handbook of Social Control*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Crossman, Kimberly A. & Jennifer L. Hardesty. 2018. "Placing Coercive Control at the Center: What Are the Processes of Coercive Control and What Makes Control Coercive?" In *Psychology of Violence* 8 (2): 196-206.
- Danneskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck & Bo Wagner Sørensen. 2019. *Æresrelateret social kontrol: Teori og praksis i socialt arbejde*. København: Akademisk Forlag.
- Derrida, Jacques. 1967/1997. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Foucault, Michel. 1994. "Governmentality." In James D. Faubian (ed.): *Power: Essential works of Foucault 1954-1984*. London: Penguin.
- . 1991. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin.
- Open Society Foundations. 2015. *Behind the Veil: Why 122 Women choose to Wear the Full Face Veil in Britain*. New York: Open Society Foundations.
- . 2013. *After the Ban: The Experience of 35 Women of the Full-Face Veil in France*. New York: Open Society Foundations.
- . 2011. *Unveiling the Truth: Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France*. New York: Open Society Foundations.
- Galal, Lise Paulsen & Louise Lund Liebmann. 2020. *Magt og (m)ulighed: Forhandling af konformitet, autoritet og mobilitet blandt etniske minoritetsborgere i Danmark*. Roskilde: RUC.
- Giardini, Francesca & Rafael Wittek. 2019. "Gossip, Reputation, and Sustainable Cooperation: Sociological Foundations." In Francesca Giardini and Rafael Wittek (eds.): *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*. New York: Oxford University Press.
- Hochschild, Arlie Russell. 1983/2012. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hutchinson, Steven & Pat O'Malley. 2018. "Discipline and Governmentality." In Mathieu Deflem and Charles F. Wellford (eds.): *The Handbook of Social Control*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Hviid, Sofie. 2014. *Dobbeltliv: En*



- rapport om baggrunden for og konsekvenserne af at leve et dobbeltliv for unge med æresrelaterede problemer.* København: Etnisk Ung.
- Inge, Anabel. 2017. *The Making of a Salafi Muslim Woman.* New York: Oxford University Press.
- Jeldtoft, Nadia. 2011. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." In *Ethnic and Racial Studies* 34 (7): 1134-51.
- Jensen, Pernille Friis. 2019. "Om moskéer og medborgerskab: Moskéers rolle for aktivt medborgerskab som oplevet af muslimske kvinder i Danmark." In *Tidsskrift for Islamforskning* 13 (2): 9-37.
- Jensen, Pernille Friis & Jesper Petersen. 2022. "Denmark." In Egdunas Raciús, Stephanie Müssig, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen & Oliver Scharbrodt (eds.): *Yearbook of Muslim in Europe.* Leiden: Brill.
- Johansen, Birgitte S., Jakob Skovgaard-Petersen, Margit Warburg & Kate Østergaard. 2009. *Rapport om brugen af niqab og burka.* København: Københavns Universitet.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow.* London: Penguin.
- Khankan, Sherin. 2001. 'Både-og'. *Berlingske Tidende*, 10. maj.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. 2014. *Hegemony and Socialist Strategy towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.
- Lazarus, Richard S. 1994. *Emotion and Adaptation.* New York: Oxford University Press.
- Leeuwen, Theo van. 2005. *Introducing Social Semiotics.* London: Routledge.
- MacIntyre, Alasdair C. 1981/2014. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* London: Bloomsbury Academic.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam.* Oxford: Bloomsbury.
- Martinescu, Elena, Onne Janssen & Bernard A. Nijstad. 2019. "Gossip and Emotion." In Francesca Giardini and Rafael Wittek (eds.): *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation.* New York: Oxford University Press.
- Melucci, Alberto. 1996. *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Otterbeck, Jonas. 2010. *Samtidsislam: Unga Muslimer i Malmö och Köpenhamn.* Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Parwani, Khaterah. 2014. "Vi nydanske kvinder må gøre op med rygtesamfundet." *Politiken*, 28. juli.
- Petersen, Jesper. 2022. *The Making of a Mosque with Female Imams: Serendipities in the Production of Danish Islams.* Leiden: Brill.
- — —. 2020. "The Making of the Mariam Mosque: Serendipities and Structures in the Production of Female Authority in Denmark." PhD diss., Lund University.
- — —. 2018. "Frihed og rollemodeller: Muslimske kvinders selvbiografier i Danmark." In *Tidsskrift for Islamforskning* 12 (1): 29-54.
- Petersen, Jesper & Anders Ackfeldt. Forthcoming. "The Case for Studying Non-Muslim Islams." In *Theory and Method in the Study of Religion.*
- Petersen, Jesper & Niels Valdemar Vinding. 2020. *Sharia og Samfund: Islamisk Ret, Etik og Praksis i Danmark.* Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Peterson, Jordan B. 2019. *12 Rules for Life: An Antidote for Chaos.* Toronto: Random House Canada.
- Rambøll. 2018. *Litteraturstudie om forebyggelse af negativ social kontrol i dagtilbud, fritidstilbud, grundskole og på ungdomsuddannelserne.* København: Undervisningsministeriet – Styrelsen for Undervisning og Kvalitet.
- Rashid, Rushy. 2000. *Et løft af sløret.* København: Nordisk Forlag A/S.
- Regeringen. 2018. *Parallelsamfund i Danmark: Økonomisk analyse nr. 30.* København: Regeringen.
- — —. 2016. *Forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol: National handleplan.* København: Regeringen.
- Renders, Johannes. 2021. *Freedom through Submission: Muslim-talk in Contemporary Denmark.* Leiden: Brill.
- Research, Als. 2019. *Maskulinitet opfattelser og holdninger til ligestilling – særligt blandt minoritetsetniske mænd.* København: Als Research.
- — —. 2018. *Unge oplevelse af negativ social kontrol.* København: Als Research.
- — —. 2014. *Kønsroller og social kontrol blandt unge med etnisk minoritetsbaggrund.* København: Als Research.
- — —. 2011. *Ung i 2011 – Nydanske unges oplevelse af social kontrol, frihed og grænser.*

- København: Als Research.
- Riis, Ole & Linda Woodhead. 2010. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Saldana, Johnny. 2016. *The Coding Manual for Qualitative Research*. Los Angeles: Sage.
- Schielke, Samuli. 2010. "Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life." In *ZMO Working Papers 2*: 1-16. Berlin: Zentrum Moderner Orient.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden: En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Slot, Line Vikkelsø. 2017. *Ekstrem social kontrol*. København: Institut for Menneskerettigheder.
- Walker, Tanya. 2016. *Shari‘a Councils and Muslim Women in Britain: Rethinking the Role of Power and Authority*. Leiden: Brill.
- Woodhead, Linda. 2016. "Tactical and Strategic Religion." In Nathal M. Dessing, Nadia Jeltoft, Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds.): *Everyday Lived Islam in Europe*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso.