



LUND UNIVERSITY

Hedersmord : tusen år av hederskulturer

Johansson, Kenneth

2005

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Johansson, K. (Red.) (2005). *Hedersmord : tusen år av hederskulturer*. (Lagerbringbiblioteket). Historiska Media.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

HEDERSMORD

Hedersmord

Tusen år av hederskulturer

KENNETH JOHANSSON (RED.)



HISTORISKA MEDIA

Tidigare titlar i Lagerbringbiblioteket:

Lars M Andersson & Ulf Zander (red.), *In med historien! Fem historiker om korta och långa perspektiv i samtidshistorien*, 1997.

Dick Harrison, *Uppror och allianser. Politiskt våld i 1400-talets svenska bondesamhälle*, 1997.

Birgitta Odén, *Leda vid livet. Fyra mikrohistoriska essäer om självmordets historia*, 1998.

Per Eliasson & Ebba Lisberg Jensen (red.), *Naturens nytta. Från Linné till det moderna samhället*, 2000.

Monika Edgren, *Från rike till nation. Arbetskraftspolitik, befolkningspolitik och nationell gemenskapsformering i Sverige under 1700-talet*, 2001.

Jakob Christensson, *Landskapet i våra hjärtan. En essä om svenskars naturumgänge och identitetssökande*, 2002.

Eva Österberg, (red.), *Socialt och politiskt våld. Perspektiv på svensk historia*, 2002.

Historiska Media
Box 1206
221 05 Lund
www.historiskamedia.se
info@historiskamedia.se

© Historiska Media och författarna 2005
Sättning: Lotta Hansson
Omslag: Maria Jörgel Andersson
Tryck: Preses Nams, Riga 2005
ISBN: 91-89442-39-3

Innehåll

ERLING SANDMO

Hvorfor ikke? 7

KENNETH JOHANSSON

Texter och teman II

SIMON EKSTRÖM

Vad mord vill säga 15

FREDRIK CHARPENTIER LJUNGQVIST

Heder och sexuellt våld 47

KENNETH JOHANSSON

Heder, ära och skam 77

CHRISTOPHER COLLSTEDT

Den dödsbringande äran 101

RASOOL AWLA

Hedersmord och islam 125

EVA ÖSTERBERG

Heder, hat och förtvivlan 171

MARIE LINDSTEDT CRONBERG

Dagens hedersmord kontra nordiska kvinnors historia 189

ERLING SANDMO

Æreskulturens fall og vekst 207

Författarpresentation 225

Hvorfor ikke?

Historie som blick på samtiden

I løpet av de siste årene har flere unge kvinner fra Skandinavia blitt drept av mannlige slektninger. Motivet har vært æren: Mennene har hevdet at disse kvinnene har bragt skam over sine familier ved å leve sine liv annerledes enn det familiene ville, annerledes enn det de måtte, dersom familiene skulle beholde sin ære. Disse familiene hadde alle sine røtter i Midt-Østen. Men det at slike hendelser kunne finne sted i Norden har ført til at den nordiske offentligheten har blitt opptatt av tematikken også i andre deler av verden.

I media og i opinionen har disse hendelsene vakt voldsom oppsikt, og drapene er blitt dramatiske tegn på kulturforskjeller på flere nivåer. De har blitt bilder på hvor langt enkelte innvandrerkulturer står fra den tradisjonelle skandinaviske, med hensyn til kvinnesyn, med hensyn til religionens styrende kraft og med hensyn til individets frihet fra familiens, slektens og kollektivets press. Æresdrapet blir et trekk ved utdefineringsprosessen av flerkulturalitetens "andre". Og i det øyeblikket man tenker denne tanken, tenker man også at det er et kjennetegn ved den tradisjonelle skandinaviske kulturen at man ikke begår æresdrap. Slik blir æresdrapet en begivenhet på grensen mellom et historisk vi og dem.

Men er dette riktig? Dette spørsmålet er det første utgangspunktet for denne boken. Det er et spørsmål som raskt løser seg opp i nye. Ett slikt spørsmål er selvsagt om det er riktig at æresdrapet faktisk er begrunnet i religiøse dogmer – et hovedproblem i Rasool Awlas artikkel. De øvrige artiklene stiller spørsmålet historisk til den nordiske fortiden. Er det riktig at man ikke har begått æresdrap i nordisk historie? Er det sant at æresdrapet markerer en

forskjell mellom en eldre, endogen, nordisk kultur og en eller flere andre, eksogene?

Slik har vi spurt oss selv, vi som er historikere med en felles interesse for ærestenkningen i de nordiske landene i middelalderen og i "tidlig-moderne" tid. I løpet av de siste årene har æren blitt "gjenoppdaget", så å si, som element i vår egen kulturhistorie, som en konsekvens av en antropologisk dreining i historieskrivningen eller som en ny "virkelighet", og det er som om vårt bilde av det eldre samfunnet er blitt et annet nå når vi vet hvor viktig æren var i menneskers liv. Samtidig har vi vel ofte tenkt at nettopp denne sterke opptattheten av æren er noe som gjør fremtiden fremmed for oss. Også i historisk perspektiv danner æren et skille mellom oss og de andre.

I dag er det ofte slik at kultur- og historieforskningen oppløser slike enkle dikotomier. Antropologiske studier av våre egne samfunn viser stadig at de er like fulle av myter, skikker og ritualer som andre, og historiske undersøkelser kan ofte avdekke hvordan våre nåtidige tenkemåter er fundert i en fortid vi ikke lenger husker. Skulle det ikke kunne være likedan med æren? Vi vet at æren var et sentralt kulturelement i eldre tid. Ville vi ikke da kunne vente oss å finne æresdrap i kildene til den eldre historien? Med slike funn ville vi kunne bidra til å bygge ned kulturelle skiller mellom oss og de andre, samtidig som vi ville kunne være med på å demonstrere hvordan historien er en aktuell disiplin med et bredt repertoar av fjerne speil for vår egen tid.

Dette var utgangspunktet. Vi ville lete etter æresdrap, som – om de fantes – ville viske ut de skarpe grensene og avkrefte moderne myter om absolutte forskjeller mellom mennesker. Men slik har det ikke gått. Æresdrap, slik ordet brukes i dag, om familiemedlemmers avtalte drap på kvinner som bryter en moralsk kodeks, finnes ikke i kildene til eldre nordisk historie. Dette er imidlertid ikke noe endelig funn, og det er ingen bekreftelse på klare kulturforskjeller. Men når æresdrapene ikke fantes der vi kunne vente å finne dem, ble vi nødt til å stille det spørsmålet som historikere ellers sjelden stiller til sine kilder: Hvorfor ikke?

Tradisjonelt er historikernes oppgave å forklare det som skjedde, ikke det som ikke skjedde. Vi forutsetter ingen annen normaltil-

stand enn den vi faktisk kan observere gjennom kildene. Men iblant kan blikket for det som ikke er, skjerpe blikket for hva som ellers finnes. Da vi lette etter paralleller til vår egen tids æresdrap uten å finne dem, ble vi ledet til å se litt videre, til å lete i utkanten av det fraværende. Der fant vi familiemedlemmers vold mot kvinner. Vi fant drap på menn, begått for å forsvare æren. Vi fant saker der kvinner ble straffet med døden for sine normbrudd – men av staten, ikke av sin familie. Og vi fant altså ingen eksempler på de æresdrapene som i utgangspunktet inspirerte oss til våre undersøkelser.

Resultatet av den manglende parallelliteten ble enda et sett av nye spørsmål. For hvis det er slik at drap på en overskridende eller truende kvinne er uhørt selv i sterke æreskulturer, blir det mulig å spørre mer spesifikt hvilke mekanismer som tas i bruk når samfunnets æreskodeks skal forsvares. Hvem er det som forvalter æren i de ulike æreskulturene? Hvilke former for ære er det som forvaltes? Hvordan endres ære over tid?

Samtidens æresdrap ansporer altså til en ny interesse for fortiden. Samtidig blir fortiden en kilde til spekulasjoner omkring nåtidens æresdrap. Den gjør det lettere å spørre hvordan de i det hele tatt kan skje, men den tvinger også frem mer spesifikke spørsmål om kultur og strukturer rundt æresdrapene. Et gjennomgående tema her er tillit. Det trer tydelig frem gjennom de historiske undersøkelsene at befolkningen i de nordiske landene i eldre tid tidlig opparbeidet en sterk tillit til staten og de offentlige myndighetene. Flere har pekt på den historiske nordiske tradisjonen for å løse konflikter gjennom rettsapparatet, og også på den mer allmenne lojaliteten til selve statsmakten og samfunnsmodellen. Denne særegenheten viser seg å gå langt tilbake i tid – kanskje til en tid da staten ikke bare vant, men erobret denne tilliten med makt.

Staten får tillit som ærens forsvarer. En viktig forklaring på at æren i så liten og beskjeden grad forsvares med vold av privatpersoner, er at dette forsvaret faktisk utøves av staten. Det er de offentlige myndighetene som straffer løsaktige kvinner og krenkende menn; det er i økende grad staten som tar æren fra mennesker – og som kan gi den tilbake til dem igjen. En stor del av æres-systemet opprettholdes av staten, med befolkningens tillit som en forutsetning. I løpet av 1800-tallet forvandles denne tilliten til

et kontraktsforhold der staten garanterer den enkelte innbyggers rettigheter, mot at innbyggerne respekterer statens grunnleggende verdier. Dersom innbyggere bryter denne kontrakten, kan de straffes med tap av rettigheter, noe som dermed kan betraktes som en formalisert og sekularisert æreløshet. Med det har vi også kommet langt bort fra middelalderens og den tidlig-moderne tidens æreskulturer.

Det sentrale i vår sammenheng her er at vår fremmedhet for æresdrapet har en lang og kompleks historie, og denne historien virker på mange plan. Den gjør æresdrapet uhyre vanskelig og kanskje umulig å forstå for medlemmer av den eldre, homogene nordiske kulturen, og den gjør det vanskelig for dem som kommer utenfra å etablere et tilsvarende tillitsforhold til myndighetene. Tilliten er så gammel og så kulturelt og historisk mettet at den kan være nesten utilgjengelig for andre. Dette er en utfordring både for integreringen og for arbeidet for at æresdrap ikke skal finne sted igjen, og det er en utfordring for de som vil være med på å forklare hva som er det særegne ved den nordiske ærens historie. Det er den siste utfordringen som blir tatt opp i denne antologiens tekster.

Selv om noen av tekstene i denne antologien prøver ut de perspektivene som er skissert ovenfor, er det mye som ennå er usagt og utforsket. Fremdeles finnes det mange aspekter ved den nordiske ærens historie som det gjenstår å oppdage – og diskutere, og vi kommer antakelig lenger med en åpen og søkende innstilling enn med sikre og ferdige synsmåter. Derfor vil vi runde av denne korte innledningen med å antyde noen av de spørsmålene og perspektivene som ikke blir behandlet i noen særlig bredde i denne boken, men som vi håper at andre – og vi selv – vil kunne bidra til å svare på med tiden. Hvordan så egentlig sedvaneretten på spørsmål om kjønn, ære og skam? Hvilken rolle har kirken spilt i ærens historie? Hvilke nye anskuelsesmåter fantes det blant rettslærde og den dannede eliten ved inngangen til 1700-tallet? Hvordan ble opplysningstidens diskurs om ære og skam formulert? Hvordan skal vi best kunne bruke alle fortidens hendelser og fortellinger til å forstå annerledesheten i den nordiske historien og i de samfunnene som i dag representerer ”den skandinaviske modellen”? Og kan de også hjelpe oss til å forstå andre historier, andre samfunn?

Texter och teman

Artiklarna i denna antologi är vad man skulle kunna kalla ”work in progress”. Författarna är med i nätverket ”Kön, heders- och äresförhållningar i de nordiska länderna från tidig medeltid till nutid – i relation till dagens hedersmord”. Nätverket består av forskare från flera olika discipliner: historia, etnologi, sociologi och socialantropologi. De texter som nu publiceras är en del av arbetet med att försöka förklara och förstå hederskulturerna i den nordiska historien och relatera dessa berättelser till de hederskulturer som finns idag. I centrum står frågan om hedersmorden. Varför mördas kvinnor (och män) i hederns namn? Har sådana mord begåtts i den nordiska historien?

Vi tackar NorFA, särskilt dess satsning på ”Gender and violence – a Nordic research programme 2000–2004”, för de medel som gjort det möjligt för nätverkets medlemmar att träffas och publicera denna artikelsamling. Vi tackar också Crafoordska stiftelsen för ett publiceringsbidrag till boken.

Enligt FN och Amnesty International avrättas årligen omkring 5 000 kvinnor med hänvisning till familjens heder. Mörkertalet är dock mycket stort. Amnesty International har enbart i Pakistan dokumenterat cirka 1 000 fall årligen. Och hedersmorden fortsätter att öka i antal. Bakom varje hedersmord finns också en ofattbar tragik och en under lång tid pågående misshandel med mycket våldsamma inslag; ett våld som slutligen ledde fram till det ödesdigra beslutet att beröva en släkt- eller familjemedlem livet. I de flesta fall har kvinnor drabbats av hedersmorden, även om det också förekommer att män angrips och mördas. Vidgar vi synfältet till att inkludera allt våld som sker i hederns namn blir problematiken ännu större. I denna bok har vi dock valt att inte göra det. I den händelse författarna diskuterar annat hedersrelaterat våld görs det som en jämförelse till det våld som fick dödlig utgång. Det är alltså detta senare våld som främst avhandlas i antologins texter.

Hedersmorden förekommer bland alla klasser i många nationer eller kulturer där de betydande världsreligionerna har utövat ett stort inflytande sedan århundraden tillbaka. Denna sanning öppnade våra ögon för frågan om hedersmord har varit kända även i den nordiska historien. Frågan går därför igen i många av antologins texter. Författarna läser domboksprotokollen, lagtexterna, lyssnar på de lärdes samtal från olika sekler, med mera, för att försöka få ett svar på denna fråga.

Varje författare gör också hänvisningar till dagens hedersmord. Dessa referenser vilar på föreställningen att historiens ljus behövs för att dels förstå det som händer framför våra ögon idag, för att vi skall kunna orientera oss i alla de texter om hedersmord vi ser i tidningar och hör om i radio och tv, dels för att förstå vår egen historia bättre, det våld (med eller utan dödlig utgång) vi finner i arkiven och läser om i den historiska litteraturen.

Antologin kan grupperas i fyra olika delar. Den första utgörs av *Simon Ekströms* text "Vad mord vill säga" som behandlar debatten i svensk press efter de uppmärksammade hedersmorden på 'Sara', Pela Atroshi samt Fadime Sahindal. Han problematiserar de olika positioner som funnits i den svenska debatten från slutet av 1990-talet och fram till våra dagar och menar bland annat att man i högre utsträckning än vad som skett borde söka efter det som förenar de olika ståndpunkterna. Debatterna har i allt för hög grad handlat om vilken samhällsanalys som varit den riktiga. I striden om verkligheten har till och med hedersmorden kommit bort.

Antologins andra del består av tre texter. I den första skriver *Fredrik Charpentier Ljungqvist* om heder och sexuellt våld på Island. Under medeltiden har man använt våldtäkter på kvinnor för att vanhedra de män som skulle sörja för kvinnornas säkerhet. Det var dock inte endast männen som blev kränkta. Det är helt klart att även kvinnorna vanärades av dessa övergrepp. Det senare är likväl inte ett centralt tema i genren de isländska sagorna. Kränkningar utgjorde istället i denna genre grunden för en hämnd som riktades mot andra män. *Kenneth Johansson* skriver om heder, ära och skam i den medeltida landslagen, hos 1500-talsteologen Olaus Petri samt i diskussionerna bland den stora lagkommissionens ledamöter på 1600-talet. I centrum står frågan om hur man talade

om mäns respektive kvinnors heder och ära samt om dessa samtal förändrades från medeltid till 1700-tal. *Christopher Collstedt* skriver om försvaret av äran med värjan i hand; ett våld mellan män av adlig härkomst som ofta fick dödlig utgång. Ledmotivet i artikeln är: Hur uppfattade människor i det äldre samhället äran och vad gjorde de med den? När den adliga manliga äran blev kränkt var ett av de möjliga svaren att utmana till duell.

Den tredje delen i denna antologi utgörs av *Rasool Awlas* text om hedersmord och islam. Han frågar sig om det finns stöd för hedersmord i islam. Morden var vanliga i området långt före islams tillkomst. För 1400 år sedan förenades islam med en traditionell patriarkalism. Awla diskuterar vilken betydelse detta fick för mord på kvinnor för hederns skull.

I den fjärde avdelningen, slutligen, finns först en text av *Eva Österberg* som handlar om hedern samt det hat och den förtvivlan som följer av ett hedersmord. Hur kan det gå så långt att en far dräper sin dotter, eller en bror sin syster, för hederns skull? Österberg prövar olika argument för att förstå vad som sker i det ögonblick då en man får för sig att han måste beröva en kvinna livet, för att själv – tillsammans med sin kvarvarande familj – kunna fortsätta leva ett hedervärdigt liv. I *Marie Lindstedt Cronbergs* text jämförs dagens hedersmord på kvinnor med det våld som utfördes på kvinnor i nordisk historia, särskilt under tidigmodern tid. Hon undersöker också vilken betydelse hedersföreställningar har haft för kvinnor i Sverige, då och nu. En annan fråga som står i centrum är de olika dimensioner som den manliga respektive den kvinnliga hedern och äran hade. *Erling Sandmo* avslutar antologin med en text om ärekulturen från 1700-talet till våra dagar. Han behandlar dess tillbakagång på 1700- och 1800-talen, men också dess återkomst i dagens mångkulturella samhälle. Som en röd tråd i artikeln går frågan hur vi skall kunna förstå den betydelse hedern och äran har haft – och har – för de människor som levt och lever i en kultur som är så annorlunda den nordiska majoritetskulturen i våra dagar.

Vad mord vill säga

Om heder, ära och våldets emblematik

Kultur är ett vanskligt begrepp. Sällan har detta yttrande haft så mycket fog för sig som när det gäller hur de senaste årens hedersmord har stötts och blötts i svenskspråkiga såväl medier som akademiska texter. Antingen menar man att kulturen får förklara för mycket eller för litet. Den kulturella hemvisten kan ibland se ut att bestämma vad människor gör, men åkallandet av det kulturella kan också framstå som alltför vagt och undanglidande. Den här artikeln är ett försök att knyta samman det förflutna med det nuvarande.¹ Men den är också ett försök att mejsla ut några av de starka positioneringar som uppträtt i samband med den svenska debatten om hedersmord. Som en bärande tanke återkommer idén att det kan vara meningsfullt att söka efter sådant som länkar samman de senaste årens inhemska hedersmord med den nordiska historien. Var finns likheterna och var finns skillnaderna? Ett antal korta historiska utvecklingar används för att kasta nytt ljus över de aktuella morderna. I bästa fall sker även det omvända, att resonemanget också provocerar till nya sätt att tänka kring de gamla lagbrotten. Det historiska avsnittet följs av en redogörelse över de första reaktionerna på morderna på Sara och Pela Atroshi. Detta leder oss slutligen fram till efterspelet kring mordet på Fadime Sahindal.² Som textens röda tråd återfinner vi våldets och dödandets *synlighet* respektive *osynlighet*.

En kommunikativ aspekt

På flera håll framhålls i denna antologi att äran är en konstruktion, något som varierar med stånd, kön och situation. Men samtidigt är det slående hur ofta äran i så fall ser ut att vara konstruerad som ett ting, något man antingen har eller förlorar. När det gäller äran finns inga mellanlägen och den ärelösa räknas inte längre som tillhörig ”de ärligas förbund”.³ Han eller hon är inte välkommen vare sig på tinget, kyrkbacken eller krogen. Genom seklerna skymtar alltså äran som en abstrakt storhet vilken i det sociala rummet ändå framstår som en objektiv kvalitet.⁴ Som en omstridd resurs blir äran något som både bekräftar människors tillhörighet och som riskerar att skilja ut dem från gemenskapen med sina likar.

Det verkar inte alltför långsökt att jämföra denna ärans immateriella materialitet med det hedersbegrepp som många talar om som en drivkraft bakom våra dagars så kallade hedersmord.⁵ Flera antropologiska kommentatorer har påpekat att männen, och ibland även kvinnorna, i dessa familjer drabbas av ett socialt tryck att agera.⁶ För många människor som lever i en kulturell kontext, där hedern utgör ett viktigt socialt kitt, finns det av allt att döma starka incitament att handla när hedern upplevs som hotad och ifrågasatt.⁷

Detta betyder däremot inte att alla utmaningar mot någons heder måste sluta med mord eller dråp. Så var det inte i de svenska adelskretsar där vanan att duellera florerade som värst under sexton- och det tidiga sjuttonhundratalet.⁸ Lika lite är detta fallet i de kontexter där dödande idag ses som ett i alla fall tänkbart alternativ.⁹ Inte minst faller en sådan slutsats på att mordet är både förhållandevis sällsynta och dessutom lokalt omdiskuterade. Men det subjektivt upplevda kravet att agera genom att ta itu med problemet, som gång på gång återkommer i skrivierna kring hedersmorden på Sara, Pela Atroshi och Fadime Sahindal, visar ändå på de inblandades känsla av att *något* måste göras.

Hedersmordet må kunna ses som en tragisk slutpunkt på en familjekonflikt där mindre drastiska lösningar redan prövats och förkastats.¹⁰ Men påpekandet att dödandet är en ovanlig lösning på en betydligt vanligare situation får inte dra uppmärksamheten från att hederstänkandet också används för att legitimera allvarliga in-

skränkningar i framförallt kvinnors vardagliga handlingsutrymme. Mordet innebär alltså inte en egen avgränsad problematik. Istället bör det ses som ett moment i en patriarkal maktordning vilken sträcker sig långt utöver relationen mellan mördaren och dennes offer. På dessa inledande sidor ska jag utveckla denna dödadets *kommunikativa* aspekt.

Den drabbande, företrädesvis manliga, positionen i hedersmorden kan lätt uppfattas som knuten till individens värde i sina egna och andras ögon. Dödadet är med andra ord en handling som syftar till att återupprätta både självrespekten och omgivningens förtroende för individen.¹¹ Men i de antropologiska förklaringarna framhålls också att dödadet av närstående inte bara handlar om att upprätta en egen heder. Minst lika mycket gäller det att rädda familjens och släktens anseende. Hedern framstår som en kollektiv angelägenhet.¹² Ansvar att försvara den egna och familjens heder är även tvånget att försvara släktens samlade heder.¹³ Denna ömsesidighet mellan tvång och ansvar har också lett till påpekandet att hedersvåldet även drabbar de pojkar och män vilka förväntas bevaka och straffa döttrar, systrar och kusiner.¹⁴

Under senare år har det blivit tydligt att i en alltmer globaliserad värld ställs också svenska myndigheter inför nödvändigheten att hantera ett hedersbegrepp som för många ter sig främmande.¹⁵ Men då bör vi även vara klara över de likheter och skillnader som finns jämfört med det ärebegrepp som dominerat i Norden under i varje fall mycket lång tid. I de språkliga kontexter som ramar in de här aktuella hedersmorden ryms exempelvis ett dubbelt hedersbegrepp som inte är helt lätt att finna historiska motsvarigheter till på dessa breddgrader.¹⁶ På kurdiska och turkiska finns dels den manliga heder, *shirif*, som har att göra med ärlighet, att stå för sitt ord, vara modig och visa sig generös, dels den, också manliga, heder, *namus*, som Fatima Mernissi konstaterar sitter mellan kvinnans ben.¹⁷ Mannens och släktens heder är, i denna andra mening, därmed i viss mån länkad till det rykte om sexuell sedlighet som omger de kvinnor vilka han antas ha uppsikt över.¹⁸ Härigenom blir det också väsentligt att kvinnan inte genom sitt uppträdande åsamkar männen, familjen eller släkten en förlust av heder.¹⁹

Det är detta tudelade hedersuniversum vi behöver få tillträde

till för att förstå hur enskilda unga kvinnor kan äventyra släktens möjligheter på en global arena. Bland de mer pragmatiska skäl som har framförts som motiv för det hedersrelaterade våldet hör argumentet att unga kvinnor som inte fogar sig i familjens önskningar om klädval, uppträdanden och framtidsplaner (eller som omges av sådana rykten) hotar släktens attraktionskraft på en världsomspännande äktenskapsmarknad.²⁰ I en värld där flyktingpolitiken premierar äktenskap som grund för medborgarskap löper kvinnor ofrånkomligen risken att bli handelsvaror.²¹ Är det då traditionellt uppfostrade familjeflickor som efterfrågas blir det snart ett problem om släktens kvinnor omsvärmas av envisa rykten om att vara alltför egensinniga eller sexuellt utmanande.²² Övervakningen och ”omsorgen” om familjens kvinnor är därför länkade till alla de kvinnor och män som måste fås att veta, och acceptera, sin plats i den genusordning som utpekats som föredömlig.²³

Det finns alltså en rent ekonomisk dimension av hedersmorden, som ligger långt från det synsätt där hedern betraktas som i huvudsak en källa till självrespekt och egenvärde. I detta ligger också en historisk parallell till det förmoderna nordiska samhälle som flera av bokens författare diskuterar. Då liksom nu har vi att göra med en kulturell kontext där äran och hedern är det symboliska kapital som möjliggör inträdet till de arenor där viktiga sociala, juridiska och ekonomiska transaktioner förhandlas och avgörs.

Synlighetens och hemlighetens logik

Bland de historiska och nordiska replipunkterna till de nu aktuella hedersmorden, paralleller som i flera fall även dragits fram i debatten om hedersmorden, kan i första hand nämnas barnamordet, hederssjälmordet och fördrivningen eller exilen från den borgerliga familjen.²⁴ Alla dessa former har det gemensamt att de *inte* äger rum inför öppen ridå. Den logik de appellerar till är inte synlighetens utan hemlighetens. Barnamörderskan tar livet av den nyfödda för att undkomma en förlust av ära, eller ett påförande av skam, inte för att återupprätta en heder som redan satts i fråga. Typiskt sett sker därför mordet i skymundan och blir i bästa fall känt av ingen.²⁵ Förskjutningen från den borgerliga familjen är likaså vanligen tänkt

att dölja ett skamfyllt förhållande, att dottern rågat i olycka eller att hon vägrat att underordna sig familjens val av äktenskapspartner. Sällan handlar det om att basunera ut skammen i lokalsamhället eller inför den egna släkten. Kanske ligger förklaringen till viss del i begreppen: heder kan försvaras och återupprättas, skammen hantearas däremot bäst genom att döljas och förtigas.²⁶

Denna tanke tycks i alla fall ha viss bäring på ytterligare ett av de hedersrelaterade sammanhang som berörs i antologin. Som Christopher Collstedt visar var det för en adelsman skamfyllt att undvika eller fly en duell. Den feges skam kunde bara försvinna genom att utmaningen besvarades. Hedern återvinnns alltså i och med utkämpandet av duellen.²⁷ Öppet och synligt försvaras det egna goda namnet med livet som, en i alla fall möjlig, insats. Det är lätt att se detta som en *emblematis*k gärning. Duellen är ett tecken, något som är tänkt att uppmärksammas, att talas om och att föras vidare till dem som inte var där.

I detta avseende liknar den aristokratiska duellen den senaste tidens hedersmord. Hela idén med båda gärningarna är att de ska bli omtalade och kända, att göra det som skett offentligt.²⁸ Den ifrågasatta hedern försvaras och återupprättas alltså med hjälp av en akt som bär på en distinkt kulturell innebörd. Såväl hedersmordet som duellen deklarerar att utmaningen mot den kulturella ordningen nu är besvarad. Bakom detta emblematiska tilltal döljer sig emellertid även ett andra budskap: att andra gör bäst i att passa sig för att upprepa det ovälkomna överskridandet av det som hedern bjuder mannen att försvara. Det rör sig med andra ord även om att statuera ett exempel.²⁹

Många gånger torde det alltså vara befogat att skilja på sådana handlingar som återupprättar ära eller heder genom att *straffa* någon som uppfattas som skyldig till en överträdelse (hedersmord, duell eller fördrivning) från sådana som riktas mot någon som även förövaren håller för *oskyldig* (barnamord) och sådana som riktas mot *en själv* (hederssjälv-mord).³⁰ Även om alla dessa praktiker har med heder och ära att skaffa är de sinsemellan så olika att de förtjänar att utredas som självständiga fenomen. Ovan har jag argumenterat för att en sådan analytisk skillnad beror av den grad av öppenhet eller hemlighetsmakeri som omger en hedersrelaterad gärning.

Som Sandmo konstaterar var 1600-talet en tid som präglades av nödvändigheten att uppfattas som ärlig och sannfärdig för att överhuvudtaget fungera socialt.³¹ Den oärliga var inte bara ärelös, han eller hon var också socialt omöjlig, någon som andra vägrade att befatta sig med. Men hedern var samtidigt inte huggen i sten, den skilde sig mellan män och kvinnor, mellan ständerna och den förändrades över tid. Med Sandmos egen formulering var äran en konstruktion som bäst beskrivs inte som något man *har*, utan som något man *gör*.³² Äran låg inbäddad i utförandet av de dagliga sysslorna, i det vardagliga bemötandet av andra och i sätten att hantera konflikter och meningsskiljaktigheter.

På ett snarlikt sätt går det alltså att analysera duellen och hedersmordet som två handlingar vilka har det gemensamt att de syftar till att skapa synlighet kring sig själva. Även här är det görandet som sätts i fokus. Med risk för att bli anakronistisk tror jag att det kan vara idé att sätta dessa företeelser – görandet och synligheten – i relation till en teoribildning som vanligen appliceras på helt andra typer av frågeställningar.

Heder och performativitet

Vad jag vill föreslå är att vi prövar tanken att görandet och det emblematiske draget hos hedersmorden kan förstås i ljuset av hur Judith Butler resonerar kring könet som *performativt*.³³ Inspirerad av språkfilosofen John Austen menar Butler att vår upplevelse av att ha en könad såväl kropp som identitet är analog med hur vissa typer av tal fungerar som handlingar.³⁴ När militären vid ett överlämnade av trupp formar orden ”Jag tar befälet” är detta detsamma som att den talande i det ögonblicket verkligen har givits makten (och ansvaret) att dela ut order. Då prästen under vigselceremonien yttrar ”Härmed förklarar jag er för man och hustru” innebär blotta uttalandet av orden ett faktiskt statusbyte. Butler tar denna språkfilosofiska teori om hur språk skapar mening till intäkt för hur mening generellt sett uppstår genom olika former av tilltal. Med en djärv analogi hävdar hon att det inte heller finns något kön bortanför eller utanför de iscensättningar som vi gör av oss själva som endera män eller kvinnor.³⁵

Könet, liksom äran, är resultatet, eller effekten, av den upp-

sättning stiliserade handlingar som konstituerar den person vi är beredda att tolka som man eller kvinna, ärlig eller ärelös. Det är således endast i kraft av görandet, det upprepade görandet av vad vi och omvärlden förväntar sig av oss, som både könet och äran verkar finnas som faktiska storheter, som ting. Liknelsen må verka halsbrytande, men faktum är att hedersmorden verkar inom exakt samma performativa logik som frambringar könet genom att ta det för givet. Genom mordet iscensätts hedern som något som finns och som måste försvaras. Straffet mot överträdaren återupprättar förövarens heder i samma ögonblick som dödandet av offret blir allmänt känt. Mordet gör kort sagt mördaren hedervärd på samma sätt som prästens ord gör de trolovade till äkta makar. Omvänt är det offrets tidigare *görande*, offrets vägran eller påstådda ovilja att anpassa sig efter de krav som hederslogiken pekar ut som legitima, som skapat den situation som familjen nu har att hantera, det ”problem” som måste lösas.

Samtidigt finns här naturligtvis skillnader. En av de mer uppenbara är att Butler betonar att det är i den ändlösa upprepningen som idén om två fasta och stabila kön vunnit sin nimbus av självklar sanning.³⁶ Till skillnad mot det görande som omger könet framstår hedersmordet som en enstaka händelse. Dödandet är inte något som upprepas i det oändliga, utan något som sker en gång för alla. Men samtidigt är mordet vanligen kulmen på en process som pågått under en lång tid. Det är med andra ord en enskild handling som bär på en förhistoria av tidigare tillrättavisningar och mindre definitiva straff. Mordet är inte det *första* utan det *sista* som familjen eller släkten tar till för att söka vinna tillbaka den ifrågasatta hedern. Beträktat på detta vis blir dödandet en unik händelse som bara kan göras begriplig genom sin egen repetitiva förhistoria.

Identifierandet av den länk som förbinder mordet med alla de händelser som föregått detta slutgiltiga steg leder oss tillbaka till dödandets kommunikativa aspekt. Liksom duellen synliggör mordet straffet för den som förbryter sig, eller antas förbryta sig, mot den patriarkala auktoriteten. Men härigenom visar dödandet också på den länk som det grova våldet även sträcker in i framtiden. Våldet är ett budskap som kablas ut till familjens, släktens eller

gruppens alla individer. Övriga kvinnor och män ska veta vad som *kan* vänta den som inte anpassar sig efter den ordning som hedersmordet strävar efter att stadfästa.³⁷ För den som, i likhet med Saras, Pela Atroshis och Fadime Sahindals mördare, tar sin utgångspunkt inom en motsvarande hederslogik är saken klar, det är kvinnan, eller mer sällan mannen, som genom sitt faktiska eller antagna leverne försatt familjens heder i gungning. Från en punkt utanför denna logik berättar skeendet dock något annat. Istället för att offret blir medskyldigt till det våld som utövats, kan denna vägran att underordna sig uppfattas som ett försök att vidga det egna handlingsutrymmet. Kvinnan blir då inte bara det passiva offret för ett maktutövande som riktas mot henne, utan tvärtom ett subjekt som agerar för att underminera den position som hon förväntas både inta och acceptera.³⁸

Därmed tydliggörs till sist även hedersmordets karaktär av svar på tal. Det som dödandet förmedlar till de berörda är att den kosmologi som hedern ingår i fortfarande är att räkna med. I en värld som präglas av globalisering och en omfattande transmigration är detta ett förhållande väl värt att beakta. Som en både kraftfull och strategisk ritual visar det iscensatta hedersmordet att traditionen ännu är vid liv, att de nya influenserna inte ska överskattas, och att etablerade genusordningar och auktoriteter fortfarande ska respekteras.³⁹

Sara – skillnad och likhet

Från dessa allmänt hållna resonemang ska vi nu ta klivet till en mer specifik diskussion. Så här långt har hedersmordens synlighet mest rönt dödandets karaktär av uppvisning. Nu gäller det hur gärningarna har synliggjorts av andra. Annorlunda uttryckt handlar det om vad dödandet synes vara och vad det kommit att betyda. Med hjälp av ett mindre antal inlägg ska jag rekonstruera några huvuddrag i den debatt som följt på hedersmorden. Naturligtvis innebär detta att jag hårdrar olika positioner, men det bör ändå ge en uppfattning om vilken typ av argument som stod mot varandra.

Bara ett par veckor efter att den femtonåriga Sara blir strypt i en snödriva av sin ett år äldre bror och sin två år äldre kusin, skriver författaren och journalisten Jan Guillou att ett mord är ett mord

och därför inte får bedömas på något annat sätt.⁴⁰ I samma artikel slås det också fast att ”vendettamord” eller ”hedersmord”, och den straffrabatt som dessa mord vanligen åtnjuter, inte är en muslimsk, arabisk eller kurdisk specialitet, utan en mer begränsad irakisk. Mer precis menar Guillou att det är en ”barbarisk” rest från en irakisk landsbygdstradition som centralmakten länge önskat avlägsna ur rättssystemet.

Med denna artikel vill författaren uppenbarligen åstadkomma flera ting. Dels vill han häva en koppling mellan hedersmord och muslimer, araber och kurder. Därav påpekandet att denna typ av brott huvudsakligen är en irakisk specialitet. Dels vill han påminna om att den aktuella ”hederskodexen” heller inte omfattas av hela den irakiska befolkningen.

Plockar man isär artikeln skymtar dock ännu ett syfte. Merparten av texten går ut på att *begränsa* den grupp av människor som sägs omfatta det hederstänkande som leder till att bröder kan döda systrar, som fallet var i Umeå. Men i texten *expanderas* också den grupp som påstås omfattas av samma tänkande. Hederstänkandet sägs med andra ord ha beröring med flera andra sammanhang och miljöer.

Om tankegången känns bekant så är det ingen tillfällighet. Denna hederskodex är ju lika siciliansk, korsikansk eller turkisk eller albansk som irakisk, således lika kristen som muslimsk.

Men det är ju inget typiskt italienskt eller franskt? Just det. Medelklassen i Paris eller Rom är faktiskt lika främmande för vad som förekommer på Korsika och Sicilien som invånarna i Istanbul är frågande till vissa seder i det inre av Anatoliens bergstrakter eller för den delen bagdadborna till seder som förekommer i Iraks mer avlägsna bergstrakter i norr eller träskan i söder.

Genom att växla mellan det begränsande och det expansiva argumentet lyckas Guillou förmedla två påståenden som, tagna var och en för sig, ter sig inbördes motstridiga. Budskapet i artikeln kan sammanfattas som att, tvärtemot vad många av er säkert tror, står hedersmördarna inte att finna bland de breda etiketterna araber eller muslimer, lika lite i den mer specifika gruppen av kurder. Istället återfinns de bland en liten del av Iraks mest isolerade och traditions-tyngda befolkning. Här och endast här kan dessa seder fortleva.

Men samtidigt är det alltså, enligt Guillou, heller inte sant att det bara är bland muslimer som man kan tänka sig att ta livet av någon för att återupprätta en ifrågasatt familjeära. Samma sak inträffar också i andra, och nota bene, även i kristna länder. De anförda exemplen är samtliga också hämtade från olika avlägsna och isolerade trakter, långt ifrån storstädernas moderna och medelklasspräglade ideal. Även om detta andra argument kan uppfattas som motsatt det förra gäller det fortsatt alltså endast en begränsad skara tänkbara gärningsmän.

Skälet till att Guillou försöker jämka samman två så olika utgångspunkter är att han skriver utifrån en *defensiv* position. Artikeln förutser och bemöter olika tänkbara generaliseringar kring vilka det är som begår hedersmord. Därför behöver han både begränsa gruppen av gärningsmän, så att inte alla araber, muslimer och kurder dras över en kam, och utvidga denna grupp till att innefatta även kristna miljöer och kontexter. Det han vinner på denna dubbla rörelse är att försvåra uppkomsten av ett positivt ”vi” (som inte hedersmördar) och ett negativt ”de” (som gör just detta).

Knappt två veckor efter detta inlägg kan man läsa en artikel av Eva Lundgren och Åsa Eldén som tar sin utgångspunkt i hedersmordet på Sara och tre andra liknande händelser.⁴¹ Till viss del är detta en replik på Guillous påstående om att hedersmord ska förstås som en irakisk specialitet, vad denne i sin artikel alltså kallade för ”vendettamord”. Lundgren och Eldén hävdar att beteckningen hedersmord även används på andra håll i arabvärlden och i den muslimska världen. Men deras artikel är mer än bara en rättelse, invändningen ingår i ett kritiskt sammanhang där ambitionen är att vidga den förståelseram som omger det så kallade hedersvåldet.

Hänvisningen till främmande platser som Irak, Korsika och Sicilien måste bemötas, inte därför att påståendet om att det utövas hedersvåld på dessa platser är fel, utan för att det osynliggör något annat. Genom att förlägga det ”barbariska våldet” till en eller flera specifika regioner skymms det faktum att även svenska män begår allvarliga våldshandlingar mot svenska kvinnor. Våld och hot finns inte bara någon annanstans, utan också här hemma.⁴²

Men trots att författarna till de båda inläggen befinner sig i polemik med varandra delar de i vissa avseenden samma grundhållning. Skill-

naden är snarast att Lundgren och Eldén är mer teoretiskt mångbottnade i sin vägran att acceptera tendenserna till en uppdelning i ”de” som hotar, slår och mördar, och ”vi” som inte gör något av detta.⁴³ Till Guillous resonemang lägger de vikten av att beakta även ett könsperspektiv där kvinnor generellt sett underordnas män. Där den förre vill skära av de band som förbinder hedersvåldet med kategorierna araber, muslimer eller kurder anlägger de senare ett perspektiv som också knyter tolkningarna av våldet till kolonialismen och variationer av kvinnoförtryck. En svensk man som slår och våldtar sägs bli bedömd utifrån individuella och psykologiska faktorer: han har haft en svår barndom, är missbrukare eller själv ett offer för tidigare övergrepp. När utländska män gör precis samma saker är det istället något som sägs bottna i deras kultur eller religion.

En av artikelns könsteoretiska poänger bygger också på antagandet att det inte är meningsfullt att spalta upp våldet i olika mer eller mindre allvarliga beståndsdelar. Kvinnors våldsverklighet präglas av ett ständigt pågående flöde, ett kontinuum, där lindrigt våld eller hot om våld inte är något kvalitativt annorlunda än grövre övergrepp som brutal misshandel eller mord. Det är denna förförståelse som ligger bakom en formulering som ”att våldet ser olika ut behöver inte betyda att det inte kan vara uttryck för samma sak: mäns överordning och kvinnors underordning, mäns rätt att sätta gränser för kvinnors liv”.

Men vad som också är intressant vad gäller denna artikel är hur författarna gör bruk av begreppet *kultur*. Till skillnad mot hur gränsdragningarna kommer att dras längre fram har Lundgren och Eldén till synes inga problem med att använda sig av ett traditionellt antropologiskt kulturbegrepp, det vill säga ett synsätt där kultur blir liktydigt med traditioner, normer och värderingar:

Många av de experter som figurerar i pressen argumenterar för att de brott som nu skakar Sverige har grundats i en syn på kvinnor som har djupa rötter i religion, tradition och kultur. Det ligger antagligen mycket i detta resonemang. Att värderingar och normer för vad det betyder att vara man och kvinna i olika samhällen ligger djupt rotade i kultur och religion råder inga tvivel om.

I denna tappning handlar hedersvåld alltså till stora delar om kultur, och, kan man kanske tillägga, om *skillnad*. Som de båda skriver är det ytterst ovanligt att svenska kvinnor mördas av sina bröder, medan det i Irak är vanligare att en kvinna mördas av sin bror än av sin make. Vare sig begreppet kultur eller idéer om skillnad har således ännu drabbats av den beröringsskräck som de senare blir omfattade av.⁴⁴ Vad författarna vill framhålla är dock inte alls skillnad, utan *likhet*, och det är precis här som de menar att den svenska debatten gått snett. Allt det som olika experter anfört som tecken på att hedersvåldet mot kvinnor är grundat i religion, kultur och tradition, går nämligen också att rikta mot förhållandena på hemmaplan.

Vad de hissar varningsflaggan för är alltså frestelsen att se ”turkiska, irakiska, kurdiska och palestinska mäns våld som radikalt annorlunda och mer kulturbundet än svenska mäns våld” för när allt kommer omkring är detta samma sak, bara variationer av ett och samma kvinnoförtryck.

En kort tid därefter ägnar journalisten och debattören Jesus Alcalá två stort uppslagna artiklar åt turerna som föregick och följde på Saras död.⁴⁵ Efter att ha tagit del av de förhör som gjordes i samband med dödsfallet är han starkt kritisk till socialtjänstens och polisens insatser. Det första inlägget avslutas också med upplysningen att han polisanmält några av Saras manliga släktingar för inblandning i mordet.⁴⁶ På en konkret nivå kan Alcalás slutsats sammanfattas som att myndigheterna behöver lära sig mer om de samband som utgör motiv både för de faktiska gärningsmännen och för det nätverk av manliga anförvanter som agerat i det fördolda. Denna insikt delar han med många andra som senare yttrat sig i debatten. Men hur kommer han dit?

Ännu en gång ställs frågan om gärningen ska betraktas som kulturellt betingad eller ej, och så gott som omedelbart konstaterar Alcalá att så är fallet. Men den roll som den kulturella förklaringen nu får spela är väsensskild från hur den figurerar hos Eldén och Lundgren. Orsaken till att brodern och kusinen gemensamt tog livet av Sara är att hon föredrog att leva ”svenskt”. Med hjälp av insprängda citat från polisförhören konstruerar Alcalá ett sammanhang där ynglingarna och deras släktingar sett sig vanärade, hur de

menat att Sara genom sitt sätt att leva drar skam över släkten, och hur svenska flickor ses som horor. Nu är det alltså inte längre likhet utan *skillnad* som eftersträvas.

Den kontext som utgör klangbotten för denna framställning är också en annan än den som präglat föregående artiklar. För denne författare är det aldrig aktuellt att se hänvisningarna till ett specifikt "svenskt" sätt att leva som uttryck för en kolonialistisk världsbild. Tvärtom fogar han in mordet på Sara i ett sammanhang som sträcker sig långt bortom de enskilda händelser som inramade hennes död i ett vintrigt och snötäckt Umeå. Det överordnade värdet är att ett demokratiskt samhälle tillerkänner alla sina medborgare individuella rättigheter.⁴⁷

Alcalá tar här inte bara ställning för individens oavvisliga rättigheter, han visar oss också ett par av nycklarna till sina båda artiklar. Även för honom rör hedersmorden något mer än de enskilda kvinnoliv som nu förspills. Vi kan inte framhärda i att vara taktiska när vi reagerar på mekanismer som inskränker kvinnors rättigheter att fritt välja hur de vill leva sina liv. För att stå upp för våra demokratiska ideal krävs också att vi inte är beredda att dagtinga med dessa, oavsett vilka mörkerkrafter vi riskerar att väcka.⁴⁸

Som en sista kommentar ska vi se närmare på vad ännu en skribent har att säga om mordet på Sara. I en artikel daterad bara ett par dagar senare än Alcalás resonerar islamologen Jan Hjärpe kring frågeställningen: kan kultur och religion orsaka mord?⁴⁹ Hjärpe konstaterar att svaret i alla fall inte kan bli ett obetingat ja. Mäniskor har betydligt mer komplexa orsaker till sina handlingar än bara religion och kultur.

I likhet med Eldén och Lundgren räknar han sedan upp ett antal fall som på kort tid blivit uppmärksammade som uttryck för ett och samma fenomen. Enligt Hjärpe utgör den gemensamma kopplingen att samtliga gärningsmän har åberopat förklaringar som haft att göra med könsroller och sexuell heder. Men han konstaterar även att förövarna har samma bakgrund i Mellanöstern (de länder som nämns är Libanon, Turkiet och Irak) och från regioner där islam är majoritetsreligion. Men efter att ha påpekat dessa likheter mellan förövarna inskärper Hjärpe också att:

Det första man måste säga är väl att brotten inte kan betraktas som normalt beteende, oberoende av vilken bakgrund det är fråga om. Det är undantag att man slår ihjäl sin syster eller sin maka. De personliga förutsättningarna hos enskilda gärningsmännen är naturligtvis den viktigaste faktorn: psykisk obalans, en bakgrund i traumatiska upplevelser, personliga misslyckanden, ärftliga faktorer – allt detta som hör till gärningsmannens ”profil”. Inte desto mindre: Tröskeln till att begå våld kan vara olika hög just beroende på socialt betingade normer, föreställningar om vad som är rätt och vad som är fel, och av en ”normernas hierarki”.

Jämfört med Eldéns och Lundgrens text kan detta tolkas som ett omvänt perspektiv. Där de förra vill understryka att inte bara utländska utan också svenska gärningsmän har en kultur, pekar Hjärpe på att inte bara svenska utan även andra förövre har en individuell och psykologiskt betingad profil. Det överordnade syftet är dock detsamma. I båda fallen handlar det om att motverka ett synsätt som leder till att svenskar och ”de andra” blir bedömda efter skilda måttstockar.⁵⁰

Än mer intressant är dock viljan att förstå hedersvåldet som inte bara ett uttryck för religion och kultur. Hjärpe slår inte endast fast att dessa ingångar är otillräckliga för att till fullo förstå mänskligt beteende. Han ägnar också stort utrymme åt att i närmast sociologiska termer beskriva det klansamhälle som han här menar hamnar i konflikt med det svenska välfärdssamhället. Inlägget målar upp två skilda modeller för individens inlemmande och överlevnad i samhället och gruppen. Begrepp som klanen, familjen, grupplojaliteten och det sociala skyddet tas i bruk för att visa på avgörande skillnader mellan området norr, söder och öster om Medelhavet och det svenska välfärdssamhället med sin starka offentliga sektor.

Lojaliteten mot familjen sägs bli det högsta värdet i den ”normernas hierarki” som innebär att individen har en absolut skyldighet att underordna sig kollektivet, eller mer exakt klanens huvudman. Det svenska samhället utmärks istället, åtminstone hittills, tillfogar Hjärpe försiktigtvis, av rakt motsatt förhållningssätt. Välfärdsstaten vilar på en ”principiell individualism” garanterad av den offentliga sektorn och det statliga rättssystemet.

Det är i detta spänningsfält som Hjärpe vill placera både brotten

och förövarna. Men det görs alltså utan koppling till teman som kulturkonflikter eller kulturella översättningsproblem. Det han istället uppmärksammar är att det svenska rättssamhället på många håll i "våra ghettoiserade förstäder" betraktas med en skeptisk misstro. När välfärden och rättssäkerheten inte tycks gälla alla, är det inte förvånande att klanmentaliteten överlever den geografiska flytten från medelhavsområdet. Även om det i artikeln inte nämns något om bristande integration eller misslyckad invandringspolitik, är det nog rimligt att ändå ana sig till en sådan kritisk udd. Det Hjärpe hur som helst understryker, är vikten av att inte utesluta stora grupper av människor från den välfärd som vi ställer i utsikt för alla. Från en annan utgångspunkt landar han till sist alltså i en slutsats som har en hel del gemensamt med Alcalás försvar av de medborgerliga rättigheterna.

Pela – ett kulturbegrepp i reservat

Successivt ebbat så debatten om hedersmordet på Sara ut. Liket andra dispyter i media lever den bara så länge som redaktionerna bedömer att det finns ett allmänintresse. Men sommaren 1999 inträffar ännu ett dödsfall som får journalisterna att rapportera om hedersmord. Det är den knappt tjugoåriga Pela Atroshi som under en semesterresa till det gamla hemlandet skjuts till döds i sitt eget sovrum. Pappan och en av Pelas farbröder döms av en irakisk domstol till fem månaders fängelse, villkorligt. Efter ett antal turer står det klart att mordet har planlagts av pappan och dennes tre bröder, en planering som ägt rum i Sverige och inte i Irak. Detta är en juridiskt viktig detalj eftersom det gör att skotten i Irak trots allt faller under den svenska rättvisan. Två av farbröderna, som efter mordet har återvänt till Sverige, ställs inför rätta och döms till livstids fängelse.⁵¹

Intresset för hedersmorden flammar nu upp igen. Med några få undantag sker det med samma argument som tidigare. Först ska vi ta del av en krönika av den kurdiske författaren, redaktören och debattören Kurdo Baksi. Ett par veckor senare kommenteras debatten också av de bägge ministrarna Mona Sahlin och Margareta Winberg.

Redan från början markerar Baksi att det är rätt att Saras båda

farbröder döms av en svensk domstol.⁵² Därefter skriver han att det inte är första gången ”ett så kallat hedersmord” tas upp i svensk rätt. Problemet är istället att debatt och journalistisk rapportering alltsedan dess handlat om hur övergreppen kan länkas till ”invandrarnas tradition, kultur och religion”. Allra sorgligast är, enligt Baksi, att det härigenom inte syns att flertalet tjejer med invandrarbakgrund ”går ut, väljer sin livskamrat, och har möjlighet att forma sitt liv och sin framtid”. Krönikan slår därefter fast att den patriarkala samhällsordningen finns överallt. Även i det jämställda Sverige sker ett omfattande kvinnovåld. Om infallsvinkeln känns bekant är det för att den är påfallande lik Eldéns och Lundgrens resonemang från vintern 1997. Detta blir än tydligare i nästa stycke där Baksi kommer in på individualiserande och generaliserande tolkningsramar vad gäller våldets orsaker.

Den absoluta majoriteten av dessa brott begicks av svenskar och inte av invandrare. Ändå hävdar ingen att kvinnomord och miss-handel av kvinnor är en del av den svenska traditionen. I dessa fall individualiserar samhället – inte minst medierna – brotten. Förövarnas sociala och psykologiska bakgrund blir föremål för omfattande undersökningar. Då samma avskyvärda brott begås av män med utländsk bakgrund blir slentrianmässiga generaliseringar om religion, etnicitet och kultur plötsligt självklara, de individuella ointressanta.

I några av inläggets avslutande formuleringar ser vi dock embryot till något som framstår som ett nytt bidrag i diskussionen. Här ställs frågan om de kulturaliserade resonemangen om hedersmord verkligen är en omedveten handling. Kanske är det snarare ”medvetna försök att befästa vår fördomsfulla syn på ’främmande’ människor”. Aningslöst eller kulturrasism, undrar Baksi, och introducerar därmed ett av de argument som ett par år senare kommer att återkomma i Fadime-debatten.

Nästa artikel är alltså skriven av två företrädare för den sittande socialdemokratiska regeringen.⁵³ En händelse som ser ut som en tanke eftersom diskussionen successivt blir alltmer politiserad. Vid den här tiden formeras emellertid hedersvåldet som en fråga som skulle kunna bli av högsta politiska prioritet, men som ännu inte är det.

Sahlins och Winbergs inlägg präglas mycket riktigt av inställningen att ingenting nytt egentligen har inträffat och är delvis en maning till besinning och eftertanke. Artikelns huvudtext inleds med en fråga: varför lyfts inte den riktiga anledningen till mord på unga kvinnor fram? Vilken denna ”riktiga” anledning är, antyds av att vi måste angripa de *strukturer* som är orsaken till brotten. Författarna ansluter sig således till en traditionell feministisk förståelse där ett ”strukturellt förtryck” sägs leda till att kvinnor är underordnade och män överordnade. Stycket avslutas med en formulering som leder tankarna till både Simone de Beauvoirs *Det andra könet* och Yvonne Hirdmans resonemang om genussystemets två bärande logiker. Mannen är, skriver Sahlin och Winberg, norm.⁵⁴

Efter att på detta vis ha positionerat sig i relation till dem som menar att hedersmorden måste förstås som länkade till de inblandades kultur formulerar författarna ännu en fråga: vad vet vi när vi säger att mord på kvinnor, ”hedersmord”, är kulturellt betingade eller beror på kulturkrockar? I sitt svar, publicerat bara två veckor efter Baksis inlägg, kommer även Sahlin och Winberg in på den hotande kopplingen mellan kultur och ras. Resonemanget får här karaktären av varningsklocka. Först distanserar sig författarna från uppfattningen att skillnader i kultur är genetiskt nedärvda eller att det finns några vetenskapliga belägg för att dela in människor i skilda raser. Därefter utvecklar de tankegången genom att peka på hur ras och kultur hotar att falla in i varandra.

Ras och andra begrepp används inte bara slarvigt och stereotypt, de används också medvetet för att förstärka fördomar och diskriminera människor. [...] Begreppet kultur får inte ses som en synonym till ras. Ord såsom ”kulturella bakgrunden” och ”kulturella skillnader” ligger farligt nära begreppet ”ras” i dessa sammanhang. De kan lätt användas på ett negativt sätt för att stämpla ut människor. Orden kan utnyttjas av de grupper som vill sortera och hålla isär människor. Det är fråga om grupper som ytterst vill splittra och undergräva det demokratiska samhällssystemet.

Det är tydligt hur det nu etableras en ny förståelsehorisont för hur hedersmorden kan och bör debatteras. Främlingsfientliga och samhällsomstörtande krafter sägs ha lagt beslag på kulturbegreppet.

Därför går ordet kultur inte längre att bruka i relation till kontexter som är på en och samma gång negativa och etniska. Kvar blir ett *positivt* kulturbegrepp som lämpar sig för praktiker och värderingar som inte uppfattas som konfliktfyllda eller innebär att någon etnisk grupp löper risken att stämplas ut.

I det nya språkbruket ingår alltså inte termen kultur på samma sätt som tidigare. Till viss del blir detta ett icke-ord, ett begrepp som inte längre fungerar i vissa sammanhang. Men än mer visar sig nyordningen i att ord som ”kultur” och ”kulturella” tenderar att omgärdas av restriktioner och förtydliganden. Kultur blir ett begrepp som bör användas med försiktighet, något som gör sig bäst i reservat. Men hedersvåldet handlar uttryckligen inte bara om något *annat* än kultur. Det händer också något när man i samma mening nämner ord som hedersmord och kultur. Påståendet att morderna är ”kulturellt betingade” innebär, enligt Sahlin och Winberg, ett förnekande av den strukturella ordning där kvinnor och män inte kan räkna med samma skydd från rättsväsendet.

Samtidigt anas en viss ambivalens i hur Sahlin och Winberg gör bruk av kulturbegreppet. Kultur både finns och inte finns. Den egna politiken – som sägs gå ut på att de unga tjejerna ska ha rätten att forma sina liv efter eget huvud och inte i enlighet med traditionella och påtvingade normer – visar sig vila på just *bejakandet* av kultur och annanhet. Det är en politik som enligt författarna syftar till att sprida insikten om att vi alla ”har rätt till vår egen kultur och kulturella referensramar så länge vi håller oss inom de ramar som uppställts i vår lagstiftning. Att vi inte behöver vara lika för att ha lika rättigheter”. Dränerat på allt som riskerar att väcka negativ uppmärksamhet fungerar kultur alltså fortfarande utmärkt som markör för det främmande.

Men kanske har författarna ändå en känsla av att det är något som inte riktigt stämmer med den egna argumentationen. Att det är något som skaver i påståendet att kultur å ena sidan inte finns, och å andra sidan får motivera behovet av riktade insatser. I det allra sista stycket tar man ett kliv till fastare mark och konkluderar att våld och mord måste bekämpas, men inte med okunskap och smygrasism. Den aktiva integrations- och jämställdhetspolitiken presenteras som ett nödvändigt redskap för att bryta ned de för-

tryckande strukturer som leder till våld mot kvinnor. Inte heller denna replik står oemotsagd. I en krönika författad av journalisten Dilek Yaras får Sahlin och Winberg mothugg.⁵⁵ Naturligtvis handlar hedersmord om kultur, skriver Yaras och återger en ordboksdefinition av begreppet.⁵⁶ Därefter fortsätter hon med en beskrivning som preciserar den närmare innebörden i ordet hedersmord:

Hedersmord är mord på kvinnor som misstänks ha tänkt tankar eller ha utfört handlingar som hotar familjens heder. Vi har ett offer, i regel en kvinna. Hennes synd är att hon enligt andra drar skam över sin familjs heder. Hon har blivit våldtagen, har haft ett utom-äktenskapligt förhållande eller också vill hon gifta sig med någon annan än den familjen har valt åt henne. Hon uppför sig alltså inte så som samhällets normer föreskriver. Det räcker för att skvallret, misstankarna och ryktesspridningen ska sätta fart.

Familjerådet utfärdar då en dödsdom mot henne. I familjerådet ingår förutom männen i familjen även kvinnorna. För att verkställa dödsdomen väljer man oftast familjens yngsta son, som ännu inte är straffbar. Ibland är han så ung som 12 år. Offret är ibland mor, syster, kusin eller på annat sätt släkt med honom. Han blir tvingad att utföra dödsdomen även om han inte vill, eftersom familjens heder står på spel. Om domen inte genomförs kan de inte leva i det samhället längre. De skulle inte ens kunna gå ut utan att böja sina huvuden.

Uppenbart är att Yaras i likhet med Alcalá vill skapa en åtskillnad mellan hedersmord och de andra kvinnomord som i debatten anförts som exempel på en överordnad strukturell likhet. Hedersmord är något annat och detta andra har att göra med förövarnas och offrens kultur. Men det är också tydligt att hon skriver från en retorisk position som placerar sig själv *inifrån* samma kulturella logik. Detta är inte något främmande, utan tvärtom något bara alltför välbekant. Yaras skriver att hon känner till hedersmorden från sitt hemland Turkiet, där de sägs förekomma i den östra, mindre moderna och mer feodala delen av landet. Samtidigt är hon noga med att påpeka närvaron av olika lokala motstånd. Där det finns hedersmord är dessa aktivt motarbetade. Både tidningar och kvinnorättsaktivister bidrar till att sätta hedersmorden på den politiska agendan.⁵⁷

Vad vill då Yaras med sin artikel? I huvudsak är den ett bemö-

tande av Sahlins och Winbergs påstående om att hedersmorden inte skulle ha något att göra med kultur. Det är här som inifrånperspektivet kommer till sin rätt. Beskrivningen av den logik som föregår de hedersrelaterade morden är ägnad att visa på det orimliga i att klumpa ihop dessa mord med andra övergrepp på kvinnor. I ett sista inlägg är rösten inifrån ännu mer tydlig. Den socialdemokratiska riksdagsledamoten Nalin Pekgul skriver en tid därefter en personlig betraktelse över den ryktesspridning som begränsar och förminsakar många kurdiska kvinnors liv i Sverige.⁵⁸ I likhet med Yaras ser Pekgul ryktena som förankrade i en specifik kulturell ordning. Men hon är samtidigt noga med att denna ryktesspridning inte bara begränsar sig till kurderna, också andra invandrargrupper ”där sådana här hemska mord förekommer” borde rannsaka sina samveten och ”fundera över vad som kan driva män till att mörda nära släktingar”. Precis som Yaras utnyttjar Pekgul egna erfarenheter för att förklara hur det kommer sig att manliga släktingar kan uppleva sig ha starka skäl till att ta livet av sina anförvanter.

I kulturerna i Mellanöstern och kring Medelhavet har en familjs heder sedan urminnes tider förknippats med dottrarnas oskuld och sedesamma leverne. Att mörda en dotter har varit bättre för familjens heder än att låta henne leva ett osedesamt liv. Att män från dessa kulturer som känner att familjen håller på att falla samman, i dagens samhälle, kan låta sina döttrar mördas är inte konstigt när man ser vilket stort ämne för ryktesspridning unga kvinnors liv är och hur bekanta visar förståelse och acceptans för dem som har begått sådana mord.

Jag känner mig medskyldig till detta mord eftersom jag för några år sedan inte vågade protestera mot ryktesspridningen. Skvallret skiljer nämligen inte på om en ung kvinna vill leva ett anständigt men fritt liv bland andra människor än de som föräldrarna umgås med, eller om hon är på väg att störta ned i fördärvet. Om jag protesterade var jag rädd för att folk skulle tala illa om mig vilket skulle sära mina föräldrar som redan hade fått försvara mig i många sammanhang.

Genom att berätta sin egen historia kan Pekgul visa hur hon som ung tvingades prioritera bland de friheter som hon menar är självklara för ”de flesta ungdomar i ett modernt samhälle”. Eftersom

hon avstod från somligt, som utmanande kläder och disco, kunde hon få föräldrarnas tillåtelse till annat, som att ha vilka vänner hon ville, vara aktiv i föreningar och delta fullt ut i skolarbetet. Men enligt Peggul gäller det mindre döttrarnas val än hur självständiga deras föräldrar är. Det gäller att dessa, och framförallt fäderna, står starka mot ryktena: ”Både fäder och döttrar kan fatta bra och dåliga beslut. Vad fäder från Mellanöstern måste inse, och samhället vara tydligt med, är att en 18-åring har rätt att fatta egna beslut.”

Den överordnade berättelse som träder fram i artikeln har alltså återigen att göra med medborgerliga rättigheter och myndigheter som brister i sitt försvar av de mest utsatta. Enligt Peggul kan ryktesspridningen bara stoppas av dem som för vidare och lyssnar till skvallret och här är kvinnor och män lika medskyldiga. Men samtidigt konstaterar hon att det från samhällets sida finns en tendens att väja för allvarliga problem under förevändning att man härigenom tar ”hänsyn till andra kulturer”. Antagandet att myndigheter och tjänstemän ibland väjer för det problematiska i frågor om mångkultur och individuella rättigheter går som tidigare påpekats rätt in i en större internationell diskussion om vikten och svårigheten av att beakta båda dessa utgångspunkter.⁵⁹

Så här långt har jag velat visa hur inläggen kring ”Sara” och ”Pela” förhåller sig till och speglar varandra, samtidigt som det tidigt utkristalliserar sig vissa för debatten centrala drag. Den första kretsen av inlägg runt ”Sara” och den andra runt ”Pela” innehåller redan det mesta som kommer att sägas i den tredje runt ”Fadime”. Det torde också stå klart i hur hög grad debatten om mordet rör frågan om hur hedersmorden ska betraktas. För att knyta an till den emblematiske aspekten tycks de mördade kvinnorna representera något vida större i det offentliga samtalet än sina egna olycksöden. Alla är överens om att mordet och flickorna ska synliggöras, men meningarna går isär om vad det är som dödandet egentligen avslöjar och visar fram.

Fadime – jämställdhet och nationell självförståelse

Än tydligare än de båda förra kretsarna kan den intensiva debatten kring Fadime sorteras i enlighet med en grundläggande och återkommande opposition.⁶⁰ Å ena sidan har vi de som argumenterar för att mordet endast kan göras fullt ut begripligt och meningsfullt

med hänvisning till begrepp som kultur och skillnad.⁶¹ Å andra sidan har vi de som av olika skäl *motsätter* sig en sådan kulturellt orienterad förståelse till förmån för någon annan förklaring. Tanken är som vi sett inte ny, men den här gången uttrycks den med större emfas och väcker starkare reaktioner än tidigare.⁶²

I den första av två artiklar, rubriksatta som ”Den stora skrällen för skillnader” respektive ”Konsekvensfobi”, försöker socialantropologen Mikael Kurkiala formulera vad det innebär att tala om något som just kulturellt.⁶³ Han föreslår att det som gör det befogat att tala om hedersmorden som något som har att göra med kultur och kulturskillnad är att det finns ett *emiskt* sammanhang där morden mycket väl kan betraktas som legitima och mördarna som rättskaffens eller till och med berömvärda. Kurkiala understryker att även svenska män misshandlar och till och med mördar sina döttrar, hustrur och flickvänner, men hävdar att det är en väsentlig skillnad att dessa handlingar inte framstår som föredömliga vare sig för förövaren eller dennes omgivning. För Kurkiala och historikern Yvonne Hirdman, som också skriver ett uppmärksammat inlägg till debatten, tas iakttagelser som dessa till intäkt för att hedersmord bör förstås som grundade i en rationalitet och en uppfattning om män och kvinnor som är i stora stycken fundamentalt annorlunda vår egen.

Men i debatten om hedersmorden formuleras samtidigt en tanke som framstår som i det närmaste motsatt. Hellre än att söka det främmande i människors handlingar återkommer här uppmaningen att vi bör reflektera kring det som djupare sett förenar till det yttre skilda fenomen. Ett av de mer omtalade inläggen i den riktningen kom från den dåvarande partiledaren för vänsterpartiet. I början av januari 2001 har vänsterpartiet en kongress där Gudrun Schyman håller ett anförande, senare känt som Talibantalet. Här drar hon en parallell mellan det patriarkala förtryck som underordnar kvinnor i Afghanistan och den strukturella ordning som även i Sverige ger män fördelar på kvinnors bekostnad. I en debattartikel publicerad den 26 januari, bara fem dagar efter mordet på Fadime, utvecklar hon samma tankegång, men med ett tillägg om hur vi bör betrakta Rahmi Sahindals övergrepp mot sin dotter. Slutsatsen är att Fadime inte föll offer för den kurdiska kulturen. Tvärtom,

inskräper Schyman, var hon ett offer för den överordnade och globala ordning där män överallt förtrycker kvinnor.

Mordet infogas alltså i en strukturell ram som spränger gränserna för den "kurdiska kulturen", ett uttryck som Schyman i och för sig inte verkar ha något problem med. Däremot är hon nog med att den generella ordning som förtrycker kvinnor ser olika ut i olika samhällen "i talibanernas Afghanistan avrättades kvinnor inför publik om de haft utomäktenskapliga förbindelser, i Sverige har vi en jämställdhetslag, men nästan varannan kvinna har utsatts för våld av en man". Det väsentliga för Schyman är att tillbakavisa påståendet att Sverige är ett jämställt land, att kampen mot könsbaserade orättvisor nu skulle vara vunnit, eller att kvarvarande orättvisor ska accepteras eftersom kvinnor ändå har det värre någon annanstans. Orättfärdiga maktförhållanden mellan könen handlar överhuvudtaget inte om "någon annanstans" eller om "de andra". Detta gäller också oss själva, även i Sverige våldtas och mördas kvinnor, berövas sitt människovärde bara för att de är just kvinnor.

Det dödliga våldet begagnas här som ett pedagogiskt moment som låter författaren slå fast att det som hänt Fadime vare sig ska betraktas som utslag av någons kultur eller som ett ovälkommet uttryck för de andra. Trots att omständigheterna runt hennes död kan te sig främmande är de i grund och botten inte annorlunda det våld som dagligen och stundligen sker på många platser i det förment så jämställda Sverige. Som Schyman konstaterar: "Det är olika, men ändå lika i den meningen att män är överordnade kvinnor. Vi kan välja att se olikheterna, och vi kan välja att se likheterna."

Liksom tidigare hävdade ingen att det var fel att mordet blev vare sig uppmärksammat eller omskrivna. Men man uppfattade det som att både nyheter och debatt handlade om fel saker och fel förklaringar. Vad det var som bättre förtjänade att belysas varierade med de talandes egna utgångspunkter och referensramar. Det kunde vara klass, vardagsrasism, strukturell diskriminering eller ekonomiska uteslutningsmekanismer i det svenska samhället. Men det kunde också vara patriarkatet och det "normala" våldet, eller minoritetsfrågor och vikten av kulturellt erkännande. Från olika

utgångspunkter var dessa kritiska röster ändå överens om att vi skulle tala om mordet på Fadime. Det man vände sig mot var att fokuseringen på begrepp som kultur och skillnad gjorde att diskussionen blev både missvisande och otillräcklig.

Oppositionen mellan dem som förespråkar respektive motsätter sig en kulturaliserad förklaring till hedersmorden betyder dock inte att de senare nödvändigtvis förnekar vitsen med ett kulturbegrepp. Tvärtom begagnar sig flera av de personer som här kan karaktäriseras som kulturkritiska själva av termen kultur.⁶⁴ Denna position kan exemplifieras med en debattartikel av ekonomhistorikern Paulina de los Reyes m fl.⁶⁵ Vad skribenterna har reagerat på är det tidigare omnämnda inlägget av Hirdman, där hon skriver om nödvändigheten av att tala om kultur och kulturer i termer av förtryck.⁶⁶ I repliken preciseras en distinkt form av invändning:

Vad är det som gör att frågor om förtryck och övergrepp hänvisas till ”kulturella drag” hos den invandrade befolkningen och deras barn? Samtidigt som en svensk överlägsenhet dyker upp som glorifierar den nationella jämställdhetens framgångar – samma jämställdhet som när den diskuteras svenska feminister emellan lämnar mycket kvar att önska. Det är naturligtvis inte fel att prata om kultur men kultur finns överallt, även i Sverige.

Svenskt patriarkat är också en kulturföreteelse, men det är en stor skillnad mellan att påstå att kultur har betydelse och att använda kulturen som enda förklaring till alla samhällsfenomen inklusive förtryck.

Vad kritiken går ut på är alltså att ”kultur” används i nyhetsrapportering och debatter på ett sådant sätt att Sverige, svenskar och svenskt hamnar utanför denna kategori. Kultur blir därmed något som *andra* har, läs invandrare eller människor i andra länder. Men det är också vanligt att kulturkritiska debattörer vänder sig mot vad de uppfattar som försök att med hjälp av kulturbegreppet konstruera avgränsade, stabila och socialt determinerande enheter, det vill säga *kulturer* där alla berörda antas dela samma grundläggande värderingar och reaktionsmönster.⁶⁷

Hedersmord på en dubbel scen

Jag vill påstå att debatten om dessa mord i stora stycken har handlat, och fortsätter att handla, om något helt annat än hedersmordens vara eller icke-vara. Vad vi ser är snarare ett exempel på striden om verkligheten.⁶⁸ De flesta av de debattartiklar som på ytan handlade om journalistiska förlöpnings, bruket av benämningen hedersmord, synen på kultur eller religion använde morden som ett redskap i något större. Vare sig man är för eller emot ett perspektiv som presenterar kultur som en dominerande förklaring till övergreppen delar de inblandade en och samma strävan. Alla vill de skapa gehör för de egna beskrivningarna av andras missvisande eller ofullständiga tolkningar. Här och var återfinns visserligen referenser till både Sara, Pela Atroshi, Fadime Sahindal samt hedersmord, men det som verkligen står på spel är något annat än frågan om hur dessa mord ska förstås och förklaras. I potten ligger inget mindre än vilken samhällsanalys som ska betraktas som giltig, eller annorlunda uttryckt, vilken ideologisk position och vilken teoretisk förståelse som ska ges företräde framför någon annan.⁶⁹

Utifrån ett sådant perspektiv blir mordet, det rättsliga hanterandet, den massmediala rapporteringen och den efterföljande debatten något som användes och utnyttjades på en arena som ytterst sett handlar om konkurrerande verklighetsbeskrivningar. De rättsliga, mediala, och även akademiska, efterdyningarna av morden på Sara, Pela Atroshi och Fadime Sahindal tog formen av ett ännu pågående samtal om vilken verklighet som är mest verklig, vilken problembeskrivning som är mest rättvisande, och vilka lösningar som är mest adekvata.

Sammantaget utnyttjades alltså de tre kvinnorna för andra syften än att minimera det hedersrelaterade våldet. Utan att förringa de enskilda författarnas engagemang blir det tydligt hur morden *också* låter skribenten säga något annat och ytterligare. Kvinnorna blir brukade för syften som sträcker sig långt bortom frågan om hedersmord och synliggörandet av våldets offer. De blir till slagträn i en kamp som handlar om att föra ut och argumentera för sin egen världsbild. Därmed har vi också rört oss från dödandet som ett emblemiskt uttryck, ovillkorligt knutet till viljan att göra det egna våldet synligt och omtalat, till svårigheten att kontrollera hur

mordet kommer att uppfattas av andra. Vad debatten om hedersmorden understryker är nämligen hur dessa omtalade händelser med tiden utvecklats till att bli högst konkreta emblem på en samhällig och politisk arena. Aktörerna må tvista om vad morden ska betyda, men var och en konstruerar ändå övergreppen som en markör för allvaret i den egna dagordningen. Om dödandet å ena sidan avser att tala till en intern logik där mordet har en given innebörd, även om denna naturligtvis kan ändras över tid, placeras det alltså även i en extern ordning som är betydligt mer polyfon.

I en mening har vi därmed att göra med en synlighet som utspelar sig på en *dubbel scen*, men då bör även en sista omständighet påpekas. Från gärningsmannens sida är det väsentliga inte att mordet blir uppmärksammat, utan att det blir synligt för dem som dödandet är tänkt att tala till. För att den performativa akten ska kunna genomföras, för att hedern verkligen ska blir återupprättad, måste dödandet blir erkänt som ett hedersmord i den krets som reglerar den åtrådade bekräftelsen. Däremot finns det ingen anledning att göra mordet synligt för den juridiska rättsvisan.⁷⁰ Varför gå ett samhälle till mötes som vare sig erkänner hederns existens eller kvinnans överträdelse? Det ligger alltså ingen motsägelse i att gärningsmannen gör sitt bästa för att hemlighålla sitt värv för den domstol som bara kan straffa, men inte belöna, dådet. På den ena scenen är det klokast att vara öppen, på den andra att synas så lite som möjligt.

Noter

- 1 Artikeln är skriven inom ramen för det av Riksbankens Jubileumsfond stödda projektet *Orienten i Sverige* (ORIS).
- 2 Dessa tre kvinnor berövades livet av nära släktingar under omständigheter som gav media och rätten anledning att spekulera i bakomliggande hedersmotiv. Eftersom Saras efternamn inte varit alls lika medialt exponerat som de båda andras avstår jag från att skriva ut det. Det kan också tilläggas att kvinnorna blivit till välkända samtidsreferenser under endast sina förnamn. Se Stieg Larsson, "Svenskt och osvenskt våld mot kvinnor", i Cecilia Englund & Stieg Larsson (red.), *Debatten om hedersmord*, Stockholm 2004, för ett kritiskt resonemang kring detta ofullständiga namnskick.
- 3 Erling Sandmo, "Æren og ærekrenkelsen", i Kåre Tønnesson (red.), *Normer og sosial kontroll i Norden ca. 1550–1850. Domstolene i samspill med lokalsamfunnet. Rapport till det 22 nordiske historikermøte*, Oslo 1994, s. 84.
- 4 Det ska dock framhållas att detta mer tycks gälla Nordens förmoderna än tidigmoderna historia.

- 5 Formuleringen är naturligtvis inspirerad av hur Michel Foucault talar om diskursens skrämmande materialitet. Michel Foucault, *Diskursens ordning. Installationsföreläsning vid Collège de France den 2 december 1970*, Stockholm & Stehag 1993, s. 7, 36–42.
- 6 Unni Wikan, *En fråga om heder*, Stockholm 2004, s. 140–148. Tordis Borchgrevink, ”Dishonourable Integration. Between Honour and Shame”, *AMID Working Paper Series*, nr 36, Oslo, 2004.
- 7 Översiktligt kan sägas att *ära* i denna artikel reserveras för det äldre nordiska materialet och *heder* syftar på de nyare kontexter där de aktuella hedersmorden ägt rum. Men eftersom jag inte gör någon analytisk poäng av att hålla de båda begreppen åtskilda tillåter jag mig ibland en viss inkonsekvens i språkbruket för att öka textens läsbarhet.
- 8 Se Christopher Collstedt, ”Som en adlig vederlike”, i Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Väldets mening. Makt, minne, myt*, Lund 2004, s. 175.
- 9 Unni Wikan 2004, s. 64, jämför även Joseph Ginat, *Women in Muslim Rural Society. Status and Role in Family and Community*, New Brunswick 1982, s. 177–185.
- 10 De flesta människor hittar också andra sätt att hantera hedersproblematiken. Mordet är aldrig en mekanisk reaktion på en överträdelse, det är ett medvetet beslut som är följden av ett överlagt val. Av detta följer att det är lika angeläget att resonera kring hur det kommer sig att somliga individer väljer att döda, som varför flertalet väljer att inte göra det.
- 11 Jämför Frank Henderson Stewart, *Honor*, Chicago & London 1994, s. 21–24.
- 12 Se Unni Wikan 2004, s. 57–79 och där anförd litteratur. Wikan framhåller även att ansvarsfördelningen i familjen vanligen innebär att barnens, och särskilt döttrarnas, försyndelser även signalerar moderns misslyckande som uppfostrare. Kvinnans anseende som moder och hustru blir härigenom beroende av att hon tar avstånd från barnen, Unni Wikan 2004, s. 140–148. Som en nutida parallell kan nämnas att epitetet ”hora” idag används minst lika ofta av svenska tjejer som killar och att det även i dessa fall handlar om att begränsa och reglera unga flickors sexuella praktiker. Se Maria Bäckman, *Kön och känsla. Samlevnadsundervisning och ungdomars tankar om sexualitet*, Stockholm & Göteborg 2003, Fanny Ambjörnsson, *I en klass för sig. Genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer*, Stockholm 2004, jämför även Beverly Skeggs, *Att bli respektabel. Konstruktioner av klass och kön*, Göteborg 1999.
- 13 Jag vill poängtera att det naturligtvis finns alla typer av pragmatiska variationer inom de familjer där bevarandet av hedern tillmäts en väsentlig betydelse, se not 9. Vare sig vad som uppfattas som heder eller försvaret av denna heder är statiska fenomen.
- 14 Att Wikan ägnar visst utrymme åt att framställa även Rahmi Sahindal, Fadimes pappa, som ett offer, Unni Wikan 2004, s. 79, 122, har också lett till invändningar, se till exempel Åsa Eldén, *Heder på liv och död. Väldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder*, Uppsala 2003, s. 66–67, 77–78.
- 15 Åsa Eldén & Jenny Westerstrand, ”Hederns försvarare. Den rättsliga hanteringen av ett hedersmord”, i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2004: 3.
- 16 Unni Wikan 2004, s. 63–79.
- 17 Fatima Mernissi, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London & New

- Jersey 1996, s. 34. Wikan refererar även till Naser Khader som talar om *namus* som ”sex-æren”, Naser Khader, *Ære og skam. Det islamiske familje- og livsmønster i Danmark og Mellemøsten*, Köpenhamn 2002, s. 147. Notera även att *namus* och *shirif* är de ord som används på kurdiska och turkiska. På arabiska och persiska förekommer andra uttryck för samma tudelning, se vidare Rasool Awlas bidrag till antologin.
- 18 Tordis Borchgrevink 2004 betonar att det inte bara är *mäns* heder som bärs upp av kvinnornas fläckfria rykte. Istället är det hela *familjens* heder som är beroende av kvinnornas oomstridda kyskhet.
 - 19 Jag är i hög grad medveten om den homogeniserande undertonen i denna beskrivning. Avsikten är dock inte att förneka förekomsten av betydande variationer inom olika familjer/släkter och heller inte att förringa faktorer som utbildning, ålder, klass eller olika former av diskriminering. Vad jag vill är att ge en inblick i en *sorts* logik som av allt att döma spelat en betydande roll i mordet på de tre ovannämnda kvinnorna. För en diskussion av kvinnans förhållande till begrepp som heder och skam hänvisas, förutom till Fatima Mernissi 1996, också till Unni Wikan 2004, Frank Henderson Stewart 1994 och Joseph Ginat 1982.
 - 20 Detta diskuteras exempelvis av Tordis Borchgrevink 2004, se även Unni Wikan 2004, s. 250–251.
 - 21 Jämför Gayle Rubin, ”The Traffic in Women. Notes on a ’Political Economy’ of Sex”, i Rayna Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, New York & London 1975.
 - 22 Flera forskare har härav dragit slutsatsen att det för kvinnor i praktiken kan vara *mer* begränsande att leva i diaspora än om de stannat i sin ursprungliga kulturella kontext. Den fysiska närheten till vad som kan uppfattas som en hotande modernitet kan många gånger slå över i ett bevarande av traditioner som inte tar hänsyn till att det även i det tidigare hemlandet skett betydande förändringar. Se Unni Wikan 2004, s. 79, 246, Sükrü Bilgiç, *Integrering. Fra teori til praksis*, Oslo 2000, s. 49; Niri Yuval-Davis, *Gender and Nation*, London & New York 1997, s. 46.
 - 23 Jämför Fateneh Farahani, ”Veiled Sexuality. A Discursive Analysis of Veiling”, i ”Body Project” (eds.), *Corpo Realities. In(ter)ventions in an Omnipresent Subject*, Königstein & Taunus 2004, s. 237–239.
 - 24 För det mesta har detta handlat om barnafödande på hemlig ort, arvlöshet eller förskjutning från föräldrahemmet. Som Marie Lindstedt Cronberg framhåller på annan plats i denna antologi har fördrivningen dock aldrig varit en allmänt förekommande praktik.
 - 25 Eva Bergenlöv, *Skuld och oskuld. Barnamord och barnkvävning i rättslig diskurs och praxis omkring 1680–1800*, Lund 2004, och Inger Lövkrona, *Annika Larsdotter barnamörderska. Kön, makt och sexualitet i 1700-talets Sverige*, Lund 1999.
 - 26 Jämför dock Fanny Ambjörnsson 2004, s. 212–216 om skamstrategier.
 - 27 Se vidare Christopher Collstedts bidrag i denna antologi.
 - 28 Jämför Åsa Eldén 2003, s. 129.
 - 29 Franskans *crime passionnel* och våra egna ”svartsjukemord” erbjuder flera intressanta tolkningsmöjligheter. Handlingarna skrivs här dock in i en kontext av affekt istället för att uppfattas som följden av ett kallblodigt kalkylerande. En mer relevant skillnad är dock att dessa gärningar saknar ett tyd-

- ligt emblematiskt inslag, de är inte primärt avsedda att synas. När någon inför domstolen hänvisar till svartsjuka som motiv är det väsentliga istället att domstolen ska inse att gärningsmannen varit så ifrån sig att denne inte har kunnat behärska sig. Naturligtvis är detta rättsliga urskuldande i sin tur beroende av en kulturellt konstruerad idé om vad det är som driver en man från sina sinnen. På samma sätt som det i dessa fall förmodligen är lättare att tänka sig en man än en kvinna som förövare. Det uppflammande raseri som slutar i dödligt våld har en lång historia av att knyts till mannen snarare än kvinnan. Se Birgitta Svensson, "Könets destabilisering. Kvinnor som våldsvverkare och gärningsmän", i Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Väldets mening. Makt, minne, myt*, Lund 2004.
- 30 I sitt bidrag till denna antologi berör Eva Österberg ännu en parallell till hedersmorden, det *våld mot homosexuella* som ibland drabbar egna familjemedlemmar, även om det sällan går så långt som till allvarlig misshandel eller mord. Våldet mot homosexuella är dock av intresse även då det riktas mot kända eller okända personer i lokalsamhället. I flera fall har det lett till ett våld med dödlig utgång som måste betraktas som sanktionerat av den subkultur som mördarna tillhör. Däremot är det svårt att av detta sluta sig till att det homofoba våldet, såväl det lindriga som det grövre, också uppfattas som legitimt utanför dessa grupper.
- 31 Se Erling Sandmos bidrag i denna antologi. Jämför också Brita Egardt, *Hästslakt och rackarskam. En etnologisk undersökning om folkliga fördomar*, Stockholm 1962. Birgitta Svensson behandlar i *Bortom all ära och redlighet. Tattarnas spel med rättvisan*, Stockholm 1993, en annan hederstematik, om än för en något senare period (1700–1950).
- 32 Se Erling Sandmos bidrag i denna antologi.
- 33 Monica Edgren använder sig i artikeln "Att återupprätta äran. Språk, subjekt och sexuellt våld i äldre tid", i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2004: 3, av ett annat centralt begrepp hos Butler, *interpellation*, då hon diskuterar ett våldtäktsärendet från 1812. Avsikten är att härigenom visa hur de i målet tillgängliga subjektpositionerna var avhängiga det diskursiva tilltal som genom lagen riktades mot de inblandade. Jämför även Ulrika Andersson, *Hans (ord) eller hennes? En köns-teoretisk analys av straffrättsligt skydd mot sexuella övergrepp*, Lund 2004.
- 34 Judith Butler, *Excitable Speech. Politics of the Performative*, New York 1997, s. 1–13, 49.
- 35 Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1999.
- 36 Judith Butler 1999.
- 37 I *Hedersmordet på Pela. Lillasystern berättar*, Stockholm 2003, s. 251–252, låter journalisten Lena Katarina Swanberg Pela Atroshis yngre syster Breen förklara att detta var precis vad förövarna hoppades uppnå med mordet på Pela. Se även Astrid Schlytter, *Rätten att själv få välja. Arrangerade äktenskap, kön och socialt arbete. Reaktionen på invandrarflickors gränsöverskridande handlande – särskilt om arrangerade äktenskap*, Lund 2004, s. 25, 42.
- 38 Jämför Tordis Borchgrevink 2004, även Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale 1992, s. 244–248 samt Uma Narayan, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third-World Feminism*, New York & London 1997, s. 6–13.

- 39 Begreppet tradition ska här inte uppfattas som länkat till outtalade antaganden om oföränderliga och homogena kulturer. Istället vill jag fästa läsarens uppmärksamhet på att det grova hedersvåldet tillåter förövarna att kommunicera sin specifika uppfattning om vilka värden och vilka 'traditioner' det är som ska gälla för den berörda gruppen av kvinnor och män. För en inträngande kritik av hur traditionsbegreppet ofta används i västliga tolkningar av missförhållanden som på olika sätt berör "Third-World-Women" hänvisas till Uma Narayan 1997, s 77–80. Se även Dicle Kogacioglu, "The Tradition Effect: Framing Honour Crimes in Turkey", i *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2004: 2.
- 40 Jan Guillou, "Mord är mord och inget annat. Varför vill han döda sin syster?", i *Aftonbladet* 97-01-08.
- 41 Åsa Eldén & Eva Lundgren, "Våldsbrott mot kvinnor är inget 'exotiskt'", i *Svenska Dagbladet* 97-01-21.
- 42 Denna invändning återkommer när Eldén och Lundgren längre fram skriver om hedersproblematiken. Se Åsa Eldén 2003, s 85–88, samt Eva Lundgren & Jenny Westerstrand, "Fadime, patriarkatet och våldet", i *Itkua ikä kaikki. Festskrift till Aili Nenola*, Helsinki 2002.
- 43 Det finns dock också väsentliga skillnader mellan de olika synsätten. Lundgren och Eldén skulle förmodligen mena att Guillou gör sig skyldig till den *avvikelseförklaring* som de menar utgör en stor del av problemet med den svenska inställningen till våld mot kvinnor. Jämför *Ett slag i luften. En utredning om myndigheter, mansvåld och makt. Betänkande av Utredningen om kvinnofridsuppdragen*, SOU, 2004: 121. Stockholm 2004. Det är heller inte förvånande att just Lundgren och Eldén uttalar sig i denna fråga. Som könsteoretiker är den förra förknippad med begreppet *våldets normaliseringsprocess* och tanken på att det föreligger en allvarlig spricka mellan det jämställdhetsideal som präglar svensk politik och retorik, och den våldsverklighet som många kvinnor och barn lever i. Eldén arbetade vid samma tid, med Lundgren som handledare, på den avhandling som omnämns i not 28.
- 44 Gunnar Alsmark, "När staten styr och ställer", i *Invandrare och minoriteter* 2005: 1.
- 45 Jesus Alcalá, "Männen i familjen borde åtalas", i *Dagens Nyheter* 97-02-07, och "Inte ett mord, en avrättning", i *Dagens Nyheter* 97-02-10.
- 46 Alcalás polisanmälan gällde Saras pappa och två av hennes farbröder för stämpling alternativt anstiftan till mord. Utredningen lades sedermera ned i brist på bevis.
- 47 "Jag tror att det finns kulturer som är, skall vi kalla det, bättre än andra i den meningen att de är mindre förtryckande och mer toleranta mot den enskilde individen oavsett kön". Jesus Alcalá i *Dagens Nyheter* 97-02-10.
- 48 Det behöver knappast tillfogas att detta är en diskussion som går kapprakt in i det senaste decenniets många skrifter om det kritiska förhållandet mellan mångkulturalism och kulturellt erkännande. Se till exempel: Charles Taylor, "Erkännandets politik", i Amy Gutman (red.), *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, Göteborg 1999; Seyla Benhabib, *Jämlikhet och mångfald. Demokrati och mångfald i en global tidsålder*, Göteborg 2004; Will Kymlicka, *Mångkulturellt medborgarskap*, Nora 1998; Susan Moller Okin, "Is Multiculturalism bad for Women?", i Joshua Cohen, Matthew Howard

- & Martha Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism bad for Women?*, Princeton 1999.
- 49 Jan Hjärpe, "Kan kultur och religion orsaka mord?", i *Göteborgs-Posten* 97-02-16.
- 50 Att Hjärpe skriver att det är undantag att någon slår ihjäl sin syster eller sin maka kan även det uppfattas som en kommentar till Lundgren och Eldén. De hävdade ju att det är ovanligt att svenska kvinnor mördas av sina bröder, medan det i Irak är vanligare att en kvinna mördas av sin bror än av sin make. Men passusen kan också vara tänkt att minimera risken för demonisering av de aktuella folkgrupperna.
- 51 De båda domstolarnas resonemang skildras ingående i Lena Katarina Swanberg 2003. Jämför även Unni Wikan 2004, s. 46–50.
- 52 Kurdo Baksi, "Kurdo Baksi. Våld mot kvinnor finns i alla samhällen", i *Dagens Nyheter* 00-11-25.
- 53 Mona Sahlin & Margareta Winberg, "Expertgrupp inrättas mot 'hedersmord': 'Kulturen ingen ursäkt'", i *Dagens Nyheter* 00-12-08.
- 54 Simon de Beauvoir, *Det andra könet*, Stockholm 1986. Hirdman menar att genusystemet är uppbyggt kring två centrala och samverkande delar: *isärhållandets lag* och *mannen som norm*. Yvonne Hirdman, "Genusystemet – reflektioner kring kvinnors sociala underordning", i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1988: 3.
- 55 Dilek Yaras, "Hedersmord bör bestraffas hårdare", i *Metro* 00-12-19.
- 56 "Svenska ordböcker definierar kultur som människors sätt att leva, tänka och verka inom ett visst geografiskt område och vid en viss tid. Enligt denna definition är hedersmord en kultur, vad annars?", Dilek Yaras i *Metro* 00-12-19.
- 57 Hjärpe betonar på ett motsvarande sätt hur den islamiska världen idag möter försök att från feministiskt håll bekämpa det traditionella patriarkatet och reformera de gamla könsrollerna. Ett projekt som sker under uttryckligt återopande av islam. Jan Hjärpe i *Göteborgs-Posten* 97-02-16.
- 58 Nalin Peggul, "Nalin Peggul om skvallerkulturen bakom hedersmorden: Jag känner skuld till vad som hände Pela", i *Expressen* 01-01-15. Peggul är här noga med att det är ett specifikt *tänkande kring heder* som begränsar kvinnors vardag. Problemet är i den meningen alltså mycket mer omfattande än om det endast gällde de hedersmord som utgör skalans ena ytterlighet.
- 59 Jämför not 46 för vidare referenser.
- 60 Avsnittet om Fadime utgör en bearbetning av en tidigare publicerad artikel. Simon Ekström, "Hedersmordet på Fadime. Debatt, fenomen, projektion", i *Kulturella perspektiv* 2004: 3.
- 61 Med detta menar jag inte att debatten om hedersmordet på Fadime utslutande handlade om skilda synsätt på kultur, eller att denna skillnad bara utnyttjades för att föra resonemang om en nationalism som utmålades som i lika grad icke-reflekterad som självgod. Som bland annat Max Waltman visar i "Det är inte samma sak. Fadime och svensk könsmaktsordning", opublicerad C-uppsats, Statsvetenskapliga institutionen, Stockholms universitet, 2002, går det också utmärkt att se diskussion som strukturerad kring ett massivt osynliggörande av mäns våld mot kvinnor. Alltså samma iakttagelse som Gudrun Schyman gör här nedan. Jämför även Eva Lundgren & Jenny Westerstrand 2002.

- 62 Inte heller är sättet att strukturera debatten kring denna motsättning bara mitt eget påfund. Se till exempel Lena Gemzoe, *Feminism*, Stockholm 2003, s. 156–159, även Stieg Larsson 2004, s. 108.
- 63 Mikael Kurkiala, ”Den stora skräcken för skillnader”, i *Dagens Nyheter* 02-03-06, och ”Konsekvensfobi”, i *Dagens Nyheter* 02-03-15. För ett mer utvecklat resonemang se Mikael Kurkiala, ”Business as usual? Critical remarks on the trivializations of difference and diversity”, i *LBC Newsletter* 2002: 2, samt Mikael Kurkiala, ”Interpreting honour killings. The Story of Fadime Sahindal (1975–2002) in the Swedish press”, i *Anthropology today* 2003: 1, även Unni Wikan 2004, s. 63–79, 92.
- 64 Skribenten Moa Matthis konstaterar exempelvis att Fadime mördades i Sverige och framhåller därefter att ”vare sig Rahmi Sahindal hade fötts i Kurdistan, på månen eller i USA måste man utgå från att hans handlingar idag är en oavskiljbar del av den svenska kulturen”. Moa Matthis, ”Patriarkatet styr Sverige”, i *Dagens Nyheter* 02-03-09.
- 65 Paulina de los Reyes m.fl., ”Mord – en hederssak? Våldet mot kvinnor är problemet”, i *Aftonbladet* 02-03-15. Flera av undertecknarna återfinns också bland författarna till Paulina de los Reyes, Irene Molina & Diana Mulinari (red.), *Maktens (o)lika förklådnader. Kön, klass & etnicitet i det postkoloniala Sverige*, Stockholm 2003. I inledningen diskuteras även reaktionerna på mordet på Fadime, s. 24–25.
- 66 Yvonne Hirdman, ”Yvonne Hirdman kritiserar Schymans kålsuparteori: ’Hon sviker det som Fadime stod för’”, i *Dagens Nyheter* 02-01-30.
- 67 Detta är ett återkommande tema i flera av artiklarna i Cecilia Englund & Stieg Larsson (red.), *Debatten om hedersmord. Feminism eller rasism*, Stockholm 2004. I denna antologi får några av de kritiska röster som hördes i hedersmordsdebatten ett större utrymme till sitt förfogande.
- 68 Bengt Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten. Filosofi, omvärldsanalys, tolkning*, Stockholm & Stehag 2002, s. 357, 360–374.
- 69 Jämför Rene Leon, ”Likhetstecknets logik. Om bruket av kultur i debatten om mordet på Fadime Sahindal”, i Magnus Öhlander (red.), *Bruket av kultur. En antologi om hur kultur görs socialt verksamt*, Stockholm uu.
- 70 Se även Tordis Borchgrevink 2004.

Heder och sexuellt våld

En undersökning av medeltida isländska källor

Hederstänkande på nordliga breddgrader

Den norröna kulturen, som vi känner den genom den isländska sagalitteraturen, var en form av hederskultur.¹ Hederstänkandet styrde människors handlingsmönster och det var hedern som gav en individ rätt till respekt. Hedern utgjordes av individens sociala anseende hos omgivningen och bedömdes utifrån förmågan att uppfylla kraven i samhällets *hederskod*.²

Vad innebar det för kvinnors del att den norröna kulturen var en hederskultur? Betyder det att vi kan förvänta oss att finna samma slag av hedersrelaterat våld mot kvinnor i de norröna källorna som det som förekommer i de sydligare kulturer som vi idag förknippar med hederskulturer? En sådan slutsats är definitivt förhastad. Redan inledningsvis är det därför på sin plats att bestämt framhålla, utifrån kunskap från egna och andras studier, att hedersrelaterat våld mot kvinnor *inte* påträffas i det medeltida isländska materialet. Hedersrelaterat våld riktat mot män är däremot mycket vanligt förekommande. En undersökning av isländska källor säger dock inget om hedersrelaterat våld mot kvinnor går att finna på andra håll i det medeltida Norden. Eftersom jag enbart har studerat isländskt material tillkommet före 1300-talets mitt säger det heller inget om senare isländska förhållanden. En mer skuldbeläggande och fördömande syn på kvinnans sexualitet verkar nämligen ha vunnit insteg i Norden under senmedeltiden.³

I många kulturer, främst kring Medelhavet och i Mellanöstern, kopplar hederskoden mannens heder till kvinnans sexualitet genom att kräva att han kontrollerar den hos sina närstående kvinnor. Det

leder till att kvinnor tvingas följa en *kyskhetskod*, som reglerar deras beteende och begränsar deras rörelsefrihet för att inte dra vanära över männen.⁴ Den norröna hederskoden krävde istället först och främst att mannen förmådde hävda sin rätt gentemot andra män. Ändå är det uppenbart att den manliga hedern också hade en nära koppling till kontrollen av kvinnans sexualitet.⁵ Konsekvenserna av kopplingen mellan hedern och kvinnans sexualitet blev emellertid annorlunda då det verkar ha saknats en kyskhetskod som beskar kvinnans frihet och reglerade hennes beteende. Den norske mentalitetshistorikern Bjørn Bandlien har framhållit att man under medeltiden i Norden inte försökte kontrollera kvinnors sexualitet genom könssegregation och avskildhet, utan istället uteslutande genom att avskräcka män från att göra otillåtna sexuella närmanden.⁶

Avsaknaden av en kyskhetskod verkar bland annat ha manifesterat sig i att ingen nämnvärd vikt fästes vid ”sexuell renhet”.⁷ Kvinnan äventyrade därmed inte allvarligt sitt anseende genom otillåtna sexuella förbindelser och istället verkar vanäran av sådana förbindelser främst ha drabbat henne närstående män.⁸ Bandlien menar till och med tvärtom att kvinnan ibland kanske kunde öka sin egen sociala status genom ett förhållande med en mäktig man, fastän det samtidigt var vanärande för hennes familj.⁹ Inte heller verkar kvinnan ha skuldbelagts för vanäran som drogs över familjen; i källorna talas det inte om några straff för kvinnor som bröt mot de sexuella normerna. Istället berättas det bara om att män drabbas av den vanärade familjens vedergällningsaktioner.¹⁰

Hedersrelaterade konflikter, som grundar sig i otillåtna sexuella förbindelser, är faktiskt bland de vanligaste konfliktorsakerna i de isländska sagorna.¹¹ En del forskare har emellertid försummat att uppmärksamma detta. Exempelvis har den dansk-amerikanska historikern Jenny Jochens inte insett hederstänkandets betydelse och har därför feltolkat de sexuellt grundade konflikterna, som tett sig svårbegripliga genom avsaknaden av ett hedersperspektiv.¹²

Synen på våldtäkt som ingång till hedersproblematiken I artikeln skall jag belysa det hederstänkande som i det norröna samhället var kopplat till den kvinnliga sexualiteten genom att undersöka synen på sexuella övergrepp. Ingången till hedersproble-

matiken är delvis vald med hänsyn till att sexuella övergrepp i de isländska källorna aldrig tidigare har studerats mer ingående.¹³ En noggrannare undersökning är angelägen med tanke på att bland andra historikerna Bjørn Bandlien, Henric Bagerius, Sverre Bagge, Kirsti Lyngvær och Arnved Nedkvitne hävdar att kvinnor våldtogs i syfte att vanära manliga motståndare; men utan att närmare utreda saken.¹⁴ Frågor som om den norröna hederskoden, i likhet med i många andra hederskulturer, krävde att sådana gärningar hämnas har således inte kunnat besvaras tillfredsställande.

Det är sådana frågor som är relaterade till den norröna synen på våldtäkt som jag här skall belysa med utgångspunkt från isländskt lag- och sagamaterial. De isländska sagorna är, genom den mängd sociala värderingar som de speglar, mentalitetshistoriskt värdefulla och utgör mitt huvudsakliga källmaterial. Inledningsvis vill jag emellertid utgå från vad lagen, som normativ källa, säger om våldtäkter. Den lagtext jag utnyttjar är lagkompilatet *Grágás* från 1200-talet, som är den äldsta bevarade isländska lagtexten.¹⁵

Ett relativt stort utrymme i *Grágás* ägnas åt lägersmålsbrott.¹⁶ Lagtexten tyder på att kvinnans egen inställning till samlaget saknade betydelse eftersom någon skillnad mellan otillätta sexuella förbindelser och våldtäkt inte märks i straffskalan:

*Ef maðr gengr til sæingar kono at drygia misrøðo við hana oc varðar þat Fiör Bavg's Gard. [...] Ef maðr brytr kono til suefnis eða fer isæing hia henne til þes at koma fram legorði við hana. oc varðar þat scog Gang.*¹⁷

Om en man går till en kvinnas säng i syfte att begå otukt med henne, då följer treårig landsförvisning. [...] Om en man våldtar en kvinna eller går i säng med henne till dess att han fullbordar ett otillåtet samlag med henne följer full fredlöshet.¹⁸

Straffet för fullbordade överträdelse var alltså lagens strängaste: full fredlöshet (*skóggangr*). Eller som lagen sammanfattade det: 'Ef maðr ligr með kono friálse oc heimilis fastri. oc varðar þat scog gang'¹⁹ ('Om en man ligger med en fri kvinna med fast bostad så blir det full fredlöshet').

Grågå's gav, i ännu högre grad än många andra tidigmedeltida lagar, rätt till dråpshämnd för gärningar som ledde till landsförvisning eller full fredlöshet. Den rätten hade dock inskränkningar men var generösare ju allvarligare ett brott ansågs vara.²⁰ Vid otillåtna sexuella relationer – någon hänsyn togs inte till om kvinnan gett sitt samtycke eller inte – ägde närstående män rätt att dräpa gärningsmannen ifall han togs på bar gärning.²¹

Vissa forskare menar att den stränga synen på lägersmålsbrott kan grundas i respekt för kvinnan som person.²² Så skulle kunna vara fallet om lagen bara gällde påtvingade sexuella förbindelser, men eftersom kvinnans egen inställning till samlaget saknade betydelse för straffsatsen anser jag att den tolkningen måste avvisas. Istället ligger det närmare till hands att de stränga straffen berodde på att kvinnan sågs som en egendom.

Synen på våldtäkt under medeltiden kan inte studeras utan att det närbesläktade brottet kvinnorov samtidigt tas i beaktande. Kvinnorov var många gånger en förutsättning för att påtvingade sexuella relationer skulle kunna äga rum. I det kontinentala Europa, där den kanoniska rätten rådde, särskildes inte våldtäkt och kvinnorov, som uppfattades som två oskiljbara sidor av brottet *raptus*.²³

Den brittiska litteraturhistorikern Corinne Saunders har visat att lagarna i det tidigmedeltida England, till skillnad från i övriga Europa, åtskilde våldtäkt och kvinnorov.²⁴ Lagarna i det tidigmedeltida Norge verkar ha gjort likaså.²⁵ Hur det förhåller sig med den saken för isländsk del har aldrig undersökts. Det skall inte heller undersökas utförligare här men frågeställningen är ändå värd att ta med i diskussionen. Särskilt frågan om hederskoden ställde olika krav på reaktioner vid de bägge brotten är relevant, anser jag.

Straffskalan i *Grågå's* är identisk för brotten; precis som för våldtäkt är straffet för kvinnorov full fredlöshet. Straffet gäller oavsett om kvinnan själv är villig till bortförandet eller inte och skall även appliceras på alla som hjälper gärningsmannen.²⁶ Att brotten straffades lika hårt behöver emellertid inte betyda att gärningarna inte skildes åt eller att synen på dem var densamma. *Grågå's* är alltför knapphändig med detaljer för att vi utifrån den skall kunna uttala oss om detta. Våldtäkter och kvinnorov behandlas inte desto

mindre var för sig, vilket tyder på att de inte flöt ihop i något *raptus*-begrepp. Det ter sig således sannolikt att en åtskillnad mellan brotten – även om de betraktades som lika allvarliga – gjordes på Island, precis som i England och i Norge.

Sagorna som källor till synen på sexuellt våld

Berodde den stränga synen på våldtäkt och kvinnorov främst på att sådana övergrepp skadade hedern för kvinnans närstående? Eller hade det någon annan orsak? Det ger inte *Grágás* något svar på. Lagen *tillät* dråpshämnd vid våldtäkter och kvinnorov, men fanns det – i likhet med i vissa hederskulturer – något *krav* i hederskoden på dylik hämnd? *Grágás* beviljade ju vid dessa brott bara dråpshämnd ifall gärningsmannen togs på bar gärning. Kan det förstås som att lagen tolererade dråp blott därför att sådana kunde ske i hastigt mod som *crime passionnel*, snarare än som hedersrelaterad hämnd? Och innebär avsaknaden av kvinnan som rättssubjekt vid våldtäkter att hon inte kunde få sin personliga heder skadad? Ingen av dessa frågor kan *Grágás* besvara. Vi måste därför vända oss till sagamaterialet.

De metodologiska problem som det isländska sagamaterialet är förknippat med hör i stor utsträckning samman med att det i många fall skildrar händelser flera hundra år bakåt i tiden.²⁷ Jag utgår från att synen sagorna ger uttryck för beträffande sexuella övergrepp återspeglar *både* nedskrivningstidens (1200–1300-talens) värderingar och den tidens *uppfattning* om de värderingar som rådde under den tid sagorna utspelar sig. Det måste poängteras att de sagaexempel som jag presenterar bara utgör ett *urval* och att de inte är utvalda med tanke på representativitet, utan snarare med hänsyn till lämpligheten att tydligt kunna belysa de aktuella frågorna. I en utrymmesmässigt begränsad pilotstudie som denna är en fullständig inventering av passager som berör våldtäkt varken möjlig eller eftersträvansvärd.

Sagamaterialet kan genom sin narrativa karaktär förhoppningsvis förse oss med motiv till sexuella övergrepp i en svunnen tid. I hederskulturer behöver sådana övergrepp långt ifrån alltid vara kopplade till sexuella drivkrafter. Att våldta kvinnor i syfte att kränka manliga motståndare är en välkänd foreteelse. Eftersom

hederskoden kräver av män i sådana kulturer att de kan förhindra att kvinnor under deras beskydd har otillåtna sexuella förbindelser – såväl frivilliga som ofrivilliga – kan våldtäkter av motståndarens kvinnor användas som en kränkning. Av samma anledning kan sexuella övergrepp användas som ett slags skamstraff för brott som en till våldtäktsoffret närstående man begått.²⁸

Några exempel i sagorna tyder på att sådana hedersrelaterade våldtäkter förekom i norrön miljö. I *Guðmundar saga dýra*, en berättelse om maktkampen mellan hövdingarna Guðmundr inn dýri Þorvaldsson († 1212) och Qnundr Þorkelsson († 1197) under slutet av 1100-talet, bränner Guðmundr inne Qnundr och inleder hämndaktioner mot hans allierade. Ett utdrag ur sagan lyder:

Ok svá kom hann á Öxnahól til Bjarnar prests ok hafði hann í brott með sér ok svá Þórunni Önundsdóttir, fylgjukonu Bjarnar prests. Ok var þat við orð at leggja Þórunni í rekkju hjá einhverjum gárungi, en gera þat við Björn prest, at þat þætti eigi minni svívirðing, því at hann hafði til lagt um haustit með Þorgrími ok þar hafði verit Steinmóðr, sonr hans, í setunni.²⁹

Och så kom han [Guðmundr] till Björn präst i Öxnahól och förde bort honom med sig och även Þórunn Önundsdóttir, Björn prästs frilla. Det kom på tal att lägga Þórunn i säng med någon kåt man och göra så med Björn präst att det inte orsakade mindre vanära, för han hade varit med Þorgrím om hösten och där hade hans son Steinmóðr deltagit.

Hoten blir aldrig verklighet. Därför får vi inte veta vad det var för kränkning som Guðmundr hade i tankarna för Björn. Intentionen att kränka är emellertid uppenbar; Guðmundr vill hämnas på sin fiende genom att våldta hans kvinna och behandla honom själv på ett lika förnedrande vis. Då Guðmundr inte har något otalt med Þórunn är det knappast henne som han vill kränka i första hand. Den planerade våldtäkten måste därför uppfattas som ett sätt att förnedra Björn på.

I *Grettis saga Ásmundarsonar* skildras ett annat – misslyckat – försök att bruka sexuellt våld som en ärekränkande form av

hämnd. Bärsärkarbröderna Þórir och Ögmundur vill hämnas på hövdingen Þorfinnr Kársson eftersom han fått jarl Eiríkr Hákonarson att förklara dem fredlösa i hela Norge. Medan Þorfinnr och hans huskarlar är borta kommer bröderna med följe till hans gård för att utkräva sin hämnd. Den planerade vedergällningen är tänkt att bestå i att förgripa sig på Þorfinnrs hustru och dotter samt de andra kvinnorna i hans hushåll.³⁰

Deras planer att kränka Þorfinnrs heder får emellertid ett abrupt slut då de istället möter sin bane eftersom kämpen Grettir fått husrum på gården. När en av den norröna litteraturens superhjältar inte närvarar kan det emellertid sluta värre. Så är fallet i *Þorgils saga ok Hafliða*, där konflikten mellan Hneiti och Már återges. Hneiti tror sig ha besegrat sin motståndare, när han fördrivit denne från sitt hem, men Már samlar sina mannar och hämnas Hneitis tilltag:

Þeir fara nú til Ávíkr báðir saman ok bjuggu þar búí Hneitis, meðan hann var heiman, og gera þat ráð, at Már leggst með dóttur bónda, en Hrafn með húsfreyju hans.³¹

De drog nu bägge samman till Ávíkr och tog där över Hneitis hem medan han var borta och gjorde så att Már lade sig med husbondens dotter och Hrafn med hans hustru.

Övergreppen syftar tveklöst till att förödmjuka Hneiti och demonstrera makt och överlägsenhet över honom.³² Våldtakterna blir en allvarlig förödmjukelse därför att hederskoden kräver av en fri husbonde, precis som i sydligare hederskulturer, att han förmår förhindra att kvinnor under hans beskydd utnyttjas sexuellt.

Då sexuella övergrepp mot kvinnor uppfattades som en kränkning av män bör vi kunna förvänta oss att sådana även utnyttjades som ett sätt att inleda fejder. Exempel på det finns också, bland annat i den sena och kontinentalt influerade *Víglundar saga*. Bröderna Einarr och Jökull Hólmkelsson är avundsjuka på sin mäktige granne Þorgrímr þrúði Eiríksson, och vill av den anledningen förgöra honom och hans anseende. Under ett samtal med modern föreslår Einarr ett sätt att få Þorgrímr på fall:

„Ílla þykir mér, att Þorgrímr inn þrúði hefir svá mikil metorð hér í heraðinu; ætla ek at vita, ef ek komumst á muni við Ólofu, konu hans; mundi þá vera annathvært, at hann mundi leita at hefna eða metnaðr hans mundi lægjast, ok er þó óvíst, þó at hann leiti at hefna, at hann beri hæra hlut.“ Hon kvað þetta vera vel mælt ok nærri sínu skapi.

”Dåligt anser jag det är att Þorgrímr inn þrúði har så stort anseende här i bygden. Jag skulle vilja veta om jag kunde få min vilja med hans hustru Ólof. I så fall måste han antingen försöka få hämnd eller också förlorar han sin heder, men det är ovisst ifall han vinner om han söker hämnd.” Hon sade att detta var väl sagt och inte fjärran hennes egen uppfattning.³³

Planen sätts i verket då Þorgrímr inte är hemma. När bröderna anländer till gården förstår Ólof att hon inte har något gott att vänta från dem. Hon klär därför ut sig till man och låter en tjänstekvinna ikläda sig både hennes roll och mantel. Listen lyckas och Einarr luras att tro att tjänstekvinnan är Ólof och slår sig ned bredvid henne.

I sagan följer därefter de klichéer som är typiska i sagalitteraturen vid förförelscener.³⁴ Det är därför osäkert om inte Einarr i första hand tänker förföra Ólof, snarare än våldta henne. Samtidigt gör Ólofs beteende det uppenbart att hon förväntar sig våld från Einarrs sida eftersom hon så tydligt försöker undvika en konfrontation med honom. Därför är det knappast långsökt att tänka sig att våldtäkt är ett självklart alternativ för Einarr ifall han misslyckas med förförelse. Om vi bortser från förförelseklichéerna menar jag att hot om våld är centralt i episoden, och att den därför snarare bör räknas till kategorin våldtäkts- än till förförelseförsök. Någon klarhet i frågan kan vi emellertid inte få då det hela just slutar som ett försök, eftersom Ólof, utklädd till man, lyckas skrämma iväg bröderna med vapen i hand.

Otydligheten om en sexuell erövring sker genom våld eller inte är återkommande i sagalitteraturen. Jag tycker att det måste anses tyda på att kvinnans vilja gavs en underordnad betydelse. Orsaken, menar jag, låg i att en sexuell erövring, såväl med som utan våld, utgjorde en ärekränkning – och det var den som var det centrala.

I bägge fallen hade ju mannen misslyckats med uppgiften att förhindra andra män från att sexuellt exploatera kvinnan under hans beskydd.

Det är i ljuset av ett sådant tänkande som vi skall förstå den ovanstående episoden. Kränkningssmotivet är det centrala i *Víglundar saga*. Den sexuella erövringen har som uttalat – och enda – syfte att kränka Þorgrímr. Hederskoden, som sagacitetatet ovan ger uttryck för, innebär att den man som inte försöker hämnas en sådan kränkning förlorar sin heder. Den som inte hämnas uppfyller inte de krav som samhället ställer, och är därför inte heller värd den respekt en fullvärdig man är berättigad till.

Ett annat exempel i sagalitteraturen på ett sexuellt övergrepp, värt att återge, som syftar till att tvinga en rival att inleda en fejd, ges i *Hallfreðar saga*. Sagan handlar om hur skalden Hallfreðr Otarsson († 1007) som ung förälskar sig i Kolfinna Ávaldadóttir men inte vill gifta sig med henne. Uppvaktandet utan frieri uppfattas som ärekränkande av hennes familj och hon gifts därför istället bort med en viss Gríss Sæmingsson.

Gríss lyckas få slut på Hallfreðrs besök till priset av att bli föremål för hans intensiva hat. Efter åratal av exil i Norge återvänder Hallfreðr till Island. Kärleken till Kolfinna lever ännu, men så gör också hatet mot Gríss. Hallfreðr beger sig med sina män till Gríss' fäbodar där Kolfinna befinner sig ihop med några andra kvinnor:

Nú stígu þeir af hestum sínum, ok um kveldit, er þeir váru mettir, sagði Hallfreðr: „Þat ætla ek mér, at liggja hjá Kolfinns, en ek lofa felögum mínum at breyta sem þeir vilja.“ Þar váru fleiri sel, ok er svá sagt, at hverr þeira fengi sér konu um nóttina.

En er þau kómu í sæng, Hallfreðr ok Kolfinna, spyrr hann, hversu mart væri um ástir þeira Gríss. Hon kvað vel vara.³⁵

Så satt de av sina hästar, och om kvällen när de var mätta sade Hallfreðr: ”Jag tänker ligga med Kolfinna och jag har lovat mina kamrater att göra som de vill.” Det var flera fäbodar, och det är sagt att var och en av dem fick sig en kvinna om natten.

När de kom i säng, Hallfreðr och Kolfinna, frågade han hur det stod till med kärleken mellan henne och Gríss. Hon sade att det stod väl till.

Frågan om detta drama på fåbodvallen bör uppfattas som en passionerad kärleksepisod eller som ett sexuellt övergrepp har varit omdiskuterad. Numera tolkas händelsen oftast – med rätta menar jag – som en våldtäkt. Inledningsvis hoppas Hallfreðr kanske på ett medgivande från Kolfinnas sida men när han inte får det blir våldtäkt ett alternativ för att uppnå målet. Visserligen finns det inget i sagans beskrivning som direkt uppenbarar att det rör sig om våldtäkt men det finns flera typiskt sagamässigt subtila indikationer.

Exempelvis sägs Kolfinna efter samlaget vara nedstämd och det talas om gråt och tårar. Hallfreðr ville ge henne en dyrbar kapp som han fått av den norske kungen, innan han lämnade henne, men hon vägrade att ta emot gåvan, som i sagalitteraturen är att förstå som en kärleksgåva.³⁶ Tvärtom har hon istället berättat för Hallfreðr att det står väl till med kärleken mellan henne och Gríss. Till saken hör också att alla Hallfreðrs män ”fick sig en kvinna om natten”, medan Hallfreðr låg med Kolfinna. Enligt min mening är det orimligt att tro att detta var frivilligt från alla kvinnornas sida, och vad säger – i ljuset av ”gråt och tårar” – att frivilligheten skulle ha varit större för Kolfinna?

Motivet till övergreppet bör sökas i att det för Hallfreðr är en rationell handling då det, som den svenske historikern Henric Bagerius uttryckt det, möjliggör för honom att stilla sitt sexuella begär på samma gång som han förnedrar sin fiende. Kvinnan är främst en spelbricka i en konflikt mellan två män.³⁷ Tolkningen att Hallfreðr syftar till att kränka Gríss styrks bland annat av att han, i samband med könsakten, inte bara kväder kärleksvisor till Kolfinna, utan även flera grova okvädningsvisor om Gríss.³⁸

Med utgångspunkt från dessa och andra sagaepisoder menar jag att mycket talar för att våldtäkter mot kvinnor, i syfte att kränka män, förekom i det norröna samhället på samma sätt som inom vissa nutida hederskulturer i främst Mellanöstern. Det skulle vara intressant att i ett annat sammanhang komparativt kunna jämföra hämndreaktioner vid våldtäkter med hämndreaktioner vid otillåtna sexuella förbindelser som skett med kvinnans medgivande. Då skulle vi möjligen kunna se hur pass ärekränkande våldtäkter var för kvinnans familj sett i relation till andra lägersmålsbrott.

Hedersrelaterade våldtäkter kopplas idag främst till krigssituationer.³⁹ Eftersom sexuella övergrepp verkar ha förekommit i norröna fejder är frågan naturlig om de också brukades som ärekränkande maktmedel under vikingatida erövringar. De norröna källorna ger dessvärre inga närmare ledtrådar, även om det finns indikationer på att så skulle ha varit fallet i främst Snorri Sturlusons kungasagor.⁴⁰

Om vi vänder oss till tidigmedeltida engelskt material blir källäget något bättre. Det finns där flera exempel på hur nordiska vikingar använde våldtäkter som vapen att kränka och demoralisera fienden med under erövringståg mot de brittiska öarna. Sådana skildringar bör emellertid behandlas med viss varsamhet, eftersom våldtäkter var ett kraftfullt medeltida litterärt motiv, som fungerade som en samlande symbol för krigets fasor.⁴¹ För den sakens skull skall de dock inte avvisas. Det är tydligt att våldtäkter verkar ha uppfattats som en av de oundvikliga fasorna under vikingaraiderna. I *Sermo ad anglos*, författad av den engelske ärkebiskopen Wulfstan († 1023), beskrivs till exempel följande i samband med ett vikingaangrepp år 1014:

And oft tyne oððe twelfe, ælc æfter oðrum, scendað & tawiað to bysmore micclum þæs þegnes cwenan & hwilum his dohtor oððe nydmagan, þar he on locað þe læt hine silfne rancne & ricne & genoh godne ær þæt gewurde.⁴²

Och ofta förödmjukade tio eller tolv [stycken vikingar], den ene efter den andre, den kungliga vasallens hustru, och ibland hans dotter eller nära kvinnliga släktingar, medan han, som ansett sig tapper, mäktig och stark nog innan detta hände, såg på.

Corinne Saunders menar – helt riktigt anser jag – att dessa övergrepp syftade till att kränka den kungliga vasallen, vilket citatet visar också lyckades. Wulfstan verkar, som Saunders påpekar, betrakta kvinnorna som vasallens ägodelar.⁴³ Våldtäkterna kränker honom mer än offren. Därigenom objektifieras kvinnan i en konflikt mellan män hos Wulfstan på samma sätt som i sagalitteraturen, vilket också bör kunna säga något om synen på våldtäkter i det samhälle han verkade. Vi kan emellertid inte avgöra frekvensen

av sexuella övergrepp under vikingatågen. Jag tycker dock att det engelska källmaterialet gör det mycket sannolikt, i ljuset av den syn på våldtäkt som det isländska materialet ger uttryck för, att sexuella övergrepp var ett återkommande inslag i vikingarnas krigföring i syfte att kränka och förnedra en manlig motståndare.

Våldtäkten som ett manligt maktmedel

I de flesta hederskulturer drabbas också kvinnan av vanära om hon blir utsatt för en våldtäkt – även om övergreppet syftar till att kränka en henne närstående man. Ibland är vanäran så stor att kvinnan, som blir en påminnelse om kränkningen, måste elimineras.⁴⁴ Ett sådant tänkande måste anses kopplat till starka värderingar om kvinnlig kyskhet och ”sexuell renhet”. Eftersom den norröna kulturen verkar ha saknat sådana värderingar kan vi inte heller förvänta oss att finna en så fördömande attityd mot våldtäktsoffer. Att inställningen till våldtäktsoffer var mindre fördömande innebär emellertid ej att våldtäkter inte uppfattades som en kränkning mot kvinnan som person.

Att sexualiteten ibland framställs som ett medel att utöva dominans i sagalitteraturen har uppmärksammats av Henric Bagerius. Det sexuella våldet skall enligt honom förstås som ett manligt vapen vid upprätthållandet av en patriarkalisk genusordning, vars gränser kvinnor utmanade till och från. Bagerius hävdar att det sexuella spelet mellan könen i sagalitteraturen kan uppfattas som en kraftmätning, i vilken männen alltid segrar genom sin fysiska överlägsenhet.⁴⁵

Ett exempel på en sådan kraftmätning, som tar sig formen av våldtäkt, finner vi i den del av *Hrólf's saga kraka* som är känd som *Helga þáttr*. Den manhaftiga drottning Ólof, som iklätt sig både brynja, hjälm och rollen som krigarkung, regerar över Saxland. Hon utgör ett mycket attraktivt gifte men hon önskar ingen man. Kung Helgi i Danmark tänker emellertid göra henne till sin – oavsett hennes egen vilja – eftersom det, som sagan säger, skulle öka hans anseende. Han våldgästar drottningen, men hon besegrar honom med alkoholens hjälp. Medan Helgi är utslagen och utlämnad i Ólofs våld rakar hon av honom håret, tjärar in honom och sänder iväg honom nedstoppad i en säck.⁴⁶

Förutom vanäran som vanmakten försätter Helgi i, kastrerar Ólǫf kungen symboliskt genom att raka av honom håret; mannens hår betraktades i den norröna kulturen som en virilitetssymbol. En kastrering berövade en man den maskulinitet som hedern var knuten till.⁴⁷ På så vis förödmjucar drottningen kungen totalt. Helgi hämnas emellertid kränkningen så snart han får möjlighet. Ensam med drottningen i skogen utspelar sig följande:

[Helgi] grippur hana hǫndum og s(eigir) þá vera skapligan fund þeirra, ad hefna s(innar) suivirdingar. Dr(ottning) sagdist hafa jlla breitt vid hann, og vil eg það nu allt bæta vid þig, og giǫrdu til mijn brudkaup sæmiligt. Ney s(agdi) hann ei skal þier þess kostur. Skalltu fara til sk(ipa) med mier, og vera þar þá stund sem mier lýkar, þui eg nenni ei fyrir metnadar sakir ad hefna þier ǫnguo so jlla sem eg var leikinn og hädugliga. Þier munud nu ræda verda ad sinni s(agdi) hun. K(ongur) huýldi hiä dr(ottningu) margar nætur, og eptir það för dr(ottning) heim og er henni nu þuilykt hefnt sem nu var sagt, og vnir hun störljlla s(ijnum) hlut.⁴⁸

[Helgi] grep tag i henne och sade vilket lyckosamt möte det var för att hämnas hans vanära. Drottningen sade att hon behandlat honom illa – ”och jag vill nu gottgöra det för dig och gifta mig hedersamt med dig”. ”Nej”, sade han, ”inte skall ni få denna möjlighet. Du skall komma med mig till mitt skepp och vara där så länge som jag vill, för jag har för min heders skull inte lust att hämnas ringa, så illa som jag blev behandlad och hånad.” ”Ni råder för tillfället över mitt öde”, sade hon. Kungen låg med drottningen många nätter och sedan for drottningen hem, och på så vis som nu har berättats blev hon utsatt för hämnd, och hon var förnärad över sitt öde.

Den slutgiltiga segern tar Helgi hem; genom sexuellt våld hämnas han vanäran som han utsatts för. Den manliga virilitet som Ólǫf kränkte genom sin symboliska kastrering demonstreras och återupprättas. I en vidare dimension blir det sexuella våldet också ett medel att knäcka drottningens könsöverskridande beteende med. Helgi tar ifrån henne den stolthet som hennes maskulina roll tidigare skänkt henne.

Jag anser emellertid inte att *Helga þátrr* klargör huruvida våldtäkter ansågs kränka kvinnors heder. Drottning Ólǫf är nämligen, genom sitt könsöverskridande beteende, på många sätt att betrakta som en man. Våldtäkten kan därför, om vi så vill, tolkas som ett förkvinningande som utplånade maskuliniteten och därmed den manliga hedern. En mans våldtäkt mot en annan man hade den funktionen i det norröna samhället.⁴⁹ Andra sagaepisoder visar emellertid att sexuellt våld användes som ett medel att utöva dominans över ”vanliga” kvinnor och därmed markera deras värnlöshet. I *Grettis saga Ásmundarsonar* berättas:

En er á leið morgininn, stóðu heimamenn upp, ok kómu konur tvær í stofa fyrst; þat var griðkona ok dóttir bónda. Grettir var við svefn, ok hófðu fœtin svarfak af honum ofan á gólfitt. Þær sá, hvar maðr lá, ok kenndu hann. Þá mælti griðkona: „Svá vil ek heil, systir, hér er kominn Grettir Ásmundarson, om þykki mér raunar skammrifjamikill vera, ok liggj berr. En þat þykki mér fáðœmi, hversu lítt hann er vaxinn niðri, ok ferr þetta eigi eptir gildleika hans ǫðrum.“ [— —] Fór hon nú yfir at honum ok gægðisk, en stundum hljóp hon til bóndadóttur ok skeldi upp ok hló. Grettir heyrði, hvat hon sagði; ok er hon hljóp enn yfir á gólfitt, greip hann til hennar [...].⁵⁰

När det led mot morgonen klev husfolket upp, och först kom två kvinnor in i storstugan; det var en tjänsteflicka och bondens dotter. Grettir låg och sov. Täcket hade glidit av honom och ned på golvet. De såg mannen ligga där och kände igen honom. Då sade tjänsteflickan: ”Du milde min tid, syster, Grettir Ásmundarson har kommit hit, och jag tycker det är väldig bröstkorg han har där han ligger naken. Men jag tycker det är egendomligt så liten han är vuxen nedtill, för det motsvarar inte hans övriga växt.” [---] Hon sprang nu över till honom och tittade på honom, och sprang sedan fort tillbaka till bonddottern och gapskrattade. Grettir hörde vad hon sade, och när hon åter kom springande över golvet grep han tag i henne [...].

Under våldtäkten jämför Grettir sin penis med ett svärd. Penisen fungerar som ett vapen som genomborrar kvinnans kropp och därmed besegrar henne.⁵¹ Tjänsteflickan har förlöjligat Grettis manslem – och därmed hans manlighet – och hon sätts på plats genom att han på ett drastiskt sätt demonstrerar att han är mer än man nog för att åtminstone vara henne överlägsen.

Skall våldtäkterna mot drottning Ólof och tjänsteflickan alltså förstås som ärekränkningar mot dem som personer i syfte att utöva dominans och demonstrera vilken part som är den andres överman? Jag är övertygad om det. Eftersom flera studier visat att kvinnor ägde en självständig heder i det norröna samhället, även om den skilde sig från den manliga, bör denna heder också kunna ha kränkts genom dylika övergrepp.⁵² Men finns det några direkta bevis för det? Kvinnornas egna känslor kring de sexuella övergreppen ger ju sagorna sällan några inblickar i.

Jag har funnit ett par undantag från denna regel som är värda att lyfta fram. Det ena finns i *Viglundar saga*. Där säger Ólof till tjänstekvinnan, som får träda i husmoderns ställe, att hon skall försöka se till så att hon inte behöver utsättas för *skqmm* (skam) av Einarr för hennes skull.⁵³ Detta, menar jag, kan knappast tolkas på annat sätt än att även våldtäktsoffret personligen drabbades av just skam. Men eftersom *Viglundar saga* innehåller höviska värderingar, som exempelvis jungfrukult, skulle giltigheten i det norröna samhället av värderingarna på denna punkt emellertid kunna ifrågasättas.⁵⁴ Snarare hör de nog till de senmedeltida föreställningar om kvinnlig kyskhet som då även nått Island.⁵⁵

Det andra undantaget förekommer i samband med Þórir's och Qgmundr's planerade övergrepp där *Grettis saga Ásmundarsonar* ger uttryck för att kvinnan vid en våldtäkt drabbas av obotlig *skemmð* (skam).⁵⁶ Innebörden av detta menar jag dock lätt misstolkas. Då skammen relateras till möjligheten att få bot för den, anser jag att den snarare är att förstå som skuld ur ett religiöst perspektiv än som skam ur ett hederskulturellt. Episoden utspelar sig nämligen i Norge där lagen vid sagans nedskrivningstid påbjöd att en våldtagen kvinna hade skuld i ett religiöst avseende, och som måste sonas med böter till biskopen.⁵⁷

Även om jag kunnat finna indikationer på att också kvinnan

personligen drabbades av skam eller vanära vid våldtäkter går det knappast att därav säkert avgöra om så verkligen var fallet. Än mindre kan vi uttala oss om hur pass allvarlig denna (eventuella) ärekränkning var. Ämnet har aldrig undersökts tillfredsställande och det är inte säkert att källmaterialet alls tillåter oss att komma till klarhet i frågan. Många av källorna är nämligen så pass sena att de är tillkomna sedan föreställningar kring kvinnlig ”sexuell renhet” nått Island och säger därför nödvändigtvis inget om mentaliteten i äldre tider.

Möjligen kan de inhemska isländska riddarsagorna hjälpa oss att besvara frågan. I dessa finns det flera exempel på våldtäkter som jag inte har utnyttjat här. Ett problem förknippat med bruket av riddarsagorna är dock att de torde vara mer influerade än andra isländska sagor av nyare kontinentala värderingar, som även vann insteg på Island, kring värdet av kvinnlig kyskhets. Dessutom speglar de snarare ett höviskt idealsamhälle än den allmänna mentaliteten i det norröna agrarsamhället.⁵⁸

Ett ovillkorligt hämndkrav?

Hitintills har jag enbart behandlat våldtäkter som haft ett ärekränkande syfte i konflikter mellan män eller sådana som fungerat som dominansverktyg i kraftmätningar mellan könen. Att handlingar som syftade till att vara ärekränkande också uppfattades som det är knappast förvånande. I de flesta hederskulturer brukar emellertid våldtäkter anses som i princip lika kränkande *oavsett* om de begås i syfte att kränka eller inte. Var det även så i den norröna kulturen? Krävde hederskoden samma hämndaktion från kvinnans närstående män oavsett övergreppets orsak?

Frågan får inledningsvis belysas utifrån ett våldtäktsförsök i *Króka-Refs saga*. Grönlänningen Refr Steinsson befinner sig på flykt med sin familj i Norge och uppehåller sig i Þróndheim förklädd och med täcknamnet Narfi. Medan Refr är ute en kväll får hans hustru Helga ovälkommet besök:

Hann létz heita Grani och vera hirðmaðr Haralds konungs. „Er ek því hér kominn,“ segir hann, „at ek vil mér konu kaupa.“ Hon bað hann ganga till þess í annan stað. Grani kvað þat ósæmiligt, at ga-

mall maðr ætti unga konu, svá fríða ok fagra. Hon kveðst mundu vera fyrir honum sjálfráða. Grani kveðst mundu vera ekki færavann ok tók til Helgu. Hon sprettr upp ok verst; slær þar í glímu, ok í því kemr Narfi til gluggans ok sér inn. En er Grani sér skuggann bera fyrir gluggann, þá slízt hann ór höndum Helgu ok leitar til dyranna. Grani komst þá út fyrr ok hefir þegar á rás. Helga hljóp ok til dyranna ok vill þrífa til Narfa, – „ok láttu Grana fara,“ segir hon, „því at hann hefir öngri eigu þinni spillt.“⁵⁹

Han sade att han hette Grani och var hirdman till kung Harald. ”Jag har kommit”, sade han, ”för jag vill köpa mig en kvinna.” Hon bad honom gå någon annanstans. Grani sade att det var skamligt att en gammal man hade en så vacker och fager ung hustru. Hon sade att han skulle sköta sig själv. Grani sade att han inte var så noga med det och grep efter Helga. Hon spratt till och värjde sig; de brottades och just då kom Narfi till fönstergluggen och såg in. När Grani såg skuggan utanför fönstergluggen slet han sig loss från Helga och begav sig till dörren. Grani kom ut först och sprang iväg. Helga sprang också till dörren och ville ta tag i Narfi. ”Låt Grani löpa”, sade hon, ”för han har inte skadat vad som är ditt.”

Hustruns vädjan hjälper inte; Refr springer ikapp den flyende Grani och dräper honom med kallblodig beslutsamhet. Refrs beteende tyder på att han uppfattar våldtäktsförsöket som en kränkning som måste hämnas. Trots att han måste vara medveten om att det närmast är att skriva under sin dödsdom att dräpa en hirdman, så gör han det. Tyder det på att dråpshämnden är att förstå som ett *crime passionnel*, begånget i hastigt mod?

Jag är övertygad om att en sådan tolkning skulle vara felaktig. Istället bör den riskfyllda hämndaktionen förstås som kulturellt påbjuden, precis som kravet på hämnd vid våldtäkter som syftade till att kränka. Till stöd för den tolkningen finns flera andra sagaepisoder där en hämndreaktion, trots att den nästan säkert leder till döden, är förväntad efter en våldtäkt orsakad av köttsligt begär. Först och främst tänker jag på historien, som återfinns i fem olika källor, om hur den norske jarlen Sigurðr slefa († 964) förgrep sig på bonden Klyppr hersir Þórðarsons hustru, Álofr.⁶⁰

Enligt Snorri Sturluson kom jarlen på besök till Klyppr då denne

inte var hemma och ”[g]ekkk um nóttina til hvílu Álofar ok lá þar at óvilja hennar”⁶¹ (gick om natten till Álofs säng och låg där mot hennes vilja). Våldtäkten väckte anstöt, men Klyppr hämnades först inte oförrätten. I *Þórðar saga hreðu* får han mycket klander för detta, och hans femtonårige bror Þórðr gör sitt bästa för att förmå honom att handla med familjehedern i åtanke:

Þórðr eggjar Klyppr, bróður sinn, till hefnda optliga. Ok einn tíma kom Þórðr at máli við bróður sinn ok mælti: „Hverninn er þetta? Hvárt villtu ekki reka þá svívirðing af höndum þér, sem á ligger við Sigurð konung, ok verða svá at undri ok hafa hvers manns ámæli ok þykkja aldri mega heita slíkr maðr sem þínir fyrri frændr, ef [þú] skalt sitja Sigurði konungi þvilíka vanvirðing, att hann leggi í rekkju hjá sér þína eiginkonu, svá at þú leitar eigi til hefnda. Þó at við nökkurn liðsmun sé at eiga, þá er betra at láta líf sitt við sæmð, ef þess verðr auðit, heldr en þola atgerðalaust þvilíka vanvirðing. Vil ek bjóðast til ferðar með þér ok vér allir bræðr heldr en þola lengr, svá at vér leitum eigi til nökkurra hefnda með þér, hversu sem takast vil.”⁶²

Þórðr eggade ofta sin bror Klyppr att hämnas. En gång kom Þórðr att tala med sin bror och sade: ”Vad är detta? Varför vill du inte hämnas den vanära som kung Sigurðr gett dig och så här bli ett varnagel och ha allas klander och aldrig få samma namn om dig som dina forna fränder ifall [du] skall tåla sådan vanära från kung Sigurðr, att han ligger i säng med din hustru, utan att du söker hämnd. Om det skulle vara skillnad i styrka er emellan, då är det bättre att dö med heder, om det är tvunget, än att tåla sådan vanära utan att göra något åt det. Jag erbjuder mig att bli med dig och likaså alla mina bröder hellre än att tåla längre att inte någon hämnd söks.”

Enligt sagan krävde alltså hederskoden en hämndaktion av Klyppr. Slutligen blir hotet om ärelöshet, och omgivningens tryck, för svårt för honom och han skriker till handling. Sigurðr slefa får plikta med livet men dråpshämnden genomförs, som befarat, med livet som insats. Sagan ger uttryck för att döden här är ett klart bättre alternativ än det ärelösa liv som följer den som inte vidtar en av hederskoden påbjuden hämndaktion.

Boglunga sqgur återger en snarlik händelse i Norge omkring tvåhundrafemtio år senare. Landshövdingen Jón våldtar under en gästning hustrun till bonden Práendr. Då Práendr protesterar mot övergreppet blir han beskylld för lögn, bortförd och tvingad att köpa sig fri. Detta övergrepp måste hämnas; dagen därefter överfaller och dräper Práendr Jón i kyrkan. Men hämndaktionen tvingar, inte oväntat, Práendr att bege sig på flykt och överge både familj och gård.⁶³

Med undantag för hos Snorri Sturluson kommer inte våldtäkts-offrens vilja till uttryck i dessa sagaepisoder. Istället är det den ärekränkande aspekten av våldtäkten för mannen som är den återkommande gemensamma nämnaren – en ärekränkning som måste hämnas oavsett hämnadens konsekvenser. Gemensamt är också gärningsmannens sociala överlägsenhet över den kränkta mannen. Det gör det osannolikt att hedern skulle kunna återupprättas genom en fällande dom på tinget. Blodshämnd är således det enda medlet som står till buds. Det gäller för både Klyppr, Refr och Práendr. I Klypprs fall är det uttalat att hederskoden påbjuder att döden inte är ett för högt pris för att hämnas en ärekränkning, medan det i de andra fallen kan anas av kontexten.

Kvinnorov i relation till våldtäkt

Nästan all uppmärksamhet har ägnats åt våldtäkt. Den svaga distinktion mellan våldtäkt och kvinnorov, som jag inledningsvis anförde troligen är att förvänta i det norröna materialet, har hitintills lämnats därhän. Jag har endast påpekat att *Grágás* skilde på kvinnorov och våldtäkt men jämställde brotten straffrättsligt.

Kvinnorov var bara oacceptabelt inom det egna samhället. Under härtåg i utlandet verkar det däremot ha varit en accepterad sedvänja, och ett legitimt sätt att förse sig med attraktiva trälinnor. Det fornnordiska samhället var nämligen, fram till början av medeltiden, ett slavsamhälle där trälen var ägarens absoluta egendom.⁶⁴ Enligt *Grágás* var sexslaveri heller inte förbjudet: en man hade rätt att köpa en trälinna *til karnaðar* (för könsumgänge).⁶⁵

Jag vill illustrera synen på kvinnorov med exempel från tre *Íslendingasögur*, som kan användas som underlag för en jämförelse med synen på våldtäkt. *Ljósvetninga saga* inleds med ett försök

till kvinnorov, begånget av bröderna Sölmundr och Söxólfr som sägs vara ”óeirðarmenn miklir um kvennafar ok málaferli” (stora våldsmän i kvinno- och rättssaker). Sölmundr har fattat tycke för dottern till den rike men veke Ölvir, som inte klarar att värna sin integritet, och en dag försöker han bortföra henne. Ölvir blir räddad från vanäran som detta skulle medföra genom att hövdingen Ófeigr Járngerðarson kommer till hans hjälp och skrämmer bort Sölmundr.⁶⁶

Episoden är helt fokuserad på vanäran som rovet innebär för flickans far. Hennes egen inställning till saken förblir, precis som vid de flesta exemplen på sexuella övergrepp, okänd; i berättelsen är hon blott ett namnlöst objekt i en manlig konflikt. Sagorna uttrycker, precis som beträffande våldtäkt, en inställning till kvinnorov som är starkt fördömande och med hedersperspektivet i centrum. Den fördömande inställningen återkommer i *Floámanna saga*:

Surtr járnhauss hét maðr, víkingr mikill ok inn mesti illgerðamaðr; hann lá úti löngum um Vestrlönd. Þat var einn háttir hans, ef konur váru fríðar ok vel at sér, at hann tók þær at sér um hriðar sakir, en menn þorðu eigi í móti honum at standa. Systir Óláfs jarls hét Guðrún; hon var fríð kona sýnum ok vel at kvenligum listum búin. Surtr járnhauss finnr Ólaf þenna vetr ok vill fá systur hans til frillu, ella til eiginorðs.⁶⁷

Surtr járnhauss hette en man, en stor viking och den värste missdådare; han låg länge ute [i härnad] kring Västerländerna. Det var hans vana, ifall en kvinna var vacker och bra, att han tog henne till sig ett tag och män vågade inte bjuda honom motstånd. Óláfr jarls syster hette Guðrún; hon var en vacker kvinna och kunnig i kvinnliga slöjder. Surtr járnhauss sökte denna vinter upp Óláfr och ville få hans syster till frilla eller till hustru.

Eftersom inte alla var beredda att dö för hedern visar det att hederskoden inte torde ha varit totalt tvingande. I realiteten fanns handlingsalternativ, även om hederskoden kanske inte gav utrymme för dem. Det påstås att få män vågade bjuda Surtr járnhauss motstånd. Fastän det strax efter i det citerade partiet i sagan

framgår att idealet löd ”[b]ättre är att dö med heder än att leva med skam”⁶⁸ var det alltså långt ifrån alla män som var beredda att betala hederns pris när oddsen talade emot dem.

Antingen kan det tolkas som att hederskoden inte var så tvingande som den ibland ger sken av eller att ärelöshet accepterades av många när döden var alternativet. Att dö för sin heder verkar vara något av ett ideal som inte alla uppfyllde. Hedern skulle ge en respekt som förhindrade att andra kränkte ens rättigheter och den rätten kunde inte åtnjutas av en död man.

Rättighets- och egendomspektivet i kvinnorovet återfinns ovanligt tydligt i *Hávarðar saga Ísfrðings*, där en våldsmän härjar med fruktan som vapen:

[Þorbjörn Þjóðreksson] var stóráætlaðr maðr ok hofðingi mikill ok inn mesti ójafnaðarmaðr, svá at engir menn þar um Ísafjörð báru styrk till neitt í móti honum at mæla. Hann tók doetr manna eða frændkonur ok hafði við hond sér nokkura stund ok sendi síðan heim; fyrir sumum tók hann bú upp eða rak brott af eignum sínum.⁶⁹

[Þorbjörn Þjóðreksson] var en högättad man och en stor hövding men en mycket orättfärdig man, så att inga män kring Ísafjörð hade styrka nog att tala emot honom. Han tog männens döttrar och närstående kvinnor och hade dem hos sig en tid och sände sedan hem dem; för somliga tog han och förde bort boskapen eller fördrev från sina ägor.

Fokuseringen ligger på kvinnorovet som ett egendomsbrott. Brottet beskrivs tillsammans med andra former av egendomsbrott. Ärekränkningen är inte direkt uttalad men eftersom vi vet att hedern var kopplad till respekten för en mans integritet och egendom så är hederspektivet indirekt närvarande.

Utblickar

Utifrån denna översiktliga behandling av synen på våldtäkt i medeltida isländska källor kan vi knappast tala om ett kontinentalt *raptus*-tänkande för norrön del. *Grágás* skiljer tydligt våldtäkt från kvinnorov och likaså gör sagorna. Däremot visar både *Grágás* och

sagorna att brotten fördöms och straffas lika hårt – med full fredlöshet och rätt till dråpshämnd. *Grágás* förklarar inte *varför* våldtäkt och kvinnorov uppfattades som så allvarliga förbrytelser och skulle möjligen kunna missleda en att tro att det hade att göra med en omtanke om kvinnan som person.

Emellertid blir den tolkningen svårförståelig då mannen straffas lika hårt oavsett om det rör sig om ett frivilligt otillåtet sexuellt förhållande eller en våldtäkt. Det isländska sagamaterialet utmärker sig vidare, med sin ytskildrande stilistik, genom att kvinnors reaktioner på sexuellt våld mycket sällan uttrycks. Våldtäktsoffren, som vi möter, är (med några få undantag) reducerade till objekt i manliga konflikter; deras egentliga egna inställning till de sexuella förbindelserna råder det vanligen tystnad om.⁷⁰

Knappast är antagandet därför alltför djärvt att kvinnans vilja och hennes upplevelser av övergreppen inte var en fruktbar tematik i sagalitteraturen. Det är den manliga hedern, och mäns reaktioner, som står i centrum; det är främst deras beteende som styr sagornas handling. Vi kan utifrån detta bara sluta oss till att endast mäns reaktioner och känslor i samband med våldtäkter mot kvinnor var av dramaturgologiskt intresse för sagornas publik, något som rimligen bör återspegla verkliga sociala värderingar.

Vid våldtäkter är den centrala tematiken i sagorna den ärekränkning som dessa innebär för männen och hur deras heder måste återupprättas. Tveklöst kan man säga att våldtäkter i den isländska sagalitteraturen kopplas till ett hederstänkande. Hederskoden krävde av män att de kunde förhindra att närstående kvinnor blev sexuellt utnyttjade. Våldtäkter uppfattades därigenom som kränkningar riktade i första hand mot kvinnans närstående män och blev i och med det ibland också ”funktionella” redskap för bestraffning, ärekränkning eller för inledning av fejd i likhet med vad som ännu är fallet i vissa hederskulturer.

Hur förhöll sig då det norröna hederstänkandet till det i mer typiska, sydliga hederskulturer, främst i synen på sexuellt våld? Egentligen behövs det fler komparativa studier, som sträcker sig över både tid och rum, för att kunna ringa in likheterna och skillnaderna. Några slutsatser tycker jag emellertid att vi kan dra redan nu. Vi har sett att hederstänkandet skapar tydliga paralleller mellan

den norröna synen på våldtäkter och den i sydligare, även nutida, hederskulturer. Exempelvis råder det liknande krav på hämnd för brotten i hederskoderna. Längre än så tror jag emellertid inte vi bör dra analogierna. Även om ett relativt likartat hederstänkande råder kring kravet på kontroll av kvinnans sexualitet, kan vi i den norröna kulturen inte alls finna exempel på hedersrelaterat våld mot kvinnor.

Vad beror det egentligen på? Jag tror att svaret ligger i att den norröna kulturen ju inte hade någon kyskhetskultur. Kvinnans värde kopplades inte före senmedeltiden till hennes kyskhetskod.⁷¹ Varken lag- eller sagamaterialet talar om någon form av kyskhetskod, som är utmärkande för de kulturer där hedersrelaterat våld mot kvinnor förekommer. Eftersom det är kvinnans brott mot den kyskhetskod som den manliga hedern är kopplad till som motiverar hedersvåld, fanns det *inget motiv* för sådant våld i det norröna samhället.

Avsaknaden av en kyskhetskod ledde också till att synen på våldtäktsoffren blev annorlunda. Jag menar att den kvinnliga hedern tveklöst tog *någon* form av skada genom sexuella övergrepp även i den norröna kulturen, men det är samtidigt tydligt att vanäran inte var lika allvarlig som den i sydligare hederskulturer. Möjligen skuldbelades kvinnan hårdare ju längre fram under medeltiden vi kommer, men på Island – och i Norden överhuvudtaget – verkar denna skuldbeläggning ha varit mindre än på andra ställen i Europa.⁷² När den kvinnliga kyskheten under senmedeltiden även på Island fick ett egenvärde kan vi kanske förmoda att kvinnan vanärades svårare av sexuella övergrepp än tidigare. Kan vi senare under medeltiden också finna en kyskhetskod som motiverade hedersrelaterat våld mot kvinnor som bröt mot den? Det är något framtida studier får utvisa.

Likaså kan vi inte nu helt och fullt avgöra hur pass tvingande hämndkravet vid våldtäkt var i den norröna hederskoden. Var det ovillkorligt? Sagaexemplen ger en delvis kluven bild. Å ena sidan talas det om ärelöshet för den som inte hämnas, å andra sidan framkommer det att långt ifrån alla var beredda att agera ifall de riskerade att dö under hämndaktionen. I realiteten verkar det sålunda på något vis ha funnits *handlingsalternativ*. Hedern kunde

kanske även återupprättas på andra sätt, exempelvis vid tinget? Eller var kanske inte ärelösheten så katastrofal som den ibland kan te sig?

Erfarenheter från nutida hederskulturer kan nog ge oss vägledning. I samhällen där hederskoden föreskriver hedersmord av kvinnor som har överskridit kyskhetskoden tillgrips ändå långtifrån alltid det alternativet. Det finns handlingsalternativ, även om de måhända inte alltid är lika äregivande. I realiteten är blodsutgjutelse oftast den sista utvägen för att rädda hedern.⁷³ Kan det inte ha förhållit sig likadant med blodshämnd vid våldtäkt i den norröna kulturen? I exempen i artikeln tillgrips i flera fall blodshämnd när den kränkta parten är så socialt underlägsen gärningsmannen att exempelvis tinget inte var en arena att realistiskt kunna nå framgång på. Bör det inte kunna förstås som att blodshämnd kanske ofta först var ett verkligt alternativ – oavsett vad hederskoden sade – när andra möjligheter att återupprätta hedern var uttömda?

En annan fråga att ställa i sammanhanget är vilken tolerans lag och rättspraxis uppvisade mot de privata hämndaktioner som hederskoden ändå under vissa omständigheter verkar ha krävt. *Grágás* tycks ju endast ha tillåtit dråpshämnd vid våldtäkt och lägersmålsbrott ifall gärningsmannen togs på bar gärning. I sargorna verkar emellertid hederskoden ha krävt dråpshämnd även då gärningsmannen först blev påkommen senare. Enligt den norske historikern Eirik Haakstad var inga handlingar – inte heller hämndaktioner – äregivande om de inte skedde i enlighet med lagen.⁷⁴ För att en handling skulle vara äregivande krävdes nämligen en *acceptans* hos omgivningen för handlingen. Hederskoden kan således, enligt Haakstad, inte ha krävt lagstridiga hämndaktioner. Det skulle ha krävt att hederskoden och den allmänna moralen stod i strid med lagen.

Innebär det att den norröna lagen – precis som oftast är fallet i hederskulturer idag – gick stick i stäv med hederskoden? Det tycker jag skulle vara för djärvt att säga i dagsläget men diskrepansen mellan normerna i saga och lag, som framkommer på denna punkt, behöver belysas ytterligare.

Noter

- 1 Jag vill särskilt tacka fil. dr Gabriela Bjarne Larsson och fil.dr Daniel Sävborg som läst manuskript och givit värdefulla synpunkter.
- 2 Richard Bauman, "Performance and honor in 13th-century Iceland", *The Journal of American Folklore* 1986:99, s. [131]–150; Johan Hovstad, *Mannen og samfunnet. Studiar i norrøn etikk*, Oslo 1943, s. [17]–43, [119]–143; Preben Meulengracht Sørensen, *Fortølling og ære. Studier i islendingesagaerne*, Århus 1993, s. 180–184, 187–211; William Ian Miller, *Bloodtaking and peacemaking. Feud, law, and society in saga Iceland*, Chicago 1990, s. 155–167, 188–189; Frank Henderson Stewart, *Honor*, Chicago 1994, *passim*.
- 3 För en diskussion om detta för isländsk del, se Jenny Jochens, *Women in Old Norse Society*, Ithaca & London 1995, s. 41, 77–78 och där anförd litteratur.
- 4 David D. Gilmore (ed.), *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, Washington D.C. 1987; John G. Peristiany (ed.), *Honour and shame. The values of Mediterranean society*, London 1965; Unni Wikan, *En fråga om heder*, Stockholm 2004. Se även Rasool Awlas bidrag i denna antologi för exempel på heders- och kyskhetskoder i den muslimska världen.
- 5 Sagalitteraturen ger talrika exempel på sexuella ärekränkingar i samband med olovliga kärleksbesök. Enligt Theodore M. Andersson, *The Icelandic family saga. An analytic reading*, Cambridge 1967, s. 12–13, är de olovliga kärleksbesöken det allra vanligaste konfliktskapande motivet i *Islendingasögur*. Bjørn Bandlien har i *Å finne den rette. Kjarlighet, individ og samfund i norrøn middelalder*, [Oslo] 2001, s. 58–[85], utförligt studerat detta tema och kommit till slutsatsen att kärleksbesöken beskrivs klichéartat och kännetecknas av att en hedersrelaterad konflikt uppstår mellan den uppuktande och männen i den uppuktade kvinnans hushåll.
- 6 Bjørn Bandlien 2001, s. 61.
- 7 Henric Bagerius behandlar i det opublicerade i ett opublicerat paper "Oskuldens tid. Om konstruktionen av sexualitet under senmedeltiden", 2005, hur detta förändras under senmedeltiden då föreställningen om vikten av kvinnlig kyskhet även vinner insteg på Island.
- 8 Detta behandlas i den svenske litteraturhistorikern Daniel Sävborgs kommande bok om kärlek i de isländska sagorna.
- 9 Theodore M. Andersson & William Ian Miller, *Law and literature in medieval Iceland. Ljósveitinga saga and Valla-Ljóts saga*, Stanford 1989, s. 32–33; Bjørn Bandlien 2001, s. 82.
- 10 Sverre Bagge, "Mann og kvinne i Heimskringla", i Berit Jansen Sellevold, Else Mundal & Gro Steinsland (red.), *Fokus på kvinner i middelalderkilder*, Skara 1992, s. 14.
- 11 Theodore M. Andersson 1967, s. 12–13; Henric Bagerius, "I genusstrukturens spenningsfält. Om kön, genus och sexualitet i saga och samhälle", *Arkiv för nordisk filologi* 2001:115, s. 44; Bjørn Bandlien 2001, s. 61. Sävborg hittar 26 belägg för otillättna kärleksbesök i *Islendingasögur*; Jenny Jochens, "The illicit love visit", *Journal of the history of sexuality*, 1991:1, s. 357–392, s. 364, hittar mer än 20, medan Rolf Heller, *Die literarische Darstellung der Frau in den Isländersagas*, Halle 1958, s. 154, finner 18 belägg.
- 12 Jenny Jochens 1991 gör ingen åtskillnad mellan våldtäkt och förförelse. Hon tolkar de olovliga kärleksbesöken som uttryck för en manlig sexuell aggres-

- sion mot kvinnor. Enligt Jochens är de manliga släktingarnas våldsamma reaktioner på dessa besök att förstå som försvar av kvinnan och inte som hedersrelaterade. Denna tes avfärdas på goda grunder av Bjørn Bandlien, 2001, s. 61–62, liksom av Daniel Sävborg i hans kommande bok.
- 13 Kari Ellen Gade, "Homosexuality and rape of males in Old Norse law and literature", *Scandinavian Studies*, 1986;58, s. [124]–141, har behandlat våldtäkt mot män, en djupt ärekränkande handling i norrönt samhälle, medan Ruth Mazo Karras i "Servitude and sexuality in medieval Iceland", i Gísli Pálsson (ed.), *From sagas to society. Comparative approaches to early Iceland*, Middlesex 1992, s. [289]–304 har studerat sexuell exploatering av träl- och tjänstekvinnor. Synen på våldtäkt i Norge under tidig medeltid har undersökts i Hilde Handeland's hovedfagsoppgave "I lyst og last. Seksualitet i de norske lovene i perioden 1100–1300", Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1997, s. 90–111, och i Kirsti Lyngværs hovedfagsoppgave "Kvinner og vold. En undersøkelse av norske middelalderlover", Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 1996, s. 83–99.
 - 14 Henric Bagerius 2001, s. 46; Sverre Bagge 1993, s. 14; Bjørn Bandlien 2001, s. 46–48; Kirsti Lyngvær 1996, s. 99; Arnved Nedkvitne, "Katharsis og ære. To middelalderlige diskurser om døden", i Yvonne Maria Werner (red.), *Døden som katharsis. Nordiska perspektiv på dødens kultur- og mentalitetshistoria*, Stockholm 2004, s. 48–49.
 - 15 Vilhjálmur Finsens diplomatariska 1800-talsutgåva av *Grágás* är ännu standardedition. I det följande betecknas, enligt gängse praxis, utgåvan av *Konungsbók* (1850–1852) som *Grágás* 1a–b och utgåvan av *Staðarhólsbók* (1879) som *Grágás* 2.
 - 16 I Vilhjálmur Finsens utgåva av *Konungsbók* (1850–1852) upptar lägersmålsbrott omkring fem trycksidor.
 - 17 *Grágás* 2, kap. 144, s. 176. Jämför *Grágás* 1b, kap. 155, s. 47.
 - 18 Översättningarna från fornisländska (och fornengelska) till svenska är mina egna.
 - 19 *Grágás* 1b, kap. 155, s. 47–48; *Grágás* 2, kap. 144, s. 177.
 - 20 En utförligare beskrivning av rätten till dråpshämnd finns i William Ian Miller 1990, s. 188–220, och i Johan Hovstad 1943, s. [85]–118.
 - 21 *Grágás* 1a, kap. 90, s. 164; *Grágás* 1b, kap. 156, s. 48; *Grágás* 2, kap. 145, s. 177.
 - 22 Se exempelvis Agneta Breisch "Fredlöshet i saga och samhälle", *Scripta Islandica* 1988:39, s. 37 och Jesse L. Byock, *Viking Age Iceland*, London 2001, s. 317–318.
 - 23 Begreppet *raptus* belyses i Corinne Saunders, *Rape and ravishment in the literature of medieval England*, Cambridge 2001, s. 4, 18, 20–21, 33–34.
 - 24 Corinne Saunders 2001, s. 18–21, 33–75.
 - 25 Hilde Handeland 1997, s. 90–111; Kirsti Lyngvær 1996, s. 83–99.
 - 26 *Grágás* 1b, kap. 159–160, s. 57–58; *Grágás* 2, kap. 158, s. 187, kap. 160, s. 188–189.
 - 27 Om sagorna som historiska källor, se Agneta Breisch, *Frid och fredlöshet. Sociala band och utanförskap på Island under äldre medeltid*, Uppsala 1994, s. 43–48, 53–58; Jesse L. Byock 2001, s. 142–158; William Ian Miller 1990, s. 43–51; Vésteinn Ólason, "Norrøn litteratur som historisk kildemateriale",

- i Gunnar Karlsson (red.), *Kilderne til den tidlige middelalders historie* 1, Reykjavík 1987, s. 30–47 och där anförd litteratur.
- 28 Susan Brownmiller, *Våldtäkt*, Stockholm 1977, *passim*; Ruth Seifert, ”Våldtäkt i krig”, *Fred & frihet*, 1994:68, s. 6–24.
- 29 *Guðmundar saga dýra*, kap. 19, s. 201. Isländska namn skrivs i de svenska översättningarna och i den löpande texten med isländsk nominativform och med s-tillägg i genitiv.
- 30 *Grettis saga Ásmundarsonar*, kap. 19, s. 64–65.
- 31 *Porgils saga ok Hafliða*, kap. 6, s. 18.
- 32 Björn Bandlien 2001, s. 71–73, har tolkat övergreppen ur ett maktperspektiv, medan Arnved Nedkvitne 2004, s. 49, har lagt större vikt vid viljan att förödmjuka och ärekränka.
- 33 *Víglundar saga*, kap. 8, s. 77.
- 34 Daniel Sävborg skriver i ”Kärleken i *Laxdæla saga* – höviskt och sagatypiskt”, *Alvissmål* 2004:11, s. 93, att ”[k]lädgåvor mellan man och kvinna förekommer som tecken på kärlek i ett stort antal sagor, och dessa gåvor får i flera fall en viktig symbolisk funktion”. Sävborg skriver också i ett ännu opublicerat paper från 2004 att de fyra främsta kärleksklichéerna är samtalsklichéen (cirka 90 belägg), formen ”sitta tillsammans” (cirka 25 belägg), besöksklichéen (cirka 90 belägg) och klädgåvor (cirka nio belägg). I den aktuella episoden ur *Víglundar saga* återfinns samtalsklichéen och ”sitta tillsammans”-klichéen, samt möjligen besöksklichéen.
- 35 *Hallfreðar saga*, kap. 9, s. 180–181.
- 36 Sävborg behandlar klädesgåvor som kärleksbetygelser i sin kommande bok.
- 37 Henric Bagerius, 2001, s. 46.
- 38 *Hallfreðar saga* (1977) s. 86, efter Ó-manuskriptet. För en utförligare redovisning av dessa okvädningsvisor, se Russell Poole, ”The relation between verses and prose in *Hallfreðar saga* and *Gunnlaugs saga*”, i Russell Poole (ed.), *Skaldsagas. Text, vocation, and desire in the Icelandic sagas of poets*, Berlin & New York 2001, s. 144–148.
- 39 Se exempelvis Ruth Seifert 1994, s. 6–24.
- 40 Se främst *Haralds saga Sigurðarsonar*, kap. 18–19, s. 91–94, kap. 32, s. 108–111; *Magnúss saga ins goda*, kap. 30–32, s. 47–56.
- 41 Se bland annat Corinne Saunders 2001, s. 312.
- 42 Wulfstan, *Sermo lupi ad anglos quando...*, i Dorothy Bethurum (ed.), *The Homilies of Wulfstan*, Oxford 1957, s. 264.
- 43 Corinne Saunders 2001, s. 45.
- 44 Unni Wikan 2004, s. 58, 91.
- 45 Henric Bagerius 2001, s. 22, 45–46, 58.
- 46 *Hrólfss saga kraka*, kap. 6, s. 18–19. I den inhemska isländska riddarsagan *Sigurðar saga þögla*, kap. 34–36, s. 203–201, kap. 49, s. 239–242, knäcks en mökungs makt i en våldtäktsepisod som påminner om den i *Hrólfss saga kraka*.
- 47 Henric Bagerius, ”Vita vikingar och svarta sköldmör. Föreställningar om sexualitet i Snorre Sturlassons kungasagor”, *Scripta Islandica*, 1998:48, s. 20–24, 36 och där anförd litteratur.
- 48 *Hrólfss saga kraka*, kap. 7, s. 22.
- 49 Kari Ellen Gade 1986, s. [124]–141.
- 50 *Grettis saga Ásmundarsonar*, kap. 75, s. 239–240.

- 51 Denna tematik behandlas i Helga Kress, ”Kastrasjon eller halshogging – sagalitteraturens drivkraft”, i Helga Kress (red.), *Litteratur og kjønn i Norden*, Reykjavík 1996, s. 76–77.
- 52 Kvinnans sexuella heder i det norröna samhället är inte särskilt välundersökt. Preben Meulengracht Sørensen, 1993, menar att kvinnan inte hade en ordentligt självständig heder och den åsikten har blivit ganska tongivande. Mot detta har Anne Kari Moberg invänt i sin hovedfagsoppgave ”Et spill om ære. Individets forhold til ære og ærens rolle i det islandske fristatssamfunnet”, Historisk institutt, Universitetet i Bergen, 1995, och Auður G. Magnúsdóttir i ett opublicerat paper 2005. Hanne Kristin Pettersen menar bestämt att kvinnan ägde en självständig heder i sin hovedfagsoppgave ”Kvinner og ære. En studie av kvinners ære i den norrøne kulturen”, Institutt for språkvitenskap, Universitetet i Tromsø 1998. Torill Sandberg berör inte den sexuella aspekten av kvinnans heder i sin hovedfagsoppgave ”Kvinner og ære. Kjønnsperspektiv på ærediskursen i norrøn middelalder”, Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 2001.
- 53 *Víglundar saga*, kap. 8, s. 78.
- 54 Daniel Sälvborg 2004, s. 99, har träffande beskrivit *Víglundar saga* som ”[e]tt slags *riddarasaga* i vikingamiljö, smakfullt och genomtänkt kryddad med många men tydligt dämpade sagadrag. *Víglundar saga* är en skickligt gjord sammansmältning av två skilda traditioner, gjord på den höviska stilens villkor.”
- 55 Agnes S. Arnórsdóttir, ”Property and virginity. Change in the contract of marriage in the Middle Ages”, i Richard Holt, Hilde Lange & Ulrike Spring (eds.), *Internationalisation in the history of Northern Europe. Rapport of the Nordsaga '99 conference, University of Tromsø, 17–21 nov. 1999*, Tromsø 2000, s. 84.
- 56 *Grettis saga Ásmundarsonar*, kap. 19, s. 69.
- 57 Hilde Handeland 1997, s. 99.
- 58 Henric Bagerius 2005, s. 3–9.
- 59 *Króka-refs saga*, kap. 16, s. 152.
- 60 *Ágrip af Nóregskonunga sögum*, kap. 9, s. 13; *Fagskinna – Nóregs konunga tal*, kap. 14, s. 102–103; *Haralds saga gráfeldar*, kap. 14, s. 218; *Historia Norwegiae*, [kap. 8], s. 108; *Þórðar saga hreðu*, kap. 1, s. 165–167.
- 61 *Haralds saga gráfeldar*, kap. 14, s. 218.
- 62 *Þórðar saga hreðu*, kap. 1, s. 165–166.
- 63 *Böglunga sögur*, s. 47–48. Det existerar ännu inte någon bra edition av sagan. En diplomatarisk utgåva, där huvudhandskrifterna är återgivna, är utgiven 1988 av Hallvard Magerøy och utnyttjas här.
- 64 Se främst Ruth Mazo Karras, *Slavery and society in medieval Scandinavia*, New Haven & London 1988, och där anförd litteratur.
- 65 *Grágás* 1a, kap. 12, s. 192. Paragrafen återfinns inte i *Staðarhólsbók*-versionen av *Grágás*.
- 66 *Ljósvefninga saga*, kap. 1, s. [3]–5.
- 67 *Flóamanna saga*, kap. 15, s. 259. Sagans hjälte Þorgils Þórðarson kommer i det här fallet till hjälp och dräper Surtr jårnhauss, precis som han sedan ståler upp och dråper en annan kvinnoråvare på ålderns höst i kap. 31, s. 317.
- 68 Förestållningen att det är bättre att dö årofullt än att leva årelöst är känd från

- äldre kulturer än den norröna. Inom vissa samhällskretsar verkar den också ha levt kvar länge även i Norden, som exempelvis Christopher Collstedt tydligt visar i denna antologi.
- 69 *Hávarðar saga Ísfríðings*, kap. 1, s. [291].
- 70 Det skulle vara intressant att i en vidare studie närmare undersöka orsaken till tystnaden om kvinnors känslor vid våldtäkter, samt vad avsaknaden av det kvinnliga subjektet kan säga om genusordningen.
- 71 Agnes S. Arnórsdóttir 2000, s. 84.
- 72 Henric Bagerius 2005, s. 3–9.
- 73 Unni Wikan 2004, s. 71–72, 77–78.
- 74 Eirik Haakstad, "... hann skal vera hvers manns níðingr. Ære og ærekrenkelser i norrøn middelalder", uttryckt hovedfagsoppgave, Historisk institutt, Universitetet i Oslo, 2001, s. 110–112 *et passim*.

Heder, ära och skam

Bibeln och Lagen

Den 5 november 1617 kom Peder i Smörhöga¹ till tinget för att anklaga grannen Peder Jönsson, i folkmun kallad Lillepellen, för att ha "stulit hans hustrus ära ifrån henne". Det hade enligt Peder i Smörhöga gått till på följande sätt. På ett gästabud i en av granngårdarna, som ändå låg ganska långt bort, fanns bland andra den nyss nämnde Lillepellen och Peder i Smörhöga själv. Under gillet drack de en hel del tillsammans. Lillepellen märkte att Peder när dagen övergick i natt var rejält berusad, t.o.m. så drucken att han inte klarade av att gå hem. Han var tvungen att bli hjälpt i säng på den gård där gästabudet stod. När Lillepellen sett till att Peder hade gått och lagt sig, passade han på att smita iväg till Peders stuga. I mörkret smög han sig in i det härbre där Peders hustru låg och sov. På hennes första fråga vem det var som kom teg han bara. Då hon frågade en andra gång om det var Peder svarade Lillepellen: Ja, det är jag. Med det lät hon sig nöja och sade åt honom att ta bort ett av barnen som låg tillsammans med henne så att han själv skulle kunna krypa ner i sängen. Efter att ha lagt barnet på ett annat ställe vände han sig mot Peder i Smörhögas hustru, "och begynte att bedriva sin blygd med henne". Efter ett tag förstod hon att det inte var hennes man som låg bredvid henne, varvid hon sköt honom ifrån sig och ropade: "du är inte min man, icke för tusende knävlar."² Då sprang han upp från sängen, och hon efter och slog honom i ryggen med näven, ropandes: "Vem tusende är du." Ett av de barn som fortfarande låg i sängen svarade: "Moder, det var grannen Lillepellen." Hon blev så förvånad att han slapp undan. Lillepellen sprang tillbaka till det ställe där gästabudet stod och låtsades att han aldrig hade varit därifrån.

Med hänvisning till Moseböckerna och första kapitlet i Tjuvbalken dömdes Lillepellen till döden för sitt tilltag. Målet ställdes därefter – som i alla liknande mål – till den konungsliga hovrätten för revision. Hur det gick därefter vet vi dessvärre inte.

Målet ställer oss inför många olika frågor. Vad betydde sentensen ”ha stulit hans hustrus ära ifrån henne”? Hur talade man om och hur beskrev man kvinnors respektive mäns heder, ära och skam under senare delen av medeltiden och tidigmodern tid; i lagen, i tidens bibeluttolkningar och i samtal mellan mer eller mindre lärda jurister? Betydde dessa samtal något för synen på kvinnors skam och heder och för förekomsten och behandlingen av mäns dödliga våld mot kvinnor?

Den stulna äran

Låt oss börja med sentensen ”ha stulit hans hustrus ära ifrån henne”. Vad betydde det i samtiden? Svaret på frågan kan tyckas vara uppenbar. Lillepellen hade stulit *hennes* ära. Så står det. Men är det hela sanningen? Varför var det då inte hon själv – kvinnan/hustrun – som inför tinget försvarade den? Att svara på denna fråga tycks också vara okomplicerat. En hustru kunde inte själv föra sin talan. Denna plats i offentligheten tillkom enligt lag inte en kvinna. Hon ansågs bara vara ett halvt rättsligt subjekt och det krävdes *två* ärliga kvinnor för att utföra samma sak som *en* ärlig man kunde göra. Under 1500- och 1600-talen blev det dock allt vanligare att i olika sammanhang även höra kvinnor på tinget. Men först år 1697 fick kvinnor laglig rätt att åtminstone träda fram i egenskap av vittnen.³ Sedvanan tycks dock ha varierat över tid och i betydligt högre grad än lagen beaktat kvinnors deltagande och röster på tinget.⁴

Enligt protokollet har Peder i Smörhögas hustru hörts på tinget år 1617. Hon tycks på plats, förmodligen på en direkt fråga, ha sagt att ”hon icke visste rättare än det var hennes egen man” som kom genom dörren in i stugmörkret. Detta framträdande är det enda vi ser henne göra. Hon svarade visserligen på den allra viktigaste av frågor: hade hon varit helt ovetandes om vem det var som kröp ner i hennes säng eller hade hon vetat vem det var som höll på att lägga sig nära henne? Hon svarade säkert: hon kunde bara tro att det var hennes man. I övrigt är hon endast en namnlös huvudper-

son i en berättelse, i ett protokoll, omgiven av många identifierbara män: svaranden, kändanden, andra grannar, nämndemän, kronans befallningsman och häradshövding. Hon har på en gång anonymiserats och gjorts till huvudperson i en berättelse som skildrades av bara män på tinget. Män talade och agerade, benämnde, bedömde och slutligen dömde offentligt. Frågan är alltså vems historia som egentligen berättades på tinget, vems agenda och dagordning det var som dominerade hela föreställningen? Den mest centrala frågan tycks vara: varför hade hustrun inget forum där hon kunde rentvå sig om det var hennes ära som hade smutskastats?

För att kunna svara på frågan måste vi förstå vilka företeelser dessa mål är uttryck för. I första hand uttrycker de en omsorg om den patriarkala familjen. Som sådana formas de av – och återskapar – den redan institutionaliserade manliga dominansen över familjeliv och egendom, sedan långliga tider tillbaka i Sverige visserligen grundad på en s.k. bilienär härstamning, men där ändå egendomslagarna förstärkte den manliga linjen⁵. Det är i detta sammanhang som det manliga deltagandet i offentligheten, i egenskap av husfader för familj/hushåll, vid denna tid var en självklarhet.⁶ Lika självklart var det vid tiden att hustrur inte ägde tillträde till denna arena på mäns vis. Kvinnors och mäns äreskoder kom i ett sådant samhälle att behandlas på olika sätt. Kvinnor respektive män kunde heller inte uppträda på ett likartat sätt på eller utanför tinget. Män hade tillträde till en arena för att ställa saker som gått fel till rätta; kvinnor hade enligt lag bara tillträde till denna arena genom sina män – medelst en fader eller husbonde. Det Peder i Smörhöga försvarade på tinget 1617 var således *både* sin hustrus ära – för denna kunde hon själv inte försvara⁷ – och sin familjs/hushålls ära; och därigenom var det – i egenskap av hushållsförståndare – också hans egen ära och ställning i den lokala gemenskapen han kom att förvara. Han hade ju inte kunnat förvara sin hustru mot den angripare som kom smygande om natten. Vid det tillfället låg han asfull och sov ruset av sig. Men på tinget fick han möjlighet att gottgöra detta. Att han varit så drucken att han inte kunnat sköta sina åligganden tidigare förändrade inte detta. För honom – och för henne – var det mycket viktigt att så snabbt som möjligt hindra uppkomsten av skvaller eller annat ofördelaktigt tal

på bygden. Som en ärlig man hade han rätt att själv få föra både sin och sin hustrus talan, och att få denna rätt offentligt erkänd av andra.

Enligt protokollet användes inledningsvis ord som ”stulit”; äran hade stulits. Man hänvisade till en lag som uppfattade det som tjuveri, en föreställning som också rätten tycks ha delat. Det framgår främst då domen avkunnades.

Tjuvabalken i Kristoffers landslag (Lillepellen dömdes efter ”första kapitlet Tjuvabalken”) innehåller en flock som saknar motsvarighet i den tidigare utkomna Magnus Erikssons landslag. Den skänker ljus åt just detta. Den lyder:

Bæzsta tingh som bonde j boo sino hauer, thet ær lagh gipta hustru hans; huilken hona fraan bondanom stiel, han ær wærste oc største tiuffer. Och thy æ hwa som bondans hustru lokkar fraa honom och löper meth henne bort, warder han ther meth faangin widh ferske gerningh, tha scal han til ting föras oc dömas, oc wphengias offuer andra tiufua. Vil ey bonden hustru sinne liff wnna, tha föris oc hon til ting, oc dömis qwik j iordh.

[...]

Vari lagh samu om lös kona bort löper meth giptom manne.⁸

Vad står det här? Mannen som varit tillsammans med – det vill säga tagit – hustrun skulle hängas för stöld, som den värste och störste av tjuvar, om han togs på bar gärning. Bonden som blivit av med sin hustru fick bestämma om han ville att också hustrun skulle dö – begravas levande var straffet för henne⁹ – eftersom hon dragit skam över hans hus.¹⁰ Av lagen framgår att det var bonden Peder som hade skäl att ta saken inför tinget i första hand. Det var hans berättelse, hans verklighet i egenskap av husfader, som tinget skulle ta ställning till. Tinget sammanträdde för att i första hand återställa friden i lokalsamhället och ge bonden och hans familj en bekräftelse på att den plats de hade i lokalsamfundet fortfarande stod till deras förfogande. Genom husbonden slapp också hustrun vanäran hon lidit på grund av den förnedrande behandling hon hade utsatts för av Lillepellen. Hon var alltså tvungen att gå genom sin man; det offentliga rummet var vid denna tid och i denna betydelse ett synnerligen manligt rum.¹¹ Inte minst då det gällde äran.

Detta intryck förstärks genom hänvisningen till en ännu äldre lag – den mosaiska.¹² Referensen cementerar framförallt två föreställningar. Den första är synen på mannens ansvar för familj – hustru och barn – och den andra är kvinnans – hustruns – underordning under sin man. Kvinnans och mannens ställning i det gammaltestamentliga samhället, vilket man refererade till under ortodoxins 1600-tal, träder fram i tydlig dager i synen på äktenskapet.¹³ Äktenskapet i det gammaltestamentliga samhället var en affär, där brudgummen fick bruden genom att erlægga det fastställda beloppet. Detta skulle vara dubbelt så mycket som priset för en slav.¹⁴ Försök att röva bort en hustru betraktades därför – beskrivet i Femte Moseboken 22:13 (vilket är det ställe som rätten hade i åtanke då man dömde i målet ovan) – som skada på mannens egendom. Eftersom mannen ägde hustrun hade han full rätt till skilsmässa och behövde endast uttala skilsmäsoformeln eller skriva ett skiljebrev.¹⁵ Valde han att göra detta gick hustrun tillbaka till sin familj och släkt och kunde på nytt användas för giftermål. Mannens makt över kvinnan inom äktenskapet hade dock gränser. Mannen kunde inte sälja sin hustru som han sålde sina slavar eller slavinnor. Inom äktenskapet hade också hustrun en viss rätt till den samlade förmögenheten¹⁶, rätt att bestämma över sina slavinnor.¹⁷ Visavi barnen hade hon dessutom jämte fadern ett betydande inflytande.¹⁸

Hänvisningen till det Gamla testamentet i Bibeln och synen på kvinnan, hustrun och äktenskapet gjordes naturligtvis inte utan avsikt. Med referensen stärktes husbondens plats i den lokala gemenskapen.¹⁹ Denna dag – den 5 november 1617 – var det framförallt de patriarkala relationerna som manifesterades på tinget. Peder i Smörhögas hustru knöts än hårdare till den man hon någon gång tidigare hade vigts till.

Heder, ära och skam i Kristoffers landslag

Genom att slå vakt om äktenskapet kunde mannen – och kvinnan – inte bara upprätthålla sin plats i lokalsamhället – sin ära – utan kanske också förmera den och föra den vidare till nästa generation.²⁰ För att äran inte skulle kunna dras i smutsen fanns olika typer av försvarssystem, ett slags *ärans arenor*; defensiva system som

genom historien tagit skilda gestalter. Människor har haft tillgång till dessa beroende på dels vilken ställning man hade i samfundet, dels – som vi ovan såg – kön. Systemen manifesterades t.ex. i lagen, men också i människors vardag och inom kyrkans hägn.²¹

När lagen säger något om äran och den omsorg man bör ägna denna är det oftast med hänsyn tagen till kvinnan. Trots att hon inte själv hade tillträde till sådana arenor, till exempel tinget där bland annat äran stod på spel. Mot henne riktades en aldrig sinande misstänksamhet, en slags rädsla för att hon inte skulle kunna uppfylla alla de förpliktelser hon hade fått sig pålagda.²² Runt varje kvinna fanns därför ett manligt nätverk. Man får en bra insyn i detta nätverk i Giptamala Balkens första flock.

Uil man sik konu bidia, tha scal han giptomann oc skyldasta frænder henna at hitta, och bön sina böria. §. 1. Fader see (*ware* eller *är*, min anm.) giptoman dotter sinne; ær ey han til, tha ær ælzste sambroder henna; ær ey han til, tha ær halffbroder henna aa fædernet; ær ey han til, tha ær halffbroder henna a mödernet; ær ey han til, tha ær faders fader; ær ey han til, tha ær moder fadher; ær ey han til, tha ær faderbroder; ær ey han til, tha ær moderbroder; ær ey han til, tha ær then som skyllaster ær a fæderne eller möderne; æra the bade jamskyld, tha ær then som a fæderne ær oc ey a möderne, man oc ey kona, och yho meth moders raade æn hon liffuer.²³

Vad betyder citatet ovan? Vi skall särskilt lägga märke till de saker som har med den här diskuterade problematiken att göra.

För det första träder de patriarkala strukturerna fram med en tydlighet som sällan skådas i lagtexter. Vål att märka förstärks denna bild ytterligare av uttrycket ”man oc ey kona” på sista raden som syftar mot allt det som föregår denna sats; en kvinna kunde inte vara giftoman överhuvudtaget (låt vara att hon i egenskap av hustru till rätte giftomannen skulle rådfrågas – om hon var i livet). Detta har med rätta betraktats som en klar försämring av kvinnans möjligheter att lagligen påverka ett kommande äktenskap om vi jämför med de tidigare landskapslagarna, inklusive Upplandslagen.²⁴

För det andra saknas sonen i uppräkningsen av de män som skulle omge den kommande bruden. Han skulle dock enligt den

äldre Magnus Erikssons landslag träda i faderns ställe om denne inte kunde vara giftoman. Anledningen till att han inte nämns i Kristoffers landslag, liksom i en del andra handskrifter av Magnus Erikssons landslag, tycks alltså vara en s.k. haplografi, en felskrivning.²⁵ Sonens – brudens broder – närvaro kompletterar sålunda bilden och gör den än mer fullständig och homogen.

För det tredje var det inte bara kärnfamiljen som skulle ombesörja att den ogifta kvinnan fick rätt man. Enligt lagstiftningen skulle också halvbröder, farbröder och morbröder dras in i nätverket. Släktens betydelse framträder därför tydligt. Om någon man i själva kärnfamiljen inte skulle kunna fullgöra sina skyldigheter skulle han ta hjälp av andra manliga släktingar.²⁶

Det är överhuvudtaget spännande att följa lagens bokstav och mening i en stor del av Giftermålsbalken. Mycket av det som avhandlas, t.o.m. själva kärnan i denna balk, gäller i själva verket förhållandet mellan den ogifta kvinnan å ena sidan och hennes respektive hennes blivande mans familj/släkt å den andra. Vi skall stanna till vid några av flockarna. I den fjärde behandlas tiden då äktenskapet nalkades. Sex veckor innan bröllopet skulle äga rum var brudgummen tvungen att säga till giftomannen att det snart var dags. Om den förre då förvägrades få sin brud kunde han med stöd i lagen gå till hennes hus, bryta upp dörren och ta henne till sig med våld. Av de skador som eventuellt uppkom i striden mellan släkterna – fästmannens respektive fästekvinnans fränder – beaktades bara de som drabbade brudgummens sida. Dessa skador skulle beivras inför tinget. Brudgummen ägde rätten till sin hustru, han ägde rätt att ta henne till sig med våld när han väl hade fått ett ja från hennes giftoman. En sådan fästekvinna var *laga tagen*, inte *råntagen*. Det var alltså vid denna tidpunkt i den långa processen från ogift till gift som rätten över dottern övergick från faderns hus till den nya äkta mannens hus.²⁷ Det var viktigt att poängtera i en tid då kvinnorov hade varit både ett vanligt och allvarligt brott, att den bonde som på detta sätt tog sin rätt inte handlade oärligt.²⁸

I Giftermålsbalkens flock fem klagörs hur dottern skulle bli hustru på ett mindre dramatiskt sätt. Hon skulle efter att lagligen ha blivit vigd vid mannen få halva sängen, lås och nycklar och rätten till en tredjedel av det de ägde och skulle komma att förvärva.²⁹

Slutligen kom hon till sitt nya hem, nyligen vigd till sin nye man. ”/T/ha the haua nath saman lighat, tha ær han henne rætter maalsman, oc ægher sökia oc swara fore hona.”³⁰ Och då skulle hon också få sin morgongåva av mannen. Hennes make blev nu den rätta målsman och ägde att i rättsliga sammanhang söka och svara för henne. Det står inte ”skall”, utan äger rätt att söka och svara för henne. I lagens mening ägde han rätten att tala å hennes vägnar när han såg sig föränledd att göra så. Det torde också ha betytt att han – om han ville – kunde avstå denna rätt till henne eller någon annan.³¹

Sammanfattningsvis kan vi säga att då lagen talar om heder och ära gör den det dels då den föreskriver hur det skulle gå till i offentliga sammanhang. Där talas det om män.³² I Giftermålsbalken talas det om kvinnor och om hur mannen skulle bete sig för att på ett oklanderligt sätt behandla en dotter/hustru.³³

Mellan landslagens tid – som också var katolicismens tid – och reformationen går ca 100-200 år. Reformationen tar när det gäller problematisering av dottern/hustrun dels upp nya trådar, dels spinner den vidare på de gamla trådarna.³⁴ Låt oss se på en sådan betydelsefull problematisering.

Skapelseberättelsen enligt Olaus Petri

Berättelsen i Första Mosebok om hur Gud skapade människorna är genomsexualiserad; ”till *man* och *kvinna* skapade han dem”.³⁵ Det är inte konstigt att 1500-talsteologen Olaus Petri tog fasta på detta då han gav sin skildring av skapelseberättelsen, av Adam och Eva i Edens lustgård. Hur problematiserade han då i Gustav Vasas svenska rike hedern, äran, mannen och kvinnan?

Under första hälften av 1500-talet var Olaus Petri, kallad Martin Luthers eko i Sverige³⁶, en mycket aktiv tillskyndare av reformationen. Han skrev teologiska avhandlingar i en strid ström i de mest skilda ämnen, inte minst i ämnen som gällde förhållandet mellan man och hustru i den nya tid han var med om att frambringa. Här finns dock bara plats för en diskussion kring något av alla hans verk. I *Undervisning om människans ärliga skapelse, fall och upprättelse* är hedersproblematiken tydlig och det är också en undervisning som visar hur han såg på mannens och den patriarkala

samhällsordningens betydelse för att förvalta skapelsen i den nya samhällsordningen.³⁷

Olaus Petri börjar sin framställning med Skaparens arbete den första arbetsdagen. Bibelns skapelseberättelse används för att förklara de ärliga avsikter Gud hade med människan, med mannen och kvinnan. Men människan svek denna Guds ärlighet genom att äta av kunskapens frukt. Skuldfrågan är synnerligen viktig i Olaus Petri tolkning av skapelseberättelsen. Vem bar skulden till syndafallet, till att människan inte fick fortsätta att leva i Edens lustgård såsom Guds avbild?

Det är genomgående Gud – fadern – som är den ärofullaste gestalten. Han utförde sin skapelseakt i en anda av kärlek till sin skapelse; i en sann altruistisk atmosfär. På detta sätt blir han också till ett föredöme för människan. För mannen som en direkt förebild; för kvinnan som en föreställning om den gode familjefadern.

Meningsutbytet om skuldfrågan formulerar Olaus Petri på ett intressant sätt: vem bar ansvaret till att skammen kom in i skapelsen? Mannen eller kvinnan? Mannen borde ha kunnat, menar han, stått emot de frestelser som ormen i kvinnans gestalt inledde honom i. Han var ju skapad till Guds avbild och borde därför ha uppträtt lika ärofullt och hederligt som Gud själv hade gjort i skapelsens morgon. Men han föll för djävulens list ”än tå han wel wiste, at han mera skulle retta sich epter thet Gudh hade sagdt”. Kvinnan hade dessvärre visat sig för svag då hon av ormen lockats att äta av den förbjudna frukten. ”Hade hon noghot tenkt ther epter at thet war jcke Ormsens art och natur at tala” så borde hon ha märkt att något var konstigt. Men än besynnerligare var det att hon inte tog hjälp av sin man för att avslöja ormens list. Mannen hade då – underförstått – avslöjat bluffen.³⁸ Genom att inlåta sig i samtal med djävulen kom kvinnan därför längre bort från Gud än mannen gjorde.³⁹ Båda föll alltså offer för djävulens list, men den onde använde kvinnan för att locka mannen bort från den sanna vägen. Mannen, som visste att han gjorde fel, lyssnade på djävulens ord först när han la dem i munnen på den kvinna som skapats ur honom.⁴⁰ Fast, menar Olaus Petri, Adam hade i kraft av sitt förstånd mer skuld till det inträffade än Eva hade. Men skammen var ändå i första hand Evas.

När Gud hade skapat kvinnan och mannen, hade han sagt åt dem att uppfylla jorden. Detta skulle de göra utan skam, ”ty jngen skam war tå til”. Men genom syndafallet blev de ärliga avsikterna skamfyllda. ”[T]heras ähra wendes j skam”, säger Olaus Petri. Guds straff drabbade både kvinnan och mannen – och alla de kvinnor och män som skulle följa efter Adam och Eva. ”The moste jw noghon plågha haffua” för att lära sig av feleen de hade begått. Men Eva drabbades dubbelt; hon hade ju också syndat först av de båda och hon hade inte förstått att hon blev bedragen av en orm. Adam förstod, men handlade ändå emot Guds avsikt med honom. Kvinnan skulle som straff evärdligen föda sina barn ”medh swedha” men också vara ”vnder mandzens wold och regering”.⁴¹ Mannens straff bestod i att han i sitt anletes svett i alla sina dagar skulle tjäna och äta sitt bröd. Att slita bort ”törn, tijstel och mykit ogräas” skulle bli hans lott.

Härefter – som en avslutning och en beskrivning av hur människorna skulle få upprättelse – går Olaus Petri över till att tolka det Nya testamentets berättelser om den pinade Jesus på korset som, med Guds nåd, gav människorna en ny chans; ett slags ställföreträdande hedersmord som var nödvändigt för att Gud skulle kunna förlåta människornas synder. Lemlästningen skulle återupprätta Guds ära och beveka honom, hindra honom från att förgöra hela mänskligheten.⁴² Genom offret, lagen och predikat evangelium lät Gud sin nåd gå ut över människorna, synderna blev förlåtna och människorna – ”Adam medh all sijn barn och afffödhö”; den patrilineära härstamningen framhävs – kunde fortsätta leva och föröka sig i den outhärdliga smärtan av att veta att de allt sedan syndafallet var ”onde och arghe”.⁴³

Det är uppenbart att sådana berättelser och tolkningar är framprungna ur en synnerligen patriarkal tradition. De skulle också komma att användas för att försvara och stärka de existerande patriarkala nätverken och tänkandet i en tid då den tidigmoderna starka staten byggdes av Gustav Vasa och hans söner.⁴⁴

Den stora lagkommissionen, ständersamhället och hedern/äran Jag skall avsluta med att ta upp några drag ur de samtal som ägde rum mellan rättslärde mot slutet av 1600- och början av 1700-talen för att försöka få svar på frågan om man ändå inte vid denna tid kan se *början* på hederssamhällets tillbakagång; eller rättare sagt början på en *annan* hedersdiskurs.⁴⁵ Kan man i dessa samtal ana en annan inställning till kvinnans/hustruns duglighet än den vi tidigare stött på?

I den Stora Lagkommissionen, som tillsattes 1686 och som i olika konstellationer arbetade fram till 1734, var också hedersproblematiken uppe till diskussion i en rad angelägenheter. Påfallande ofta i sammanhang som hade med egendom att göra. Men diskursen kommer inte till uttryck genom sådana sammanhängande utläggningar som den ovan av Olaus Petri. Kommentarererna var istället mer fragmentariska och mycket mer praktiska – det var i en mycket konkret diskurs om vad som kunde hända om en lag antogs som vi kan se hur man tänkte. Framställningarna visar dock att man i allra högsta grad kände igen och förstod en vardaglig praxis där hedersrelaterade frågor var angelägna. Vi skall se närmare på 1. diskussionen om man som dräper sin hustru; 2. om dotter som begår lägersmål samt om man respektive hustru som begår hor; 3. om ständersamhället och hedern/äran.

Man frågade sig för det första vad som borde hända när en man dräpte sin hustru, med eller utan vilja.⁴⁶ Frågan gällde alltså i första hand vad som skulle hända med deras egendom, med den egendom hon förde in i boet, vad som borde ske om denna hade minskat eller ökat, vad som skulle hända med hans egendom och den del av hans egendom som en gång var hennes. Frågorna var många i ett samhälle där egendom och egendomsöverföring spelade stor roll för såväl lagstiftare, överhet som en stor del av bondesamhället. Huvudprincipen tycks ha varit: den som dräper bör inget arva. Men frågade sig en borgmästare Camen: Vad skall hända om kvinnan också har gjort hor? Greve Lindskiöld frågar sig: och vad skall hända om hon har varit så ”elaak och reetar mannen till sådan wrede med slöserie”⁴⁷ att han tar livet av henne. Alltså frågor som rörde fall då hon uppträtt skamligt istället för hedervärt. Efter en kortare diskussion beslöt man att allt det som hon infört i boet

skulle hennes släkt först och främst ha rätt att ta ut och därefter även giftorätten. Alla andra frågor kunde man inte besvara nu, de fick vänta till ett senare tillfälle. Men vad menade man med frågorna? Den ena frågan kom från greve Lindskiöld själv, han som ledde förhandlingarna och av konungen hade utsetts att vara ordförande för kommissionen mellan 1686 och 1690.⁴⁸ Skulle fallen kunna kompliceras om kvinnan för det första hade begått hor (och nedan skall vi se vad det var för skillnad på manligt och kvinnligt hor) eller om hon var elak, olydig och slösaktig? Frågorna antyder dels samma underordning som den medeltida lagen samt Olaus Petri ovan gav uttryck för både vad gäller sexualiteten och vad gäller plats i hushållet, men också att det skulle kunna finnas förmildrande omständigheter för den som mördade en hustru av någon av dessa anledningar. Sådana fall skulle inte behandlas som ett fullt mord. Så gick diskussionen, men man fattade inga beslut som gick i denna riktning.

Frågan om man, kvinna, lägersmål och hor var uppe till diskussion vid några olika tillfällen. Den 28 februari 1690 inföll en kort diskussion om dotter som begår lägersmål. Fadern hade enligt lagen redan rätt att göra henne arvlös men han hade också möjlighet att förlåta henne och låta henne ärva. En svårare fråga gällde hur man borde förfara med en hustru som gör hor. De församlade tyckte nämligen att det var lite konstigt att dottern kunde mista hela arvet men om hustrun begick hor skulle hon enligt den nuvarande lagen inte kunna mista sin arvsrätt.

I samband med denna diskussion kom också frågan upp om det var bättre att en dotter gifte sig ärligt mot sina föräldrars vilja än gjorde lönskaläger för att sedan gifta sig med den som föräldrarna på grund av den föräktenskapliga förbindelsen tvingades godkänna. Jo, menade man, om en dotter gifter sig med en ärlig, god och redlig man vore det fel att hon skulle mista sitt arv. Ty om hon gifter sig ”ärhligen, skemmer hon ingen familie som den lönskaläger gör”, menade man.⁴⁹ Man kan alltså märka en annorlunda inställning till dotterns möjligheter än den vi ovan kunde läsa om i medeltidslagarna. Hon har blivit friare – men inte fri – i sitt förhållande till både familjen och män runt omkring henne.

Diskussionerna om hor och lönskaläger fortsatte i andra sam-

manhang. Den 23 maj 1690 diskuterade man hur den världsliga lagen skulle anpassas till det som redan antagits i kyrkolagen 1686.⁵⁰ Vilka skulle till exempel å naturens vägnar få gifta sig, det vill säga vilka led skulle vara förbjudna för äktenskap och vilka skulle överhuvudtaget få komma ifråga för äktenskap. Debatten gick fram och tillbaka. Man använde sig av såväl äldre inhemsk lagstiftning som ”aff de hæbraiske ord och text”, av eget förnuft kombinerat med religiösa dogmer. Man tycks nu ha kommit fram till synpunkten att en kvinna som begår hor borde bestraffas hårdare än en kvinna som begår lönskaläger, särskilt med avseende på vem som skulle mista gods och hur mycket som skulle gå förlorat för kommande släkter. Det är två saker som framstår tydligare än andra i denna diskussion. Det första är att förbindelsen med släkten och särskilt männen runt omkring kvinnan inte betonas lika skarpt, även om en assessor Lilliemark fann anledning att notera att i den händelse en mö gör lönskaläge skulle det finnas två intressenter – dels mannen (dvs. hufvudfadern), dels släkten. Det andra är den motsättning som kommer i dagen då man å ena sidan gärna vill att ”pæna” (dvs. straffet) skall ”wara lijka med lijka brått”. Det skulle i princip inte vara skillnad på straffet om det var en man eller en kvinna som begår brottet.⁵¹ Men å andra sidan kan man inte bortse från att ”sielwa Gudz lag” gör en sådan distinktion; det är i denna lag allvarligare om en hustru begår hor än om en man gör det.⁵² Man beslutade vid detta tillfälle att föra till protokollet att följande skulle gälla vid hor: om en man gör hor skall kvinnan ta 1/3 av hans godsräntor men om kvinnan begår horet skall mannen ta 2/3 av hennes godsräntor. Guds lag fick sålunda fortfarande konsekvenser för kvinnan. Hon hade större skuld än mannen och skulle därför sona brottet med att mista en högre andel av godsräntorna än mannen.⁵³

Något dessförinnan – den 10 april samma år – hade en annan diskussion om förhållandet mellan Guds lag och världslig lag företagits. Å ena sidan – menade man då – borde inte mannen vinna mer på sin synd än kvinnan. Å den andra sidan gjorde ju både Guds lag, in jure naturæ (naturlagen) och den gamla världsliga lagen skillnad på man och kvinna. Detta gick inte att bortse ifrån. Men det fanns kritiker mot denna syn. Assessor Hassel, som verkar

ha drivit denna kritik hårdast, hänvisade till ”ratio” när han tyckte att det var ”blint fundament” att säga att kvinnan skulle vara mer skyldig än mannen vid hor. Hr Lovisin, bland andra, hänvisade däremot till dogmen, dels till ”Rep[ublica] Judæorum”, dels till å ena sidan ”Gudz ord hoos Marcum” och å den andra Första Korinthiebrevet sjunde kapitel. Det senare innehåller Paulus svar på frågor om hur en man skulle uppföra sig innanför och utanför äktenskapet mot en kvinna och hur en kvinna skulle uppföra sig mot en man. Men även Hassel, som genast kontrade, kunde sin Bibel: ”Det står ju ingenstädes, att mans brått är mindre med hoor än hustrus”.⁵⁴ *Ratio* mot *dogma*, alltså. Men traditionens makt var stor. Man kom fram till att om lagen skulle ändras skulle det finnas mycket goda skäl till att göra så. ”Uti alt det lagen ändras, bör sättias gode skiäl till”, sa räntmästare Sneckenberg med eftertryck. Det intressanta med detta uttalande och denna diskussion är att Guds lag trots allt inte längre rådde allena. Förnuftet hade börjat tränga undan tron och med det möjliggjordes tänkandet om ett annat förhållande mellan man och kvinna.⁵⁵

För det tredje diskuterades ständersamhället och de krav detta reste på lagstiftningen. Det ”synes mig wara”, sa lagmannen Hr Gripenhielm i en diskussion den 24 juli 1688 om gatloppen och hudstrykandet vid tingsdörren, ”att stonden (dvs. stånden, min anm.) woro förre tider eij så åthskillige och monge som nu”. Detta borde föranleda att också straffen varierades mer än man tillförne gjort. Landshövdingen Hr Lovisin tyckte apropå detta att det till exempel kunde gå an att en gemenare man eller kvinna hudströks, men att ”en annan, som af bättre condition är och eij botum orkar, på annat sätt med fångelse etc. straffas”. En enklare man eller kvinna kunde pryglas, men en ädel man tålde inte detta. Likaså drabbade fångelse vid vatten och bröd personer från olika stånd olika hårt. Det kunde vara outhärdligt för ”en person av större willkorl (*villkor*)”, medan en gemen – ”som der wid waan är” – skulle klara det bättre. Att sitta i fångelse för ett begånget brott kunde alltså i sig vara ett tillräckligt hårt straff för vissa människor, för de finare, men inte för andra, inte för de enklare. ”En förnämare, som eij botum orkar, skulle det lenda till stor *dishonneur* (min kursiv.) uthi fengselset sittia, men till total ruin att huudstrykas”, menade

borgmästare Törne och gjorde därmed två saker klara. Dels var det tillräckligt vanhedrande för en adelsman att sitta i fängelse. Om han däremot pryglades hotades han av fullständig undergång. Men det skulle räcka, menade han samtidigt, med att uthärdas en dishonour för ett brott som en mindre bemedlad borde eller åtminstone kunde – utöver fängelset – få ett hårdare kroppsstraff för. Skillnaderna i straff berodde inte på fysiken i sig, utan på att skillnaden mellan stånden hade blivit så uppenbara att man faktiskt talade om två folk, de ”förnämre” och de ”gemena”.⁵⁶ För dem gällde olika heders- eller ärokoder. Samhället hade utvecklats så mycket sedan den gamla landslagen skrevs. Ständernas betydelse och skillnaden dem emellan hade vuxit så mycket sedan den förra lagen skrevs.

Även i ett annat avseende hade samhället ändrats. Det offentliga äreröriga, skymfliga eller smädliga tilltalets betydelse hade avtagit, eller rättare sagt kompletterats med ett annat tilltal som till och med kunde vara farligare än det förra. Att i *hemlighet* ljuga ”ähra af en annan” kunde numera, menade man, vara värre än att säga något kränkande till någon i en offentlighet där även den som blev kränkt var närvarande. Ty emot den senare kunde man försvara sig; det kunde man inte emot den förra.⁵⁷ Likaså satte man numera i diskussionen likhetstecken mellan att fysiskt dräpa någon å ena sidan och att tala så illa om någon att denne blev dräpt å den andra. ”Det är lijka på hwadh sätt som dråp sker: David dräpte ej Uriam med handh”, sägs det med hänvisning till Bibeltexterna. Om en man – en släkting, fader, broder eller annan ”läggia något oärligt, som angår heder och ähra” på någon, ”och han succumberas,” så bör de som talat illa mista arv vare sig de gjort det i hemlighet eller spridit ut det offentligen.⁵⁸ Hr Gripenhielm berättade i sammanhanget en historia han hört från Gyllencreutz – ”een märklig casus” – om en kvinna som anklagat livet ur sin broder då hon beskyllt honom för hor med sin styvmoder bara för att få honom inför rätta och dömd till dödsstraff. Bakom denna illasinnade manöver låg begäret att få ut arvet efter honom. Men då hon hade stått inför rätten ett tag, sa Gripenhielm med sinne för dramaturgin, blev hon utvisad från tinget. Därefter skulle hon ha ”förkommit uhr allas ögon, och är hört ett grufweligit skrij,

men hon blef eij mehr funnen”.⁵⁹ Greve Lindskiöld – som ledde även dessa förhandlingar – fann då anledning att spilla lite av sin outgrundliga visdom: ”Qwinnor pläga eij heller wara mycket troowärdige.” Särskilt om en man var tillstädes behövdes ingen kvinna som vittne eller annat. Även om en kvinna kunde komma ifråga för att vittna så var en man att föredra, inflikade borgmästare Camen. Greven som tänkt till lite sedan det förra yttrandet insköt då: det är bäst att tillägga att kvinnan äger möjlighet att vittna med fulla vitsord om ingen annan är tillstädes. Men om det nu skall vara så att en kvinna ska ges fulla vitsord, så måste ju en mans vittnesmål ”fast mehr” givas vitsord. Efter diskussionen föreslog man att ta till protokollet att där det var tillämpligt skulle man anse som lagligt att ”der flere wittne eij till äro, /äger/ så qwinna som man, ... fullt witzordh”. Det var ännu år 1690. Det skulle dröja ytterligare några år innan en kvinna kunde uppträda som fullt vittne på ärans arena. Bakom denna sega struktur fanns uppfattningen att kvinnor av naturen inte var lika trovärdiga som män. Har man en gång lurats av Ormen visade det sig vara mycket svårt att tvätta bort denna nesliga skam.

Sammanfattning

Med hjälp av ett mål från år 1617 ställdes inledningsvis några frågor på sin spets. Vad betydde sentensen ”ha stulit hans hustrus ära ifrån henne”? Vem ägde äran som blev bestulen? Den som hade stulit äran blev dömd till döden. Hur såg en sådan hederskultur ut som för återupprättelsen av hedern krävde att en dödsdom avkunnades på tinget? Även om detta inte i juridiska termer kan betraktas som ett hedersmord – det är alltför mycket som talar emot det – så måste man konstatera att med den hårda domen ansåg man att möjligheterna till upprättelse ökade. En familj vars rykte var satt i gungning var tvungen att bevisa sin oskuld. Att det var mannen som i början av 1600-talet hade denna uppgift gick tillbaka på en lång tradition av manlig dominans i offentligheten. Allt detta fanns väl förankrat i en hel kosmologi där mannen framställdes som den aktiva och kloka parten för all framtid, särskilt sedan Ormen med sin list i Edens lustgård för evigt placerat kvinnan längre bort från Gud än mannen placerat sig själv. Denna på dogmen

vilande världsuppfattning började dock mot slutet av 1700-talet att luckras upp och man menade att den nya tiden borde kunna diskutera förhållandet mellan man och kvinna på ett annat sätt, med hjälp av ”ratio”. Rationella skäl skulle bestämma den juridiska diskursen, inte dogmatiska skäl.

Hur skall man då bedöma vår egen historia om heders- och ärokulturer i förhållande till andra kulturers historia och vår egen samtid visavi andra kulturers samtid? En sådan komparation måste börja med konstaterandet att vi i mycket delar *en* historia. Kulturen i det geografiska område som kallas tvåflodslandet⁶⁰ spreds via den moriska och homeriska kulturen, och senare den klassiska grekiska och romerska samt de tre stora religionerna judendomen, kristendomen och islam ut över en stor del av den värld som var känd på 1000-talet (innan upptäckterna av andra kontinenter – utan hänsyn till vikingarna – tog fart).⁶¹ I ett bälte från Storbritannien i väster till Indien i öster på båda sidor av Medelhavet finns därför en del gemensamma drag som utgör själva förutsättningen för en meningsfull komparation.⁶² Religionerna judendomen, kristendomen och islam – i deras egenskap av kulturförmedlare – har genom seklerna fört traditioner och tänkande vidare till ständigt nya generationer. I dessa religioner finns en kärna som i detta sammanhang i mångt och mycket är gemensam. De tre religionerna delar uppfattningen att skaparen var man och att mannen spelade och alltjämt fortsätter att spela den aktiva rollen i offentligheten. Detta gör att kvinnan kan uppfattas som om hon är beroende av mannen än idag.⁶³ Detta beroende gestaltas dock på olika sätt inom detta geografiska område.

Sekulariseringen i väst har inneburit att vi avlägsnat oss från föreställningen om att man bör eftersträva absoluta sanningar och värden. I andra delar av vår värld har denna idétradition, som där förknippas med modernitetens sämsta sidor, kritiserats och man har istället eftersträvat att återuppliva absoluta sanningar, normer och värderingar. Man kan här tala om en *sakralisering* av samhällslivet.

I Sverige kom diskussionen om kvinnors heder och ära att inte endast knytas till sexualiteten, på sätt som forskningen visat. Den knöts också så småningom till frågan om egendom i en diskurs

som blev alltmer sekulariserad. *Ratio* ställdes där mot *dogma* på ett allt tydligare sätt. Denna utveckling har betytt att situationen för kvinnor – och för män – varierar högst betydligt inom det större geografiska område jag ovan antydde konturerna av. Även om det så sent som vid 1700-talets början – och förmodligen också långt senare – i Sverige kunde insinueras att man under vissa omständigheter hade anledning att bedöma mäns dödliga våld mot kvinnor med förmildrande omständigheter för handen, har aldrig detta betraktelsesätt fått genomslag i juridiken eller i juridisk praxis på så sätt att man öppet kunnat tala om det. Att det ändå förekommer olikheter i bedömning av mäns respektive kvinnors våld beror således av andra orsaker. Ur detta kunde aldrig en förståelse eller en legitimering av hedersmord som lösning på ett oerhört svårt dilemma växa. Frågan om familjens – av mäns och kvinnors – heder och skam fick finna andra lösningar.

Noter

- 1 Skatelövs socken, Allbo härad, Småland, Sverige. Målet från Allbo härads dombok 1617, Landsarkivet i Vadstena. Hela målet återges här, med normaliserad stavning och sammandragningar av berättelsen där detta låtit sig göras. Därför är det inte ett citat från källan, utan min återberättelse därav. Kom för rätta Peder i Smörhöga i Skatelövs socken och klageligen gav till känna att en hans granne Peder Jönsson, vilken sig kallar lille pellen, haver stulit hans hustrus ära ifrån henne, vilket hade sig i så måtto tilldragit som efterföljer, där stod ett gästabad i Arnön, som var nästa granngård intill Smörhöga, så att alla tre gårdarna lågo i rad, något ifrån varandra, och uti mellangården var denne lille pellen boendes, och i den yttersta gården var Peder Böresson hemma. Desse båda grannarna voro tillhopa i Arnön och drucko, då nu förenämnde Per Jönsson förmärkte, att hans granne Peder Böresson var över sig drucken, så att han icke förmätte gå hem, utan då han visste han gick och lade sig, gick han till förenämnde sin grannes Peder Böressons gård, och gick in uti ett härberge, som hans grannhustru låg, då frågade hon sägandes, vem är det, och han teg, och han gängen frågade hon och sade, vem är det, är det Peder, han svarade ja, och hon säger att hon icke visste rättare än det var hennes egen man, och sade till honom, ville i lägga eder, och han teg, då sade hon, om i ville lägga eder så tago det ena barnet och lägg undan eder i den andra sängen, men han lade sig upp till väggen i sängen, då sade hustrun där ligger barnet stigen icke uppåt, då tog han barnet upp, och lade det neder till fötterna, och vände sig så till henne, och begynte att bedriva sin blygd med henne. Och såsom blygden bedrevs förnam hon att det icke var hennes man, skut hon honom från sig, ropade och sade, du är inte min man, icke för tusende knävlar, då språng han av sängen, och hon språng opp efter honom, och slog honom i ryggen några slag med nä-

ven, såsom och ropade och sade och vem tusende är du, då svarade ett barn som låg i sängen med dem, moder det var grannen lilella pellen, och han undslapp, och lopp till Arnön som gästabudet stod igen, och ställde sig som han inte hade varit därifrån, och ingen skam bedrivit hade. Så efter såsom förberört är, kunde förbenämte Per Böresson icke neka till att det ju hade sig således sannfärdeligen tilldragit, så efter hans egen bekännelse, såsom och efter som utvisas i Mose böcker och uti första kapitlet i Tjuvabalken, kunde häradsnämnden icke fri hans liv, utan dömde honom ifrån livet, och ställdes till H K M t och den konungsliga hovrätt vad gunst och nåde honom vederfaras kan.

- 2 Jämför Natalie Zemon Davis, *Martin Guerres återkomst*, Stockholm 1985, s. 58 som menar att en kvinna – i det fallet hette hon Bertrande – måste veta om det är hennes man som ligger nära henne eller inte.
- 3 Göran Inger, *Svensk rätts historia*, Lund 1986, s. 119.
- 4 Det bör dock påpekas att kvinnor varit tillstådes på tinget och ofta synts då tingsförhandlingarna pågått; som anklagade, som vittnen, som nyfikna, som utskänkare, med mera. Se Eva Österberg, "Den gamla goda tiden", i *Scandia* 1982:1; Marja Taussi Sjöberg, *Rätten och kvinnorna. Från släktmakt till statsmakt i Sverige på 1500- och 1600-talet*, Stockholm 1996; Gudrun Andersson, *Tingets kvinnor och män. Genus som norm och strategi under 1600- och 1700-tal*, Uppsala 1998.
- 5 Jämför Christer Winberg, *Grenverket. Studier rörande jord, släktskapssystem och ståndsprivilegier*, Skrifter utgivna av Institutet för rättshistorisk forskning, grundat av Gustav och Carin Olin. Serien 1, Rättshistoriskt bibliotek, 38, Stockholm 1985. En stor del av alla de mål som behandlades på tinget rörde "egendom" i någon mening. Angående begreppet "egendom", se Maria Ågren & Kenneth Johansson, "Ekonomiska brott och egendomsbrott", i Kåre Tønnesson (red.), *Normer och social kontroll i Norden ca 1550–1950. Domstolarna i samspill med lokalsamfunnet*. Det 22. nordiske historikermøte, Oslo 13.–18. august 1994, Oslo 1994. Att "egendomen" är involverad i mål som dessa framgår också då den stora lagkommissionens män senare under 1600-talet samtalande om liknande händelser. Se vidare nedan.
- 6 Detta betyder naturligtvis inte att kvinnan var fullständigt maktlös i en sådan ordning, eller fräntagen alla rättigheter, allt inflytande eller alla resurser. Men detta kan bara betraktas i ljuset av den genusordning som rådde. En sådan syn på historien om män och kvinnor har varit inflytelserik. En av de mest tongivande har varit Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York 1986 och den forskning som följt därefter. Denna syn har i sin tur utmanats av postmodernism och postkolonialism.
- 7 Hon stod i värsta fall (om skvallret tog fart) kvar med skammen att inte kunna göra något för att förbättra sin situation annat än att vända sig till sin man och be honom ta upp det hela på tinget.
- 8 *Konung Christoffers Landslag*, utgifven af DCJ Schlyter, Lund 1869, Tiuffua Balken, kap I. Lyder i översättning:
"Bästa ting som bonde har i sitt bo är hans laggifta hustru. Den som stjäl henne från bonden, han är värste och störste tjuv. Och därför, den som lockar bondens hustru från honom och löper bort med henne, blir han gripen på färsk gärning, då skall han föras till ting och dömas och hängas över and-

ra tjuvar. Vill ej bonden unna sin hustru livet, då må hon ock föras till ting och dömas kvick i jord.

[...]

Samma lag skall vara, om ogift kvinna löper bort med gift man.”

Citerat från *Magnus Erikssons landslag, i nusvensk tolkning av Åke Holmbäck och Elias Wessén*. Skrifter utgivna av Institutet för rätthistorisk forskning, grundat av Gustav och Carin Olin. Serien 1, Rätthistoriskt bibliotek, 6, Stockholm 1962, s. 279. Den sista meningen i citatet skall förstås på så sätt att samma straff skulle gälla om en ogift kvinna lockade bort en gift man, det vill säga om den ogifta kvinnan löpte bort tillsammans med den gifta mannen. Det är alltså inte fråga om ”mans-rov” utan om en gift man som överger sin hustru för en ogift kvinnas skull. Den största delen av första kapitlet handlar däremot om kvinnorov – de fall då en man tar en annan mans kvinna.

- 9 Ett straff som inte är känt innan landskapslagarnas tid och som i huvudsak har riktats mot kvinnor. Se *Kulturbistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*, presidium för Sverige: Ingvar Andersson ... ; sv. red.: John Granlund, Malmö 1956–1978, uppslagsordet ”straff”. Tilläggas kan att straffet under landskapslagarnas tid tycks ha aktiverats med stöd av den kanoniska rätten, i vissa fall med hänvisning till Mose lag, och alltså inte bygger på en gammal straffform. En del vanärande straff – menar Hans Peter Duerr och talar då om hängning – kunde inte verkställas på kvinnor då man tog hänsyn till sedesamheten att inte blotta kvinnans blygd. Det har dock ofta hänt att också kvinnor blev hängda, oftast då hopsnörd kring vaderna. Att begravas kvick i jord var ett straff som man med tidens moraluppfattning kunde acceptera. Se Hans Peter Duerr, *Nakenhet och skam*, Stockholm 1994, s. 240f.
- 10 Detta kapitel är det första i Tjuvabalken. Efter det följer ett kapitel som börjar med orden: ”Stjäl någon en annans kreatur, nöt eller svin, får eller getter, ...”. Citerat från *Magnus Erikssons Landslag*, s. 267.
- 11 Giftermålsbalken i *Magnus Erikssons landslag* – flock 6:I (något förkortat) och 9 – säger: ”Sedan bonden och hustrun äro gifta, då de hava legat en natt i säng samman, då är han hennes rätte målsman, och han äger att söka och svara för henne.”
- 12 Ang. den mosaiska lagens förhållande till s.k. inhemsk rätt, se Sven Kjällström, *Guds och Sveriges lag under reformationstiden. En kyrkorättslig studie*, Lund 1957, Göran Inger 1986, Erik Anners, *Den europeiska rättens historia*, del 2, Stockholm 1983, med flera, som menar att den mosaiska lagen brutaliserade den inhemska rätten. Se även Rudolf Thunander, *Hovrätt i funktion. Göta hovrätt och brottmålen 1635–1699*, Stockholm 1993, s. 54ff, som dock menar att hovrättens praxis inte fick de brutala följder som själva lagstiftningen hade gjort möjligt. Elsa Sjöholm, *Sveriges medeltidslagar. Europeisk rättstradition i politisk omvandling*, Lund 1988, s. 236f, är dock av en helt annan uppfattning. Hon menar att medeltidsrätten som sådan bygger på den mosaiska rätten.
- 13 Följande hänvisningar till Bibelställen genom *Svenskt bibliskt uppslagsverk*, under medverkan av ett flertal av Nordens främsta fackmän, Ivan Engnell & Anton Fridrichsen (red.), Gävle 1948–1952, uppslagsordet ”Kvinnan”. Jfr

- även Anita Goldman, *Våra bibliska mödrar*, Stockholm 1988, Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984. För en mer nyanserad läsning se Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, Cambridge (Mass.) & London 1992: "My goal is to explore the tense dialogue between the dominant patriarchal discourses of the Bible and counter female voices which attempt to put forth other truths" (s. 4). Även James R. Baker, *Women's Rights in Old Testament Times*, Salt Lake City 1992, om att det bakom den patriarkala berättelsen också finns andra berättelser. Se sammanfattning av forskningen i Alice Bach, *Women in the Hebrew Bible. A Reader*, New York 1999. Se även Inger Ljung, *Silence or Suppression. Attitudes towards women in the Old Testament*, Uppsala 1989, s. 9–11 för en översikt av forskningen.
- 14 Framgår av Andra Mosebok 21:32, 22:17 och Femte Mosebok 22:29.
 - 15 Finns beskrivet i Hosea 2:1 respektive Jesaja 50:1, Jeremia 3:8. Jämför även James R. Baker 1992, s. 93.
 - 16 Se Josua 15:16ff och Domarboken 1:12ff.
 - 17 Se Första Mosebok 16:6, 30:18.
 - 18 Se Andra Mosebok 20:12.
 - 19 Jämför Inger Ljung 1989, s. 22f som lyfter fram Bibelns – Gamla testamentets – betoning av just familjen och patriarken. Jfr även James R. Baker 1992, s. 41ff angående äktenskapet och hustruns roll.
 - 20 Det var viktigt att föra äran vidare till nästa generation. Med hjälp av äktenskapet kunde detta ske på "ett ädelboret sätt". Jfr Georges Duby, *Makten och kärleken. Om äktenskapet i feodaltidens Frankrike*, Stockholm 1985, s. 35.
 - 21 Vardagen kommer vi som bäst åt via bevarat rättegångsmaterial, vilket jag inte kommer att uppehålla mig vid mer än vad jag redan inledningsvis har gjort. Lagen diskuterades under 1600-talet utförligt av den Stora lagkommissionen, som tillsattes 1686 och som i olika konstellationer arbetade fram till 1734. En av samtidens största teologer var Olaus Petri. Det är hans tolkning av Skapelseberättelsen som kommer att diskuteras här.
 - 22 Familjeäran berodde, menar Georges Duby 1985, s. 43, i en betraktelse över feodaltidens Frankrike, på hur just kvinnorna uppträdde.
 - 23 *Konung Christoffers Landslag*, Giptamala Balken, flock I.
 - 24 *Magnus Erikssons Landslag*, s. 48, not 2.
 - 25 *Ibid.*, s. 48, not 1a.
 - 26 Släktens betydelse har förändrats under medeltiden och frågan har diskuterats under en längre tid. Se en bra sammanfattning om detta i Eva Kärfve, *Konsten att bli människa. Individ och myt i medeltidens riddarvärld*, Stockholm 1997, s. 61ff. Det är den utvidgade familjens betydelse vi ser, som mycket påminner om den "extended family" man diskuterar i anslutning till dagens hederskulturer. Där – i dagens hedersproblematik – betonas att familjen består av alla släktingar som kan härledas via en direkt blodslinje eller via ingifte, även om dess minsta enhet oftast är själva kärnfamiljen. Tjänster från denna utvidgade familj kan tas särskilt i anspråk då man kommer till angelägenheter som bland annat har med äran att göra. Varje initiativ eller händelse värderas antingen som hederlig eller skamlig och det är viktigt för familjens fortsatta existens att handla rätt i varje ögonblick. I just sådana situationer tar man hjälp av den utvidgade familjen. Denna altruistiska

- princip ser man främst baksidan av då företeelser som hedersmord diskuteras. I själva verket är – och var (om vi återvänder till medeltiden) – det en ytterst viktig överlevnadsstrategi i samhällen som ser eller såg hedern, äran och skammen som centrala värden. Fatima Husain & Margaret O'Brian, "Muslim Communities in Europe. Reconstruction and Transformation", i *Current Sociology*, 48, s. 5f.
- 27 Jämför också rätten att bryta upp dörren i *Magnus Erikssons Landslag*, Rättegångsbalken, flock XX, då det gäller att utmäta en utdömd bot samt samma rätt i Tjuvabalken, flock 12:1, då det gäller rannsaking av tjuvgods.
- 28 Jämför Georges Duby 1985, s. 36, där det för Frankrikes vidkommande under medeltiden var så att kvinnorov var ett av de fyra brott (de andra tre var mordbrand, mord och stöld) som föll under kungens "hals- och handrätt". Äktenskap som baserades på kvinnorov var inte lagligt ingångna äktenskap. Kvinnorovet ansågs vara ett brott mot den sociala ordningen. Se *ibid.*, s. 60.
- 29 *Konung Christoffers Landslag*, Giptamala Balken, flock V.
- 30 I forskningen har man diskuterat om denna regel, att äktenskapet fullkomnats då makarna legat tillsammans i samma säng, är en gammal germansk rättsregel eller en nyare regel från den kanoniska lagstiftningen. Se *Magnus Erikssons Landslag*, s. 51, not 25.
- 31 En undersökning har visat att detta för gifta kvinnor skedde i hela 50 % av fallen, särskilt de som rörde hedern. För de ogifta kvinnorna förekom det i en lägre andel av fallen. Jämför Marie Lindstedt Cronberg på annan plats i denna antologi samt Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Lund 1997, s. 228–230 för mer exakta tal.
- 32 Jag har inte i denna text behandlat detta särskilt. Tilläggs kan dock att de balkar som särskilt talar om mäns ära och heder är Konungabalken respektive Tingmålalbalken.
- 33 Det finns tecken som tyder på att ära har att göra med äktenskapet. Det finns många sammansatta ord som har med såväl ära som äktenskap att göra: *ærepenger* (Troels Frederik Troels-Lund, *Dagligt liv i Norden i det sekstende aahundrede*, Köbenhavn & Kristiania [utan år], XI, s. 132), bröllopet som *æresdag* som började med en *æresfärd* (Troels-Lund [utan år], X, s. 9), *æresmand* (Troels-Lund [utan år], IX, s. 119), bröllopet kallades också en *ærestjeneste* (Troels-Lund [utan år], X, s. 9) medan *æreöl* däremot hade att göra med den stora måltid man intog efter det att en ärlig man dött (Troels-Lund [utan år], XIV, s. 333).
- 34 Kenneth Johansson, "Mannen och kvinnan, lusten och äktenskapet. Några tidstypiska tankegångar kring gåtfulla ting", i Eva Österberg (red.), *Jämmerdal & fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Stockholm 1997, s. 32ff.
- 35 Philip R. Davies & David J.A. Clines, *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield 1998.
- 36 Kenneth Johansson 1997, s. 29, och där anförd litteratur.
- 37 Detta arbete gavs dock aldrig ut, men har varit ämnat att delvis ersätta den utgivna "En nyttigt undervisning". Se Karl Gustaf Westman, "Inledning", i *Olaus Petri samlade skrifter*, Uppsala 1916, s. XIV. "Undervisning om människans ärliga skapelse, fall och upprättelse" finns i *Olaus Petri samlade skrifter* 1916.

- 38 Se *Olaus Petri samlade skrifter* 1916, s. 532.
- 39 Ibid., s. 533.
- 40 Det finns en parallell här till islams syn på kvinnan som slug (som en orm). Och fruktan för att Satan kan komma i en kvinnas gestalt. Se Rasool Awla på annan plats i denna antologi.
- 41 Angående begreppet våld och därmed närbesläktade begrepp, se Kenneth Johansson, "Makt, våld och besinning", i Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Väldets mening. Makt, minne, myt*, Lund 2004, s. 43ff.
- 42 Ett vanligt, men ifrågasatt, teologiskt tema. Se t.ex. Bo Larsson, "Krävd Gud hedersmord?", i *Svenska Dagbladets* nätupplaga, http://www.svd.se/dynamiskt/brannpunkt/did_7237152.asp, publicerat 2 april 2004 05:30.
- 43 Olaus Petri, "Undervisning om människans ärliga skapelse, fall och upprättelse", *Olaus Petri samlade skrifter*, Uppsala 1916, s. 556ff.
- 44 Jämför Lars-Olof Larsson, *Gustav Vasa – landsfader eller tyrann?*, Stockholm 2002.
- 45 Jfr Eva Österberg på annan plats i denna antologi om vanfrejden.
- 46 Wilhelm Sjögren (red.), *Föreläsningsprotokoll till Sveriges Rikes Lag 1686–1736. Lagkommissionens protokoll 1686–1693*, I, Uppsala 1900, s. 167f.
- 47 Ibid., s. 167f.
- 48 Göran Inger 1986, s. 75.
- 49 Wilhelm Sjögren 1900, s. 171.
- 50 Ibid., s. 266ff.
- 51 Man – i detta fall såväl greve Lindskiöld som borgmästare Törne – hänvisar till äldre rätt och säger att det inte skulle vara rimligt att hon helt skulle mista sin ära medan han inte skulle mista något. Ibid., s. 269.
- 52 "Icke nekar jag större brått kan vara hennes än en mans i hoor", säger greve Lindskiöld. Men den borde inte vara så stor som den äldre lagen gjorde gällande. Ibid., s. 269.
- 53 Ibid., s. 269.
- 54 Ibid., s. 237.
- 55 Det är dock inte frågan om någon sekularisering. Tänkandet går inte gärna utanför de religiösa formerna. Men innehållet kompletteras med en nyfikenhet på annat än dogmen. Jämför Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*, Stockholm 1997, s. 407f samt för kyrkans och de religiösa idéernas inflytande under 1600-talet, densamme, s. 421.
- 56 Adeln – och särskilt aristokratin – hade distanserat sig från folket i så hög grad att det tycks vara frågan om två sorters människor; en sort (den "gemena") som tålde stränga och vanhedrande straff och en sort (de med "honneur") som inte gjorde det. Tematikerna från Peter Burke, *Folklig kultur i Europa 1500–1800*, Malmö 1983. Se även Norbert Elias, *Svärdet och plikten. Samballets förvandlingar*, Stockholm 1991.
- 57 Wilhelm Sjögren 1900, s. 82.
- 58 Ibid., s. 163.
- 59 Ibid., s. 163.
- 60 Som en gemensam gestalt för de tre stora religionerna kan Abraham nämnas. Enligt sägen och enligt antavlan har han haft sitt ursprung i Mesopotamien innan han gav sig ut på sin vandring för att upptäcka Kanaans land. Se Ivan Engnell & Anton Fridrichsen 1948–1952, uppslagsordet "Abraham".

- 61 En omfattande litteratur har diskuterat detta bälte, och signifikanta likheter likaväl som olikheter i utvecklingen. Till att börja med bör Julian Pitt-Rivers, "Honour and Social Status", i Jean G. Péristiany (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965 och Julian Pitt-Rivers, "Honor", i *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, s. 503–511 – egentligen redan Julian Pitt-Rivers, *The People of Sierra*, Chicago 1961 – samt Jean G. Péristiany (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965 försök att definiera Medelhavsområdet som ett samhälle ("society" användes då medan man senare talade om "culture") med många gemensamma egenskaper nämnas, definitioner som senare kom att användas av andra forskare i andra delar av världen, vilket inte Pitt-Rivers enligt egen senare utsaga avsåg, se Julian Pitt-Rivers, "Postscript: The Place of Grace in Anthropology", i Jean G. Péristiany & Julian Pitt-Rivers (eds.), *Honour and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992. Vidare kan Moses J. Finley, *The World of Odysseus*, New York 1979 och Peter Astbury Brunt, *The Fall of the Roman Republic*, Oxford 1988 och Peter Astbury Brunt, *Roman Imperial Themes*, Oxford 1990 nämnas, samt Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986. Utgångspunkten att heders- och skamkulturen skulle vara gemensam för Medelhavsområdet har också ifrågasatts. Se David D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, vol. 22, American Anthropological Association Special Publication, Washington DC 1987. Samma typ av generalisering som Pitt-Rivers gjorde har i USA – på amerikanskt material – gjorts av Nisbett och Cohen. Se Richard E Nisbett & Dov Cohen, *Culture of honor. The psychology of violence in the South*, Boulder 1996. Denna har också kritiserats för sina alltför vittomfattande generaliseringar. Se Craig Rivera, Rebekah Chu & Colin Loftin, "Do Strong Communities Increase Homicide? An Evaluation of the Nisbett-Cohen Thesis", i *International Journal of Sociology and Social Policy*, 22, no. 7/8 2002.
- 62 Men det var först på 1990-talet som dessa delar av Västeuropa drogs in i komparationen. Dessförinnan var området begränsat till Medelhavsvärlden, med Medelhavet som ett inlandhav som band samman landområdena med varandra. Jfr Pitt-Rivers 1992.
- 63 Jfr dock Rasool Awla på annan plats i denna antologi, som för islams vidkommande skiljer på den explicita och den implicita teorin. Båda resulterar dock i kvinnors underordning.

Den dödsbringande äran

Duellen som en form av hedersmord på män

Att döda i ärans och hederns namn

Efter föregående utmaning hade de båda herrarna, med sina sekundanter i följe, träffats den 3 september 1719 för att duellera med pistoler. Duellanterna var översten Zander och överstelöjtnanten Weiher. De första skotten missade båda sina mål. När det andra skottet skulle avlossas klickade Weiher's pistol. Det gjorde inte Zanders. Kulan från hans pistol träffade Weiher i högra höften och duellen fick ett dödligt slut. Weiher avled en månad senare av sina sår. Zander ställdes inför rätta för dådet och i generalkrigsrättens förhör berättade översten att han ”för sin heneur skull hava blivit härtill forcerad och tvungen”.¹

Händelsen mellan Zander och Weiher ger oss en inblick i en tidigmodern ärekultur där en adelsmans kränkta ära skulle återupprättas med väpnat och eventuellt dödligt våld. Äran beskrivs av Zander som tvingande. Han kunde inte ställa sig utanför dess koder och regelverk. Det handlar alltså om att i värsta fall döda en annan man i hederns och ärans namn.² För detta dömdes Zander i april 1720 av generalkrigsrätten till döden, enligt Guds lag, dråpmålabalken och det kungliga förbudet mot dueller.

Duellen ringar in en problematik som aktualiserades på flera av det svenska samhällets arenor under 1600- och 1700-talen. Då gällde problematiken den manliga äran och dess dödliga konsekvenser. I dag är problematiken återigen brännande het i svensk media, i domstolar osv., men den rör inte längre den dödsbringande äran i form av dueller mellan män, utan *hedersmord* på kvinnor.³ Att återopandet av ära är en återkommande problematik motiverar

ett försök till att ge ett historiskt perspektiv på dagens hedersmordfenomen. Förhoppningen är att analyser av ärekulturer i äldre tid kan kasta ljus över ett problemkomplex som återigen är påtagligt i det svenska samhället men där äran som en tvingande och ibland dödlig kod inte längre är begriplig för de flesta människor.

Denna text består av tre delar. Jag vill börja med att i all korthet föra en teoretisk diskussion kring ära, män och våld för att på så sätt pröva att problematisera den definition av begreppet hedersmord som oftast används i den nutida svenska debatten. Därefter skall vi förflytta oss till herrarna Zanders och Weiherers tidiga 1700-tal, närmare bestämt till generalkrigsrättens rannsaking av händelsen. Vi kommer särskilt att undersöka vad Zander, den anklagade förövaren, har att säga om den manliga ärekultur som han omgavs av, hur han argumenterar för sin oskuld, men också en rättslig representants resonemang och argument för dödsdom, samt efterspelet i justitierevisionen (delar av rådet och kungen). På så vis kan vi få en inblick i hur olika föreställningar om en ärekultur som framtvungade dödligt våld bröts mot varandra. Avslutningsvis kommer jag att föra en diskussion kring ”våldets verklighet” i sammanhang där äran utgör en ofrånkomlig tolkningsram; både nu och då.

Hedersmord – ett försök till problematisering

Ära är en historisk och kulturell konstruktion. Med detta menar jag att ärans innehåll och uttrycksformer kan variera från tid till tid, från kultur till kultur och från ett geografiskt område till ett annat. Äreföreställningar kan också variera mellan olika grupper, de kan vara genusrelaterade och avhängiga individens levnadsålder och civilstånd. Att undersöka ära är att fördjupa sig i ett mycket komplext existentiellt system, med tydliga kopplingar till mänskliga värden som liv, död, kärlek och vänskap, sexualitet och våld. När den tyske historikern Martin Dinges liknar äran vid det gåtfulla odjuret i Loch Ness, som något som dyker upp med jämna mellanrum, men vars skepnad är svår att närmare bestämma, är det ärans mångfasetterade innehåll som avses.

Är det då fruktbart, eller ens möjligt att dra paralleller över tidsaxeln mellan så till synes vitt skilda fenomen som dueller och he-

dersmord på kvinnor, mellan ärekonflikter i ett tidigmodernt samhälle och det moderna? Jag tror det. Forskning om ärekonflikter bör inte göras utifrån antagandet om att ära enbart hör till det förmoderna eller andra kulturer. Att en bestämd form av ärekonflikt, som dueller till exempel, har mist sin betydelse idag betyder inte att äran fullständigt har mist sin betydelse i det moderna.⁴ Martin Dinges pläderar istället för en mer historiserande forskning. I stället för att sätta oss i ”moderniseringsteorins bur”, menar Dinges att vi bör tillåta oss ett mer oberoende och empirinära tänkande. Med ett induktivt tillvägagångssätt hålls förutsättningen öppen för analyser av ärans mångfasetterade innehåll. Dinges föreslår vidare att ärekonflikter bör studeras utifrån ett kunskapsociologiskt perspektiv, som framhåller vad ett samhälle *vet* och sedan *gör*.⁵

När det gäller hedersmord menar jag att fenomenet inte kan förstås som unikt och utan beröringspunkter med andra ärekonflikter. Hedersmord är *en* form, *en* typ av ärekonflikt med dödlig utgång, som återfinns inom ett mycket större problemkomplex kring ära i allmänhet. Ansatser till att skapa förståelse – inte förlåtelse som är något helt annat – för hedersmordsproblematiken idag tror jag med fördel kan göras i relation till den kunskap som kan utvinnas genom analyser av ärekonflikter i det äldre svenska och nordiska samhället. I anslutning till Dinges bör alltså en sådan analys rikta uppmärksamheten mot hur människorna i det äldre samhället uppfattade äran och vad de ”gjorde” med den. Att undersöka den dödsbringande äran utifrån exempelvis duellfenomenet kan uppvisa viktiga och begripliggörande perspektiv på hedersmordsproblematiken, men också på andra påtagliga problem i dagens samhälle, som manligt våld överhuvudtaget.

Numera beskrivs hedersmord ofta som ett mord på en närstående kvinna som utförs av en manlig släkting för att återupprätta familjens eller släktens ära. Mordet har sin grund i olika uppfattningar om ära och skam, men också i olika kulturella regler och krav för hur skammen skall elimineras och hur äran skall återupprättas. Att äran kräver mord och att det finns en kulturell acceptans hos den närmare omgivningen/gruppen är viktigt.⁶ Ofta framtvings mordet med hänvisning till den skam och vanära som kommer av brott mot normer för sexualitet och äktenskap. Att det

i Sverige rubriceras som mord och inte dråp, som är ”ringa mord”, signalerar, med dagens olika skalor för uppsåtligt dödande, att handlingen är särskilt grov och att offret är särskilt utsatt.⁷

Hedersmord har alltså ofta framhållits som ett fenomen som drabbar kvinnor. Men denna bild av hedersmordsfenomenet som något unikt är kanske aningen missvisande? Fångar denna förståelse verkligen in hela problematiken eller bara *en* olycklig del av ett mångfasetterat problemkomplex?

Som antropologen Unni Wikan har framhållit i sin intressanta bok *En fråga om heder* är hedersmord inget som drabbar enbart kvinnor, utan också män. Hon exemplifierar med hedersmord i Sinai där förförarna dödades och kvinnorna gick fria. Även blodsfejder mellan stammar och klaner som utkämpades i hederns och ärans namn har, påpekar Wikan, krävt tiotusentals mäns liv genom historien och gör det fortfarande. Hedersmord kan därför, fortsätter Wikan, inte förstås inom ramen för ett ”strukturellt våld mot kvinnor” eller ett ”globaliserat kvinnoförtryck”. Problemet, menar hon, har snarare sin grund i en specifik hedersideologi.⁸

Den ärans skepnad som hedersmord på kvinnor och även män ger uttryck för är i regel kollektivt återverkande genom en stark koppling till kulturella föreställningar om sexualmoral och blodsband. Dock är den sexualiserade äran bara en del av ärans verkningssfält. Den manliga äran kan ha betydligt fler dimensioner än den kvinnliga. Den kan också vara individualiserad i större utsträckning. Det har den antropologiska och i synnerhet den omfattande historiska forskningen om ära lärt oss.⁹

Mot bakgrund av att den manliga äran kan uppvisa en större komplexitet eller ”räckvidd”, behöver motivet eller meningen bakom mordet på en man, åtminstone teoretiskt sett, inte nödvändigtvis vara kopplat till brott mot sexualmoral, även om så kan vara fallet. Helt andra och fler faktorer kan alltså spela in. Kanske är det till och med så att det är vanligare med hedersmord och andra typer av ärerelaterat våld av män mot män som hämnd för oförrätter, och till försvar och återupprättelse av manlig ära?

Äran kan också direkt drabba män utanför ärans område. Med detta menar jag att mannen som mördas eller drabbas av andra typer av hedersrelaterat våld inte behöver ingå i en grupp med en

specifik kollektiv syn på ära. I exemplet dueller stämmer emellertid inte detta påstående, eftersom duellen var en symbol för en specifik adlig och manlig gemenskap. Som Erling Sandmo har påpekat var det äldre samhället ett ståndssamhälle som bestod av ett antal hierarkiska grupper, vilka definierades utifrån sina samhälleliga funktioner och uppgifter. Äran var ståndsbaserad. Adelsmannen var medlem av krigarståndet med dess särskilda funktioner i samhället. Att inte uppfylla sin ståndspecifika roll var otänkbart och skapade en social ordning, en orenhet.¹⁰ Adelsmannen kunde bara duellera mot andra medlemmar av samma stånd och av samma ära. Och detta är en central poäng med duellen. Att inte duellera när äran kränktes av en annan adelsman, eller att duellera med en icke-adlig, kunde därför få förödande konsekvenser. Att göra det man förväntades att göra, inom ramen för samhällståndets föreskrifter, som för adelsmannen kunde innebära att duellera vid rätt tillfällen och för rätt orsaker var däremot ett bekräftande av social status och trovärdighet.

Den dödsbringande ärans många olika skepnader, dess manliga dimensioner inkluderade, bör beaktas i försök att ringa in hedersmordsfenomenet även i Sverige. Kanske behöver begreppet hedersmord utvidgas till att på ett givet sätt även innefatta män som ”offer” för ärans omständigheter och dess ibland dödliga konsekvenser?

Då viss kulturell acceptans är kännetecknande för hedersmordsproblematiken kan detta också innebära att den manliga äran kan *förmeras* genom handlingar i ärans namn, alltså leda till ett större rykte och anseende. Som Pierre Bourdieu har upplyst oss om genom sin tidiga antropologiska studie av kabylernas hederskänsla skänker utmaningen, som ofta formuleras som en kränkning, heder. Den innebär ett socialt erkännande om manlig jämlikhet.¹¹ Paradoxalt nog kan det alltså vara en ära i sig att bli kränkt. Av detta följer att det också kan finnas en viss eftersträvansvärd ”vinst” mätt med ärans måttstock, även med hedersmord. Med ett exempel hämtat från Syrien illustrerar Unni Wikan hur en ung man som mördat sin syster kunde triumfera med mordet. Så småningom blev han en av de mest betydande männen i byn.¹²

Uppfattningar om manlig ära ger handlingar som fysiskt våld

och mord en mening. Samtidigt definierar äran även ramarna för formen och det instrumentella i handlingarna, dess ritualer.

Att ”lokalisera” ärans skepnader i källorna

Under 1600- och 1700-talen uppmärksammades alltså den manliga och dödsbringande ärans problematik genom att duellfenomenet togs upp på flera av det svenska samhällets arenor. Det debatterades om duellproblematiken i rådet, av ständerna i riksdagen, av kyrkan och i rikets domstolar. Att duellera betraktades av kungamakt och kyrka som ett mycket allvarligt brott och en särskild lag utarbetades.¹³ Duellplakatet, det kungliga förbudet mot dueller från år 1682 och förbehållen endast ”ridderskapet, adeln, krigsbefälet och dess vederlikar”, räknar upp brott som förtal, okvädanden, utmaningar, hugg och slag med eller utan tillhyggen, knuffar och stötar eller ”vad helst som kan ge upphov till dueller och envig”. Dessa brott, som kunde utgöra duellmotiv, skulle bestraffas med förlust av tjänst, 2 000 daler silvermynt i böter och 2 års fängelse. Straffet för att dräpa någon i duell var döden. Dråparens begravning skulle ske utan präst och ceremonier. Detsamma gällde för den dräpte.

Duellplakatet innehåller mycket stränga straffparagrafer, men det vore missvisande att enbart se duellplakatet som ett led i en process där staten försökte disciplinera folket. Samtidigt visar den nämligen också på ett slags kontraktänkande mellan kungamakt och adliga undersåtar som syftade till beskydd för livets och den specifikt adliga ärans okränkbarhet.

I rättsmaterialet är det oftast ärekränkningen, alltså ärans motsatser, som dyker upp. Äran och dess kränkande former var ständigt närvarande i det tidigmoderna samhället och kan, åtminstone hypotetiskt, dyka upp i det rättsliga materialet i en oändlig mängd olika skepnader. Det är därför en gigantisk uppgift att kartlägga äran i ”helfigur”. Men det finns vissa aspekter, några av dem är redan nämnda ovan, som är grundläggande för äran och kränkningen, i synnerhet den manliga som jag uppfattar det, och som kan vara till hjälp i försök att definiera dess verkningsområde.

Utifrån egna studier av rättsligt material från bland annat 1700-talets Paris, samt en stor historiografisk genomgång av det internationella forskningsläget kring ära, har den tyske historikern Martin

Dinges lanserat "Zehn Tesen zur Erforschung von Ehrverletzungen". Jag vill här lyfta fram ett par av dem, som jag uppfattar som särskilt väsentliga och tydliga även i det svenska rättsmaterialet.¹⁴

Äran kan förstås som en kod som består av ord, gester och handlingar. Detta kan rekonstrueras för varje kränkande situation. Ordens semantiska fält visar på "innehållet" i ärekränkningen. Rekonstruktionen av kränkande gester kan ge oss en inblick i den kroppsspråkliga kommunikationen i det tidigmoderna samhället. Handlingar slutligen, är specifika tillvägagångssätt som åtminstone i relation till ära får en särskild betydelse. Både som provokation till våld och som antivåldstrategi.

Det mer eller mindre offentliga rummet är viktigt. Äran har en stark offentlighetskaraktär, varför analyser av olika samhällsrum, som krogen, grannskapet osv. är en betydelsefull del i analyser av ärekränkningar, men också "medier" som rykten, och skrivelser av olika slag. Att undersöka de inblandade aktörernas självuppfattning och deras subjektiva syn på händelsen innebär en möjlighet att rekonstruera ärans "spelregler".

Dessa punkter har varit vägledande för mig när jag försökt finna det fysiska våldets och duellens mening och motiv i den ärekultur som omgav adelsmannen.

De adliga ärekränkningarna är av varierande karaktär, men har ett gemensamt. De bottnar i vad som kan te sig som bagateller för den moderne betraktaren. Det handlar om ord, påståenden, och rykten, ibland om adelsmannens oförmåga att sköta sitt militära ämbete, ifrågasättande av rang, eller hävdande av osant tal vid ett middagsbord. Men också om nonchalans och respektlöshet genom fysiska gester och handlingar, som en knuff på gatan, åverkan på rockar och hattar i andra mäns närvaro på krogen, nekande till trumpetfanfar, ovilja att dricka broderskål, knutna nävar, omruskningar med mera därtill.¹⁵

I min analys av fallet Zander/Weiher vill jag rikta uppmärksamheten mot Zanders försvarstal, hans syn på händelsen, samt de rättsliga representanternas värdering av samma händelse. Jag kommer att låta mig styras av följande frågor:

- Vad var ursprunget till dödsjutningen, och vad säger det om den hederskultur som Zander och Weiher omfattades av?
- Vilken bild ger Zander av sig själv? Använder han ärans omständigheter som rättsligt argument och i så fall, på vilket sätt?
- Hur såg de rättsliga representanterna på händelsen och vilken bild ger de av Zander?

Den adlige ”hedersdråparen”
– förövare och offer för omständigheterna?

Som Marie Lindstedt Cronberg har framhållit har brottmålen, sett ur ett långt historiskt perspektiv, varit en angelägenhet mellan den vars rätt blivit förtrampad, målsäganden och kontrahenten, gärningsmannen. Längre förde målsäganden själv sin sak i domstolen, men efter hand stärktes statsmaktens ansvar för brottmålen och målsägandens ställning försvagades. Numera, menar Lindstedt Cronberg, betecknas brottmålen i första hand som en angelägenhet mellan stat och gärningsman. Genom den processuella förändring i rättstillämpningen, som kanske något missvisande kallas den judiciella revolutionen, kom målsägandens funktion att bli åklagarens. Detta innebar att målsäganden omdefinierades från en aktiv till en passiv part – ett brottsoffer.¹⁶

Relationen målsägare, gärningsman och stat är alltså föränderlig och hör till framväxten av en modern stat. Duellfenomenet kan inte utan vidare placeras in i denna utveckling. Duellanten var synnerligen aktiv och inget passivt brottsoffer i modern mening. Inte heller var han målsägande som drev ärekonflikter inför rätta. Vad som ligger närmare till hands vid ett försök att ringa in duellfenomenet i relation till den svenska och nordiska judiciella utvecklingen är en äldre problematik som vetter åt den manliga hämnden. I de medeltida rättskällorna dyker ibland hämnden upp från den drabbades sida. Självhämnden eller den egenvilliga hämnden som den också kunde kallas, var ett sätt att bemöta brott utanför de rättsliga arenorna, men som inskränktes i takt med att domstolarna kom att utgöra ett alternativ till privat konfliktlösning. I denna problematik, snarare än i relationen målsägande/gärningsman hittar vi duellfenomenet. Dueller betraktades som en form av självpåtagen hämnd. I duellplakatet från 1682 (även 1662) kan vi läsa:

Så påminne Oss billigt där jämte Vårt Kungl. Ämbete vara således regera, att Guds Vilja och Rättvisa där igenom må efterkommas, all våld, egenvillig Hämnnd och Blodsutgutelse förtagas,[...]¹⁷

Duellen som en av de utomrättsliga institutionerna för privat hämnnd brottsbelades förvisso genom duellplakatet och ett monopol på hämnnd skapades som ett led i statens monopolisering av det adliga våldet. Men den kränkte adelsmannen kunde trots det bruka duellen som en form för upprättelse. Detta var möjligt därför att det på 1700-talet fortfarande fanns en viss kulturell acceptans i fråga om dueller. Bruket av dueller som en privat manlig hämnnd och upprättelse var naturligtvis inte *allmänt* accepterat i den tidigmoderna svenska kulturen. Kritiken framfördes från såväl kyrkligt som världsligt håll. Inte heller de kvinnor som figurerar i källorna tycks se det rationella och meningsfulla med dueller. Acceptansen av duellens dödliga utgång hittar vi inom adelsståndets manliga sfärer.

På detta sätt kan duellen under 1700-talet paradoxalt nog både ha betraktats som ett otyg, ett utslag av en äldre hederskultur *och* som ett särskilt manligt ”civiliserat” och ståndsmässigt sätt för adelsmän och officerare att lösa konflikter om ära. Meningen bakom adelsmannens våld, som ett alternativ till rättslig konfliktlösning bör därför sökas i dennes historiska och kulturella omgivning, där äran och hedern garanterade en trygghet i en exklusiv gemenskap, samtidigt som den var ett dödligt hot i såväl moralisk och social som fysisk bemärkelse.

Innan vi undersöker vad överste Zander hade att säga om händelsen, skall vi ”lyssna” till den part som reste fallet i generalkrigsrätten, krigsfiskalen Johan Lang. Lang kan jämföras med en allmän åklagare som presenterar anklagelserna mot den misstänkte och drar upp riktlinjerna för domen.

Krigsfiskalen Johan Lang – bilden av en dråpare

Efter Weiherns död genom duellen med Zander blev hans fru Anna Barbro von Böhmen änka och stod utan familjeförsörjare. Duellen hade på detta sätt drabbat en oskyldig familj, utan någon som helst delaktighet i männens privata konflikt. Anna Barbro

och hennes barn var på så vis offer för brott, men hur såg Anna Barbro på sin målsägandefunktion? I ett brev förklarade hon att ”hon såsom målsägande ingen fullmäktig å dess vägledning constituera vill, utan lämnar hämnden till gud och Rätten allena”.¹⁸ I det luthersk-ortodoxa Sverige knöts lagen till föreställningar om Guds vedergällning. Hämnden på Zander var alltså inte hennes ensak, menade hon, utan överlät den till Gud och rätten. På så vis blev den dödliga duellen mellan Zander och Weiher en sak mellan förövare, Gud och stat.

Krigsfiskalen Lang diskuterade Zanders anförda skäl att Weiher ”emot honom [Zander] med hårda och håniska ord förövade svår otidighet och insultation, det Weiher på intet sätt velat bättra, skall för sin hönör skull hava blivit här till forcerad och tvungen”. Zanders försök att fria sig från dråpet med hänvisning till ärans tvång var inte ett legitimt skäl, ansåg Lang. Istället formulerade Lang sin anklagelse mot bakgrund av den religiösa uppfattningen om livets okränkbarhet och det brottsliga i att ta lagen i egna händer och hämnas på sin motståndare:

[...] likväl som all egen hämnd är högst förbjuden och var och en undersåte äger lag bruka, och under sin laga överhets handhavande av lag söka rättelse och bot uti allt det han till heder eller annat kan lida, och Gud människors liv så högt privilegerat, och ifred tagit att en som människo blod utgjuter, hans blod skall och utgjutet varda, och den som människa dräper, han skall dö [...]¹⁹

Lang betonar också att Zander var fast besluten att hämnas. Översten hade inte bara utmanat Weiher utan också påmint Weiher om duellen när denne var i färd att resa bort och därför tidigarelagt den. Detta var ett tecken på att Zander ”[...] med berått mod och länge betänkt, samt uppsåtligt dråp å överstelöjtnant Weiher utan all livsnöd begånget [...]”.²⁰ Lang ger alltså en bild av Zander som en beräknande dråpare. Därför skulle han plikta med sitt liv.

Johan Daniel Zander – en ”hedersdråpars” självbild
 Utifrån Zanders berättelse skall vi nu undersöka den bild av sig själv som han framhåller inför rätten, samt försöka rekonstruera ärans ”spelregler”. Zander berättade att när det kungliga kvarteret flyttat till Södermalm sommaren 1718, hade han beordrat ordonanssen Wollfelt att göra kvarter där även för staben. När kungen hade intagit sitt kvarter hade överstelöjtnant Weiher kommit till Zander och frågat var hans kvarter var förlagt. Zander svarade då att ”det intet var hans affaire, att göra kvarter, han kunde taga sitta kvarter var han ville”. Men, fortsatte översten, ville han

[...] till att säga honom rätta sanningen, så hade han förgätit att sätta honom på listan, men där han det icke förglömt hade så vore han väl så mycket Weihers vän, att han honom så väl som någon annan hade på listan uppsatt, emellertid kunde han nu få kvarter hos honom, Zander, till dess han fick sig något annat [...] ²¹

Zanders uttalande ger uttryck för flera intressanta faktorer som kännetecknar den militära miljö med mycket strikt hierarki, som de båda herrarna tillhörde, och där äran var påtagligt närvarande. Zander betonar att det inte var hans sak att göra kvarter, det sköttes längre ned i den militära hierarkin. Dock hade Zander, som ju var överste, till synes det yttersta ansvaret och kontrollen över vilka som kamberade. Sanningen var att han hade glömt att sätta upp Weiher på denna lista, men tillägger att Weiher som var hans vän kunde bo hos honom. Uttalandet är intressant och redan här kan man se hur den manliga äran och kränkningar kunde ha en slags egendynamik som driver konflikter framåt.

Weihers reaktion på Zanders svar kom en stund senare. Zander berättar hur överstelöjtnant Weiher vid vakten och i några officerares närvaro hade sagt till honom: ”vad tusan djävlar är det för manér, att jag intet kvarter skall få, är jag inte så god som du och någon annan”. Zander upplyste Weiher om att han i officerares närvaro inte ”skulle vara så brutal, han hade redan gjort sin explication, att han kunde hos honom logera, till han fick kvarter”. På detta svarade Weiher: ”fan far den på huvudet, som har haft disposition därom, och inte bättre förättat”. ²² Zanders berättelse om hur

dialogen hade förts dem emellan visar hur frågorna och svaren är färgade av föreställningar om manlig ära, detta i form av ifrågasättanden av det goda maneret, uppträdanet och beteendet mot andra adelsmän och officerare. Dialogen mellan herrarna fortsätter:

- Jag, kan fuller tänka mig, svarade Zander, att du lärer mana mig dermed.
- Ja, jag manar dig därmed, sade Weiher.
- Jag undrar därpå, fortsatte Zander, att du är så brutal, att du inte mera egard har för hans kungliga höghets kvarter, eller för vakten.
- Jag giver dig fanen, sade Weiher, du kan finna mig var du vill, om du vill hava satisfaction av mig.²³

I dialogen är det tydligt hur frågorna och svaren driver konflikten framåt som till slut innebar att en tydlig utmaning till duell formulerades. Därefter skildes de åt för den här gången.

Ära och manlighet ”mättes” inom adeln. Som flera forskare har framhållit, däribland Norbert Elias genom sina studier av det tidigmoderna hovsamhället, var äran en mycket betydelsefull komponent i en mans identitet.²⁴ Äran definierade hans manlighet och adelskap. Men en man var medlem i den adliga exklusiva gemenskapen så länge som andra inom samma gemenskap ansåg att han var det. I fallet Weiher/Zander kände Weiher sig nedvärderad och kränkt av Zanders glömska och godtog inte dennes erbjudande om att bo i hans hem eller hans vänskapsbetygelse. Han fanns inte på Zanders lista över de andra hedervärda männen i staben, alltså fanns han inte heller i den fysiska ”verkligheten”. Detta utlöste konflikten. Samtidigt är han också medveten om att han hade kränkt översten genom sitt uppträdanet och ifrågasättande av dennes förmåga att sköta sina sysslor och säger därför till Zander att han kan finna honom var han vill om han önskade satisfaktion, upprättelse.

Zanders berättelse åskådliggör hur föreställningar om ära kunde ligga inbäddade i både tal och handling. Även det offentliga rummet var en del i den tidigmoderna ”gatuteatern”, i det här fallet området utanför vakten och andra officerares närvaro, och var

kopplade till äreföreställningar. Zander använder till exempel ordet *brutal* om Weiher's beteende i officerarnas närvaro. Zanders uttalanden visar också att äran kunde vara kopplad till respekten för det kungliga högkvarteret och vaktämbetet. Det gick alltså inte att uppföra sig hur som helst i offentligheten. Här fick äran, men kanske i synnerhet ärekränkningen, ett "eget liv" i ryktesform och kunde på detta sätt nå ut till betydligt fler människor än enbart de direkt inblandade. Den kränkta äran kunde ligga och "gnaga" i adelsmannens medvetande en längre tid, det vittnar flera duellfall under 1700-talet om, men till slut var måttet rågat och äran krävde någon form av upprättelse.

En tid efter händelsen utanför det kungliga högkvarteret och vakten hade de båda herrarna mötts igen, den här gången på en gård i Roslagen. Enligt protokollet som lästes upp i rätten hade Zander frågat Weiher om han mindes hur "brutalt och oförsvarligen han för en tid sedan, utanför hans Kungliga Höghets kvarter, och även väl i praesence av vakten, honom angripit, så att hela staden och armén voro redan full därav". Zanders förklaring till varför han konfronterat Weiher med det förflutna var att han "i den intention honom frågat att därmed kunna bringa honom i någon raison och billighet [...]". Men Weiher hade enligt Zander svarat "vad han sagt, det hade han sagt, och han står alltid sina förra ord och går intet därifrån". Därefter skildes de åt en andra gång.²⁵

Zander målar upp en bild av sig själv som oskyldigt angripen, som offer för den brutale Weiher. Han hade blivit brutalt och oförsvarligt angripen av Weiher, i offentligheten och så till den grad att hela staden och armén visste om det. Översten misslyckades också med sin påstådda intention att få Weiher att ta sitt förnuft till fånga. Weiher hänvisade istället till att utmaningen fortfarande gällde. Det fortsatta händelseförloppet och avgörandet av konflikten låg därför på Zanders bord. Att duellera var sista utvägen. Det legitimeras av Zander genom hans bild av sig själv som ett fridsamt offer för en brutal och oförsvarlig behandling och föreställningar om ärans tvingande kraft att ta sig ur denna offerposition. Detta ställs på sin spets i följande passage. Zander uppmanade rätten att

[...] här av skall nogsamnt kunna ses, icke allenast huru svårt och oförsvarligen överstelöjtnant Weiher honom toucherat och angripit, utan och med vad modestie och tålmod han honom bemött, varför och dess honeur skull honom forcerat att göra det som nu gjort är, nämligen att han någon tid därefter själv fordrat och manat Weiher ut, dock uppå begäran lämnat honom i förstone 8 a 10 dagars dilation att laga sig till, så att terminen, på vilken han först tänkte med honom Saken avgöra föll in på de 7 september, som var en måndag; men som han emellertid förnam, att Weiher gjorde sig färdig att resa härifrån, har han den 2 september som var onsdagen förut, genom överste Marsylle låtit honom säga att, han inte ville veta utav något längre uppskov än till nästkommande måndag: Och då Weiher låtit honom därpå svara, att om han inte fick längre dilation, så vart morgondagen så god som måndagen, så har duellen den följande dagen som var tisdagen, eller den 3 september blivit på det sättet verkställt [...]²⁶

Det nästintill stoiskt tålmodiga ”offret” Zander tvingades för sin äras skull att utmana Weiher på duell. Weiher fick emellertid en dryg veckas uppskov att förbereda sig. Längre än så kunde Zanders kränkta ära inte vänta. Vid två tidigare tillfällen hade han och Weiher träffats och inget våld i fysisk mening hade begåtts. Duellen mellan de båda herrarna är därför att betrakta som en frivillig våldshandling som inte var ett utslag av affekt och okontrollerad vrede, utan hade sin grund i rationellt tänkande om äran som en kod som ingen kunde ställa sig utanför. Denna typ av beräknande våldsutövning ligger också inbäddat i föreställningar om äran som social gränsmarkering och kan ses som en del i en övergripande adlig benägenhet att distansera sig från övriga sociala grupperingar under tidigmodern tid.²⁷ Ett kontrollerat våldsutövande skilde adelsmannen från det övriga samhällets ”ociviliserade” individer.

Zander ångrade dödsskjutningen, men inte på ett sätt som kretsade kring Weihers död, utan snarare kring hans eget framtida liv. Zander beklagade

[...] nu dock högeligen att en sådan olycka honom hänt, helst han i de 13 års tid, som högst salig kungliga majestät och Sverige han tjänat, skall hava tillsatt och förtärt all sin ärvda Egendom, väl

vetandes, huru svårt det lär vara, att få det på annan ort igen som, vad han igenom denna olyckan kommer här att förlora; dock som han ej kan ändra vad för dess houeur skull har måst ske, så underkastar han slutligen Kunglig Maj:ts nåd [...]”²⁸

Zanders talar inte om att han dräpt Weiher, utan benämner dråpet som *olyckan* som drabbat honom själv. Hans ånger grundar sig i hans uppfattning om att han förlorat allt som han förvärvat genom att ha tjänat kungen och Sverige under en lång tid, liksom hans ärvda egendom. Detta, menade han, kunde inte göras ogjort eftersom det inte gick att ställa sig utanför det som måste göras i ärans och hederns namn. Zanders egen bild av sig själv som offer återkommer här, men inte i den konkreta betydelsen som offer för Weiherns kränkande behandling av honom, utan som offer för ärans omständigheter.

Zanders dråp och debatten i det kungliga rådet

I maj 1720 skickades en skrivelse från generalkrigsrätten till Kungl. Maj:t där bland annat Zanders dödsdom och de försvarande och förmildrande omständigheter i fallet presenterades. Som förmildrande skäl framhölls till exempel att Zander hade blivit utsatt för hån och kränkande ord på offentlig plats. Weiher skall inte heller ha velat förlika sig med honom på fredligt vis utan antagit utmaningen. Först på dödsbädden skall Weiher emellertid ha förlit sig med Zander och förlåtit honom. Weiherns änka förklarade sig också ”icke vara tjänt av hans [Zanders] blod”.²⁹ Enligt en fältskär som behandlade Weiher var hans sår inte heller dödligt. Att Weiher dog berodde på att han inte lät fältskären behandla såret på det sätt som krävdes. På detta sätt betonades också Weiherns skuld till sin egen död.

Zanders dödsdom verkställdes aldrig. I samband med Fredrik den I:s kröning benådades han enligt det utfärdade pardonplakatet. Benådningen var ingen självklarhet utan skapade debatt i rådet.³⁰ Riksrådet och fältmarskalken Carl Gustaf Dücker förklarade att bland officerare ansågs inte den för någon ”brav och honnete cavallier” som inte besvarade en kränkning. Riksrådet Gustaf Cronhielm replikerade att i sådant fall var inte duellplaka-

tet nödvändigt och hänvisade till Fjärde Mosebokens 35:e kapitel. I detta kapitel ställs föreställningar om Guds kollektiva vedergällning på sin spets. Här heter det till exempel att ”försoning inte kunde bringas för landet för det blod, som blivit utgjutit däri, annat än genom dens blod som utgjutit det”.³¹ Blodsymboliken var ett genomgående tema bland samtidens duellkritiker, men inte i form av blodsband mellan familjemedlemmar, utan mellan människa och Gud. I det svenska riket förankrade teologerna Simon Isogaeus och Rudolph Clingel duellfenomenet i den religiösa uppfattningen om att utgjutelsen av sin nästas blod var att även utgjuta Guds blod. Människan skapades till Guds avbild och stod i förbund med Gud genom blodet.³² Även kung Fredrik yttrade sig och betonade mot denna bakgrund att han inte ville dra någon blodskuld över landet.

Frågan om huruvida Zanders dödsskjutning handlade om en gärning i berätt mod eller i hastigt mod var viktig i sammanhanget. Riksrådet Anders Leijonstedt gjorde sig, menar rättshistorikern Ivar Nylander som har berört fallet, till uttolkare av en nyare juridisk uppfattning i det att han förklarade att dueller borde betraktas som handlingar i berätt mod när de verkställts efter föregående utmaning. Den hållning som rådet tog i benådningen av översten var dock den motsatta och baserades på uppfattningen om att det var dråp i hastigt mod det handlade om. Kungl. Maj:t fastställde den 12 maj 1720 att Zander skulle benådas från dödsstraffet och som pardonsplakatet föreskrev förlika sig med målsäganden, undergå uppenbar kyrkoplikt och betala 200 daler i silvermynt i mansbot till Kungsholms kyrka. Vid justitierevisionsprotokollets justering följande dag kunde Cronhielm meddela att ständerna varit kraftigt emot Zanders benådning, eftersom det var tydligt att duellen hade ägt rum efter utmaning och inte i hastigt mod.³³ Zanders duell med Weiher tycks inte ha inverkat negativt på hans personliga framgång. Han blev överste för garnisonsregementet i Göteborg 1730, överkommendant 1731, generalmajor för infanteriet 1741 och 1751 utnämndes han till president i Krigskollegium. Zander dog 1762 efter att sju år tidigare ha tilldelats utmärkelsen att bli serafimerriddare.³⁴

Äran som tolkningsram för våldets verklighet – nu och då
I artikeln ”Hederns försvarare. Den rättsliga hanteringen av ett hedersmord” diskuterar Åsa Eldén och Jenny Westerstrand de bristfälliga kunskaperna om våld i ett hederskulturellt sammanhang i dagens Sverige. Utifrån en analys av den rättsliga hanteringen av hedersmordet på Sara argumenterar de bland annat för att Saras våldsverklighet, som präglades av hot och fysiskt våld i en hederskulturell kontext osynliggjordes av en ”svensk” tolkningsram kring våld mot kvinnor. Denna ”svenska tolkningsram”, menar de, innebär en uppfattning om att mäns våld mot kvinnor är ett utslag av vanmakt, och som också kunde brukas av gärningsmännen som förklaring till brottet.

Edén och Westerstrand betonar vikten av att se sambandet mellan hot och fysiskt våld, mellan det som ofta definieras som obetydligt/”mindre allvarligt” och de grova våldshandlingarna. De tecknar på så vis en bred definition av våld. Saras våldsverklighet, menar de, präglades sedan länge av kontroll, hot och misshandel från manliga familjemedlemmar som var betydligt mer aktiva än de unga gärningsmännen, men detta synliggjordes inte i socialtjänstens rapporter. I uppgifterna om mordet på Sara framträder, menar de, en våldsverklighet där våld och hot är delar i ett hederskulturellt sammanhang. Rättsväsendet är beroende av vad socialtjänsten ”sett” när kvinnors våldsverkligheter skall prövas mot rättens definitioner av våldsbrott.³⁵ Men, understryker de, ”när inte det lilla våldet erkänns och synliggörs försvinner de verktyg som behövs för att kunna se och tolka ’grovt’ våld, när kvinnor utsätts för det”.³⁶

Jag delar helt Eldéns och Westerstrands uppfattning om att våld inte kan förstås frånkopplat sin kulturella kontext. Inte heller kan våldet i sin helhet förstås utifrån en snäv definition av våld som enbart syftar till den fysiska handlingen. Detta blir kanske särskilt tydligt i en kontext där äran utgör ett sätt att tolka verkligheten. Våldets verklighet för kvinnor bestäms i dagens svenska rättsväsende, som Eldén och Westerstrand har visat, utifrån andra faktorer än ära och heder. Högst sannolikt, menar jag, gäller detta även för mäns våldsverklighet.

I det äldre svenska rättssystemet var äran en omständighet som

skulle beaktas. Duellmål är ett tydligt exempel på det. Frågor kring att använda äran som legitimt rättsligt argument restes emellertid även i 1700-talets svenska domstolar men dessa frågeställningar var, enligt min uppfattning, annorlunda formulerade än dagens. I det tidigmoderna samhället betvivlade ingen ärans och hederns existens och värde. Äran utgjorde inom adelsståndet ett förhållningssätt till livet och till döden och därmed till adelsmannens våldsverklighet.

I fallet Zander–Weiher var duellen en följd av respektlös behandling, av olika former av brott mot det goda uppträdanets koder i det offentliga livet. Äran betraktades av Zander som en tvingande kod som ingen kunde ställa sig utanför och användes också av honom som legitimerande faktor i hans rättsliga försvarstal. Han döljer inte för rätten att han dräpte Weiher i ärans och hederns namn, utan målar upp en bild som vetter åt en föreställning om honom själv som offer för en djupt kränkande behandling – ett offer för ärans omständigheter. Vi ser ett tydligt samband mellan vad som idag ofta beskrivs som triviala/mindre allvarliga handlingar och det grova dödliga våldet. Detta var hans våldsverklighet. Även lagtexten ger uttryck för en medvetenhet om sambandet mellan ”det triviala” och ”det allvarliga” i adelsmannens våldsverklighet och befäste det som förbjudet.

[...] att de för ingen given orsak, antingen av föregivit skval-
ler, undsägelse, föraktligt skjutande och skuffande, okvädes och
skymfliga ord, hugg och slag samt hotande, det vare sig med käpp
eller hand eller vad det eljest kunde vara, måge understå sig an-
tingen själva utmana eller genom andra låta utmana någon till
duell och envig [...] ³⁷

Det görs här ingen skarp gräns mellan vad som idag kategoriseras som trivialt, exempelvis knuffar, hot och ord, respektive grovt våld som fysisk misshandel och dödligt våld, utan det triviala är en förutsättning för det grova våldet.

De rättsliga representanterna tog Zanders kränkta ära i beaktande och ställde de förmildrande och försvårande omständigheterna i fallet mot varandra och vidarebefordrade den slutgiltiga domen till högsta instans, där han sedan kom att frias enligt pardonplakatet.

Duellen tycks heller inte ha varit demeriterande för Zander, vilket reser tanken om att det, i likhet med dagens hedersmord, fanns en viss social och kulturell acceptans att bruka dödligt våld till att försvara och återupprätta äran.

I relation till den bild som ofta ges av dagens hedersmord kan ytterligare några punkter lyftas fram som kännetecknande för den tidigmoderne svenske adelsmannens våldsverklighet.

- Duellen som våldshandling har i regel ingen direkt koppling till brott mot sexualmoral, utan uppvisar en större komplexitet som innebär ett svar på ärekränkningar av olika slag, vilka bottnar i brott mot det goda uppträdandets normer i det offentliga. Här läggs grunden till den eskalerande våldsutveckling som kan leda till dödligt våld.
- Duellen var en specifikt manlig handling. Kvinnor, som Weiher's fru Anna Barbro von Böhmen, drabbades i regel enbart indirekt.
- Duellen var en horisontell form av hedersrelaterat våld i social, könsmässig och instrumentell betydelse, snarare än en vertikal. Det finns alltså inget tydligt hierarkiskt moment som i hedersmord mot kvinnor.
- Den adliga äran som kommer till uttryck i duellen var, åtminstone under 1700-talets första hälft, i första hand individualiserad och personlig, snarare än kollektivt betingad.
- Den adliga äran framtvängde dödligt våld ”utåt” mot andra män, hedersmord/dråp, men också ”inåt” mot den egna personen. Utgången av duellen var ovisst. Duellen kan därför liknas vid en ”rättegång”, en prövning av sanning, snarare än ett verkställande av en redan fastslagen dödsdom som i hedersmord på kvinnor.
- Mot bakgrund av att duellen utövades horisontellt och således också ”inåt” mot den egna personen, kan man kanske också tala om dueller som en manlig form av hederssjälv-mord.

Den ära som framtvängde dueller var ur ett juridiskt perspektiv illegitim och kriminaliserad genom lagen och religionen. Det visar inte minst krigsfiskalen Langs anklagelser mot Zander. Ändå såg

Zander uppenbarligen en god möjlighet att fria sig från dödsdomen genom att rättfärdiga sin grymma dödsjutning, ja rent av avrättning av Weiher, med argument som bottnade i ärans okränkbarhet och tvingande kraft. Hur var det möjligt?

Förhållandet individ/grupp och statsmakt har lyfts fram som en mycket viktig nyckel till förståelsen för ärans och hederns värde och funktion i samhällen och grupper.³⁸ Den tidigmoderna adelsmannens förhållande till statsmakt kunde vara paradoxal. Han var underkastad lagen samtidigt som han var en del av den sfär i samhället som stiftade och upprätthöll lagarna. Den adliga dödsbringande ärans juridiska illegitimitet torde på detta sätt ha varit något urholkad. Denna dubbelhet tror jag är *en* viktig faktor för att förklara duellens och den adliga manliga hämnadens överlevnad långt in på 1700-talet. Det finns under 1600- och 1700-talen många exempel på att företrädare för den rättsliga apparaten duellerade, liksom män i rikets absoluta topp som riksdagsmän och riksråd. ”Duellant” och ”domare” hade ofta samma kulturella bakgrund. De var båda medlemmar av samma äregemenskap och delade varandras våldsverklighet. En rimlig tolkning är därför att Zanders argument om hederns och ärans värde, till och med som överordnad livet, kunde brukas på grund av att duellen och våldet fortfarande var så intimt förknippad med adelsståndets självbild. Duellen uppfattades och accepterades som ett betydelsefullt värde, ett värde som definierade och vidmakthöll adeln som social grupp. Den var en verklighet som ståndets manliga medlemmar under tidigt 1700-tal var tvungna att förhålla sig till.

Noter

- 1 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling nr 4, 12/5 1720. Generalkrigsrättens skrivelse till Kungl. Maj:t.
- 2 I denna text använder jag begreppen heder och ära synonymt.
- 3 Se till exempel Unni Wikan, *En fråga om heder*, Stockholm 2003; se också debattskriften Stieg Larsson & Cecilia Englund (red.), *Debatten om Hedersmord. Rasism eller feminism*, Stockholm 2004.
- 4 Martin Dinges, ”Ehre als Thema der historischen Anthropologie. Bemerkungen zur Wissenschaftsgeschichte und zur Konzeptualisierung”, i Klaus Schreiner & Gerd Schwerhoff (red.), *Verletzte Ehre – Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln, Weimar & Wien 1995, s. 59.
- 5 Dinges 1995, s. 59–60. Dinges är här inspirerad av Thomas Luckmanns tan-

- kar om "kommunikative Gattungen" (kommunikativa genrer). Ärekonflikter är kommunikativa genrer som bildar ett system för reglering av frågor som rör äran i en bestämd kontext. De sammanlagda formerna för ärekonflikter, eller kommunikativa genrerna, som dueller, strider om kyrkbänkar, fejder och så vidare, utgör vad Dinges i anslutning till Luckmann kallar "für den kommunikativen Haushalt Ehre", som kan se olika ut för olika tidsperioder. Inom denna ram lagrar varje samhälle sina möjligheter för upprättelse av ära. Vid en undersökning över tidsaxeln kan man snabbt fastställa vilka genrer eller former för ära som fallit bort eller tillkommit.
- 6 Se flera artiklar i denna antologi.
 - 7 För dagens straffskalor och beaktande av omständigheter i relation till den rättsliga hanteringen och brottsrubriceringen av hedersmord i dagens Sverige se till exempel Åsa Eldén & Jenny Westerstrand, "Hederns försvarare. Den rättsliga hanteringen av ett hedersmord", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2004:3, s. 45–46; se även Charlotte Westerbergs examensarbete i juridik, *På heder och samvete. Det svenska rättsystemets hantering av hedersmord*, Lund 2003, s. 45–68 (se <http://www.jur.lu.se/Internet/Biblioteket/Examensarbeten.nsf>).
 - 8 Unni Wikan 2004, s. 65. Det första kända hedersmordsoffret i Norge var en man av turkiskt ursprung. Mannen hade haft ett utomäktenskapligt förhållande med gärningsmannens syster och dotter se Tordis Borchgrevink, "Innlegg til 'hedersnettverkets' møte i Lund 3–4 april 2003" text från nätverkets *Kön, heders- och äreföreställningar i de nordiska länderna från tidigmedeltid till nutid – i relation till dagens hedersmord*, konferens i Lund 3–4 april 2003. För blodshämnd och vendetta, samt blodssymboliken inom den sicilianska maffian se Anton Blok, "The Blood Symbolism of *Mafia*", i Anton Blok, *Honour and Violence*, Cambridge, Oxford & Malden 2001, s. 87–102.
 - 9 Se till exempel Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Lund 1997; Erling Sandmo, *Voldsamfunnets undergang. Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*, Oslo 1999; Arne Jarrić & Johan Söderberg, *Odygd och vanära. Folk och brott i gamla Stockholm*, Stockholm 1998; Martin Dinges, *Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1994; Dinges 1995; Pieter Spierenburg (red.), *Men and Violence. Gender, Honor and Rituals in Modern Europe and America*, Ohio State University Press 1998; Christopher Collstedt, "Saa gach nu diefwulen i wold, din thiuff. En undersökning av den manliga äran i 1660-talets Bohuslän", opublicerad kandidatt uppsats, Historiska institutionen Lund 2001.
 - 10 Se Erling Sandmos bidrag till denna antologi. För ståndsspecifik ära och begreppet "ståndsära" (ty. Standesehre) se sökord "Ehre" i Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1990.
 - 11 Pierre Bourdieu, "Hederskänslan", i *Kultursociologiska texter*. I urval av Donald Broady & Mikael Palme, Stockholm 1986.
 - 12 Unni Wikan 2004, s. 101–102; se också Åsa Eldén & Jenny Westerstrand 2004, s. 47.
 - 13 Fabian Persson, "Bättre livlös än ärelös. Symbolik och sociala funktioner i stormaktstidens dueller", i *Scandia*, 1999; Christopher Collstedt, "Som en adlig vederlike'. Duellbrottet i det svenska stormaktsväldet", i Eva Öster-

- berg & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Väldets mening. Makt, minne, myt*, Lund 2004.
- 14 Martin Dinges 1995.
- 15 En utförlig analys och diskussion av den ärekultur som framtvingade dueller och andra ärekonflikter ingår som en bärande del i mitt pågående avhandlingsprojekt med arbetstiteln *Duellen – ett etiskt slagfält för adeln i stormakts-tidens och frihetstidens Sverige*.
- 16 Marie Lindstedt Cronberg, ”Från målsägare till brottsoffer”, i Eva Bergenlöv, Marie Lindstedt Cronberg & Eva Österberg (red.), *Offer för brott. Våldtäkt, incest och barnamord från reformationen till nutid*, Lund 2002, s. 25–26. Om den judiciella revolutionen se Eva Österberg & Erling Sandmo, ”Introduction”, i Eva Österberg & Solvi Bauge Sogner, *People Meet the Law. Control and Conflict-Handling in the Courts*, Oslo 2000.
- 17 Johan Schmedeman, ”Kongl. Maj:ts stränga och allvarlige Förbud angående Dueller och Slagsmål/samt ock Förordning öfwer then Reparation och förnöyelse som then Beskymfde hafwer att undfå. Dat Stockholm then 22 augusti Anno 1682”, i Johan Schmedeman (red.), *Kongl. stadgar, förordningar, bref och resolutioner från åbr 1528 intil 1701, ang. justitiae och executionsäbrenden*, Stockholm 1706, s. 764.
- 18 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720.
- 19 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 20 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 21 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 22 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 23 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 24 Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Darmstadt & Neuwid 1983, s. 144–150.
- 25 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 26 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 27 Norbert Elias, *Svärdet och plikten. Samhällets förvandlingar*, Stockholm 1991; Peter Burke, *Folklig kultur i Europa 1500–1800*, Malmö 1983.
- 28 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens referat och dom 21/4 1720.
- 29 RA. Justitierevisionen, Generalauditörshandling, nr 4, 12/5 1720, Generalkrigsrättens skrivelse till justitierevisionen.
- 30 Ivar Nylander, ”Duell och ärekränkning. En studie rörande tillämpningen av 1682 års duellplakat och lagkommissionens arbete på en reformering av duellagstiftningen under den tidigare frihetstiden”, i *Saga och sed, Kungl. Gustav Adolfs akademins årsbok*, Uppsala 1966, s. 13–14.
- 31 Ivar Nylander 1966, s. 13.

- 32 Christopher Collstedt, "Lättfärdighetens kavaljerer och djävulens martyrer. Ett antidiuellprojekt på moraliska grunder i det sena 1600-talets Sverige", opublicerad seminarieuppsats vid Historiska institutionen i Lund 2004, s. 43, 47. För engelska förhållanden se Markku Peltonen, *The Duel in Early Modern England. Civility, Politeness and Honour*, Cambridge 2002.
- 33 Ivar Nylander 1966, s. 15.
- 34 Adam Lewenhaupt, *Karl XII:s officerare*, Stockholm 1920, s. 787.
- 35 Åsa Eldén & Jenny Westerstrand 2004, s. 45.
- 36 Ibid., s. 45; se också Eva Österbergs artikel i denna volym.
- 37 Johan Schmedeman 1706, s. 766.
- 38 Se Eva Österbergs, Erling Sandmos och Marie Lindstedt Cronbergs artiklar i denna antologi.

Hedersmord och islam

Introduktion

Kopplingen mellan hedersmord och islam har varit och förblir diskutabel. Det kan knappast vara någon överdrift att påstå att en majoritet av de människor på jordklotet, som känner till att hedersmord existerar, tror att det är islam allena som ligger bakom. Följande exempel kan vara en indikator på komplexiteten i relationen mellan hedersmord och islam.

En person som kallar sig Observer skriver följande i *Göteborgs-Posten*: ”Varför fruktar vi en människa som ber till Allah? Därför att islam framstår för oss i väst som en omänsklig, intolerant och otidsenlig religion. Kvinnosynen som i sina värsta avarter manifesterar sig i grymma hedersmord, tvångsgifte och könsstympning.² ”Observer” nämner också en internationellt uppmärksammas dödsdom i Nigeria, där en kvinna skulle avrättas genom stening för att hon hade haft en utomäktenskaplig relation. Dödsdomen skulle verkställas när hon hade ammat färdigt sitt barn.

Utifrån den intensiva och omfattande debatt som har förts i svenska massmedier och det sätt på vilket medierna har beskrivit och förklarat hedersmord de senaste tio åren, skulle jag tro att många i Sverige delar Observers fruktan och uppfattning i fråga om hedersmord. Med det menar jag att man anser att hedersmord har sin grund i islam.

Mariam Elbornsson, som företräder Islamiska informationsförningen i Göteborg, svarar på Observers insändare. Hon skriver: ”hedersmord, tvångsgifte och könsstympning har ingenting med islam att göra. I islamiska sharia (lag) ses hedersmord som mord och tvångsgifte är inte tillåtet”.³ En annan som svarade på Observers inlägg är Klas Bengtsson. Bengtsson menar att det inte är sharia eller islam som religion som ligger bakom de grymheter, däribland hedersmord, som Observer tar upp, utan att det är en kombination av underutveckling, korruption och maktkoncentra-

tion hos vissa maktlystna religiösa ledare som förorsakar orättvisor i könsrelationen. Han nämner Iran och religiösa maktbävar där som ett typexempel.⁴

Den välkände svenska journalisten och författaren Jan Guillou skriver: "Att döda sin dotter eller sin syster för familjehederns skull är nämligen ingenting som har med islam eller kristendom att göra. [...] Fastän det begångna brottet är en lika stor synd enligt Koranen som enligt Bibeln."⁵ Forskarna Eva Lundgren, Åsa Eldén och den norska antropologen Unni Wikan, vilka har studerat heder och hedersmord, anser inte heller att hedersmord sanktioneras av islam. De vill överhuvudtaget inte ge kulturella eller religiösa förklaringar till de mord som begås i hederns namn.⁶

I denna skrift ska jag försöka svara på följande frågor: Finns det stöd för våld mot kvinnor överlag och bestraffning av för- och utomäktenskapliga sexuella förbindelser i islam? Kan man ge islam skulden för hedersmord? Eller finns det överhuvudtaget stöd för hedersmord i islam?⁷

För att kunna svara på mina frågor har jag utgått först och främst från sharia, som betyder rätt väg. Sharia består av Koranen (Guds ord), hadither (Profetens utlåtanden och rekommendationer) och Sunna (Profetens men också de samtida fyra kalifernas levnads-sätt, tradition, handlingar, tolkning och tillämpning av Koranen). Sunna kan översättas med sed, vana eller praxis.

Sharia är oerhört omfattande, därför kommer jag att begränsa mig till dess två heligaste källor, Koranen respektive Profetens hadither. Haditherna anses vara mer eller mindre lika heliga som Korantexterna. I Sura 59 vers 7 står det att läsa: "Vad aposteln giver eder mån I taga emot, och vad han förhåller eder mån I avhålla eder från, och frukten Gud!" Även haditherna är mycket omfattande. Det finns tusentals hadither. Haditherna delas in i tre grupper: sanna hadither, tvivelaktiga hadither och förkastliga hadither. Sahih al-Bukharis och Muslim Sahihis samlingar av hadither anses vara de mest pålitliga.⁸ Jag kommer att i första hand använda mig av de hadither som återges av al-Bukhari och Sahih. När det gäller Koranen har jag använt mig av Zetterstéens svenska översättning.

Av förklarliga skäl kommer endast islams negativa förhållnings-sätt till kvinnan att tas upp i denna artikel.⁹

Heder, skam och hedersmord

Heder och skam, snarare heder och vanheder, utgör hörnstenarna i varje samhälle där hedern har en dominerande betydelse i det vardagliga sociala umgänget. Hedersmord hör inte till någon specifik kultur, religion eller etnisk grupp. Det förekommer i varierande grad bland alla samhällsklasser i många nationer, kulturer och alla de stora religionerna runt om i världen. Analfabeter och landsbygdsbefolkning tenderar att mörda i hederns namn i en högre grad än välutbildade och urbaniserade människor.¹⁰

Hedersmord förekommer dock mest i Mellanöstern – främst bland muslimer – Nordafrika, Central- och Sydasien. Påpekas bör att det är trots allt en minoritet som är beredd att gå så långt som till att döda i hederns namn. Även i kyskhetskulturer, kulturer där hedersmord är vanligt förekommande, finns det enskilda individer men också grupper och organisationer som tar avstånd från och kämpar mot hedersmord. Seden tillämpas i varierande grad av såväl muslimer som de som tillhör religiösa minoriteter i islamvärlden. Hedersmord tillämpas dock inte i muslimernas största land Indonesien. Såvitt jag vet så förekommer det inte heller bland muslimer i Bosnien eller USA – The Nation of Islam.

Heder handlar först och främst om hur omgivningen värderar en person. Den handlar om ens sociala anseende, om en yttre komponent, men den handlar även om en inneboende självkänsla, självaktning och den egna uppskattningen av det egna värdet och hederskänslan. Heder handlar både om en objektiv och om en subjektiv bedömning av en persons värde och prestige.

Den franske sociologen Pierre Bourdieu, som studerade heder bland bergsfolket kabylerna i Algeriet på 1950-talet, använder *haram* (förbudet), *nif* och *helig* som synonym till heder. Han använder även aktning, prestige, ära och renommé som synonymer till heder.¹¹ Antropologen Julian Pitt-Rivers definition anses vara en av de bättre. Enligt honom är heder

en persons värde i egna men också i andras ögon; det är hans värdering av det egna värdet, hans krav på stolthet; men det är också samhällets erkännande av detta krav, dess acceptering av hans anseende, hans rätt till stolthet.¹²

I brist på en bättre definition utgår jag i föreliggande arbete från denna definition trots att den inte är oproblematisk. Det är omgivningens bedömning av en persons värde och hans förutsättning att bli bemött med respekt och aktning som är det viktigaste och därför blir hedersmord aktuellt först när omgivningen får veta att en kvinna har ”dragit skam” över sin familj.¹³ Förutsättningen är att omgivningen delar kultur och värderingar med den vanhedrade familjen.

Begreppet ”skam” är mera tvetydigt och diffust än heder. Man säger till exempel ”Hon hade skam nog att göra det”, vilket betyder att hon var oblyg nog att göra det. ”Du borde skämmas.” Skam är något som förknippas med en handling medan heder är något som är förknippat med en person – hela personen – eller ett kollektiv.¹⁴ Det är skammen, inte hedern, som genomsyrar och styr livet för människor i Medelhavsområdet och Mellanöstern. Rädslan för att göra något skamligt finns i allas medvetande hela tiden. Människor i kyskhetskulturer gör ingenting och säger ingenting utan att ta hänsyn till hur omgivningen tolkar och bedömer det man gör eller det man säger. Det arabiska uttrycket *kalam al-nnas*, som betyder ”folksnack” (”people’s talk”), håller alla i ständig skräck och begränsar den personliga friheten.¹⁵

Wikan hävdar att skam inte är hederns motsats. De är inte två sidor av samma mynt. Heder är något absolut, en fråga om antingen eller, medan skam förekommer i grader. Skam är motsats till stolthet, menar hon.¹⁶ Hedern angrips bara av vissa typer av skam. Vanheder är allvarligare än skam.¹⁷

Hedersmord är en gärning vars syfte är att återupprätta en förlopad familjeheder. I de kulturer där hedersmord tillämpas kan en kvinna vanhedra sin familj och dra skam över hela släkten genom sitt beteende. För- och utomäktenskapliga sexuella förbindelser är det allvarligaste sättet att dra skam över familjen och det är de nära manliga släktingarnas plikt och rätt att återupprätta familjehedern genom att bestraffa kvinnan. Ju strängare straff och ju kortare tid som förlöper mellan att den skamliga handlingen ägt rum och när straffhandlingen genomförs, desto bättre.

Att döda är dock inte det enda sättet att återupprätta familjehedern på.¹⁸ I de fall som handlar om kärleksrelationer mellan ogifta

flickor och pojkar anses den bästa lösningen vara att låta paret gifta sig. På det sättet förlorar inte flickan och hennes familj sin heder och därmed behövs inget återupprättande av familjehedern. Hedersfrågan blir en gemensam sak för både flickans och pojkens familjer.

Såvitt jag vet så är det bara den typ av mord som förklarades ovan som har definierats som hedersmord i västvärlden, inklusive Sverige. Faktum är att enligt ”spelreglerna” i hederskulturer ska flickans far, bror, farbror eller kusin döda även den man som kvinnan har haft en kärleksrelation med. Den mördade mannens släktingar i sin tur måste återupprätta sin heder genom att döda gärningsmannen eller en annan manlig familjemedlem ur flickans familj. Flickans familj i sin tur ska för andra gången döda en eller flera män från mannens familj. Det är inte ovanligt att sådana fientligheter kan pågå i generationer med flera dödsoffer som resultat. Det är dock bara män som blir föremål för hämnd. Kvinnor anses vara svaga och mindre värda än männen och därför kan familjehedern inte återupprättas genom att döda en kvinna. Återupprättandet av familjehedern är också en uppgift enbart för män. Endast i sällsynta fall kan en kvinna döda i hederns namn.

Mordet på den kvinna som har dragit skam över sin familj och den man hon har haft en relation med och alla eventuella män som kan ha dödats i sammanhanget betraktas som hedersmord. I föreliggande arbete utgår jag dock endast från mordet på kvinnan då västvärlden har uppmärksammat bara den sidan av fenomenet.

Tack vare en omfattande debatt i Sverige de senaste tio åren har de mord som begås i hederns namn fått ett speciellt namn på svenska: *hedersmord*. Begreppet är allmän känt och även om det har diskuterats huruvida det här ordet är en bra benämning på den här typen av mord eller ej, så har Svenska språknämnden accepterat och godkänt det.¹⁹

Det finns dock samhällsdebattörer, men också forskare, som ifrågasätter begreppet. De säger ”mord som mord” och vill därmed likställa hedersmord med vilka andra mord som helst som begås av män mot kvinnor. De menar att det varken finns kulturella eller religiösa förklaringar till de mord som begås i hederns namn.²⁰ Att likställa hedersmord med mord som begås i affekt är en un-

derskattning av det kvinnoförtryck, som ligger i själva begreppet, anser jag. Av följande skäl tycker jag inte att man ska jämställa hedersmord med de mord som begås i affekt. Detta gäller även när en man, till exempel en västerländsk man, dödar en kvinna.

Mord på kvinnor i kulturer där hedersmord inte förekommer

En kvinna mördas i de flesta fall av sin make, före detta make, pojkvän eller sambo.

Orsaken eller motivet är oftast att kvinnan har hittat en annan man eller lämnat sin man.

Mannen dödar i regel kvinnan i affekt på grund av svartsjuka, ägandebegär, förlorad kontroll eller förlorat självförtroende.

Varken lagarna eller kulturella och moraliska normer ger mannen rätt att döda kvinnan. Brottet fördöms kraftfullt och bestraffas hårt.

Hedersmord

Vilken nära manlig släkting som helst kan döda den kvinna som ”vanhedrat” familjen.

Orsaken kan vara en föräktenskaplig kärleksrelation. Rykten, gester eller minner kan räcka för att bli dödad.

Ett hedersmord sker i regel inte i affekt, utan är en överlagd handling. Mordet sker på grund av en ”idévärld” och förlorad familjeheder.

Det är inte bara männens ”rätt” utan även deras skyldighet att döda den flicka eller kvinna som har vanhedrat familjen. Det finns en uppsättning moraliska och kulturella principer som legitimerar hedersmord.

I Sverige var den typ av heder som förknippas med kvinnans sexualitet aktuell en bit in på 1900-talet. Förhållningssättet till hedern skiljer sig dock på några väsentliga punkter. I det svenska fallet handlade det i första hand om den berörda kvinnans egen heder. Hon drog alltså skam över sig själv, även om familjens anseende också påverkades. Följande svenska talesätt tyder på det: *”En fattig flicka har bara sin heder”* och *”att råka i olycka”*.

Talesätten ovan antyder dessutom att en flicka inte drog skam över sig genom att ha en kärleksrelation med någon, utan skammen ”uppstod” först efter det att hon blivit havande, när det fanns ett synligt bevis på hennes ”lätsinne”. Det var också flickan själv som var ansvarig för att ta konsekvenserna av sina handlingar. Att råka i olycka betyder, som bekant, att bli havande och det var kvinnan själv, som ibland gjorde valet att ta sitt liv. Naturligtvis kunde

kvinnor, som på den här tiden hade föräktenskapliga förbindelser som kom till allmänhetens kännedom utan att en graviditet förelåg, drabbas av ett så kallat dåligt rykte.

När det gäller européernas bestraffningar av gifta kvinnor som har begått äktenskapsbrott har det varierat mycket från ett land till ett annat. Förr i tiden dödade en del äkta män, främst i Spanien under 1700-talet, sina otrogna fruar. Denna ”sed” har dock inte varit särskilt utbredd och omfattande.

Wikan hävdar att det aldrig varit tradition i något europeiskt land att döda sitt eget barn för hederns skull.²¹ Om det verkligen är så som Wikan hävdar kan diskuteras. Oavsett hur det ligger till så kan två saker konstateras: 1. Även om man kan finna enstaka fall inom historien där fäder i Europa har dödat sina döttrar i hederns namn så är dessa fall undantag. Det har aldrig varit normalt eller socialt accepterat att döda sitt barn för familjehederns skull. 2. De andra artiklarna i denna antologi ger vid handen att seden inte har förekommit i Norden.

I de kulturer där hedersmord förekommer är det tvärtom. Kvinnan anses tillhöra sin ursprungsfamilj hela livet. Det är bland annat därför hon inte tar sin makes namn efter giftermålet. Det är också ursprungsfamiljens heder hon bär på i första hand. Hennes make får inte lov att döda henne om hon begår äktenskapsbrott eller på annat sätt drar skam över familjen. Det är i första hand hennes far, bröder och farbröder som är ansvariga för återupprättandet av hedern. Detta gäller framför allt i början av giftermålet innan hon har integrerats i sin makes familj genom att föda barn.²²

Kvinnans status och roll inom islam

Det är enligt min mening omöjligt att studera hedersmord i sig isolerat från andra aspekter av kvinnoförtryck, då hedersmord utgör toppen på isberget av kvinnoförtrycket i sin helhet. Hedersmord kan ses som en bit som ingår i ett stort pussel och därför kan företeelsen omöjligt ges en ensam förklaring. Påpekas bör att kvinnoförtryck i allmänhet, kyskhetsideal, könssegregation, mannens överordnade position gentemot kvinnan och hedersmord inte härstammar från islam. Snarare tvärtom, islam förbättrade kvinnans situation på många områden och gav henne vissa fri- och

rättigheter som hon saknade dessförinnan på den arabiska halvön och i Mellanöstern i övrigt. Innan Profeten Muhammed fick sin uppenbarelse hade kvinnor ett mycket, mycket lågt värde. I denna artikel går jag inte in på kvinnans status och roll inom islam i största allmänhet, då den bara berör hedersmord.²³

Det finns många faktorer som ligger bakom hedersmord. Religionen, i detta fall islam, kan vara en av dem. I föreliggande arbete fokuserar jag på sharias inställning till *zina* – otillåtet sexuellt umgänge – i hopp om att kunna säga något om islams syn på hedersmord. För att kunna förstå sig på förhållandet mellan islam och hedersmord måste man, enligt min mening, känna till islams syn på sexualiteten, äktenskapet, könsrollerna och maktförhållandena mellan könen.

Islams syn på sexualitet

Enligt islam utgör sexualiteten en grundläggande del av livet såväl på jorden som i paradiset. Sexualitet är något positivt och har en central betydelse både för den sociala ordningen och för andligheten. Islam har förändligat sexualiteten och integrerat den i samhällsordningen och placerat den i Guds tjänst.²⁴

Inom islam finns det i huvudsak två motsägelsefulla dominerande teorier om kvinnans sexualitet: en *explicit* och en *implicit*. Den explicita teorin, som ligger till grund för den islamiska samhällsstrukturen, betraktar mannen som översexuell, som jägare och som sexuellt aktiv. Det är delvis utifrån denna föreställning som polygyni är tillåtet.²⁵ Den implicita teorin, som är den dominerande i islamvärlden, bygger på tolkningar av Koranen, hadither och Sunna. Denna teori härstammar först och främst från den mycket inflytelserika korantolkaren imam al-Ghazali (1050–1111).²⁶

Den implicita teorin (hädanefter använder jag bara denna teori) uppfattar kvinnan, inte mannen, som översexuell. Kvinnan anses vara en aktiv jägare medan mannen anses vara sexuellt överksam och ett passivt och oskyldigt byte, som ständigt jagas av den aggressiva jägaren.²⁷ ”Gud den allsmäktige skapade sexuell åtrå i tio delar: sedan gav han nio delar till kvinnor och en del till män”. Så säger profetens kusin och tillika svärson och muslimernas fjärde kalif Ali ibn Talib.²⁸

Islam betraktar kvinnan som en kraftfull och farlig varelse. Hon anses vara mäktig och farlig nog att lura och besegra mannen, inte genom fysisk styrka utan genom slughet och ränksmideri. Islam anser dessutom att kvinnan är utrustad med en olycksbringande attraktionskraft; en dragningskraft som mannen inte kan motstå utan faller handlöst offer för.²⁹ Ett arabiskt talesätt lyder: ”Kvinnan bär kaos i sitt sköte.” På arabiska betyder *fitna* båda social oordning, kaos, och vacker kvinna.³⁰

Följande händelse illustrerar islams rädsla för kvinnans attraktionskraft. Det sägs att Profeten såg en vacker kvinna på gatan en dag och att han skyndade sig hem. Hemma hade han intimt umgänge med en av sina fruar, Zaynab. Efteråt gick han till sina anhängare och sade till dem: ”Woman comes in the form of a Satan and she leaves in the form of a Satan. When one of you sees a woman, he must hasten to his own woman. By doing this, he regains his wits [...]”³¹

Enligt imam al-Ghazali förlorar mannen en tredjedel av sitt förstånd, andra säger att han förlorar en tredjedel av sin religion när han har erektion.³² En sexuellt tillfredsställd man kan koncentrera sig på bönen, som är livets mening, enligt imam al-Ghazali. Sexualiteten och kvinnokroppen blir ett verktyg för andliga ändamål.³³

Männen delas in i två kategorier: de dugliga, det vill säga de potenta, och de odugliga, de som inte är intresserade av sex och inte är potenta.³⁴ Profeten var gift med sin första fru Khadija i 24 år innan frun dog. Under dessa år var han monogam. När Khadija dog år 619 var Profeten 49 år. Under sina resterande 14 år i livet gifte han sig med över tio kvinnor. Enligt vissa källor hade Profeten 9–12 fruar när han dog och hade arrangerat ytterligare tre giftermål. Han hade också förskjutit några fruar. Två av hans fruar var slavinnor.³⁵

Islam, med al-Ghazali i spetsen, betraktar civilisationen som ett försök att tygla kvinnan och hennes ödeläggande sexualdrift.³⁶ Al-Ghazali säger: ”The Muslim theory views civilization as the outcome of satisfied sexual energy. Work is not the result of sexual frustration; it is the result of a contented sexuality of a harmoniously lived sexuality.”³⁷

Profeten Muhammed lär ha sagt: ”Av allt Gud tillåtit är skillnaden det han mest avskyr.”³⁸ Till skillnad från mannen kan en

muslimsk kvinna inte ta ut skilsmässa och upplösa sitt äktenskap på egen hand. Hon kan däremot ansöka om skilsmässa hos domstol, men under ytterst få omständigheter. En av de orsaker som kan godtas av domstol och därmed leda till upplösning av äktenskapet är om maken drabbas av impotens. Ett annat skäl är om han inte har samlag med frun tillräckligt frekvent; minimikravet är samlag en gång var fjärde månad.³⁹ Detta är ett sätt att hindra eventuella äktenskapsbrott.

Sexualiteten har en andlig funktion också. En sexuellt tillfredsställd man kan koncentrera sig på att tjäna Gud för att komma till paradiset. Att tjäna Gud är meningen med livet. Det är viktigt att män har erfarenhet av sexualiteten på jorden så att den eviga sexuella njutning som Gud i Sura 55:45–78 lovar muslimska män i paradiset inte ska kännas främmande för dem. Erfarenhet av sexualitet på jorden ger mannen anledning att lyda Gud och hans Profet, bland annat delta i expansionskrig, i hopp om att komma till paradiset – ett paradiset där det finns allting en man kan önska sig, inklusive åtskilliga eviga jungfrur.⁴⁰ Profeten säger att en liten vrå lika stor som en båge i paradiset är bättre än allt som finns mellan soluppgång och solnedgång på jordklotet.⁴¹

Det jordiska livet anses vara kort och tillfälligt medan det kommande varar i all evighet. Enligt Koranen 4:123; 9:73; 16:99; 43:70–72 har även kvinnan möjlighet att komma till paradiset. Profeten ”villkorar” kvinnans möjlighet att hamna i paradiset när han säger: ”Om kvinnan ber fem gånger om dagen, fastar en månad per år, bevarar sin heder och lyder sin man då kan hon komma in i paradiset i vilken entré hon vill.”⁴² Enligt en annan hadith hamnar inte en kvinna i paradiset om inte hennes man förlåter henne för allt hon har gjort mot honom.⁴³ Det finns ytterligare krav som måste vara uppfyllda för att en kvinna ska hamna i paradiset.⁴⁴

Oavsett om kvinnan har möjlighet att komma till paradiset eller inte så är livet i paradiset – åtminstone när det gäller sexualiteten – anpassat bara efter mannens behov och önskemål. Enligt Sura 55:46–78 består en del av paradisinånarna av hourier – paradiskvinnor – som är skapade av Gud för mannens behag. Hourierna är undersköna, unga, viljelösa och felfria kvinnor som förblir unga och oskuldsfulla. Deras uppgift är att ställa upp för männen. Hou-

rierna fungerar alltså enligt Sura 44:51–56 som de troende människens fruar i paradiset. Den jordiska kvinnans roll och plats är ersatt av hourier.⁴⁵ Profeten förskönar hourierna på följande sätt: ”if a houri from Paradise appeared to the people of earth, she would diffuse the space between Heaven and Earth with light and sweet perfume and her head covering is better than the world and all that in it”.⁴⁶

Det muslimska paradiset är platsen för sexuell njutning: de dagliga rutinerna består i att äta, vila och älska; det finns inget arbete i paradiset. Männen behöver inte konkurrera med varandra eller vara avundsjuka på varandra. De behöver inte frukta impotens; den sexuella förmågan mångfaldigas. Varje klimax utsträcks och varar i 24 år.⁴⁷

Enligt islam ska en människa, till skillnad från djuren, inte följa sitt begär, utan sitt förnuft. Att ge efter för sitt begär innebär social oordning, som alltså heter *fitna* på arabiska. Kampen mot sexbegäret identifieras av Profeten som den ”stora jihad”. Profeten lär ha sagt att en mans styrka inte ligger i att besegra andra män, utan i att besegra sig själv, genom att kontrollera sitt begär.⁴⁸

Enligt islam är kvinnan sexuellt omätlig och därför måste hon och hennes sexualitet kontrolleras, regleras, underställas mannen och tillfredsställas inom äktenskapet.⁴⁹ Fruktan för det kaos som kvinnans lusta men också hennes attraktionskraft kan åstadkomma har lett till avskildhet mellan könen och krav på anständig klädsel. Det har också gett upphov till en mängd speciella normer och föreskrifter kring äktenskap, skilsmässa, sexualitet, könsroller och könsrelationer.⁵⁰

Islam har visserligen en positiv syn på sexualiteten men alla former av kärlek, erotiska känslor och sexuella förbindelser utanför äktenskapet anses vara djävulens verk. Profeten säger till exempel: ”Whenever a man is alone with a woman the Devil makes a third.”⁵¹ En annan hadith lyder: ”En [lustfylld] blick är som en förgiftad pil från Satan. Den som värjer sig från den på grund av respekt för Gud kommer att belönas med värme i hjärtat.”⁵² Koranen 17:55 lyder: ”Satan anstiftar förvisso oenighet ibland dem; Satan är förvisso en förklarad fiende till människan.” Jämför dessa med hadithen ovan då Profeten såg en vacker kvinna på gatan och skyndade sig hem.

Äktenskap

Kön, familj och släktskap hänger samman och förutsätter varandra. Släktskap kan betraktas som socialt och kulturellt organiserad sexualitet, ett arrangemang med vars hjälp biologins råmaterial av drift har infogats i ett kulturmönster.⁵³ Liksom varje samhälle har organiserat sin ekonomi, så har man också organiserat sexualiteten. Alla samhällen kontrollerar, reglerar och organiserar på ett eller annat sätt sina medlemmars sexuella handlingar. Kontrollen ter sig nödvändig. Eftersom släktskap förs vidare via äktenskap, måste släkt som social föreskrift omvandla barns kön till kvinnor och män enligt gällande kulturella mönster eller normer. Man och kvinna blir halva varelser som kan finna helheten endast genom att förena sig med varandra och bilda familj.⁵⁴

Familjens och äktenskapets betydelse varierar dock från en kultur till en annan, från en religion till en annan men också från en tid till en annan. I de kulturer där islam är huvudreligionen har familjen och äktenskapet alltid haft en central roll. Islams ideal är den stabila familjen, det vill säga det livslånga äktenskapet. Äktenskap rekommenderas och betraktas som en social och religiös plikt och som Profetens Sunna.⁵⁵

Koranens Sura 30 vers 20 lyder: "[...] Han har skapat hustrur åt eder bland eder själva, att I mån bo tillsammans med dem, och stiftat inbördes kärlek och barmhärtighet." I Sura 51 vers 49 står att läsa: "Och av allting hava vi skapat tvenne slag, för den händelse I månden låta förmana eder." I Sura 4 vers 28 står: "Så ock de gifta kvinnorna med undantag av de slavinnor, över vilka I råden, enligt vad som blivit eder av Gud föreskrivit. Men som ej innefattas häri tillåtes eder, för att I med edra ägodelar skolen eftersträva kvinnor, med vilka I kunnen leva i äktenskap utan att begå otukt." Koranens Sura 4 vers 24, Sura 5 vers 89 och Sura 16 vers 74 uppmanar också män att gifta sig.

Även Profeten ser familjen som en viktig institution och rekommenderar muslimer att ingå äktenskap. Han lär ha sagt: "If a person marries, he has fulfilled half the religion."⁵⁶ Han lär även ha sagt: "Äktenskapet är min tradition och den som håller sig därifrån är inte från mig."⁵⁷ Det sägs att en man kommer till Profeten och säger att Otman bin Muzun har svurit att aldrig gifta sig. Profeten

förbjöd Otman att göra så.⁵⁸ I en hadith säger Profeten: ”Gift er och föröka er!”⁵⁹

I en annan hadith säger Profeten:

O young men, whoever among you can afford to support a wife then he should marry, for it keeps the eyes from glancing and prevents immorality, and whoever cannot afford to do so, then he should fast in order to control his desire.⁶⁰

I en tredje hadith framgår att profeten tycker synd om ogifta män och kvinnor.⁶¹ Ensamhushåll och celibat betraktas som abnormt, som avvikande företeelser som strider mot den universella ordning som Gud har skapat.⁶²

Äktenskapet, även det tidiga äktenskapet, kan ses som tvång i den mån allt sexuellt umgänge utom äktenskapet (eller i förhållande ägare–slavinna) rubriceras som *zina*, för vilket brott Koranen och Sunna stipulerar stränga straff.⁶³ Äktenskap betraktas dock som en privatsak mellan parterna.⁶⁴ Det är först och främst rädslan för *zina* som har gett äktenskapet en så central betydelse inom islam. De ovan nämnda Koranverserna liksom haditherna kan tolkas som om islam försöker förändliga äktenskapet och göra det till den enda tillåtna arenan för sexualiteten.

Sociologen Sana al-Khayyat, irakiska bosatt i Storbritannien, genomförde våren 1982 en empirisk undersökning bland irakiska kvinnor bosatta i Bagdad. Hon intervjuade 50 kvinnor ur olika samhällsklasser och religiösa och etniska grupper om sin tillvaro. Flertalet av dem hade fått lära sig att livets lycka och mening är att gifta sig.⁶⁵

För att hindra muslimska män att begå *zina* under expeditioner och erövringskrig tillät Profeten tillfälliga äktenskap under en avgränsad period.⁶⁶ I samband med den hadith som tillåter tillfälligt äktenskap nämns Sura 5 vers 89: ”I, som tron, förbjuden ej de goda ting, dem Gud tillåter eder [...]”⁶⁷

Följande hadither kan tolkas bland annat som att islam ålägger kvinnan skyldigheten att tillfredsställa sin man sexuellt för att minska risken för *zina*. ”Den kvinna som förvägrar den äkta mannen sin kropp och sover någon annanstans än i hans säng fördöms

av änglarna tills hon återvänder dit.”⁶⁸ Enligt en annan hadith: ”får en kvinna aldrig avvisa sin make, inte ens på kamelryggen” och ”inte ens på den högsta avsatsen i en brinnande ugn”.⁶⁹ Enligt en tredje hadith förbannade Profeten två typer av kvinnor: den som alltid säger ”inte nu i morgon” och den som falskeligen påstår att hon har menstruation, när hennes make bjuder henne till älskog.⁷⁰ I en hadith uppmanar Profeten männen att njuta av livet och kvinnan anses vara en njutningskälla.⁷¹

Den äkta mannen har också skyldighet att tillfredsställa sin frus sexuella behov för att hon inte ska söka tillfredsställelse utanför äktenskapet, det vill säga begå *zina*, och därmed skapa kaos (*fitna*) i den gudomliga sociala ordning som männen mödosamt har byggt upp. Följande hadith kan tolkas som om islam förespråkar att det äkta paret ska respektera varandras sexuella behov och förutsättningar. ”No one among you should throw himself on his wife like beasts do. There should be, prior to coitus, a messenger between you and her’. People asked him, What sort of messenger? The Prophet answered, ‘Kisses and words’”.⁷² Imam al-Ghazali rekommenderar också ömsesidig sexuell tillfredsställelse: ”The virtue of the woman is a man’s duty. And the man should increase or decrease sexual intercourse with the woman according to her needs so as to secure her virtue.”⁷³

Utöver sexualiteten så rekommenderar islam överlag män och kvinnor att respektera varandra och leva i ömsesidig kärlek inom familjen. Man kan dock inte säga att kvinnan och mannen är tillnärmelsevis jämställda inom familjen enligt islam.

Följande citat av en framstående apologet, Sayyid Hossein Nasr, kan betraktas som en sammanfattning av islams syn på könsrelationen i samhället och inom familjen:

The Muslim family is the miniature of the whole of Muslim society and its firm basis. In it the man or father functions as the imam in accordance with the patriarchal nature of Islam. The religious responsibility of the family rests upon his shoulders. He is in a sense the priest in that he can perform the rites which in other religions is reserved for the priestly class. In the family the father upholds the tenets of the religion and his authority symbolizes that of God

in the world. The man is in fact respected in the family precisely because of the sacerdotal function that he fulfils.⁷⁴

Könsroller och maktförhållandena mellan könen

Endast rekommendationer, moraliska värderingar och föreskrifter om trohet anses inte vara tillräckliga medel för att kontrollera kvinnan och hennes sexualitet. Därför har islam gett mannen makt över kvinnan och gett honom en överordnad roll och position jämfört med kvinnan. Med andra ord är kvinnan och hennes sexualitet underställd mannen.

En av mannens uppgifter inom äktenskapet är att försörja sin fru. Koranens Sura 4 vers 38 lyder:

Männen vare kvinnornas föreståndare [qawamun] på grund av det företräde, Gud givit somliga framför andra, och de utgifter av sina ägodelar, som de hava; därför skola ock de rättskaffens kvinnorna vara undergivna och aktsamma om vad som är fördolt, därför att Gud aktar dem. Och vad dem beträffar, av vilka I frukten uppstudsighet, så varnen dem, skiljen dem från bädden och agen dem, men om de då lyder eder, så söken ej sak med dem!

Det arabiska ordet *qawamun* ovan har på svenska översatts med föreståndare, överlägsen, styrande, en rang högre än, ledare, företrädare, beskyddare och vägvisare. Oavsett hur man tolkar begreppet så framgår det här att mannen favoriseras. Han har makt över kvinnan och har en överordnad position. Han har till och med fått tillåtelse av Gud att slå sin fru som sista utväg för att tillrättavisa henne.⁷⁵ Även i Sura 4 vers 36 och 16 vers 73 påpekas att mannen är kvinnans företrädare. I Sura 4 vers 4 står det: ”Given ej de otillräkneliga [sufaha] edra ägodelar, som Gud givit eder att förvalta, utan underhållen och kläden dem därmed och fören ett tillbörligt språk till dem.”⁷⁶ Även här framgår att mannen är ansvarig för sin frus försörjning.

Följande hadither antyder också att mannen är överordnad kvinnan och att han har en oinskränkt maktposition i förhållande till henne. När Profeten blev tillfrågad om vilken kvinna som är idealisk eller bäst för en man svarade han: ”Who please him when he looks at her, obeys him when he commands, and does not oppose

him in things which he rejects for her and for himself.”⁷⁷ Profeten yttrade även följande: ”If it were permissible to have a human being worship another, I would order the woman to prostrate herself before her husband.”⁷⁸

I enlighet med Sura 4 verserna 12 och 14 får kvinnliga arvtagare mindre än, i vissa fall hälften av, vad manliga arvtagare får. Denna särbehandling försvaras med att mannen ensam bär ansvar för försörjningen av sin fru och sina barn och därför bör ha en större del än kvinnan vid arvsskifte.⁷⁹ I vissa situationer (vid äktenskaps ingående och testamente) kan ett manligt vittne ersättas med två kvinnliga vittnen.⁸⁰ Att kvinnor inte betraktas som fullvärdiga vittnen ses av apologeterna som bevis för att kvinnor är emotionella och inte kan vara rationella, självständiga eller rättvisa. Känslor är den enda faktor som styr kvinnors liv och handlande, heter det.⁸¹ Profeten lär också ha sagt att kvinnor av naturen är moraliskt, intelligensmässigt och religiöst ofullständiga.⁸²

Islam har gett mannen allena ovillkorlig rätt att var och när som helst ta ut skilsmässa från sin hustru utan att motivera sitt beslut. Han kan också återta henne, även mot hennes vilja.⁸³ Kvinnan kan inte ta ut skilsmässa på egen hand. Hon kan däremot under få extrema fall begära skilsmässa hos domstol. Utöver de orsaker som har med sexualiteten att göra, vilka nämndes tidigare, kan en domstol bifalla en kvinnas ansökan om skilsmässa om mannen behandlar henne extremt illa, om han lider av en farlig och smittosam sjukdom eller om han inte kan försörja henne.⁸⁴ Om en man tar ut skilsmässa måste han betala en summa till sin fru, enligt sharialagen, men om kvinnan ansöker om skilsmässa förlorar hon rätten till denna ekonomiska ersättning.⁸⁵

För att mannen inte ska tappa sin sexuella lust, om han av någon anledning inte trivs med sin fru, ger islam honom rätt att göra sig fri från sin(a) fru(ar) för att hindra honom att begå *zina*. Även polygami förklaras delvis med en sådan motivering.⁸⁶ Att kvinnan berövas rätten att kunna ta ut skilsmässa försvaras med att kvinnan är mer emotionellt lagd än mannen och att hon är impulsiv och styrs av sina känslor.⁸⁷

En kvinna kommer till profeten och säger att Gud har tilldelat männen rätten att delta i jihad. De män som överlever jihad blir

rika genom allt de får ta med sig hem av de besegrades ägodelar [inklusive slavar]. Om de dör hamnar de i paradiset. Vad motsvarar jihad för kvinnan lär kvinnan ha frågat Profeten. Han ska ha svarat: ”Att lyda sin man och ta reda på sina rättigheter, men det är inte många av er som gör det.”⁸⁸ Enligt en hadith får inte kvinnan lov att fasta utan sin makes tillstånd och hon får inte ta emot någon i sitt hem utan mannens tillstånd.⁸⁹ Påpekas bör att fastandet utgör ett av de fem viktigaste villkoren för att en person ska betraktas som muslim.

En man gav sig iväg på jihad och sade till sin fru att hon skulle stanna hemma. Kort därefter insjuknade fruns far. Hon frågade Profeten om hon fick lov att lämna sitt hem och besöka sin far. Profeten lär ha yttrat: ”Stanna i ditt hem och lyd din make!” Efter ett tag återkom hon till Profeten och sade att hennes fars tillstånd hade försämrats och därför undrade hon om hon fick lov att lämna sin bostad och besöka fadern. Profeten lär ha sagt: ”Stanna i ditt hem och lyd din make!” En tid senare återkom hon till Profeten och sade att hennes far var död. Hon undrade om hon kunde åka i väg och ta farväl av sin far innan den sista vilan. Profeten svarade: ”Stanna i ditt hem och lyd din make!”. När mannen kom tillbaka från jihad fick han höra allt som hade hänt. Han gick till Profeten som sa till honom: ”Säg till din fru att Gud har förlåtit hennes far på grund av att hon lydde dig.”⁹⁰ En total och villkorlös lydnad anses alltså vara kvinnans självklara uppgift.

Kvinnan ses också som mannens ägodel:

Edra hustrur äro en åker för eder; besöken alltså eder åker efter behag [...] Begäret efter sinnliga lockelser såsom kvinnor, barn, samlade skatter av guld och silver, utmärkta hästar, boskap och åkrar har förhärligats för människorna [männen]; detta är det jordiska livets vinning, men hos Gud finnes det härligaste hemmet [paradiset].⁹¹

Profeten lär ha sagt: ”En god hustru är det bästa möblemanget.”⁹² Profeten lär också ha sagt att hela världen är en gåva och den bästa gåvan är en bra kvinna.⁹³

Att vara en bra, lydlig och behaglig fru och en god mor som

ansvarar för hemarbete och barnuppfostran anses vara kvinnans främsta, för att inte säga enda, roll och uppgift i livet. Hennes uppgifter anses vara anpassade för hennes biologiska väsen och är bäst för henne själv men också för barnen.⁹⁴

Flera av al-Khayyats informanter, irakiska kvinnor, beskriver hur otrevliga och elaka deras män är mot dem. Ändå ifrågasätter de inte sina män och deras agerande, utan snarare tvärtom. De lyder och ställer villkorslöst upp på männens sexuella krav trots att de själva inte får sexuell tillfredsställelse. De uppger flera anledningar till sitt agerande. Den viktigaste orsaken är att de allt sedan barnsben fått höra att det är en religiös plikt att lyda sin man och tillfredsställa honom sexuellt. En annan orsak som uppges av någon, är att hindra mannen från att begå *zina*. De antyder också att de inte har något val då skilsmässa innebär en katastrof för kvinnan i Irak.⁹⁵

Många av islams apologeter ser könsrollerna och maktförhållandena mellan könen som en *doxa*, det vill säga ett av naturen givet och därför självklart och odiskutabelt tillstånd.⁹⁶ Såsom Bourdieu och socialistiska feminister hävdar har man under historiens gång bildat ett hierarkiskt system som är baserat på könstillhörighet för att dels förutsäga, dels styra beteendet hos var och en som tillhör en given social grupp, kvinnlig eller manlig. Man åberopar biologiska fakta för att förmå oss att tro att sociala konstruktioner av skillnader mellan män och kvinnor är givna av naturen. Bourdieu hävdar till exempel: ”Sexismen vill lägga historiskt uppkomna sociala skillnader till den biologiska naturen och få detta att verka som den grundensens från vilken varje handling i livet obehövt måste härledas.”⁹⁷

Forskare och korantolkare har analyserat de verser och hadither som har nämnts i detta arbete olika. De som försvarar islam menar att islams syn på könsrelationen och könsrollerna motsvarar kvinnans och mannen biologiska väsen, fysiologiska sammansättning och deras förutbestämda roller. Att islam tilldelar män och kvinnor olika roller innebär inte att kvinnan tilldelas mindre betydelsefulla roller, snarare tvärtom, utan endast annorlunda och kompletterande roller, som är anpassade till hennes väsen. Meningen med könsrollsfordelningen är att skapa harmoni inom familjen och i samhället. Till skillnad från kvinnan är mannen skapad stark både fysiskt och intellektuellt, sägs det.⁹⁸

Mannens dominans över kvinnan är kulturellt, historiskt och socialt betingad, men på grund av att den är universell kan den, enligt Bourdieu, lätt uppfattas som om den är given av naturen.⁹⁹ Hirdman kallar den sociala ordningen som bygger på könstillhörighet för "genusordning" eller "genusystem", ett system som utmärks av hierarki och olikheter mellan könen. Män och kvinnor förstås i förhållande till varandra och som varandras motsatser. Genusystem handlar om en djupare förståelse av det kulturella arvet och de sociala systemens betydelse för det mänskliga handlandet. Genusordningen är en process som formar människor till maskulina och feminina genus som har betydande konsekvenser för könsrelationerna och för samhället. Det är denna ordning som driver män och kvinnor in i olika relationer och tilldelar dem olika roller.

Genusystemet utmärks av två "lagar", nämligen könets isärhållande och den manliga normens överhöghet. Det är mannens normer, värderingar, intressen och tolkningar av verkligheten som anses vara de rimliga, sanna och korrekta. Hirdman menar att genusystem visar att kvinnans position i samhället i förhållande till mannens utmärks av hennes begränsade utrymme, hennes inskränkta rörelsefrihet och hennes underordnade position.¹⁰⁰ Både män och kvinnor är delaktiga i reproduktionen av genusystemet.¹⁰¹

Den ordning och jämvikt, som bygger på Guds vilja i det muslimska samhället anses vara gudomlig och får därför inte ändras av människan. De hårdföra hänvisar inte kvinnans underlägsenhet enbart till Koranen, haditherna eller till de socialt och kulturellt skapta normerna utan söker även fysiologiska och psykologiska förklaringar. De ser menstruationen, havandeskapet, barnafödandet och amningen som bevis på kvinnans olämplighet som politisk, religiös eller militär ledare. De ser kvinnan som biologiskt, intellektuellt och moraliskt svag och underlägsen mannen.¹⁰² Andra menar att mannens upphöjning över kvinnan beror på hans ekonomiska ansvar och försörjningen av familjen i enlighet med Sura 4 vers 38.¹⁰³

Islams förhållningssätt till *zina* – otukt

I fruktan för *zina* har äktenskap blivit en religiös och social plikt inom islam. Mannen och kvinnan ska tillfredsställa varandra sexuellt inom äktenskapet för att hindra utomäktenskapliga förhållanden. Koranen uppmanar och rekommenderar troende muslimer, män som kvinnor, att vara återhållsamma och trogna mot sin partner.¹⁰⁴ Sura 23 vers 1, 5 och 6 säger: ”Lyckliga äro de rättrogna [...] Och som akta sin lem [...] För andra än sina hustrur eller de slavinnor, över vilka de råda – ty då äro de fria från tadel.” Sura 17 vers 34 lyder: ”Begån ej otukt! Sådan är förvisso skändlighet, och det är förfärligt att handla så.”

I följande verser framgår två saker. För det första att islam betraktar livet som heligt och okränkbart och för det andra att Gud ser allvarlig på *zina*. Sura 6 vers 152: ”[...]och döden ej edra barn av fruktan för armod! Vi skola försörja både eder och dem. Begån ej heller otukt, vare sig öppet eller i hemlighet, och döden icke utan sak det liv, som Gud förklarar okränkbart! [...]”¹⁰⁵ Även i Sura 17 vers 33 uppmanar Gud muslimer att inte döda sina barn. Att döda sina barn betraktas som en stor synd, enligt samma vers. I Sura 17 vers 35 står det: ”Döden icke utan sak det liv, som Gud förklarar okränkbart!”

I Sura 25 vers 68 står det: ”Och de, som ej åkalla någon annan gud jämte Gud, ej utan sak döda det liv, som Gud förklarar okränkbart, och icke begå otukt. Den, som så gör, åsamkar sig skuld.” Även i Sura 5 vers 35 fördömer Gud mord. Att döda en oskyldig människa jämförs med att döda hela mänskligheten.

Före islams födelse betraktade många stammar på den arabiska halvön ett nyfött flickebarn som en skam och vanära och därför begravdes ibland de nyfödda flickorna levande. En orsak till denna barbariska sed var att flickor sågs som en ekonomisk börda för sin familj.¹⁰⁶ Kvinnor fick inte arbeta eller på annat sätt bidra till familjeförsörjningen. De fick inte delta i de krig som ständigt pågick mellan stammarna. De fick därmed inte heller delta i plundringar och rån som var vanligt förekommande framför allt i samband med krig.

Den viktigaste orsaken till att flickebarn begravdes levande var att man ville eliminera riskerna för att bli förödmjukad, förnedrad och vanhedrad av sina motståndare. Våldtäkter, kvinnorov och

plundring av egendom, inklusive slavar och kvinnor, var vanligt på den arabiska halvön i samband med krig.¹⁰⁷ I Koranen 16:59, 60 och 61 står det att läsa:

De pådikta ock Gud döttrar. Honom allena all ära! Men själva få de vad de önska sig. Då någon av dem hugnäs med budskapet om ett flickebarn, förmörkas hans uppsyn av grämelse, Och han gömmer sig för människorna med anledning av det onda budskapet, varmed han hugnäs. Skall han behålla det trots smäleken eller begrava det i stoftet? Är det ej förfärligt att döma så?¹⁰⁸

Profeten såg också mord och otukt som förfärliga saker. En man frågar:

"Which sin is the grievous?" He said: "To associate an equal to God [...]". The man asked: "And what is the next most grievous after that?" He said: "To kill your child from fear of poverty". The man asked: "And what is the next most grievous after that?" He said: "To commit adultery with your neighbour's wife."¹⁰⁹

Av dessa verser och hadither framgår att islam betraktar livet som okränkbart och att det är en religion som fördömer mord. Att döda sin dotter, sin syster eller sin fru i hederns namn och hänvisa illdådet till islam rimmar följaktligen illa med islams principer.

Följande vers har nämnts som islams starkaste stöd för hedersmord. "Mot de av edra kvinnor, som begå skändlighet, skolen I tillkalla fyra vittnen bland eder; vittna dessa, så kvarhållen dem inomhus, tills döden tager dem hädan eller Gud bereder dem någon annan utväg!"¹¹⁰

En av orsakerna till att denna vers ses som det starkaste stödet till hedersmord är att versen nämner bara kvinnor som begår skändlighet, inte männen. En annan anledning är att de kvinnor som versen handlar om ska hållas inomhus tills de dör. Koranen föreskriver alltså dödsstraff. Det kan i praktiken dock vara omöjligt att bevisa äktenskapsbrott enligt Koranens beviskrav. Hur ofta klarar man av att tillkalla fyra ögonvittnen som kan ha iakttagit kärleksakten och som är beredda att vittna? Koranens syfte med detta krav kan vara omöjliggörandet av bestraffning av *zina*.

I Sura 4 vers 20 står det att läsa: ”Och de båda av eder, som begå sådant, skolen I straffa, men om de omvända sig och göra det rätta, så haven överseende med dem! [...]” I versen ovan finns det två saker att påpeka. Den ena är att både mannen och kvinnan ska bestraffas, inte bara kvinnan och den andra är att man ska ha överseende med dem som har ”felat” om de ångrar sig.

Sura 24 vers 2 preciserar straffet: ”Skökan och skökokunden skolen I giva hundra gisselslag vardera. Och haven intet medlidande med dem [...]. Ett antal av de rättrogna skall ock bevittna deras bestraffning.” Både mannen och kvinnan ska alltså bestraffas och bestraffningen ska bevittnas av ett antal troende. Sura 24 vers 4 straffbelägger dem som förtalar en kvinna: ”Dem, som förtala gifta kvinnor och sedan ej förebringa fyra vittnen, skolen I giva åttio gisselslag, och godkänna aldrig någonsin vittnesmål av dem.” Syftet med denna Sura kan vara att minska risken för ryktesspridning och otuktsanklagelser när det gäller oskyldiga kvinnor. Suran försvårar också bestraffning av kvinnor som har begått *zina*.

Koranen fortsätter:

Och om några förtala sina hustrur och icke hava några andra vittnen än sig själva, skall vittnesmålet för var och en av dem bestå däri, att han fyra gånger tager Gud till vittne på att han sannerligen hör till de sannfärdiga. Och den femte gången, att Guds förbannelse må drabba honom, om han hör till lögnare. Det avvänder ock straffet från henne, om hon fyra gånger tager Gud till vittne på att han sannerligen hör till lögnare. Och den femte gången, att Guds vrede må drabba henne, om han hör till de sannfärdiga.¹¹¹

Av dessa verser framgår att Koranen inte tillåter enskilda individer att ta saken i egna händer. Den tillåter inte heller bestraffning av en kvinna som anklagas för otukt hur som helst. Koranen kräver någon form av erkännande eller bevisning.

Koranens Sura 4 vers 29 underlättar för männen att gifta sig:

Den bland eder, som ej har medel att äkta friborna rättrogna kvinnor, tage sig hustru bland de rättrogna unga flickor, över vilka I råden [slavinnor], ty Gud känner bäst eder tro, och I hören varandra till. Tagen dem till äkta med deras husbönders tillåtelse och given

dem deras lön enligt vad tillbörligt är, såsom ärbara kvinnor, de där varken bedriva otukt öppet eller hava älskare i hemlighet!

I vers 30 Sura 4 står det: ”När de [slavinnor] äro gifta, skola de i händelse att de begå skändlighet lida hälften av det straff, som är stadgat för de gifta kvinnorna [...]” Här talas endast om kvinnliga slavar som begår *zina*, inte manliga. Koranen vänder sig dock till männen.

En del refererar hedersmord till följande vers:¹¹² [...] och vad dem [kvinnorna] beträffar, av vilka I frukten uppstudsighet, så varnen dem, skiljen dem från bädden och agen dem, men om de då lyder eder, så söken ej sak med dem! [...]”¹¹³ Man menar att Koranen tillåter mannen att bestraffa sin fru vid behov.

Besträffning av *zina* framgår tydligare i haditherna än i Koranen. En man kommer till Profeten och säger till honom: Om jag finner att en man har haft samlag med min fru får inte jag lov att slå honom innan jag åkallar fyra vittnen. Jo, svarar Profeten. Mannen fortsätter: Jag skulle i så fall slå honom med mitt svärd. Profeten svarar: Lyssna till din herre, han vaktar sin heder, jag vaktar den mer än honom och Gud den allsmäktige vaktar den mer än mig.¹¹⁴ Här förefaller det som om Profeten godkänner att den bedagne mannen dödar den man som har haft könsumgänge med hans fru. Denna episod handlar dels om bestraffning i affekt, dels om huruvida mannen ska bestraffas. Det kan tolkas som om bestraffning av kvinnan är en självklarhet, och därför behöver inte den bedagne mannen fråga Profeten om lov.

En annan gång får Profeten följande fråga: Om en gift man begår *zina* med en gift kvinna och en ogift man med en ogift kvinna vad får de för straff? Profeten svarar: De gifta ska bestraffas med 100 piskrapp och därefter stenas till döds. De ogifta ska bestraffas med 100 piskrapp och förvisas på ett år.¹¹⁵ Här framgår att Profeten går längre än Koranen; först ska de gifta som har begått *zina* få 100 gisselslag var sedan ska de stenas. De ogifta som har begått *zina* ska förvisas i ett år; ett straff som inte nämns i Koranen.

Två andra händelser påvisar att Profeten sanktionerar stening i händelse av *zina*. I båda fallen kommer de män som har begått *zina* själva flera gånger till Profeten och vill absolut bli stenade.¹¹⁶ En kvinna kommer till Profeten och säger att hon har begått *zina*

och att han ska rena henne. Han skickar iväg henne för ”syndernas bekännelse”. Hon kommer tillbaka dagen därpå och säger att hon är havande. Profeten säger att hon ska komma tillbaka när hon har fött barnet. När hon har fött barnet kommer hon tillbaka och visar upp barnet för Profeten. Han skickar iväg henne och säger att hon ska komma tillbaka efter det att barnet är avvant. När barnet är avvant kommer hon tillbaka och säger till Profeten att hon inte ammar sin son längre och att han äter vanlig mat. Profeten lämnar barnet till en man och ger order till männen runt omkring sig att gräva ett hål som är så djupt att det täcker kvinnans bröst när hon ska stå i det. Männen gräver ett hål och placerar kvinnan i det. Därefter ger Profeten order om stening.¹¹⁷

En jude och en judinna, vilka anklagades för *zina*, bringades till Profeten för att han skulle utdela straff till dem. Han frågar dem vad deras heliga bok Torah säger om stening. De svarar att man offentliggör brottet och piskar de skyldiga. Profeten säger: hämta en Torah för att se att det de säger är sant. De hämtar en Torah. Profeten beordrar dem att läsa den. Mannen börjar läsa, samtidigt som han håller en hand över versen om stening. Abdullah ibn Salman, som var med Profeten ser det hela och säger till Profeten att han ska beordra mannen att ta bort sin hand. Mannen tar bort sin hand och versen om stening börjar synas. Profeten beordrar stening av båda. Abdullah ibn Omar som är källan till denna händelse säger att han själv deltog i steningen och att mannen försökte skydda kvinnan med sin egen kropp.¹¹⁸

Denna händelse tyder på att Profeten dömde paret i enlighet med de normer som parets religion, judendomen, förespråkade. Överlag fick Profeten mycket inspiration från och påverkades av judendomen och kristendomen.¹¹⁹ Det kan inte heller uteslutas att Profeten och islam har inspirerats av judendomen och kristendomen även i detta avseende.

Det kanske är på sin plats att nämna det faktum att Gamla testamentet, som utgör en viktig och tillika helig källa även för kristendomen, är mycket mer detaljrik, mycket tydligare men också mycket strängare än Koranen när det gäller otrohet och föräktenskapliga kärleksrelationer.¹²⁰ Enligt Gamla testamentet ska den flicka som förlorar sin oskuld innan hon gifter sig stenas till döden

liksom den man som tog hennes oskuld.¹²¹ Vidare står det i Gamla testamentet att läsa: ”Om en man ertappas då han ligger med en annan mans hustru, skall båda dö, både mannen som låg med kvinnan och kvinnan själv. Du skall utrota det onda i Israel.”¹²²

Hadithen ovan tyder på att Profeten fungerade inte bara som muslimernas domare och ledare utan även som domare för de religiösa minoriteter som bodde inom det område över vilket Profeten hade makt. Dessa hadither tyder också på att stening var vanligt som straff för äktenskapsbrytare på den tiden. En annan slutsats som man kan dra är att Profetens ord var lag även under hans levnad.

Profeten tillfrågas vad straffet är för en ogift kvinnlig slav som har begått *zina*. Han replikerade: ”If she commits adultery then whip her, and if she repeats it, then whip her again and sell her for even as little as a length of rope’. Ibn Shihab said: ’I do not recall if he said that upon the third of fourth time’”.¹²³ Här framgår inte hur många piskrapp slavinnan ska få, men hon ska säljas som straff om hon upprepar *zina*. Även här handlar det alltså om en kvinnlig slav.

En beduin säger till Profeten: ”Åh Guds apostel, döm mellan oss enligt Guds lagar.” Hans motpart avbryter honom och säger: ”Ja, han har rätt, döm mellan oss enligt Guds lagar.” Beduinen säger:

My son was a laborer working for this man, and he committed illegal sexual intercourse with his wife. The people told me that my son should be stoned to death; so, in lieu of that, I paid ransom of one hundred sheep and a slave girl to save my son. Then I asked the learned scholars who said, Your son has to be lashed one-hundred lashes and has to be exiled for one year. The Prophet said, No doubt I will judge between you according to Allah’s Laws. The slave-girl and the sheep are to go back to you, and your son will get a hundred lashes and one year exile. He then addressed somebody, O Unais! Go to the wife of this (man) and stone her to death So, Unais went and stoned her to death.¹²⁴

Hadithen ovan visar att Profeten är konsekvent i sitt dömande; gifta som begår *zina* ska stenas till döds, medan ogifta ska piskas och förvisas i ett år. Av en annan hadith framgår att skadeståndersättning för mord kan utebli endast i tre fall: vedergällning för

mord, mord på en person som har begått *zina* och mord på den person som avfallit från islam.¹²⁵ Av några av de ovan nämnda verberna och haditherna framgår också att islam tillåter bestraffning, vedergällning och mord i vissa situationer.

Heder och hedersmord

De flesta forskare som har ägnat sig åt hedersforskning har kommit fram till att heder handlar om en persons krav på och rätt till respekt från omgivningen. Man menar att samhället är skyldigt att visa respekt och aktning för den person som kräver det förutsatt att reglerna för hederskoden följs. De menar också att hedern inte är anonym utan offentlig.¹²⁶

Jag anser också att ens heder är en offentlig angelägenhet, men enligt min mening är heder social status, förtroendekapital, symboliskt kapital eller humankapital som man med automatik innehar. Man föds med sin heder precis som man föds med sin näsa och sina armar. Den är en socialt och kulturellt konstruerad moralisk egenskap och ett tillstånd. Hedern handlar om människors förväntningar, föreställningar och bedömningar av varandras förmåga att leva upp till en del kulturella och sociala normer som man har skapat sig i den sociala ordning man lever i.

Precis på samma sätt som folk inte har anledning att tala om någons normala kroppsdelar så har man ingen anledning att heller ”offentliggöra” eller tala om någons heder i normalfallet. En sovande heder utgör inget objekt för rykten eller skvaller. Den dramatiska hedern kan frambringa sker endast när den förloras genom skam, vanheder eller när den ifrågasätts genom rykten och skvaller. Med andra ord så hamnar ens heder i centrum för andras intresse och blir offentlig eller allmän angelägenhet endast när den förloras eller ifrågasätts. Någons heder kan även uppmärksammas när den är synnerligen påtaglig – detta utan att den har varit ”lägre än vad som är normalt innan” – till exempel när någon utför en handling som är ”hedervärd utöver det vanliga”.

Heder, prestige och social status ärvs genom fadern medan skammen överförs från mor till dotter.¹²⁷ Ett arabiskt ordspråk lyder: *al-bint tala ala-umha*, som betyder dottern tar över sin mors moral.¹²⁸ Modern hålls ansvarig för döttrarnas sexuella beteende.

Kvinnan, som föds in i en sådan kultur, formas av de rådande normerna och blir fånge under dem. I egenskap av mor är kvinnan ansvarig för barnuppfostran, socialisationsprocess och reproduktion av den patriarkala kultur som tillämpar hedersmord. Därför agerar hon som en man gentemot sina döttrar; bevakar dem och kontrollerar dem. Det kvinnoförtryck och den sociala kontroll som utövas av kvinnor gentemot andra kvinnor är ofta hårdare än den som utövas av männen.¹²⁹

Joseph Ginat, som har gjort fältstudier i några arabiska byar i Israel, tar upp två hedersmord som begåtts i byarna. Han skildrar dessa mord och omständigheterna kring dem i detalj. I det ena fallet lät en man några av sina döttrar döda en annan dotter, som hade haft en kärleksrelation med en man. I både det här fallet och när det gäller det andra hedersmordet som Ginat tar upp, var det männens fruar, vilka var styvmödrar till de mördade flickorna, som eggade upp sina män, kritiserade dem och anklagade dem offentligt för att de inte kunde leva upp till sin mansroll och att de inte kunde skydda familjen. Enligt Ginat var fruarnas agerande och deras krav på flickornas död den främsta orsaken till att flickorna till slut mördades.

Ginat nämner även andra skäl till mordet. I det ena fallet var familjen nyinflyttad i byn och fadern var osäker på sin status – han ville eliminera risken att bli måltavla för rykten och skvaller genom att låta sin dotter dö. I det andra fallet ville de närmaste manliga släktingarna, inklusive fadern, dels behålla släktens goda rykte genom att låta flickan dö, dels avskräcka de andra kvinnorna inom släkten från att ta felsteg. Ginat säger att flickorna i dessa byar hade visat tydliga indikationer på att de ville välja sina framtida makar på egen hand. Det var flickornas frihetssträvan och männens hotande förlust av kontroll som skrämde männen. Männen ville genom mordet på flickan behålla dels kontrollen över kvinnornas sexualitet, dels ha kvar makten över vilka äktenskap som ska ingås.¹³⁰ Enligt min uppfattning har Ginat fångat in de flesta av de skäl som brukar ligga bakom hedersmord.

I kollektivcentrerade samhällen¹³¹ som tillämpar hedersmord kan en person, man eller kvinna, födas med vanheder. Föds man in i en familj som har förlorat sin heder så överförs vanhedern med

automatik till barnen. Alla familjemedlemmar lever med skam och betraktas som vanhedrade tills någon i familjen återupprättar familjehedern.

Det finns en könsdimension av begreppen heder och skam. I Norden säger man ”en man av heder” och ”en ärbar kvinna”. Att säga ”en kvinna av heder” och ”en ärbar man” låter inte bra; något är fel tycker man.¹³² I Medelhavsområdet och i islamvärlden till exempel, knyts begreppet skam i första hand till kvinnan. Hon är ”skamlig” för att hon har kvinnliga attribut och för att hon utgör en sexuell lockelse för männen.

I hederskulturer är hedersamhet en egenskap som i första hand förknippas med män. Hedern symboliserar manlighet: mod, styrka, generositet, rikedomar, men också männens överlägsenhet och auktoritet gentemot kvinnorna. Manlighet är heder och kvinnlighet är skam.¹³³ Att ha skam i kroppen innebär för en kvinna att rätt kunna förvalta sin sexualitet och kärleksrelation i enlighet med hederskoden.¹³⁴

Enligt Wikan ger heder och ära olika associationer hos olika människor. Nu för tiden är heder i Norden urvattnat som en social företeelse, trots att det återkommer i vissa uttryck som ”på heder och samvete”, ”det är en stor ära” eller ”att förlora sin heder”. Den norske historikern Erling Sandmo skriver i denna antologi att folk i Norden tänkte annorlunda förr jämfört med dagens moderna människor och att en av faktorerna till oliktankandet var synen på äran. Vidare skriver han att fram till tidigmodern tid fanns ära i Norden liksom i västvärlden i övrigt och att den utgjorde ett dominerande socialt fenomen i alla människors vardag och sociala umgänge.

Wikan menar att heder, skam och förödmjukelse inte är begrepp som västvärldens moderna människor har något närmare förhållande till. Det är säkert många som har känt sig kränkta och förödmjukade, men det är något av ett nederlag att erkänna det; medan förödmjukelse och kränkning hör till det centrala i människors livsåskådning och livserfarenhet runt om i världen.¹³⁵ Om nordbor skriver hon: ”Vi vet inte ens vad en ärekränkning är, juridisk sett, såvida vi inte känner av den in på bara kroppen.”¹³⁶

Bourdieu använder *nif* som synonym till heder och kallar det för det högra heliga. Det högra heliga tillhör mannen medan *haram*

och *hurma* (förbjudet eller tabu) tillhör kvinnan och kallas för det vänstra heliga. Bourdieu ser en motsättning mellan det högra heliga och det vänstra heliga som uttrycker sig i manlighet och kvinnlighet, enligt kabylernas kultur. Kvinnan anses vara bärare av olycksbringande, destruktiva och fruktansvärda krafter. Mannen å andra sidan anses vara god och skyddande.¹³⁷

Enligt min mening utgör följande områden de viktigaste grunderna för mannens hedersamhet oavsett vilken kultur, religion eller etnisk grupp han tillhör:

- Att kunna försörja sig och sin familj.
- Att försvara sig och sina närmaste vid eventuella angrepp.
- Att stå vid sitt ord, vara generös, gästfri och rättvis.
- Att försvara sitt land.
- Att vara omutlig.

Heder och ära som sådan är omfattande och handlar om många sidor, egenskaper och attribut. I kyskhetskulturer finns det ytterligare en aspekt av begreppet heder. Arabernas *sharaf*, men också *ka-name*, motsvarar heder och ära i allmänhet. För den del av hedern som har med kvinnors sexualitet och renhet att göra finns ett annat begrepp på arabiska, *ird*.¹³⁸ På kurdiska, turkiska och persiska använder man begreppet *namus* i stället för *ird*. På kurdiska och persiska använder man även begreppet *abru* som betyder ansikte och anseende.¹³⁹ På kurdiska använder man även *ru* och *heya*.

Uppgiften att övervaka, kontrollera och värna sina närmaste kvinnors kyskhet och sexualitet är den absolut viktigaste och tyngsta livsuppgiften för män i kyskhetskulturer. Det är också denna punkt som på allvar skiljer mannens hedersamhet i en kultur där hedersmord tillämpas och en kultur där hedersmord inte tillämpas. Den del av hedern som är kopplad till kvinnans sexualitet, *ird* eller *namus*, är det absolut högsta, dyrbaraste och käraste mannen har i livet.¹⁴⁰ Hedern är till och med viktigare än själva livet.¹⁴¹ Ett arabiskt ordspråk säger att *ard* och *ird* (land/mark och heder) är huvudorsaken till alla konflikter.¹⁴² I Pakistan anses heder, mark och guld vara de tre ting som är de mest eftertraktade av livets goda och därför är upphovet till alla konflikter.¹⁴³

Det finns inget som kan jämföras med hedern. För människor i Mellanöstern är den så viktig, att man svär vid den precis på samma sätt som man svär vid Guds namn.¹⁴⁴ Den syrisk-danske författaren, Naser Khader, skriver att för araber är heder minst lika viktig som islam och att araber brukar säga: "Allah är störst, men familjeäran går först."¹⁴⁵

En man kan vanhedra sig själv genom att inte leva upp till de roller som tilldelats honom. Kvinnans roll och viktigaste uppgift i livet i detta sammanhang är att bevara sin renhet och i övrigt uppföra sig i enlighet med de kulturella koder, normer och värderingar som männen har skapat och påbjudit henne. Otrohet är det mest vanhedrande. Kärleksrelation mellan ungdomar, utan havandeskap som följd, drar emellertid skam över familjen på samma sätt som otrohet. Det behövs inte mycket för att rykten och skvaller ska uppstå och spridas om en kvinnas sätt att leva eller uppföra sig. Det behövs inte mycket för att en kvinna kan vanhedra sin familj. Hon kan vanhedra sin familj genom ord, miner, gester, klädsel, avvikande livsstil och genom minsta avsteg från det beteendemönster som kulturen påbjuder.

Mannen i kyskhetskulturer har själv försatt sig i en mycket utsatt och sårbar situation som han själva inte råder över.¹⁴⁶ Mannens heder, stolthet, anseende och rykte är helt och hållet beroende av kvinnornas sätt att förvalta sin sexualitet. Mernissi sammanfattar mannens sårbarhet och maktlöshet på följande sätt:

The concepts of honour and virginity locate the prestige of a man between the legs of a woman. It is not by subjugating nature or by conquering mountains and rivers that a man secures his status, but by controlling the movements of women related to him by blood or by marriage, and by forbidding them any contact with male strangers.¹⁴⁷

Hedern utgör samtidigt männens ömmaste punkt. Både i Medelhavsområdet och i islamvärlden försöker män att komma åt varandra, skada varandra och besegra varandra genom att angripa varandras kvinnor.¹⁴⁸ Mannen är ständigt orolig för sin heder. Det är viktigt att betraktas som en hedersam familj därför att:

- En vanhedrad familj, främst dess manliga medlemmar, betraktas som misslyckade och oförmögna att leva upp till sina roller och tas därför inte på allvar.¹⁴⁹
- Ingen vill gifta sig med flickor och pojkar från en vanhedrad familj.¹⁵⁰
- Ingen vill göra affärer med medlemmar från en vanhedrad familj.
- En vanhedrad familj utesluts ur den sociala gemenskapen. Den dör socialt.
- En person utan heder blir måltavla för omgivningens förakt. Han är ingenting värd och ska inte visa sig offentligt. Han ska i varje fall inte se andra människor i ögonen; han ska sänka blicken vid möte med andra.

Familjen är beredd att offra den kvinna som har dragit skam över familjen för att de resterande familjemedlemmarna ska kunna fortsätta att leva som ”normala samhällsmedborgare”.

Resultat och slutsatser

Syftet med denna studie har varit att svara på två frågor. Finns det stöd för våld mot kvinnor och bestraffning av otukt i islam? På den frågan blir svaret jakande. Det har framgått i verserna liksom i haditherna ovan att *zina* eller otukt är straffbar. Det är dock viktigt att understryka att enligt Koranen verserna 4:20 och 24:2 ska både mannen och kvinnan, inte enbart kvinnan, bestraffas vid *zina*. Den första versen ovan preciserar inte straffet samtidigt som den uppmanar till nåd om de som har begått *zina* ångrar det de har gjort. Vers 24:4 däremot preciserar straffet, hundra piskrapp vardera. Enligt Sura 4 vers 38 kan den äkta mannen, som en yttersta åtgärd, aga sin olydiga och upproriska fru.

Koranens Sura 4 vers 19 (se ovan) handlar dock bara om bestraffning av den kvinna som har varit otrogen och det med döden. Islams kritiker har lyft fram denna vers mest och refererat till den som huvudkällan till hedersmord. Versen kräver dock starka bevis, fyra ögonvittnen, för att kvinnan ska bestraffas. Många, främst apologeterna, menar att islams egentliga syfte är att inte bestraffa den kvinna som begår äktenskapsbrott då det kan vara omöjligt att

i praktiken bevisa äktenskapsbrott med hjälp av fyra ögonvittnen som är beredda att vittna i domstol.

Stening, som kritiseras mest av allt inom islam, nämns överhuvudtaget inte i Koranen. Företeelsen har däremot godkänts och tillämpats av Profeten.

Den andra frågan jag skulle svara på var denna: Finns det stöd för hedersmord i islam eller kan man lägga hela skulden för hedersmord på islam?

Svaret på denna fråga blir nej. Islam föreskriver visserligen bestraffning av *zina*, men den bestraffning som islam stipulerar är något helt annat än de hedersmord som begås runt om i världen idag och som debatterats i Västeuropa, främst Sverige. På följande områden skiljer sig hedersmord från den bestraffning som sharia föreskriver. Enligt islams ideologi är inte *zina* en skamfylld eller en vanhedrande handling för de inblandade familjerna utifrån ett socialt och prestigerelaterat perspektiv såsom hederskulturen gör gällande. Islam har gjort *zina* till en moralisk och kriminalpolitisk men också en rättslig fråga. *Zina* är enligt islam ett brott, som alltså bör bestraffas! Islam straffbelägger *zina* i syfte att avskräcka muslimer från att begå otukt, inte för att återupprätta någons familjeheder. Otukt ses som en fara för hela samhällsordningen, inte som en familjetragedi eller en familjs förlorade heder.

De senaste åren har Turkiet, som är ett av islamvärldens mest sekulariserade länder, reformerat sin grundlag successivt för att leva upp till den Europeiska unionens krav och därmed börja förhandla om medlemskap i unionen. I samband med medlemskapsförhandlingarna i början av oktober 2004 uppdagades att ett av regeringens förslag handlade om kriminalisering av äktenskapsbrott. Den Europeiska unionen krävde att regeringen skulle dra tillbaka förslaget innan det turkiska parlamentet skulle ta ställning till frågan. Den turkiska regeringens förslag bottnade kanske i islams syn på äktenskapsbrott som en kriminell handling.

Islam säger inte heller att släktingarna till dem som har begått *zina* ska ta saken i egna händer och bestraffa de inblandade individerna godtyckligt såsom män gör i hederns namn. Enligt islam ska straffet avgöras av en domstol, en annan godkänd instans eller en religiös ledare med legitimitet och auktoritet. *Zina* ska också

bevisas för att de inblandade ska dömas och straffas. Endast påståenden, rykten och skvaller räcker inte för att någon ska kunna bestraffas. Bestraffningen ska dessutom ske offentligt och det är allmänheten som utför straffet. Om den person som begår *zina* är ogift blir straffet 100 gisselslag, inte stening eller döden på annat sätt. Enligt Profeten ska personen i fråga dessutom förvisas i ett års tid. Detta går inte på något sätt att jämföra med hedersmord eller det våld och det förtryck som kvinnor utsätts för i hederns namn.

Sharia, inklusive den del som berör *zina*, kan också ses som ett led i islams försök att ena och organisera alla de stammar som ständigt befann sig i krig med varandra på den arabiska halvön. Före islams födelse fanns det inte någon politisk enhet, inga legitima institutioner eller myndigheter, ingen ledare med auktoritet, inflytande och legitimitet som kunde mobilisera stammarna och skapa en gemensam identitet och en gemensam symbol som alla kunde samlas kring och känna samhörighet med. Det fanns inte heller något standardiserat och enhetligt språk.

Efter islams födelse blev religiös samhörighetskänsla och religiös identitet en allvarlig konkurrerande grund till stamtillhörighet för alliansbildningar mellan olika grupper i Mellanöstern.¹⁵¹ Islam lyckades också att standardisera det arabiska språket i första hand genom Koranen och i andra hand genom haditherna.

Innan islams födelse var det den starkes lag som gällde i Mellanöstern. Det var olika stammars godtyckliga oskrivna lagar, normer och värderingar som reglerade samhällslivet. Kvinnor hade inga fri- och rättigheter överhuvudtaget. De hade mycket lågt värde och behandlades illa. Det fanns inga skrivna, och för majoriteten av människorna, legitima lagar eller föreskrifter som kunde ligga till grund för till exempel familjerättsfrågor. Allt sköttes av familjerna och släkten i privat regi. Män behandlade kvinnor godtyckligt.¹⁵²

Stammarna på den arabiska halvön var starkt patriarkaliska och kvinnofientliga. Profeten försökte och lyckades försvaga grunderna för de patriarkala samhällsstrukturerna liksom stamstrukturerna genom att bygga en politisk enhet, en enklare form av stat i Medina år 622. Han själv blev den högsta politiska, religiösa, militära och juridiska ledare i denna stat. Även den enkla "stat" som han

formade behövde legitimitet, auktoritet, strukturer, institutioner och någon form av lag.

Koranverserna blev grundlagen för denna första muslimska stat. Man skulle kunna betrakta haditherna som tillägg till och kompletteringar till Koranen. De tidiga muslimerna godtog Guds ord och haditherna som sin lag och Profeten som sin legitime president, sin andlige och militäre ledare. Det har framgått bland annat av haditherna i detta arbete att såväl muslimer som judar vände sig till Profeten vid tvister. Muslimernas heliga bok och Profetens ord måste ha haft rättslig legitimitet.

Guds ord liksom apostelns ord började konkurrera med de olika stammarnas oskrivna lagar och spelregler. Stamledarna och andra män vars makt och auktoritet vilade på deras börd och traditionella oskrivna värderingar började urholkas. I takt med den utvecklingen blev Profeten allt mer accepterad och mäktig. Islam erbjöd människorna på den arabiska halvön ett alternativ till den lojalitet, den identitet och samhörighetskänsla som byggde på stamtillhörighet.

Ett positivt resultat av bildandet av denna muslimska stat i Medina och dess grundlag var att könsrelationer, familjerätsfrågor, *zina*, förtal, skattefrågor, arvsfrågor och diverse andra brott blev offentliga angelägenheter. Enskilda individer fick inte längre ta saken i egna händer och utkräva bestraffning och hämnd. Människorna hade inte heller längre lika mycket anledning att agera själva. Dessa uppgifter tog ”den första muslimska staten” på sig. Alla former av brott, inklusive äktenskapsbrott, skulle bestraffas av domstolsliknande institutioner som hade Guds ord och Profetens ord som grundlag.

Denna utveckling ska jämföras med hur det såg ut i de nordiska länderna. Ärekränkningar, anklagelser om vanhedrande handlingar, förtal, tvister och straff har mer eller mindre alltid varit en fråga för ”staten” och rättsväsendet. Flera författare konstaterar i sina bidrag i denna antologi hur betydelsen av ära och det våld och den konflikt äran kunde skapa, försvinner i takt med att staten dels blir starkare, dels får mer legitimitet och flyttar dessa frågor från den privata sfären till den offentliga. Att islam för cirka 1400 år sedan lyfte upp dessa frågor om ”mellanmänskliga relationer” och

placerade dem i det offentliga rummet var ett oerhört viktigt och stort steg framåt.

Det är ingen tvekan om att islam förbättrade kvinnans situation; den begränsade och villkorade polygyni och gav henne vissa ekonomiska rättigheter samtidigt som islam gav kvinnan rätt till skilsmässa, om än under extrema förhållanden. Islam höjde kvinnans sociala status och värde och gav henne en viss arvsrätt. Nackdelen med denna omvandling är att islam, genom Koranen och haditherna, accepterade och cementerade kvinnans underordnade roll. Sharialagen anses vara helig, fullkomlig och universell och får därför inte ändras.¹⁵³

Det framgår inte någonstans att sharia skulle vara tillfällig och att den borde anpassas till de socioekonomiska omständigheterna. Sharia har alltid fungerat som inspirationskälla även för de moderna och mer liberala civilrättslagstiftarna. De länder som har försökt att stifta sekulära och mer liberala lagar, särskilt rörande familjerätten har haft svårt att bortse från sharia. Religiösa domstolar eller shariadomstolar existerar även i moderna länder som har en civilrättslig lagstiftning.¹⁵⁴

För cirka 1 400 år sedan föddes islam in i en mycket patriarkalisk miljö och omgavs av ännu mer patriarkala och kvinnofientliga kulturer. Islam skakade om grunderna för den patriarkala samhällsordningen som dominerade i området men den lät sig också påverkas av den. Resultatet blev en olycklig kombination av två kvinnofientliga ideologier. Islam och patriarkalismen förstärkte varandra.

Det största problemet ligger i att islam alltid har varit något mer än bara en religion hänvisad till privatsfären som i dagens västerländska samhällen. Islam föddes som ett allomfattande system som redan från början genomsyrade livets alla aspekter. Islam är inte bara en trosuppfattning, en livsstil eller en livsfilosofi och ett antal rituella handlingar för den enskilde individen, utan ett komplett system av tänkande och regler för muslimernas handlande i livets alla skeenden både inom den privata och den offentliga sfären. Man kan säga att islam är en livshållning; en grundinställning till hela tillvaron. Den är en religion, men också en identitet, en kultur, en tradition, en ekonomisk, social och politisk ordning och

ett rättssystem. Islam har utvecklats till ett system av råd, bud och förbud för alla livets skiften.

Man kan inte säga att islam ligger bakom hedersmord, snarare tvärtom, islam försvarade bestraffningar av *zina* och villkorade dessutom bestraffningarna. Islam förbjöd också dödandet av flickbarn. När det gäller kvinnans situation och hennes fri- och rättigheter i största allmänhet så kan man trots allt betrakta islam som en revolution till förmån för kvinnan. Islams syn på äktenskap, sexualitet, äktenskapsbrott och mannen respektive kvinnan som biologiska varelser och deras roller kan i sin helhet kanske ses som ett stöd för hedersmord. Man skulle kunna säga att islam utgör bara en av flera faktorer som *bidrar* till hedersmord, men som inte direkt ligger bakom företeelsen.

Gamla testamentet föreskriver mycket hårdare straff än Koranen när det gäller för- och utomäktenskapliga förhållanden och ändå förekommer inte hedersmord bland judar.¹⁵⁵ Islams föreskrifter bör ses som värdegrund och som moraliska levnadsregler, på samma sätt som Gamla testamentet, inte som lagar och normer som ska styra vardagslivet i modern tid.

Islam gick dock inte tillräckligt långt; kvinnan fick inte samma fri- och rättigheter som mannen och hon förblev underordnad mannen. En relevant fråga är varför islam inte gick längre än så. Kritikerna menar att Profeten i grunden var kvinnofientlig och det var därför han inte gick längre. Frågan är om kritiken är befogad. Av utrymmeskäl kan denna fråga, som berör kvinnans status och roll inom islam i allmänhet, inte besvaras på ett tillfredsställande sätt här. Jag vill bara mycket kort svara på den del av frågan som har med våld mot kvinnor och bestraffning av *zina* att göra.

Hedersmord praktiserades och var utbrett och djupt rotat bland araber och andra folkgrupper i området, främst bland perser och turkar. Profeten inspirerades i hög grad av judendomen och kristendomen. Hedersmord förekom även bland dessa religioner. Gamla testamentet föreskriver dödsstraff, bland annat genom stening, i händelse av för- och utomäktenskapliga förbindelser. Frågan är om det hade varit möjligt för en nyfödd religion och dess Profet, som periodvis var militärt och ekonomiskt mycket svag, att utmana och gå emot alla de seder och traditioner som var rådande

både bland hans eget och andra folk men som också förfäktades av de väletablerade religionerna i området. Svaret på den frågan måste vara nej.

Många mäktiga och framstående män som hade gått över till islam och flera av Profetens närmaste anhängare var också emot ytterligare planer på att reformera samhället och ge kvinnorna högre status och fri- och rättigheter. Det fanns en påtaglig risk att en del mäktiga stamledare skulle lämna islam samtidigt som andra skulle avstå från att konvertera om islam gick längre med sina reformer. Islam, som en nyfödd religion, behövde dessa mäktiga män för att kunna expandera. En av profetens hårdaste motståndare på detta område var en av hans närmaste män, Umar bin al-Khattab, som är känd för sin hårdhet och sitt kvinnofientliga synsätt. Umar blev så småningom muslimernas andra kalif efter Profetens och Abu Bakrs död. Profeten kunde av taktiska och strategiska skäl inte gå längre. Tiden var inte mogen.¹⁵⁶

En kort redogörelse av omständigheterna kring Sura 4 vers 34, som är en av de absolut mest kritiserade verserna, kan vara på sin plats.

The prophet said: "Do not beat women". And in fact people renounced it. And then Umar came looking for the Prophet and said to him: "Messenger of God, women are rebelling against their husbands." The Prophet authorized them to beat them, but he said: "A crowd of women is gathered tonight around Muhammed's family. There are seventy women who have come to complain about their husbands".¹⁵⁷

Enligt Mernissi gick Profeten med på att män skall kunna aga sina fruar, dels på grund av att Umar – en nyckelperson som inte gick att ignorera – ville det, dels därför att folk inte lyssnade på honom. När versen var känd kom en kvinna – som hade blivit slagen av sin man – till Profeten och klagade över händelsen och bad om hans hjälp, men Profeten sade att han som individ också kunde vara i konflikt med sin Gud. Han lär ha sagt till kvinnan: "I wanted one thing, and God wanted another."¹⁵⁸

Umar bin al-Khattab går så långt som till att påstå att det är kvinnorna som styr i islam. Han lär ha sagt:

We the people of Quraish [den stam som även Profeten tillhörde] were accustomed to ruling our women. But when we moved over to the Ansar (the earliest believers and followers of Muhammad in Islam) we found that among them it seemed to be the women that ruled.¹⁵⁹

En annan relevant fråga är varför islam i allmänhet belastas som huvudkälla till hedersmord. En av orsakerna kan vara bristande kunskap om islams egentliga förhållningssätt till *zina* och de gällande reglarna och principerna för bestraffning av *zina*. Hedersmord förekom bland alla etniska grupper och alla religioner i Mellanöstern före islam. Många verkar tro att hedersmord uppstod med islams födelse.

Islams normer och värderingar i familjerettsfrågor och i frågor som berör kvinnans status och roll har påverkat och i många fall blivit en del av många etniska gruppers kultur och tradition. Många blandar ihop eller förväxlar islams föreskrifter och principer med olika etniska gruppers kulturer och traditioner. Kulturer och traditioner i området påverkade den nyfödda religionen islam men självklart gick influenserna i den andra riktningen också. Det skedde en sammansmältning mellan muslimska principer, etiska regler, bud och traditioner, sedvänjor och kulturella normer och värderingar.

Den svenske islamologen Christer Hedin hävdar att islam har vuxit samman med vissa kulturer till den grad att delar av dessa börjat uppfattas som centrala inslag i religionen.¹⁶⁰ Religiösa värderingar och föreskrifters sammanväxt med patriarkala kulturella värderingar och olika etniska gruppers traditioner och sedvänjor kan vara en annan förklaring till varför en del belastar islam för hedersmord.

De muslimer som hänvisar hedersmord till islam kan delas upp i flera grupper. En av dessa grupper består av människor som vill avhända sina etniska grupper ansvaret. En annan liten grupp som på ett eller annat sätt varit inblandad hedersrelaterat våld vill avhända sig själva och sina närmaste ansvaret för det de har gjort. Man tenderar i allmänhet att ha mer överseende med handlingar som sker i religionens namn. En tredje grupp som är islams kritiker,

oavsett om de är muslimer eller inte och oavsett om de vet islams inställning till frågan eller inte, belastar islam för hedersmord, för att uppnå vissa politiska syften.

Som jag ser det är det inte islam som ligger bakom hedersmord. Hedersmord kan möjligen anses ha ett svagt stöd från islams skrifter på samma sätt som det finns stöd för det i kristendomens heliga skrifter. Islams förhållningssätt till begreppet heder och skam, otrohet, kvinnans sexualitet, äktenskap men också könsrelationerna är mycket mer komplicerat än det som skildras och debatteras i massmedier. Det kanske är meningen att det ska vara komplicerat och att det ska få vara det.

Noter

- 1 Ett stort och hjärtligt tack min älskade hustru, Elisabet, för allt stöd och all hjälp jag har fått av dig. Utan dina ovärderliga och konstruktiva kommentarer och synpunkter, inte minst stilistiska, hade detta arbete inte varit möjligt.
- 2 *Göteborgs-Posten* 2002-09-27, s. 4.
- 3 *Göteborgs-Posten* 2002-10-01, s. 4.
- 4 *Göteborgs-Posten* 2002-10-01, s. 4.
- 5 *Aftonbladet* 2002-01-23.
- 6 *Svenska Dagbladet* 2001-01-12; Åsa Eldén, *Heder på liv och död – Våldsamma berättelser om rykten, oskuld och heder*, Uppsala 2003; Unni Wikan, *En fråga om heder*, Stockholm 2004.
- 7 I fortsättningen används i första hand det arabiska och tillika religiösa begreppet *zina* i stället för för- och utomäktenskapliga förbindelser. Det är *zina* – otillåtet sexuellt umgänge – som nämns i Koranen och i haditherna. För innebörden av och en diskussion av begreppet *zina* se Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, New York 1975, s. 24ff.
- 8 Sahih Muslim, *En sammanfattning av Sahih Muslim*, vol. I, 2000, s. 35.
- 9 För detaljer om islams positiva syn på kvinnan och de områden på vilka islam förbättrade kvinnans situation se Rasool Awla, ”Kvinnans status och roll inom islam”, D-uppsats, Sociologiska institutionen vid Göteborgs universitet, vt 1996.
- 10 Unni Wikan 2004.
- 11 Pierre Bourdieu, ”The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, i John G. Peristiany (red.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1966, s. 191 – 242; Pierre Bourdieu, ”Hederskänslan”, i urval av Donald Broady och Mikael Palme, fjärde upplagan, Stockholm 1993.
- 12 Citatet är taget från Unni Wikan 2004, s. 74.
- 13 Joseph Ginat, *Women in Muslim Rural Society: Status and Role in Family and Community*, New Brunswick, New Jersey 1982, s. 178, 184.
- 14 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, s. 15ff; Unni

- Wikan 2004, s. 67f; Unni Wikan, "Shame and Honour: A Contestable Pair", *Man (N.S.)*, vol. 19, No. 4, 1984, s. 636f.
- 15 Unni Wikan 1984, s. 636–7; Naser Khader, *Familjeliv och levnadsmönster bland Mellanösterns muslimer*, Stockholm 1996, s. 4–5; Sana al-Khayyat, *Honour & Shame: Women in Modern Iraq*, London 1990, s. 21ff.
- 16 Unni Wikan 2004, s. 67f; Unni Wikan 1984, s. 636ff. Pierre Bourdieu 1993 nämner förlust av stolthet och respekt men också förolämpning och vanheder i stället för skam.
- 17 Unni Wikan 2004, s. 68; Unni Wikan 1984, s. 636ff.
- 18 Unni Wikan 2004, s. 8, 10, 80ff.
- 19 <http://www.spraknamnden.se/fragor/hedersmord.htm>
- 20 Jan Guillou, *Aftonbladet* 2002-01-23; Jan Guillou, *Aftonbladet* 2002-02-18; Jan Guillou, *Mediemagasinet SVT* 2, 2002-02-28; Kurdo Baksi, *Expressen* 2002-01-30; Eva Lundgren & Åsa Eldén, *Svenska Dagbladet* 2001-01-12; Åsa Eldén, *Göteborgs-Posten* 2000-12-20; Åsa Eldén, *Göteborgs-Posten* 1999-08-12.
- 21 Unni Wikan 2004, s. 59.
- 22 Sana al-Khayyat 1990, s. 24–26; Joseph Ginat 1982, s. 177ff.
- 23 För en diskussion om kvinnans status och roll inom islam se Rasool Awla 1996.
- 24 Sari Näre, "Kvinnokroppens phantasma i arabiska islams offentliga diskurser" i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1991, s. 30; Rita Liljeström, *Det erotiska kriget*, Stockholm 1983, s. 14; Geraldine Brooks, *Allahs döttrar: De muslimska kvinnornas doldas värld*, Malmö 1994, s. 45–46; Fatima Mernissi, "Virginity and Patriarchy", *Women's Studies International Forum*, vol. 5, 1982, s. 183.
- 25 Sari Näre 1991, s. 30ff; Fatna Ait Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious*, New York 1984, s. 115ff.
- 26 Fatima Mernissi 1975, s. 4ff; Paul Vieille, "Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics", i Lois Beck & Nikki Keddie (red.), *Women in the Muslim World*, Cambridge & London 1978, s. 461ff.
- 27 Fatna Ait Sabbah 1984, s. 35ff; Sari Näre 1991, s. 29ff; Fatima Mernissi 1975, s. 4ff; Bo Utas, *Women in Islamic Societies: social attitudes and historical perspectives*, London 1983, s. 2, 5ff; Azizah al-Hibri 1982, s. 211f, 215f; Rita Liljeström 1983, s. 14.
- 28 Geraldine Brooks 1994, s. 46; Paul Vieille 1978, s. 462 säger samma sak, men han hänvisar inte till Ali bin Talib.
- 29 Fatna Ait Sabbah 1984, s. 115–116; Rita Liljeström 1983, s. 14; Fatima Mernissi 1975, s. 17–18; Sari Näre 1991, s. 30.
- 30 Rita Liljeström 1983, s. 14.
- 31 Sahih Muslim 2000, hadith nr. 843, s. 458; Ibid., hadith 1403, s. 598; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 113.
- 32 Fatna Ait Sabbah 1984, s. 113.
- 33 Sari Näre 1991, s. 30ff; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 115ff.
- 34 Fatna Ait Sabbah 1984, s. 50.
- 35 Sahih Muslim 2000, s. 456, 458; Geraldine Brooks 1994, s. 7ff, 85–99; Fatima Mernissi, *Women and Islam: An historical and Theological Enquiry*, Oxford 1991, s. 33, 75, 102ff; Fatima Mernissi 1975, s. 18, 30; Abdul-Khaliq Maroof, *Människan i det kurdiska sambället*, Bagdad 1985, s. 27, 78–80, 97f; Karl Wil-

- helm Zetterstéen, *Koranen*, tredje upplagan, Stockholm 1979, Inledningen; Fatima Mernissi 1975, s. 31 säger att Profeten hade 13 fruar.
- 36 Fatima Mernissi 1975, s. 4f; Mai Ghossoub, "Feminism – or the Eternal Masculine – in the Arab World", *New Left Review*, nr 161 January/February, 1987, s. 5; Rita Liljeström 1983, s. 14.
- 37 Fatima Mernissi 1975, s. 13.
- 38 Khalid Abdul-Alim Mutawali, *Islamiska lösningar på äktenskapliga problem*, Damaskus 2002, s. 75; Jan Hjärpe, *Politisk islam*, Stockholm 1983, s. 97; Geraldine Brooks 1994, s. 68.
- 39 Geraldine Brooks 1994, s. 46; Fatima Mernissi 1975, s. 25; Wiebke Walther, *Women in Islam*, London 1981, s. 30–40; Robert Roberts, *The Social Laws of the Quran (=1925)*, London 1977, s. 19ff; Joseph Schacht 1964, s. 117, 159, 163ff; Jan Hjärpe 1983, s. 94–98; Jan Hjärpe, *Islam: lära och livsmönster*, Stockholm 1985, s. 126.
- 40 Fatima Mernissi 1975, s. 1–13; Paul Vieille 1978, s. 461ff; Mai Ghossoub 1987, s. 5; Bo Utas 1983, s. 5; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 76ff, 90; Sari Näre 1991, s. 33–34.
- 41 Sahih al-Bukhari, *En sammanfattning av Sahih al-Bukhari*, vol. II, Cairo 1999, hadith 1155, s. 623.
- 42 Abda Galib Ahmed Isa, *Den muslimska kvinnans livsföring*, Beirut 1987, s. 11, 23; Khalid Abdul-Alim Mutawali, *Islamiska lösningar på äktenskapliga problem*, Damaskus 2001, s. 42; Aauth Abdul-Alim al-Husaili, *Familjebildning inom islam*, Cairo 1979, s. 21.
- 43 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2001, s. 25.
- 44 Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 22, 47, 61.
- 45 Fatna Ait Sabbah 1984, s. 91–97; Sari Näre 1991, s. 33f; Sura 76:12–19; 56:12–38.
- 46 Sahih al-Bukhari 1999, vol. II, hadith 1156, s. 624.
- 47 Sari Näre 1991, s. 33–34.
- 48 Sari Näre 1991, s. 31–32; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 112.
- 49 Sari Näre 1991, s. 30ff; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 115–116.
- 50 Fatima Mernissi 1975, s. xvi, 14, 107, 113; Mai Ghossoub 1987, s. 4ff; Bo Utas 1983, s. 5f.
- 51 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2001, s. 18; Sana al-Khayyat 1990, s. 92; <http://muttaqun.com/adultery.html>; <http://www.themodernreligion.com/misc/hh/zina.html>
- 52 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2001, s. 17.
- 53 Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'political Economy' of Sex", i Rayna R. Reiter (red.), *Towards an anthropology of women*, New York & London 1975, s. 157–210; Rita Liljeström, 1983, s. 9–10.
- 54 Rita Liljeström 1983, s. 9–10.
- 55 Jan Hjärpe 1983, s. 95f; Jan Hjärpe 1985, s. 127.
- 56 Yvonne Yazbeck Haddad, "Traditional Affirmations Concerning the Role of Women as Found in Contemporary Arab Islamic Literature", i Jane I. Smith (red.), *Women in Contemporary Muslim Societies*, London 1980, s. 64; Sari Näre, 1991, s. 30.
- 57 Sahih al-Bukhari, *En sammanfattning av Sahih al-Bukhari*, Damaskus 1988, s. 61; Sahih al-Bukhari 1999, hadith 1742, s. 1018; Sahih Muslim 2000, hadith 795, s. 435; Sahih Muslim 2000, hadith 1401, s. 598.

- 58 Sahih al-Bukhari 1988, hadith 1744, s. 611; Sahih al-Bukhari 1999, hadith 1743, s. 1019; Sahih Muslim, 2000, hadith nr 996, s. 436; Sahih Muslim 2000, hadith 1402, s. 598.
- 59 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 37; Geraldine Brooks 1994, s. 45.
- 60 Sahih Muslim 2000, hadith 794, s. 435; Sahih Muslim 2000, hadith, 1400, s. 597; Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 6.
- 61 Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 6–7.
- 62 Yvonne Haddad 1980, s. 64; Jan Hjärpe 1983, s. 95ff, 1985, s. 126ff; Geraldine Brooks 1994, s. 45–46.
- 63 Jan Hjärpe 1983, s. 95; Robert Roberts 1977, s. 36ff; Evelyne Accad, "The Theme of Sexual Oppression in the North African Novel", i Lois Beck & Keddie Nikki (red.), *Women in the Muslim World*, Cambridge & London 1978, s. 620ff; Koranen Sura 4:19, 24:2. Enligt Sura 23:6 och 70:30 och en hadith (hadith nr 834, i Sahih Muslim, 2000, vol. I, s. 454) är det tillåtet att män har sexuellt umgänge med slavinnor. Med andra ord betraktas inte männens sexualumgänge med slavinnor som *zina*.
- 64 Joseph Schacht 1964 s. 161f; Jan Hjärpe 1983, s. 94–96.
- 65 Sana al-Khayyat 1990, s. 172f, 186f; Evelyne Accad 1978, s. 620ff har kommit till liknande resultat.
- 66 Sahih al-Bukhari 1988, hadith 1759, s. 615; Sahih al-Bukhari 1999, hadith 1758, s. 1025; Sahih Muslim 2000, haditherna 809–813, s. 442–444; Sahih Muslim 2000, hadith 1404, s. 599.
- 67 Sahih Muslim 2000, hadith 809, s. 442; Ibid., hadith 1404, s. 599.
- 68 Det finns flera versioner av denna hadith, se Sahih Muslim 2000, hadith 830, s. 452; Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 20–21; Khalid Abdul-Alim Mutawali 2001, s. 67; Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 22; Sari Näre 1991, s. 31; Abda Galib Ahmed Isa 1987, s. 23; Yvonne Haddad 1980, s. 69–70; Fatima Mernissi 1975, s. 24, Fatna Ait Sabbah 1984, s. 114.
- 69 Sari Näre 1991, s. 31; Abda Galib Ahmed Isa 1987, s. 23.
- 70 Sari Näre 1991, s. 31.
- 71 Sahih Muslim 2000, hadith 1405, s. 599. Se även s. 560–562.
- 72 Sari Näre 1991, s. 31; Azizah al-Hibri, "A Study of Islamic History: Or How Did We Ever Get into this Mess?", *Women's Studies International Forum*, vol. 5, 1982, s. 213; Fatima Mernissi 1975, s. 10.
- 73 Fatima Mernissi 1975, s. 10.
- 74 Citatet är från Jane I. Smith 1980, s. 13; Jan Hjärpe ger en liknande beskrivning av mannens, faderns position inom den muslimska familjen (Jan Hjärpe 1983, s. 95).
- 75 För en mer detaljerad diskussion om kvinnans respektive mannens status och roll inom familjen och i samhället, maktförhållandena mellan könen, polygyni, könsrelationer, avskildhet och kvinnans rättsliga och rituella status, se Rasool Awla 1996.
- 76 Enligt Fatima Mernissi 1991, s. 125ff, har experter redan under Profetens livstid hävdats att Gud med det arabiska ordet "sufaha", som har översatts med "otillräkneliga", menar kvinnor och barn. Fatima Mernissi menar att ordet är kontroversiellt och betyder olika saker.
- 77 Wiebke Walther 1981, s. 35; Yvonne Haddad 1980, s. 69–70.
- 78 Wiebke Walther 1981, s. 74; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 113; Yvonne Haddad

- 1980, s. 69–70; Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 21; Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 27.
- 79 Jan Hjärpe 1983, s. 94; Robert Roberts 1977, s. 62–68; Joseph Schacht 1964, s. 169–174.
- 80 Koranen 2:28 och 5:105.
- 81 Yvonne Haddad 1980, s. 77.
- 82 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 50; Barbara Stowasser, ”The Status of Women in Early Islam”, i Barbara Stowasser (red.), *Muslim Women*, London 1984, s. 32.
- 83 Jan Hjärpe 1983, s. 96–98; Robert Roberts 1977, s. 25–32.
- 84 Fatima Mernissi 1975, s. 25; Wiebke Walther 1981, s. 30–40; Jan Hjärpe 1983, s. 96–98; Robert Roberts 1977, s. 25–32.
- 85 Jan Hjärpe 1983, s. 95; Jan Hjärpe 1985, s. 126; Robert Roberts 1977, s. 19ff; Joseph Schacht 1964, s. 117, 159, 163ff.
- 86 Fatima Mernissi 1975, s. 17–18; Geraldine Brooks 1994, s. 45ff; Fatna Ait Sabbah 1984, s. 115; Sari Näre 1991, s. 30ff.
- 87 Jan Hjärpe 1983, s. 98.
- 88 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 42–43.
- 89 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 50.
- 90 Khalid Abdul-Alim Mutawali 2002, s. 27–28.
- 91 Koranen 2:223; 3:12.
- 92 Jan Hjärpe 1983, s. 154; Abdul-Khaliq Maroof 1985, s. 47.
- 93 Sahih Muslim 2000, hadith 797, s. 436.
- 94 Jan Hjärpe 1983, s. 100; Jan Hjärpe 1985, s. 127; Yvonne Haddad 1980, s. 64ff; Abda Galib Ahmed Isa 1987, s. 22ff, 81; Lois Beck, ”The Religious Lives of Muslim Women”, i Jane I. Smith (red.), *Women in Contemporary Muslim Societies*, London 1980, s. 34, 38; Fatima Mernissi 1975, s. xv–xvi; Fatima Mernissi 1982, s. 187.
- 95 Sana al-Khayyat 1990, s. 87–96.
- 96 *Doxa* är Pierre Bourdieu's begrepp.
- 97 Citatet är från Toril Moi, ”Att erövra Bourdieu”, *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, nr 1, 1994, s. 12.
- 98 Yvonne Haddad 1980, s. 65–66; Lois Beck 1980, s. 33f; Jane I. Smith 1980, s. 22–23; Freda Hussain & Kamelia Radwan, ”The Islamic Revolution and Women: Quest for the Quranic Model”, i Freda Hussain (red.), *Muslim Women*, London & Sydney 1984, s. 49ff.
- 99 Toril Moi, 1994, s. 12ff; Yvonne Hirdman, ”Genussystemet”, *SOU*, 1990:44, s. 73ff.
- 100 Yvonne Hirdman 1990, s. 73–116.
- 101 Carin Holmberg, *Det kallas kärlek*, Göteborg 1993, s. 17; Yvonne Hirdman 1990, s. 73ff.
- 102 Barbara Stowasser 1984; Abda Galib Ahmed Isa 1987; Yvonne Haddad 1980; Freda Hussain & Kamelia Radwan 1984; Fatima Mernissi 1975 och 1991; Wiebke Walther 1981.
- 103 Wiebke Walther 1981 s. 22; Barbara Stowasser 1984, s. 18; Fatima Mernissi 1991, s. 154, 158; Azizah al-Hibri 1982, s. 218. Haddad ser en fara i en sådan tolkning. Hon menar att om mannens överlägsenhet bygger på hans ekonomiska ansvar kan hela den gudomliga sociala strukturen undermineras den

- dag kvinnan skaffar sig arbete och försörjer sig själv och bidrar med familjeförsörjning (Haddad, s. 68f).
- 104 Koranen 6:54; 25:68; 33:37; 70:29–30.
- 105 Även i Sura 17 vers 33 uppmanar Koranen muslimer att inte döda sina barn av rädsla för armod.
- 106 Muhammed Knut Bernström, *Koranens budskap*, Stockholm 1998, s. 89; Azizah al-Hibri 1982, s. 209.
- 107 Muhammed Knut Bernström 1998, s. 895.
- 108 Sura 81:8–9 påpekar också allvaret i att begrava flickebarn levande.
- 109 Sahih Muslim 2000, hadith 51, s. 34.
- 110 Koranen 4:19.
- 111 Koranen Sura 24 verserna 6, 7, 8 och 9.
- 112 Azam Kamguian, *The Lethal Combination of Tribalism, Islam & Cultural Relativism*, <http://www.secularislam.org/women/tribalism.htm>
- 113 Koranen Sura 4 vers 38.
- 114 Sahih Muslim 2000, hadith nr 866, s. 479–480; Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 19.
- 115 Sahih Muslim 2000, hadith 1036, 1037, 1038, s. 566–568; Sahih Muslim 2000, hadith, 1690, s. 758.
- 116 Sahih Muslim 2000, hadith nr 1038 och 1039, s. 567–568; Sahih Muslim 2000, hadith 1694, 1695, s. 760–761.
- 117 Sahih Muslim 2000, hadith 1695, s. 761; Sahih Muslim 2000, hadith 1039, s. 569–570.
- 118 Sahih Muslim 2000, hadith 1040, s. 570; Sahih Muslim 2000, hadith nr 1699, s. 763.
- 119 Geraldine Brooks 1994; Jan Hjärpe 1983; Naser Khader 1996; Fatima Mernissi 1975; Fatima Mernissi 1982; Fatima Mernissi 1991.
- 120 Se Tredje Moseboken 20:11–21; 21:9.
- 121 Femte Moseboken 22:20, 23–24.
- 122 Femte Moseboken 22:22. Tredje Moseboken 20:10 är nästan identisk med denna text. Genom formuleringen ”Om en man ligger med en annan mans hustru” gör Gamla testamentet verkligen kvinnan till ett objekt.
- 123 Sahih Muslim 2000, hadith nr 1041, s. 571; Sahih Muslim 2000, hadith 1703, s. 764.
- 124 <http://www.faithfreedom.org/Articles/stoning.htm>
- 125 Sahih Muslim 2000, hadith 1023, s. 556; Sahih al-Bukhari 1999, hadith 2076, s. 1162; Abda Galib Ahmed Isa 1987, s. 65; Aauth Abdul-Alim al-Husaili 1979, s. 46.
- 126 Unni Wikan 2004; Pierre Bourdieu 1993; Lisbeth Sachs, *Heder och skam: Om sociala relationer i Medelhavsområdet*, Stockholm 1984; Sana al-Khayyat 1990; Julian Pitt-River, ”Honour and Social Status”, i John G. Peristiany (red.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1966; Åsa Eldén 2003.
- 127 Lisbeth Sachs 1984, s. 17; Sana al-Khayyat 1990, s. 21f.
- 128 Sana al-Khayyat 1990, s. 22.
- 129 Sana al-Khayyat 1990, s. 9.
- 130 Joseph Ginat 1982, s. 177ff.
- 131 En utförlig jämförelse mellan kollektivcenterade respektive individcentre-

- rade samhällen och dessa två modellernas betydelse för hedersmord kommer jag att göra vid ett senare tillfälle.
- 132 Unni Wikan 2004, s. 57.
- 133 Pierre Bourdieu 1966; Pierre Bourdieu 1993; Unni Wikan 2004; Åsa Eldén 2003; Lisbeth Sachs 1984.
- 134 Unni Wikan 2004, s. 70.
- 135 Unni Wikan 2004, s. 7–8, 63.
- 136 Unni Wikan 2004, s. 68.
- 137 Pierre Bourdieu 1993, s. 52ff.
- 138 Sana al-Khayyat 1990 s. 21f; Naser Khader 1996, s. 5–6; Joseph Ginat 1982, s. 177.
- 139 Unni Wikan 2004, s. 67; Michael M. J. Fischer, "On Changing the Concept and Position of Persian Women", i Lois Beck & Keddie Nikki (red.), *Women in the Muslim World*, Cambridge, London, 1978, s. 206; John G. Peristiany, "Introduktionen", i John G. Peristiany (red.), *Honour and Shame*, London 1965.
- 140 Unni Wikan 2004, s. 57; Joseph Ginat 1982, s. 177; Sana al-Khayyat 1990; Nadia H. Youssef, "The Status and Fertility Patterns of Muslim Women", i Lois Beck & Keddie Nikki (red.) 1987, s. 77.
- 141 John G. Peristiany & Julian Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992, s. 2.
- 142 Joseph Ginat 1982, s. 177.
- 143 Unni Wikan 2004, s. 91.
- 144 Sana al-Khayyat 1990, s. 21–22; Naser Khader 1996, s. 6.
- 145 Naser Khader 1996, s. 5.
- 146 Unni Wikan 2004, s. 57ff; Pierre Bourdieu 1993, s. 48f; Lisbeth Sachs 1984, s. 15ff; Fatima Mernissi 1982, s. 183ff.
- 147 Fatima Mernissi 1982, s. 183.
- 148 Lisbeth Sachs 1984, s. 15ff.
- 149 Paul Vieille 1978, s. 454f.
- 150 Sana al-Khayyat 1990, s. 24.
- 151 Azizah al-Hibri 1982.
- 152 För en detaljerad diskussion om kvinnans fri- och rättigheter före respektive efter islams födelse, se Rasool Awla 1996.
- 153 Jan Hjärpe 1983, s. 101; Jan Hjärpe 1985, s. 128; Bo Utas 1983, s. 3f; Christer Hedin, *Islam i vardagen och världen*, Stockholm 1994, s. 7, 26; Bo Johnson, *Islamisk rätt*, Stockholm 1975, s. 10, 12, 18; Joseph Schacht 1964 s. 1; Yvonne Haddad 1980, s. 61f; Jane I. Smith, 1980, s. 20; Barbara Stowasser 1984, s. 11ff.
- 154 Bo Johnson 1975, s. 10, 57; Jan Hjärpe, "Islamisk rätt och diskussionen om Mänskliga Rättigheter", *Retfærd*, nr 60, årgång 16, 1993, s. 3–14.
- 155 Enligt Unni Wikan 2004 förekommer hedersmord inte bland judar i modern tid.
- 156 För en mer detaljerad diskussion om detta område, se Rasool Awla 1996.
- 157 Fatima Mernissi 1991, s. 155–156.
- 158 Fatima Mernissi 1991, s. 155.
- 159 El Saadawi Nawal, "Woman and Islam", i *Women's Studies International Forum*, vol. 5, 1982, s. 195.
- 160 Christer Hedin 1994, s. 10.

Heder, hat och förtvivlan

Fadime och historien

I den allmänna debatten – i dagstidningar och på andra ställen – har fenomenet hedersmord väckt stor uppmärksamhet under senare år. Termen har särskilt kommit att förknippas med tragiska öden av det slag som namnet Fadime påminner om. En kvinna av muslimsk familj dödas av en närstående man därför att hon fjärrmat sig från familjens auktoritet och värdesystem för att leva ett mer självständigt liv. Detta dödande legitimeras enligt förövaren av att kvinnan dragit skam och vanära över familjen. Utgår man från just detta fall, förutsätter begreppet hedersmord att den bakomliggande konflikten handlat om en kvinnlig individ som anses ha utmanat familjens heder. Hedern ”återställs” genom att kvinnan dödas av en familjemedlem. Det är på många sätt en hjärtslitande kombination, djupt upprörande.

Fadime var tjugosex år när hon dödades av sin far den 21 januari 2002. Pappan hade arbetat i Sverige i sexton år, fram till 1998. Han tillhörde en aktad familj i sitt hemland och hade aldrig straffats förrän han dömdes för mordhot mot Fadime i maj 1998. Fadime talade öppet om sin situation i svenska massmedia. Hon skulle då flytta ihop med sin svenske pojkvän. Han dog tragiskt i en bilolycka, men hon stod fast vid beslutet att leva sitt eget liv och lämnade sin släkt. Av den betraktades hon som utstött, i exil. Dock hade hon i hemlighet träffat sin mor och sina systrar. Det var när hon besökte systemns lägenhet som fadern kom och dödade henne. Modern försökte förgäves ställa sig emellan dem och skydda dottern.

Men Fadime har inte varit det enda exemplet i Norden. Antropologen Unni Wikan redogör för ytterligare fall i Sverige och Norge. Hon berättar till exempel om Sara som var femton år då hon mördades av sin bror och sin kusin, sexton och sjutton år

gamla, i en snödriva den 15 december 1996 i Umeå. Mamman var frånskild och de unga männen betraktade Sara som en ”hora” eftersom hon gick på disco och umgicks med svenska pojkar. I efterhand har det kommit fram att fadern och hans bröder rådgjort tidigare om hur de skulle bli av med ”problemet Sara” och talat om att döda henne.¹

Åsa Eldén och Jenny Westerstrand sätter mordet på Sara i centrum då de argumenterar för att våldet mot kvinnorna måste lyftas fram mer kraftfullt, och i ett helhetsperspektiv som inte isolerar det slutgiltiga dödliga våldet. Annars kan man enligt deras mening inte skapa en förståelse av det skedda. De menar att Fadime och Sara gjort just som vår liberaldemokratiska mentalitet rekommenderar, de har handlat som *individer*. Desto mer förvånande är det då att sociala myndigheter och rättsliga instanser visar så pass stor förståelse för de resonemang som betonat hur Sara stridit mot vad som ansetts passande i hennes *grupp*. Men rättsinstanserna fragmentiserar berättelserna om vad som hänt och kommer därmed inte riktigt åt det kollektivistiska trycket från männen i Saras omvärld.² Annorlunda uttryckt lyckas rätten inte synliggöra vare sig det strukturella våldet, orättfärdigheten i männens sätt att förtrycka en enda flicka, eller det kulturella våld som ligger i smädesord och gliringar. Det direkta fysiska våldet blir isolerat och därmed svårbegripligt, anser Eldén och Westerstrand.

Åsikterna har brutits om hur det som hänt Fadime egentligen skall uppfattas. Etnologen Simon Ekström menar att det i tidningsdebatten å ena sidan fanns de som försökte göra mordet begripligt genom att hänvisa till kultur och skillnad. Å andra sidan fanns det flera som inte alls ville se mordet som en fråga om kultur. Han hänvisar till antropologerna Mikael Kurkiala och Unni Wikan samt historikern Yvonne Hirdman, för den första positionen. De betonar morden som rationella inom en viss kulturell kontext, som dock är fundamentalt annorlunda jämfört med vår egen. Som exempel på den andra positionen stod enligt Ekströms analys av debatten bland andra skribenten Moa Mathis som framhöll faran i att hänvisa till kultur och på det viset förlägga ”den brottsliga dynamiken någon annanstans”. Ekström pekar också på ett inlägg av Paulina de los Reyes med flera i *Aftonbladet* den 15 mars 2002,

där skribenterna varnar för risken att kultur blir något som *andra* har. Kultur tillskrivs andra, medan svenskar och svenskt hamnar utanför denna kategori.³

Med en viss schematisering finner man följande spridning av synsätten då det gäller att närmare karakterisera dådet:

- Mordet har sin grund i en syn på kvinnan och sexualiteten, som är speciell för islam och som framstår som orimlig i det moderna nordiska samhället.
- Mordet har sin grund i en syn på kvinnan och sexualiteten, som inte alls är generell inom islam men som förekommer i vissa invandrarkulturer. Det skulle alltså handla om ett slags kulturkamp, där vissa svenska minoritetskulturer står emot den svenska hegemoniska kulturen, i värdefrågor kring kvinna och sexualitet.
- Mordet handlar inte alls om specifika islamska värderingar eller om värdesystemen hos invandrare, utan om könsmakt och patriarkal samhällsordning i allmänhet. Liknande mord, menar man då, kan mycket väl utföras också i andra miljöer där patriarkal makt utövas. Det avgörande är brytningen mellan individens rättigheter att gå sin egen väg och gruppens normsystem, utgående från en man i toppen.
- Mordet handlar egentligen varken om könsroller, sexualitet eller patriarkalism, utan om relationen mellan individ och kollektiv och om heder och ära som kittet i kollektiva relationer. I den bemärkelsen kan man finna paralleller i andra kollektiva hederskulturer, och offren för dödandet behöver då inte alls vara just kvinnor. Avgörande för upplevelsen av kränkt heder och skam, är då att familjens förhållanden kommer ut i offentligheten. Heders- och skamkultur är beroende av vad grupper och större offentligheter tänker och tycker; det är inför andra som hedern och skammen uppstår. Unni Wikan hävdar till exempel att hedersmord inte bara drabbar kvinnor. Det är alltså inte fråga om allmänt strukturellt våld mot kvinnor eller globaliserat kvinnoförtryck, utan om en specifik hedersideologi.⁴

Skillnaderna mellan de olika positionerna är i vissa fall ganska små, på andra punkter stora. Förklarar man fenomenet hedersmord med föreställningarna i en viss religion eller en viss hederskultur, tenderar man i båda fallen åt en närmast mentalitetshistorisk förklaring. Sega grundläggande tankar görs ansvariga för handlingen att döda en annan människa. Talar man å andra sidan i termer av att män med patriarkal makt vänder sig mot kvinnor som haft sexuella relationer som anses felaktiga, drar förklaringen åt att betona relationer och makt. De positioner som fokuserar kvinnor och sexualitet ligger, som jag ser det, egentligen inte så långt ifrån varandra som den dagspolitiska hettan i debatterna kunde ge intryck av. De rör alla våld mot kvinnor som sätts in i en förklaringsram, som handlar om antingen en manlig patriarks eller en hel grupps maktutövning. Gruppen eller patriarken representerar en värdestruktur som gör kvinnornas sexuella beteende eller deras övriga framträdande i offentligheten till ett laddat område.

Men en viktig nyans är förstas hur vittfamnande definitionen blir enligt de olika synsätten. Gör man heder och kollektivism till de stora byggstenarna, som till exempel Wikan, behöver hedersmord inte enbart gälla kvinnor och inte heller våld just inom familjen/släkten. I så fall blir fältet av tänkbara analogier nu och i historien stort: maffiabråk, tidigmedeltida fejder, dueller och så vidare. Inskränker man definitionen till att gälla just mäns våld mot kvinnor, inom familjen eller släkten, begränsas de tänkbara analogierna.

Den väg jag vill följa i denna artikel är en variant på den sistnämnda. Jag utgår sålunda från en snävare definition som dock inte exkluderar våld även mot män: *dödligt våld inom familjen, legitimerat av referenser till heder och skam*. Skälet till mitt val är kulturhistorikerns klassiska letande efter det mest annorlunda, det mest förbryllande hos ett fenomen eller en händelse – för att just med hjälp av det ”annorlunda” i bästa fall nå en djupare förståelse av en annan tid eller kultur. Som jag skall utveckla närmare nedan, är det för mig inte alls så förvånande att människor även i det moderna samhället har föreställningar om heder och skam. Det gäller oavsett om man lever i majoritetskulturen eller i en invandrarkultur. Det för mig svårbegripliga i berättelsen om Fadime är snarare

att en far kan gå så långt i sin vrede över en dotter som han menar har vanhedrat familjen att han dödar henne med berått mod. Det knappast fattbara i fallet Sara är att män i slakten kallsinnigt talat om att undanröja ”problemet Sara”. Därmed underblåser de en sådan hatisk stämning hos unga släktingar till flickan, att dessa dödar sin egen syster/kusin. Att man medvetet kalkylerat med möjligheten att beröva en närstående livet, är så svårt att riktigt ta till sig. När allt kommer omkring betraktas livet som heligt i de flesta kulturer. Mord och dråp i civilsamhället är strängt förbjudet, och det borde vara ett svårt steg att ta för en människa att döda en dotter eller syster. Att det handlar om närhet mellan förövare och offer, liksom om liv–död, är alltså centralt för mig.

Historiker har ganska sällan varit inblandade i debatterna kring hedersmord. Däremot har religionsforskare, psykologer, sociologer och antropologer deltagit. Att historikerna uteblivit är kanske mindre egendomligt om man utgår ifrån att det borde vara samtidshistoriker som engagerar sig. Nordiska samtidshistoriker har i regel fokuserat andra problem – sådana som varit förknippade med moderniteten som sökord. Då har hedersmord i en invandrarfamilj lätt kommit att framstå som ett avvikande och rentav esoteriskt fenomen. Det har helt enkelt inte setts som särskilt viktigt för en samtidshistoriker att diskutera dagens hedersmord, betraktade som en anomali i den moderna utvecklingen. Yvonne Hirdman har som nämnts varit ett undantag.

Men man kan å andra sidan notera i vilken grad som historiker med inriktning på medeltid och tidigmodern tid har tolkat äldre perioders nordiska historia med hjälp av begrepp som ära, heder, skam, och i vilken grad de kommit med nya resultat kring våld, sexualitet och könsmyndighet på lång tidsaxel.⁵ Då kan man förvåna sig över att dialogen om hedersmord inte i högre grad inkluderat historiker. De långa perspektiven, de historiska analogierna eller kontrasterna, kan möjligen hjälpa till att ringa in ett fenomen som idag framstår som anakronistiskt och obegripligt för de flesta människor. Samtidigt kan pendlingen på tidsaxeln få oss att bättre förstå likartade händelser i historien. Att leta efter analogier och paralleller, eller efter kontraster är en väg till kunskap, en ontologisk positionering. Vilken betydelse har med andra ord föreställ-

ningar om ära, skam, familjen och sexualiteten kunnat ha för att legitimera våld mot andra människor i Sveriges historia? Ja, för att legitimera det allra allvarligaste: att man tar en annan människas liv, som dessutom är en familjemedlem.

Innan jag återkommer till den frågan, vill jag dock se på hur begreppet hedersmord i dagens debatt kommit att föras vidare i en mildare form, genom begreppet hedersvåld.

Hedersvåld

Under de senaste åren tycks begreppet hedersvåld ha blivit vanligare i massmedia. Det tyder på en ökad vilja att urskilja också sådant våld som inte gått så långt som till dråp eller mord, men som i sin kulturella kontext i övrigt har samma ingredienser som hedersmorden. Detta innebär att man också med hedersvåld avser våld mellan släkt- och familjemedlemmar. Orsaken anses vara att den utsatta familjemedlemmen ådragit de andra skam. Däremot behöver hedersvåldet inte vara länkat till speciella etniska eller religiösa grupper, inte heller till enbart kvinnor.

Ett exempel är när någon i den egna familjen slår homosexuella ungdomar. En tidningsnotis i september 2004 i *Sydsvenska Dagbladet* rapporterar följande: "Homo- och bisexuella ungdomar utsätts ofta för hedersrelaterat våld och förföljelse från sina anhöriga på grund av sin sexuella läggning. Det visar en rapport från Riksförbundet för sexuellt likaberättigande (RFSL) i Skåne." Artikeln betonar vidare att hedersvåld traditionellt ansetts vara kopplat till invandrargrupper. Men så är det inte, utan enligt den återopade rapporten kan hedersvåld förekomma i alla slags familjer. Tidningen citerar psykologen Elisabet Nidsjö som hävdar att de homosexuella ungdomarna blir inlåsta, slagna och hotade. Det händer också att föräldrar hotar med att begå självmord på grund av barnens sexualitet.

I *Sydsvenska Dagbladet* den 20 januari 2005 rapporteras på motsvarande sätt om en kartläggning som RFSL Rådgivningen Skåne gjort på uppdrag av länsstyrelsen. Den omfattar 53 ungdomar, de flesta pojkar. "Hedersvåld är kopplat till sexualitet och inte begränsat till vissa etniska, religiösa eller kulturella grupper. Hederstänkande finns även i den svenska kulturen", sammanfattar enligt

tidningen socionomen Hans Knutsgård och psykologen Elisabet Nidsjö de iakttagelser de gjort. En angränsande artikel i samma tidning tar upp Janet som anmält sin pappa därför att han hotat henne till livet när hon berättade hemma att hon var lesbisk. Janet fick skyddat boende under en tid, flyttade sedan till sin flickvän i en annan del av landet och bröt med sin familj. Fadern dömdes till fängelse i ett år.

Kriminologen Eva Tiby har framför allt med hjälp av intervjuer, enkäter och pressmaterial försökt kartlägga homosexuella kvinnors och mäns berättelser om utsatthet för brott.⁶ Hennes material visar dock att två tredjedelar av de utsatta inte alls kände gärningsmännen. Tiby betonar alltså inte särskilt våld mot homosexuella från anförvanters sida. Samtidigt framgår det emellertid att kränkningar ganska ofta sker även i hemmiljö. Tiby refererar också andra undersökningar enligt vilka det inte är ovanligt att unga homosexuella utsätts för våld eller förolämpningar i de egna familjerna. I en internationell studie av 500 unga skulle till exempel 40 procent ha upplevt fysiska attacker av närstående.⁷ När familjemedlemmar utövar våld mot homosexuella, är det vanligast att det är en bror som ger sig på en homosexuell bror. Mindre vanligt har det varit att en heterosexuell bror slår sin lesbiska syster. Fäder begår övergrepp inom familjen oftare än mödrar.

Ett annat exempel rör skolor i Lund, där Rädda Barnen upptäckt många fall av hedersvåld eller hot om hedersvåld (*Sydsvenska Dagbladet* 3 mars 2005). De exempel som dras fram i tidningsartikeln indikerar att man här framför allt avser flickor ur invandrarfamiljer. En flicka har enligt tidningen hindrats från att umgås med andra barn, blivit inlåst och tvingats sluta skolan därför att föräldrarna velat gifta bort henne med en äldre man från hennes ursprungsland. Det sägs emellertid inte ut att hedersvåldet enbart skulle handla om invandrarfamiljer. En faktaruta bredvid artikeln citerar tvärtom ur Rädda Barnens definition av hedersrelaterat våld som inte alls implicerar etniska/religiösa avgränsningar. Det handlar om ”en stark kontroll som utövas mot en person i släkten när denne bryter eller förväntas bryta mot normen som gäller för gruppen”. Vidare menar Rädda Barnen att familjens ”heder är kopplad till ett patriarkaliskt regelsystem och kontrollen baseras

på normer om makt och sexualitet. Kontrollen kan yttra sig på många olika sätt, allt från kränkningar och trakasserier till hot om våld och våld samt frihetsberövanden”.

Våld mellan familjemedlemmar, utifrån normer om sexualitet och makt, är alltså de aspekter som kommer fram i dagens debatt om hedersvåld. Exemplifieringen i artikeln om Rädde Barnens undersökningar gäller främst flickor ur invandrarkulturer. Men Rädde Barnens officiella definition samt våldet mot homosexuella ungdomar visar, att debatten ändå har vidgats till att gälla alla grupper av unga.

Kärnan i det problem som familjemedlemmarna tycks uppleva i förhållande till dottern/sonen har alltså att göra med sexualitet: fri sexualitet före äktenskapet, val av ”fel” partner för familjebildning, samkönad kärlek som inte kan leda till barn på vanligt sätt. I samtliga fall är det fråga om sexuella preferenser som inte längre är förbjudna i Sverige, i det moderna samhället. Staten skam- och straffbelägger inte längre sexualitet före äktenskapet och sedan 1940-talet inte heller homosexualitet. Men i vissa sociala skikt och i vissa grupper kan sådana beteenden fortfarande betraktas som djupt skamliga.

Paralleller i nordisk historia?

Finns det då några paralleller till hedersmorden enligt definitionen ovan i nordisk historia? Har till exempel nordiska kvinnor någonsin dödats av en släkting därför att de blivit med barn utanför äktenskapet och därmed ”vanhedrat” sin familj? Dödade en far sin dotter som brutit mot hans hierarkiska val av partner, eller dödade en bedragen man sin otrogna hustru? Hur har man i så fall sett på detta i samhället?

Unni Wikan menar att det kunde hända att en otrogen hustru dödades i Spanien på 1700-talet. I England nöjde man sig däremot med att stöta ut dem ur gemenskapen. Hon hävdar också att det i Europa aldrig varit tradition att döda sitt eget barn för hederns skull.⁸ Uppenbarligen tänker hon här på dråp av mer eller mindre vuxna barn. Ser man till oäkta spädbarn, fanns det i Sverige under 1600- och 1700-talen hos myndigheterna en föreställning om att ensammodrar ofta dräpte sina nyfödda barn för att

undgå skammen. Ogifta havande kvinnor kunde gripas av sådan förtvivlan med tanke på sin utsatta situation, att de födde i hemlighet och i vissa fall faktiskt såg till att det framfödda fostret dog. Detta har inte minst Eva Bergenlöv visat i sin forskning.⁹ Den fundamentalistiska protestantiska ordodoxin var lika oförsonlig i sin kontroll av sexualiteten då som idag förefaller gälla i vissa – dock långt ifrån alla – regioner där islamsk statsreligion härskar. Men de olyckliga barnamörderskorna undgick inte samhällets straff och ingenting tyder på att ens den närmaste omgivningen uppfattade deras dåd som rättfärdigt. En ogift kvinna som dödade sitt nyfödda barn kunde möjligen ses som tokig och få reducerat straff, men hon framstod aldrig som en heroisk räddare av familjens heder.

Över huvud taget är det inte lätt att finna analogier till hedersmord i den nordiska historien, i varje fall efter den tidiga medeltidens fejder. Visserligen övervakades den ”rätta” sexualiteten i de nordiska länderna med en oerhörd effektivitet under 1600- och 1700-talen, och mentaliteten/ideologin var patriarkalisk i samhället under samma tid. Det är därför lätt att tänka sig att till exempel en flicka som blivit med barn utan att vara trolovad kunde få stryk av sin far, ifall han fick veta saken. Men i bevarade källor syns sådana interna familjeuppöknelser sällan. Det behöver givetvis inte utsluta att de fanns. Man får emellertid förvänta sig att saken hade kommit inför rätta ifall dottern dödades; husaga utövad med agg och hämndgirighet och utan måtta var trots allt förbjuden, och mord och dråp försvarades inte av samhället.¹⁰

Framför allt finns det en avgörande skillnad mellan 1600- och 1700-talens Sverige med dess kontroll av sexualiteten, å ena sidan, och fallen Fadime och Sara å den andra sidan. En strikt sexualmoral och en fast familjeideologi ingick i det äldre skedet i den hegemoniska kulturen i Sverige, men den inskräptes med full kraft av stat och kyrka i samförstånd. Dessa normer tillhörde med andra ord ingen specifik grupp i samhället som måste ta saken i egna händer, när någon bröt mot normerna. Tvärtom, hela statsapparaten stod bakom normerna. Samhället/staten stadgade stränga straff för sådana förseelser. Döden var till exempel ett tänkbart straff vid så kallat dubbelt hor (då båda parter var gifta) och i vissa fall av enfalt hor (då en av parterna var gift). Om ogifta låg med

varandra före trolovning, och kvinnan blev med barn, hotade dryga bötesstraff och/eller plågsamma kroppsstraff. Dessutom lade kyrkan på syndarna extra skamstraff.¹¹ Frågan är om föräldrar och syskon under sådana omständigheter kände att de själva behövde reagera med ytterligare straff? Staten utmätte straffen och la skam på den individ som syndat. Familjegruppen behövde därmed inte själv agera.

Att skammen varit en integrerad del av svensk statlig rättskipning ända sedan medeltiden och fram i modern tid, framgår också av Göran Ingers analys av vanfrejd. Staten kunde under medeltiden göra en individ ärelös genom att till exempel ge honom vanhedrande straff (som att stympas eller brännmärkas), och ännu under 1900-talet fanns ”förlust av medborgerligt förtroende” som påföljd. Inger går igenom lagar, politiska debatter, rättssystem och doktriner med relevans för temat genom tiderna. Men han gör också nedslag i tänkeböcker och domstolsprotokoll för att skaffa sig en bild av hur ofta straff som fredlöshet eller sådana påföljder som ansetts medföra ärelöshet faktiskt utmätts i äldre tid. På motsvarande sätt diskuterar han siffrorna över dem som under 1800- och 1900-talen förlorat ”medborgerligt förtroende”. Det innebar bland annat att man förlorade sin tjänst, rätten att rösta och att delta i kommunala angelägenheter. I slutet av 1800-talet vände sig samhällets rädsla i hög grad mot lösdriveri och dryckenskap, och förlust av medborgerligt förtroende drabbade till exempel år 1868 2 601 personer, och år 1870 1 676 personer i riket. In på 1900-talet minskade antalet och påföljden gällde nu mest tjuvar. Förlusten av medborgerligt förtroende var i modern tid ofta tidsbegränsad.

Termen vanfrejd infördes i 1734 års lag, som innehöll påfallande många bestämmelser om olika grader av ärelöshet. Gustav III:s straffrättsreformer 1778–79 avskaffade dock ärelösheten som påföljd vid flera brott, och 1800-talets rättspolitiska debatter lade så småningom grunden för lagförändringen 1937 då förlust av medborgerligt förtroende försvann som straffpåföljd.

Om man utgår från Ingers resultat är det slående att det trots allt funnits en sådan kontinuitet över seklen i samhällets syn på de omständigheter som medfört förlusten av ära och värdighet, respektive medborgerligt förtroende. Hela tiden har det rört sig

dels om vad man uppfattat som vissa grupper mer eller mindre medfödda egenskaper, dels om individers *gärningar*. Visserligen ändrar sig bestämmelserna om vilka medfödda egenskaper som kunde medföra att äran och den sociala tillhörigheten förlorades. Trälar saknade ära men försvann som kategori under medeltidens lopp. Utomäktenskapliga barn – särskilt sådana som fötts i vissa förbjudna led – levde utan fullständiga rättigheter under medeltiden och långt in i tidigmodern tid. Reglerna luckrades dock upp efter hand. Å andra sidan tillfördes under 1500- och 1600-talen nya grupper i katalogen över dem som inte hade riktiga medborgerliga rättigheter: tattare, zigenare, judar, katoliker. Det skulle dröja beklämmande länge innan dessa grupper integrerades i det svenska rättsystemet och samhället. Men då det gäller de gärningar som människor begått och som berövat dem äran, råder en nästan märklig kontinuitet från medeltid till 1800- och 1900-tal. Djupast sett handlar det i regel om att människor antingen saknat stadigt arbete, svirat och drivit omkring, eller om att de begått brott som haft med tjuveri, bedrägeri, förräderi eller grova våldsbrott att göra. Särskilt för kvinnor tillkom sexualförbrytelser, i äldre tid kanske främst äktenskapsbrott, i modern tid prostitution.

Det är resultat som hjälper oss att tydliggöra motbilden, idealbilden för en ärans man eller kvinna i det svenska samhället långt fram i tiden: den bofasta individen med stadigt arbete och stabil heterosexuell relation, ärlig och pålitlig, trofast i kärlek och hederlig med pengar och egendom.¹² Ända fram till 1930-talet upprätthöll staten med andra ord en form av kontroll som baserade sig på gamla värden om heder och skam. Ända fram i våra dagar har en kvinnas skam oftast haft med hennes ”felaktiga” sexualitet att göra. Samtidigt hade dock staten undanröjt privata hämnreaktioner mellan människorna och statlig lag har ersatt ”fejder”.

I själva verket tror jag att statens ingripande och lagens inriktning på individer ganska tidigt i den svenska och nordiska historien är avgörande i sammanhanget. Min hypotes är att hedersmord och grövre hedersvåld – definierat som närståendes allvarliga våld mot familjemedlem – inte varit nödvändigt/naturligt i ett samhälle där den hegemoniska värdestrukturen och normen upprätthållits kraftfullt med statens hjälp. Om normen försvarades

med drakoniska straff genom statens och statskyrkans försorg, vad fanns det då för behov i familjen att ytterligare slå den som redan straffats? Möjligen kan man tänka sig att familjen gärna såg att de slapp att i närmiljön ständigt påminnas om familjemedlemmen som skämt ut sig, det vill säga att denna/denne helst flyttade eller höll sig undan en tid.

Står staten för en norm som den lilla gruppen delar, ”behövs” det egentligen inte att gruppen tar den sociala kontrollen i egna händer. Men om en grupp upplever att den ensam står för värderingar, som samhället i övrigt inte delar eller inskräper tillräckligt, då kan det inträffa att man tar saken i egna händer. Så kan hedersvåld idag riktas mot till exempel homosexuella barn – i en tid då staten inte längre definierar homosexualitet som ett brott men det fortfarande finns grupper som ser just den sexuella preferensen som ”onaturlig” eller ”fel”. En parallell skulle i det perspektivet kunna vara en situation som är välkänd från litteratur och brev men sällan beläggs i övrigt: när den borgerliga familjefadern i början på 1900-talet reagerade häftigare än staten på en ogift dotters oönskade graviditet. Staten och kyrkan var möjligen fortfarande lika fördömande i sin syn på utomäktenskaplig sexualitet, men såg det inte längre som sin uppgift att upprätthålla normen. Familjefadern skickar då bort dottern för att föda i hemlighet och tvingar henne att adoptera bort barnet. Allt för att rädda familjens heder. I en ”fin” familj skall det minsann inte finnas några oäkta barn! Med andra ord är det min hypotes att vi skulle kunna finna exempel på ett psykiskt eller fysiskt hedersvåld inom familjen, särskilt i sådana perioder, då föräldrarna i vissa skikt av befolkningen ansett att de haft en högre moral än samhället i övrigt, då vissa grupper i sin syn på familj och sexualitet inte legat i fas med den av staten upprätthållna generella normen.

Om *hedersvåldet* någonsin i sådana situationer sträckt sig till att upphäva gränsen mellan liv och död, och blivit *hedersmord*, är dock mera tveksamt. För det krävs sannolikt ytterligare betingelser:

- Förövaren ingår i en grupp som mera allmänt har uppfattningen att staten i det land där man bor inte skyddar vad de anser vara rätt genom sina legala system; man måste därför anlita privat hämnd.

- Förövarens strävan att upprätthålla makt inom gruppen eller en gruppsspecifik heder är så stark, att den till och med överskuggar idéerna om livets helighet.
- Förövaren har inte bara stöd i sin grupp utan anses till och med ha utfört en hedervärd gärning när han ”straffat” den som anses ha dragit vanära över familjen/släkten.

Förtvivlan, ångest och hat

När allt kommer omkring är hedersvåld som går så långt som till dråp/mord inte vanligt i någon kultur, inte heller i marginaliserade invandrarkulturer. Hur skall man då förstå att detta sista steg tas, då gränsen mellan liv och död överträds? Just det är inte alldeles övertygande förklarar ens i de tolkningar som fokuserar både hedern och relationerna inom specifika grupp-kulturer, förefaller det mig.

Unni Wikan ger följande definition av heder: ”Heder handlar om *rätt* till respekt, i betydelsen krav på respekt. Samhället är *skyldigt* att visa respekt för personen, förutsatt att reglerna för hederskoden följts. I motsatt fall förlorar personen sin heder (samtidigt som andra dras med av bara farten eftersom hedern är kollektiv).”¹³ Även om Wikan är angelägen att understryka sin egen definitions särart, är det uppenbart att den ligger nära den som formulerats i annan antropologisk forskning. Känt är Julian Pitt-Rivers resonemang:

Heder är en persons värde i egna men också i andras ögon; det är hans värdering av det egna värdet, hans *krav* på stolthet; men det är också samhällets erkännande av detta krav, dess accepterande av hans anseende, hans *rätt* till stolthet.¹⁴

Skillnaden ligger snarast i att Pitt-Rivers inte endast framhåller heder som något samhälleligt, den respekt som individen kräver av samhället. Han menar att hedern också ligger i individens syn på sig själv. Jag tycker att det är en intressant skillnad. Pitt-Rivers definition öppnar för möjligheten att det finns mer än *en* typ av diskrepans mellan individens egen uppfattning om sitt värde och samhällets/gruppens. Inte nog med att individen känner att hans

självvärdering inte möts med motsvarande respekt av gruppen/samhället. Ur det uppstår då känslan av skam. Det är det scenariot som Wikan räknar med. Men det finns också, åtminstone i ett kort skede, en annan variant. Individens kan själv tappa tron på sitt värde innan det omgivande kollektivet gör det. Ur en sådan situation groor sannolikt förvirring, ångest, rädsla att även den egna gruppens respekt skall bli mindre. Fadimes far hade av allt att döma tappat mark när familjen flyttade till Sverige. Dotterns anmälan mot honom gjorde att hans auktoritet som far blev ifrågasatt från två håll och på olika grunder: dels av hans "svenska" stat, dels i hans egen grupp av släktingar och vänner. Det är möjligt att han upplevde en djup frustration och vacklande självkänsla. Detta skapade hos honom ett "tvång" att göra något drastiskt för att inte helt och hållet tappa både sin egen självkänsla och andras respekt för honom. Först försatte han dottern i exil. Men när hon trotsade detta gick han över gränsen och dödade henne.

Att spekulera kring en individs psykologi på detta vis kan synas meningslöst och osäkert. Det kan rentav ses som oetiskt och likna ett övergrepp. Min poäng är emellertid att det trots allt är och förblir svårbegripligt att en förälder dödar sitt eget barn, om man inte vid sidan av andra kulturella omständigheter räknar med att en existentiell ångest och förtvivlan föregått hatet hos förövaren. Jag talar här inte om existentiella och psykologiska fenomen som friställda från kultur, som ett helt nytt alternativ till hedern. Snarare strävar jag efter att nå en nivå djupare i en sammansatt kulturell tolkning.

Zygmunt Bauman har på ett fascinerande sätt diskuterat människors ångest inför vår egen dödlighet. Vi försöker enligt hans resonemang att med olika strategier motverka denna panik inför döden. Man kan tro på uppståndelse, skärseld och paradiset och finna tröst i att det finns ett liv efter graven. I så fall avdramatiserar man med trons hjälp skilsmässan från jordelivet. Ett annat alternativ är att likt den antike tänkaren Epikuros säga, att vi fullkomligt struntar i att vi skall dö. Vi kommer ändå inte att uppleva detta, och därför är det meningslöst att tänka på döden över huvud taget. När döden kommer är vi inte längre där, vi kan inte föreställa oss hur döden är i förväg och vi kan inte hindra den – så varför skall vi då oroa oss?

Men vad Bauman särskilt diskuterar är hur människor försökt upphäva sin dödlighet genom att på ett eller annat sätt nå odödlighet. En utväg kan vara att försöka bli odödlig genom att skriva in sig i historien. Men den strategin är knappast tillgänglig för individer som lever i kanten av de stora politiska förloppen, som känner sig utanför. Det är också en allt vanskligare strategi i det senmoderna eller postmoderna samhället, då historieskrivningens stora berättelse fragmentiserats och upplösts i kampen mellan många små berättelser. Var skall man i så fall skriva in sig? En annan strategi idag är synligheten, ryktbarheten i massmedia som en, om ock illusorisk, motvikt mot tillvarons ändlighet och slutliga anonymitet, menar Bauman. Men för många människor, som inte söker sin plats vare sig i offentlighetens ljuskägla eller i historien, har i alla tider en annan strategi förefallit mer möjlig. Nämligen att i en viss mening förlänga livet via familjen, barnen och barnbarnen, genom släktleden. Detta kan vara ett sätt att handskas med sin drift att vara odödlig. Det kan vara en lösning att tillgripa för att undvika den paniska skräcken inför det oundvikliga att vi alla måste dö. Att reproducera sig, det som i finare kretsar förr kallades att etablera dynastier, men som nu formuleras snarare som lyckan att få barn och barnbarn, det innebär ett slags mental förlängning av livshorisonten via de efterlevande.¹⁵

Kanske är det när den strategin förhindras, när familjens förhoppningar om en fortsättning på familjehistorien via barnen och barnbarnen bryts, när planerna på en fortsatt sammanhållning inom släkten omintetgörs – som en förtvivlan med djupa existentiella rötter sätter in. Möjligen är det då man slår en homosexuell son eller börjar hata en dotter som brutit med familjen.

Det är i varje fall min hypotes. När en far dödar sitt eget barn måste det någonstans bottna i förtvivlan; en förtvivlan över hela sin livssituation som får normala känslor att låsas fast i hat och sårad självkänsla, underblåst av släktingar och andra kollektiv med likartade värderingar.

Hedern och skammen som nycklar till hedersmord och -våld hör samman med offentligheten, med hur omvärlden uppfattar en själv och ens barn. Tvånget att handla har sin grund i att förövaren menar att samhället i övrigt inte upprätthåller den egna gruppens

normer. Faderns förtvivlan över dotterns val att distansera sig från familjen och dess normer bottnar enligt min tolkning ytterst i människans existentiella situation, i hoppet om kontinuitet inför framtiden och ångesten när kedjan bryts genom att familjen splittas. Ur den förtvivlan föds i värsta fall hatet.

Epilog

En av mina medförfattare i denna bok har berättat att han ser det som signifikativt att det just är en skandinaviskt född kvinna idag som ställer frågorna på det vis som jag gjort ovan. Kvinnor som jag eller Unni Wikan envisas med att finna det svårt att riktigt begripa hur en far kan döda sitt barn. Det barn som han en gång burit på sina armar, stolt visat omvärlden, jollrat med, önskat förläna himlens alla stjärnor och jordens alla rikedomar. Skandinaviska kvinnor skulle i så fall ha särskilda problem med att uppfatta den hotade familje- eller släktären som ett så högt värde att det till och med besegrar kärleken till barnen, tron på livets helighet och individens rätt att forma sitt eget liv.

Jag finner iakttagelsen intressant att fundera över. I globala värdeundersökningar under senare år har Sverige onekligen visat sig avvika mer än de flesta andra länder från de typer av värden som räknats som traditionella. Hit hör en hög värdering av religion och familj. De svenska resultaten pekar istället på en ovanligt stor avslutning till det som kallas ”emancipativa” värden: tro på tolerans, politik, kvinnors frigörelse, sekularisering, individens ansvar och rättigheter.¹⁶ Ser man det så, har kanske min kollega från en annan kultur rätt. Just svenskar och andra skandinaver har måhända särskilt svårt att förstå Fadimes far eller Saras bror. Även vi lever bundna i en viss kultur.

Den kollektiva hedern som förklaring till mordet är en kulturell tolkning. Jag som själv sysslat med hederskultur i det förmoderna nordiska samhället erkänner tolkningens styrka långt på väg. Samtidigt hjälper de historiska parallellerna oss att se tydligare var skillnaderna ligger mellan heder som ett allmänt värde, och heder som till och med legitimerar mord och följaktligen är det allt överskuggande värdet. Våld och sexualitet rörde sig också i Sverige i historisk tid ofta på hederns fält. Men staten och lagen tog tidigt

hand om brotten mot normerna och förbjöd släktfejder och privathämnd. Och hedern legitimerade för staten egentligen aldrig att någon blev dödad, inte heller kvinnor i ett patriarkalt system.

En specifik grupps idéer om heder och sexualitet, som skiljer sig från samhällets i övrigt, synes därmed långt på väg kunna förklara de hedersmord i modern tid som vi diskuterar. Ändå tycks den tolkningen mig inte alldeles tillräcklig, när man betraktar den nära relationen mellan parterna och alla religioners omsorg om livet. Jag har menat att man behöver utöka den tolkningen med psykologiska och existentiella dimensioner. Just besvikelser som barnen åsamkat föräldrarna i deras existentiella trygghet – längtan efter fortsatt familjeliv, efter barnbarn som står en nära – kan ge upphov till en förtvivlan som föder hat. Det betyder inte att jag bekänner mig till någon form av essentialistisk biologi (medfödd faderskärlek) eller till eviga värden. Också längtan efter barnbarn, också kärleken till de egna barnen är i varje fall delvis en kulturell konstruktion. Men den ligger för mig djupare än den nivå där ärans grupptryck rör sig. När den existentiella längtan såras, handlar det om liv och död.

Min tolkning vill alltså tillföra ytterligare en nivå i den kulturella tolkningen. Inte gruppens heder ensam, utan hedern i kombination med den existentiella förtvivlan ligger bakom när en far tar sitt eget barns liv. Ursäktas kan det förvisso icke. Man kan bara sörgja.

Noter

- 1 Unni Wikan, *En fråga om heder*, Stockholm 2004.
- 2 Åsa Eldén & Jenny Westerstrand, "Hederns försvarare. Den rättsliga hanteringen av ett hedersmord", i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2004, s. 35 ff.
- 3 Simon Ekström, "Hedersmordet på Fadime. Debatt, fenomen, projektion", i *Kulturella perspektiv* 2004.
- 4 Unni Wikan 2004, s. 65 ff.
- 5 Se till exempel Sölvi Sogner, Marie Lindstedt Cronberg & Hilde Sandvik, "Women in Court", i Eva Österberg & Sölvi Bauge Sogner (red.), *People Meet the Law: Control and Conflict-handling in the Courts. The Nordic countries in the post-Reformation and pre-industrial period*, Oslo 2000, s. 167 ff. Också Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Lund 1997, samt Eva Bergenlöf, *Skuld och oskuld: Barnamord och barnkvävning i rättslig diskurs och praxis omkring 1680–1800*, Lund 2004.
- 6 Eva Tiby, *Hatbrott? Homosexuella kvinnors och mäns berättelser om utsatthet för brott*, Stockholm 1999.

- 7 J. Hunter, "Violence Against Lesbian and Gay Male Youths", i G. Herek & K. Berrill (red.), *Hate Crimes. Confronting Violence Against Lesbians and Gay Men*, New York 1992, s. 78.
- 8 Unni Wikan 2004, s. 59.
- 9 Eva Bergenlöv 2004.
- 10 Eva Österberg, *Folk förr. Historiska essäer*, Stockholm 1995, s. 131 ff.
- 11 Eva Österberg 1995, s. 145 ff. Marie Lindstedt Cronberg 1997 och Eva Österberg & Sölvi Bauge Sogner 2000.
- 12 Göran Inger, *Vanfrejd. Från infamia till förlust av medborgerligt förtroende*, Uppsala 2001.
- 13 Unni Wikan 2004, s. 69–70.
- 14 Julian Pitt-Rivers, "Honour and Social Status", i J. G. Peristiany (red.), *Honour and Shame: The Value of Mediterranean Society*, London 1965, s. 21.
- 15 Zygmunt Bauman, *Döden och odödligheten i det moderna samhället*, Göteborg 1992, s. 12 ff.
- 16 Jag återoppar här en föreläsning av professor Thorleif Pettersson, den huvudansvarige för projektet World Values Survey i Sverige, vid en konferens initierad av Riksbankens Jubileumsfond den 16 mars 2005, samt Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Countries*, Princeton 1997; Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.

Dagens hedersmord kontra nordiska kvinnors historia

Från 1600- till 1900-tal

En fråga som är intressant att följa är hur föreställningar kring kvinnors heder sett ut i de nordiska länderna i ett långt tidsperspektiv. Jag kommer att lyfta fram de hedersföreställningar som historiker tyckt sig finna belägg för och diskutera vilka följder hederskodexen kan ha fått för kontroll och korrigerande av kvinnors liv i de nordiska länderna.

Hedersmord är den samlande tematiken för detta nordiska nätverk och den utgångspunkt och referenshandling jag kommer att relatera till. Det är uppenbart ingen självklar utgångspunkt för en svensk historiker som sysslar med tidigmodern tid, men kan helt klart ha en poäng eftersom hedersmordet är en ytterlighetshandling som vi kan relatera andra hedersorienterade handlingar till. Hedersmord på kvinnor kan uppfattas som den ultimata formen av ”korrigerande” för handlingar där hedern blivit kränkt, samtidigt som det blir tydligt att hederskodex och upprätthållande av patriarkala maktstrukturer helt sammanfaller i denna handling. Under denna, globalt betraktat ganska ovanliga händelse, återfinns samtidigt alla andra former av patriarkalt förtryck och krav på underordning – som mäns kontroll av hustrurs och döttrars rörelsefrihet, kontroll av ogifta döttrars sexualitet och arrangerade äktenskap – som sker i hederns namn. Just nu, och i det förflutna.

Men är hedern viktig i sammanhanget eller är den bara en omskrivning eller omväg för manlig maktutövning gentemot kvinnor? Det finns skäl att bära med sig denna fråga och jag kommer att återkoppla till den längre fram.

Kanske kan en granskning av vår egen hederskultur, så som den framträder i den tid som omedelbart föregått den moderna, öka vår förståelse för hederns betydelse inom vissa grupper och kulturer idag. Förhoppningsvis kan historiker hjälpa till med att besvara frågor som: Vad är heder egentligen? Vad bestämmer hur hederskodexen ser ut? Och, för att mer konkret närma sig tematiken i denna text: Vilken betydelse har hedersföreställningar haft för kvinnor i Sverige fram till våra dagar? Och har hedersmord på kvinnor över huvud taget förekommit i svensk historia?

För att besvara den sistnämnda avgörande frågan behövs först och främst en definition av begreppet ”hedersmord”, så att det blir tydligt vilken nutida företeelse jag jämför med. Med hedersmord avser jag ett mord på en närstående kvinna (eller man) som utförs för att återupprätta familjens, släktens eller gruppens heder. Mordet framtvings av kollektiva kulturella uppfattningar om heder och vanära men också av bestämda kulturella regelverk som föreskriver vad som krävs för att eliminera vanäran och återupprätta hedern. Det handlar alltså inte om mord på kvinnor i nära relationer som förorsakas av svartsjuka, missbruk och så vidare – handlingar som ofta ställs upp som jämförelseobjekt eftersom utfallet är detsamma, en kvinna dödas av en närstående man. Att äran *kräver* mord och att det finns en *acceptans* hos omgivningen eller inom gruppen för handlingen är avgörande.

Hederskulturer idag

Hur ser då hedersföreställningarna ut i de kulturer där hedersmord förekommer idag? Vad är det för komponenter i hederskulturen som kan leda fram till dessa ytterlighetshandlingar? Den norska antropologen Unni Wikan ger i boken *En fråga om heder* (2004) en god översiktlig beskrivning av hedersföreställningar i kulturer där hedersmord förekommer. Wikans framställning bygger på egen forskning men också på en lång rad andra forskare.

Enligt Wikan förutsätts heder vara en manlig egenskap i dessa kulturer. Det är enkom mannen som besitter heder, kvinnan har ingen heder, bara skam. Därför är det på männen det ankommer att förvalta och försvara familjens heder utåt. Men männens heder är samtidigt starkt knuten till de kvinnliga anförvanternas sexuella

dygd. Därigenom hotar kvinnors sexualitet männens heder i dessa samhällen och kvinnor kan bokstavligt talat ta hedern ifrån männen genom sina handlingar – genom att gifta sig med en annan man än familjen utsett eller genom att uppträda utåtagerande, genom att gå ut och dansa, röka och så vidare. Kvinnorna uppfattas, med andra ord, som familjens ansikte utåt och därför påverkar allt kvinnorna gör männen i familjen.¹ Uppenbarligen har hedern en stark koppling till könsrelationen och till mannens förmåga att upprätthålla en patriarkal ordning i familjen. Samtidigt framstår hedern som ett värde i andras ögon och därmed blir ryktet avgörande snarare än den egna värderingen av olika händelser.

Vad innebär det då för en man att leva i enlighet med hederskodexen i dessa kulturer? Den man som följer och upprätthåller hederskodexen har rätt att bli bemött med respekt, han är jämbördig med andra män. Det handlar med andra ord om en horisontell ära mellan i detta avseende jämlika män – och hedern är ett allt eller inget tillstånd. Den kan inte öka, bara förloras och eventuellt återerövas.²

Om en kvinnlig anförvant blivit sexuellt kränkt kan äktenskap ibland rädda hedern. Till och med vid våldtäkt kan ett giftermål mellan förövare och offer eliminera vanäran och ses som en möjlig utväg.³

I de samhällen där hedersmord förekommer finns en absolut lojalitet med gruppen snarare än med samhället. Hur det omgivande samhället betraktar hedersmorden varierar dock. I somliga länder där hedersmord förekommer är hederskodexen i direkt konflikt med lag och rätt. I andra länder är rättssystem och hederskodex mer i samklang och hedersmord kan betraktas som nödvärn.⁴

Intressant i sammanhanget är att den manliga hedern beskrivs som tudelad – den ena sidan består av den ovan skildrade ”sexhedern” som är relaterad till beskyddet av kvinnliga släktingars kyskhet, medan den andra sidan av den manliga hedern handlar om helt andra aspekter, som till exempel gästfrihet och ärlighet. I språk som kurdiska, turkiska, arabiska och persiska betecknas dessa två aspekter av hedern med helt olika ord, medan vi i de nordiska länderna inte skiljt ut något begrepp för sexuell heder.⁵

Den hederskultur som beskrivits ovan återfinns på många håll i världen och inte enbart i muslimska samhällen. Hedersmord på

kvinnor förekommer bland annat i Pakistan, Bangladesh, Brasilien, Marocko, Jordanien, Egypten, Israel och Turkiet och flera andra länder antingen som ett utslag av inhemska traditioner eller via invandrade kulturer.⁶

Hederskulturen i det tidigmoderna Norden

Vilka likheter och skillnader blir då synliga om vi jämför de hederskulturer där hedersmord på kvinnor kan förekomma idag med den hederskultur som existerade i Norden i tidigmodern tid? Det finns en ganska omfattande forskning kring heder och ära i de nordiska länderna. Utifrån de kunskaper vi har idag kan hedern i de nordiska länderna beskrivas på följande sätt.

Vid 1600-talets ingång har de nordiska länderna uppfattats som samhällen med en strakt hederscentrerad kultur. Här uppe i norr, liksom i andra delar av Europa, utvecklades en specifik hederskodex för hur människor skulle bete sig. Denna hederskodex finns inte sammanhållet beskriven men jag väljer att ta fasta på följande drag. 1600-talsmänniskan kan antas ha varit väl medveten om vilka handlingar som ledde till förlust av äran och vi kan se att det utvecklades regler för hur återupprättande av ifrågasatt ära skulle gå till. Av bevarade rättsprotokoll kan man se att befolkningens flertal, borgare och bönder, som utsatts för ord eller handlingar som ifrågasatte hedern, ofta gjorde rättslig process av händelsen.⁷ Återupprättandet av äran skulle alltså ske offentligt och genom ett legalt förfarande. Varför allmogen i de nordiska länderna uppfattade domstolarna som rätt forum för upprättande av ära vet vi inte. I åtskilliga andra delar av världen, till exempel i Sydeuropa, undviker man att dra hedersrelaterade gärningar inför rätta eftersom själva rättsprocessen innebär ett offentliggörande av skammen. Det äldre nordiska mönstret skiljer sig alltså härvidlag.

Män ur adeln, det krigande ståndet, har däremot i högre utsträckning än andra grupper löst sina hederskonflikter själva med vapen.⁸ Kodexen för hur äran skulle försvaras och återupprättas skilde sig således åt mellan frälse och ofrälse personer men i grunden förutsätts äran ha varit lika viktig för en enkel bonde som för en adelsman. Detta antagande grundar sig på att den ärelöse stod utanför samhället och utanför umgänget med andra, ärbara, personer.⁹

Vad innebar det då att vara ärbar? Den norske historikern Erling Sandmo har påvisat det starka sambandet mellan begreppen ära och ärlig. Att ha ära innebar att det man sa var sant. En ärbar människas utsagor blev sanna för att de uttalades av en ärbar människa. Att vara ärelös och oärlig blev därmed samma sak. Att medvetet ljuga blev inom ramen för denna kontext en oerhörd handling där individen förpassade sig själv till de ärelösa krets.¹⁰ Sandmo har även beskrivit det norska tidigmoderna samhället som ”de ärliges forbund”.¹¹ Uttrycket är träffande för det avspeglar att samhället fortfarande var kollektivistiskt och att heder och ära i första hand var sociala egenskaper.

De kretsar där människor möttes och umgicks, till exempel inom ett hantverksskrå i staden eller inom sockengemenskapen på landsbygden, var ärebaserade gemenskaper. De män som träffades och umgicks betraktade sig själva och varandra som ärbara och genom umgänget, bland annat via det ritualiserade öldrickandet, bekräftade man sin egen och varandras heder.¹² Men hedern var samtidigt ett känsligt område som var och en behövde bevaka och försvara mot angrepp för att säkra sin plats i gemenskapen.¹³ Angrepp på äran var ett reellt hot som måste bemötas med största allvar.

Heder och ära skall alltså förstås som socialt viktiga egenskaper samtidigt som hedern även var viktig för den egna identiteten. Den egna och gruppens identitet som just ”ärbar” skapades och kontrasterades i relation till ”den andra”, den ärelösa.

Vari bestod då hedern och äran? Den heder och ära som tillkom var och en var inte storslagen och magnifik utan snarare basal. I detta hedersorienterade samhälle förväntades var och en tro på Gud och underkasta sig religionens föreskrifter beträffande sedlighet och moral, vara ärlig, tala sanning och stå för sitt ord. Att ha heder innebar sannolikt även att man kunde förvänta sig och pretendera på att bli bemött med respekt av andra, oavsett ståndstillhörighet och ekonomiska villkor.

Som jag uppfattar det har hedersmord inte någon direkt koppling till någon speciell religion men religionen har ofta en stark ställning som likriktare och sammansvetsande kitt i hedersorienterade samhällen. I det tidigmoderna Norden finns uppenbara kopplingar mel-

lan religion och heder, vilket dock har betonats svagt i den nordiska forskningen kring heder. Hederns viktigaste komponenter genererades ur Bibelns bud: Du skall icke ljuga – lögnaren var ärelös. Du skall icke stjäla – tjuven var ärelös. Du skall icke begå äktenskapsbrott – horan och horkarlen förverkade sin ära. Hedern tycks alltså hämta sina bärande element från religionen men kan inte reduceras till religion. Hedersföreställningarna tycks snarare vara föreställningar hämtade från religionen men upplyfta och omvandlade till det sociala livets spelregler. Som sådana har de avknoppats, stereotypiserats och försetts med ett eget regelverk som handlat om relationen till medmänniskorna, inte relationen till Gud. Hederskodex skall alltså inte förväxlas med religionens krav i någon tid. Medan religionen innefattat moment kring att söka och vinna syndernas förlåtelse och ytterst alltså handlar om relationen till Gud, så har hederns och ärens regler förvärldsligats och hedern har tillförts ett rent världsligt egenvärde. I extremfallet krävde hederskodexen att hedern upprättades genom handlingar som innebar brott mot Guds bud. Typexemplet utgör duellen som uppenbart står i strid mot budordet ”du skall icke dräpa”. Samtidigt som hederskodexen kan härledas ur och hämta legitimitet från religionen kan den alltså även utvecklas i konflikt med densamma.

Vid 1600-talets ingång var det religiösa livet organiserat i små församlingar där människorna som bodde nära varandra uppfattade sig som en kollektiv enhet – man gick i samma kyrka och gemensamt till nattvardsbordet. Församlingen var en kollektiv gemenskap som interagerade med gemenskaper på andra plan. Ovänskap eller misstankar om brott skapade ett vakuum och den som låg i ovänskap med någon eller var beryktad för brott blev utestängd ur den religiösa nattvardsgemenskapen tills saken var utagerad. Den ärelöse gick fram till nattvardsbordet för sig.¹⁴

Så skulle man i några korta meningar kunna skildra den hederskultur som vi vet existerade i de nordiska länderna vid 1600-talets ingång. Den bygger i stor utsträckning på studier av manlig ära och betonar ärens avgörande betydelse för individen och den kollektiva tillhörigheten. Men var detta samtidigt en hederskultur där hedern påbjöd mord på vanärade kvinnor för att upprätta männens, familjens, släktens eller gruppens heder? Förekom det

parallellhandlingar till dagens så kallade hedersmord på kvinnor?

Initialt vill jag betona att fenomenet hedersmord på kvinnor inte är känt i de nordiska ländernas historia. Men fenomenet hedersmord har inte heller undersökts av historiker förrän nu och vi har inte ställt den typen av frågor till de historiska källorna.

Finns det då några påtagliga spår efter eller indikationer på att hedersmord existerat? Jag menar att en spännande uppgift för kommande forskning kan vara att tränga in i och analysera den medeltida nordiska lagstiftningen. Den tycks innehålla intressanta fragment av en mer arkaisk hederskultur. Ett exempel är den rätt Magnus Erikssons stadslag, med rötter i 1300-talet, gav maken att döda sin hustru och hennes älskare om han tog dem på bar gärning.¹⁵ Varför han gavs denna rätt avslöjar inte lagtexten men möjligen förväntades han handla så enligt en hederskodex som inte finns beskriven. Makens rätt att döda vid otrohet kan alltså vara ett utslag av en äldre hedersuppfattning där den kränkta hedern upprättades genom mordet. Alternativt så visar lagen acceptans för makens hämndvilja vid ett brott som uppfattades som grovt inom en sträng kristen etik i ett patriarkalt samhälle. Egentligen är skillnaden inte stor eftersom det i båda fallen handlar om kulturell acceptans för dödligt våld mot närstående kvinna. Ett annat intressant fragment återfinns i den medeltida Skånelagen som nämner en särskild *hedersbot* vid just äktenskapsbrott.¹⁶ Av lagtexten framgår att detta var det enda fall då en hedersbot utgick till en bonde. Kanske går det att rekonstruera en nordisk medeltida hederskodex som uppvisar likheter med den manliga ”sexheder” som existerar i dagens patriarkala hedersorienterade samhällen?

När vi förflyttar oss fram till 1600-talets svenska samhälle i vårt sökande efter hedersmord på kvinnor, lyser spåren däremot med sin frånvaro. Den otrogna hustrun, liksom hennes älskare, tog statsmakten hand om. Om hon skulle mista livet för sin handling eller ej var numera upp till rättsväsendet att avgöra.

Kvinnor i den nordiska hederskulturen

Hur såg då de hedersföreställningar ut som gällde svenska kvinnor från 1600-talet och framåt? Först och främst kan vi slå fast att hedern inte var förbehållen män och skam kvinnor i det tidigmo-

derna Norden. Istället visar forskningen att både män och kvinnor var bärare av heder och ära och att både män och kvinnor kunde drabbas av vanära. Systematiska undersökningar av rättsprotokoll från 1600-talet och framåt visar också att män och kvinnor försvarade sin heder och ära på ett likartat sätt, det vill säga genom att åberopa lag och rätt och stämma sin motpart inför rätta.¹⁷ I detta sammanhang framtonar kvinnorna i Norden vid denna tid som mer lösgjorda från familjens beskydd och mer direkt personligt ansvariga för sin heder.¹⁸ Män och kvinnor hanterade alltså sin ära på ett likartat sätt, men innehållet i kappsäcken var delvis olika.

Det som sägs om nordiska kvinnors ära i det följande gäller tiden från 1600-talets början och framåt och går inte obehindrat att generalisera längre bakåt i tiden. Tvärt om tycks viktiga förändringsprocesser starta runt 1600-talets början och sammanfaller med statsmaktens konsolidering vid denna tid, och som innebar en fortlöpande individualisering i samhället samtidigt som äldre kollektivistiska eller släktbaserade strukturer bröts upp.¹⁹

Forskningen kring kvinnors heder och ära under 1600-, 1700- och 1800-talen pekar mot att den kvinnliga äran i de nordiska länderna varit starkt länkad till just sexualiteten.²⁰ Här föreligger alltså en uppenbar likhet med dagens hedersorienterade samhällen där hedersmord på kvinnor förekommer. Kvinnorna i de nordiska länderna hade dock en relativt stor rörelsefrihet. En förklaring till detta var, som jag ser det, jordbrukets behov av en rörlig arbetskraft, såväl manlig som kvinnlig. Eftersom vigselåldern tidvis var hög tog unga kvinnor ofta tjänst i andras hushåll, i väntan på giftermål. Därmed hamnade kvinnan också utanför sin familjs kontroll. Män och kvinnor som inte var släkt med varandra levde nära inpå varandra och arbetade tillsammans i jordbruket. Kontrollen av sedligheten kom därför av nödvändighet att vila på individen själv, och handlade i första hand om självkontroll snarare än övervakning av unga kvinnors dygd.²¹

Det är välkänt att all utomäktenskaplig sexualitet var kriminaliserad i Norden vid denna tid, i Sverige ända fram till 1864. Genom att staten och kyrkan uppmärksammade den utomäktenskapliga sexualiteten på ett starkt negativt och fördömande sätt är det inte förvånande att just sexuella handlingar utlöste skam och skadade

äran. Men varför just kvinnors ära? Var inte mäns ära kopplad till sexualiteten? Framför allt under 1600-talet och fram till mitten av 1700-talet tycks även manlig ära ha drabbats hårt av sexuella snedsteg. Egentligen handlade 1600-talets offentliga retorik oftare om fördömande av "horkarlar" än den kvinnliga motsvarigheten. Därefter tycks männen ha frigjort sig allt snabbare från den skam som följde på sexuella handlingar. För kvinnorna förblev hedern och äran däremot fortsatt starkt kopplad till sexualiteten.²²

Om vi jämför den kvinnliga äran med den manliga visar sig en viktig skillnad. I det tidigmoderna Norden hade den manliga äran betydligt fler dimensioner än den kvinnliga, som var mycket mer ensidigt kopplad till just sexualiteten. Detta var följden av att män förekom i betydligt fler sammanhang där andra dimensioner av hedern var betydelsefulla. Den manliga hedern härleddes ur mannens samhällsroll som ekonomisk, rättslig och politisk representant för sitt hushåll på olika nivåer. Den manliga äran konstruerades kring att vara ärlig, att tala sanning, att stå för sitt ord, att inte sprida rykten och förtal, det vill säga en verbal tillförlitlighet som var avgörande i ett samhälle som ännu inte var ett utpräglat skriftsamhälle. För att anses som en man med heder skulle han dessutom vara gudfruktig och inte sexuellt promiskuös.

Den kvinnliga äran konstruerades däremot främst kring kvinnans viktiga funktion vid överföringen av egendom mellan generationer och släkter. Det var av stor betydelse att hon inte gifte sig mot giftomannens vilja, att hon inte födde barn som ogift och att de barn hon sedan födde var makens och därmed blev rätta arvingar. Och liksom för mannen gällde att hon skulle vara gudfruktig²³ och inte uppenbart lögnaktig och oärlig. Genom kvinnans omyndighet saknades den offentliga sidan i stor utsträckning i kvinno sfären, vilket alltså också gav upphov till en mer ensidig heder. Detta återspeglas i de ärekränkningar som riktades mot kvinnor och som till stor del utgjordes av påhopp på den sexuella hedern.²⁴ Men kvinnans heder framstår i tidigmodern tid även som länkad till hennes position som hustru och matmor i en positiv bemärkelse.²⁵ Den gifta kvinnans position tillförde henne heder oavsett samhällsstånd och ekonomiska villkor.

Det finns således uppenbara likheter mellan föreställningar om

kvinnor och sedlighet i Sverige i tidigmodern tid och i de hedersbaserade samhällen där hedersmord på kvinnor förekommer idag. Framför allt gäller detta den starka betoningen av kvinnans sexuella dygd. Skillnaden blir då att kvinnan i de nordiska länderna förvaltade sin heder mer självständigt och att skammen drabbade henne mer individuellt här. Hedern tycks inte heller ha varit ett allt eller inget tillstånd mer än undantagsvis, och de flesta handlingar som berörde den sexuella sfären snarare reducerade hedern än eliminerade den helt och hållet.

Vilka uttryck tog sig då denna starka hederskultur som jag menar har omgett kvinnor i det tidigmoderna Norden? Den starka kopplingen mellan ogifta kvinnors kyskhet och ärbarhet ledde till att barnamord – alltså mord på nyfödda utomäktenskapliga barn – blev en viktig brottskategori i de nordiska länderna under 1600-, 1700- och 1800-talen. Barnamorden kan kallas för skammord och är ett av de fenomen som ligger nära hedersmorden i nordisk historia. Men historikern Eva Bergenlöv visar i sin avhandling om barnamordsbrottet att barnamörderskan stod ensam för sin handling.²⁶ Det var inte familjen eller ätten som mördade utomäktenskapliga barn och det tycks inte ha funnits någon acceptans för brottet hos omgivningen. Mordet på det nyfödda barnet var en desperat handling som kvinnan begick utan hjälp eller stöd från omgivningen för att dölja sin vanära. Kanske utmanade det utomäktenskapliga barnet även moderns egen hedersuppfattning på ett förödande sätt. Men genom att det inte fanns någon kulturell acceptans för barnamord kan handlingen inte kallas hedersmord. Mordet gav inte modern hedern tillbaka i omgivningens ögon. En intressant fråga som inte undersökts i forskningen är hur barnamordsbrottets rötter ser ut. Var kvinnornas mord på nyfödda utomäktenskapliga barn ett nytt beteende som skapades av 1600-talets stränga sexualmoral eller ett äldre beteende som successivt förlorade sin sociala acceptans genom rättsliga och religiösa kursändringar?

Jag har betonat betydelsen av en rörlig kvinnlig arbetskraft för uppkomsten av en individualiserad kvinnlig heder. En annan faktor som kan ha varit av avgörande betydelse är att de nordiska länderna redan tidigt var starkt legalistiska samhällen. På 1600-talet

var det inte längre släkten eller ätten som skulle straffa kvinnor som brustit i sedlighet eller, vilket ligger närmare till hands, hämnas på män som kränkt kvinnliga anförvanter. Den tidigmoderna staten mutade tidigt in detta område. Man fixerade straffet och skaffade monopol på att straffa. Och straffet var i normalfallet böter – inte döden. Därmed kom den felande kvinnan att konfronteras med ett rättsväsende istället för med andra lokala grupper. I den bemärkelsen blev den kvinnliga sexuella ärbarheten inte en fråga för manliga släktingar utan en fråga för kvinnan själv och den statligt iscensatta rättskipningen.

I de nordiska länderna ser man också en förskjutning i uppmärksamhet – bort från fokuseringen på kvinnlig oskuld, som ju är svårpåvisbar och känslig för ryktesspridning, över till en fokusering på graviditeter. Även detta uppfattar jag som ett utslag av ett legalistiskt tänkande. Eftersom det var straffbart att sprida obevisbara rykten om brott och oskulden var svårpåvisbar, hamnade fokus på graviditeten som var ett konkret bevis på ett brott. Att vi inte fick en betoning av oskulden uppfattar jag alltså som en följd av att den är svårkontrollerbar i en kultur som inte bygger på direkt kontroll av kvinnor – och att de nordiska länderna var legalistiska. Detta tycks ha inneburit en klar fördel för kvinnorna i de nordiska länderna. Av de kvinnor som faller offer för hedersmord i Jordanien idag och som obducerats, har det visat sig att mellan 90 och 95 procent är oskulder.²⁷ Kvinnorna faller alltså inte bara offer för mord utan också för helt obefogade misstankar och ryktes-spridning. Samtidigt indikerar detta faktum att hedersmord inte i första hand är en repressalie mot kvinnor som överskridit sexuella gränser. Hedersmord framstår istället som en korrigerings av olydnad mot den patriarkala makten över huvud taget.

Sammanfattningsvis kan man konstatera att kvinnor haft en större rörelsefrihet i de nordiska länderna och haft ett mer personligt individuellt ansvar för sin heder och ära. I den period jag undersökt, från 1600-tal till 1900, har samhället haft en hårt fördömande syn på ogifta kvinnors sexualitet men den allt starkare tidigmoderna staten har trätt in och monopoliserat sanktionerna. Detta har gett ett annat mönster där kvinnor visserligen konsekvent dömts och straffats för otillättna sexuella handlingar men

detta har också, paradoxalt nog, inneburit ett skydd. Straffen var fixerade i lag och gällde vanligtvis inte livet. Det mönster vi får fram behöver dock inte tolkas som att hedersföreställningarna varit svagare här utan visar snarare att hederns upprätthållande organiserats på ett annat sätt.

Den manliga hederns koppling till kvinnors dygd tycks ha varit förhållandevis svagt accentuerad i de nordiska länderna vid denna tid.²⁸ Det samband som forskningen pekat på har gällt kopplingen mellan mannens heder och hans hustrus.²⁹ I efterreformations-tidens Sverige kunde en man dock skilja sig från en uppenbart otrogen hustru och ägde numera laglig rätt till omgifte.³⁰ Rättsprocessen tycks inte heller ha varit förknippad med skam för den icke-felande parten, men tycks däremot ha inneburit en massiv skam för den otrogne. Denna konstruktion har knappast inbjudit till hedersmord på otrogna hustrur. Hur män reagerat på döttrars, systrars och andra kvinnliga släktingars vanheder vet vi egentligen inte så mycket om. Förskjutandet av gravida döttrar är en tematik som ibland skymtar fram i nordiska källor – och som kan tolkas som ett specifikt förhållningssätt till döttrars brist på sexuell dygd. Förskjutandet framstår varken som det gängse eller påbudna förfarandet, men utgör möjligen den nordiska ytterlighetshandling som kan ställas upp mot andra kulturers hedersmord. Genom förskjutandet markerades den egna moralens renhet och den okyska eliminerades ur familjens krets. Det finns dock ingenting som tyder på att den sexuella sfären skilts ut och bildat en egen form av manlig heder som påbjudit en bestämd reaktion.

Kan vi då dra slutsatsen att hedersmord på kvinnor inte existerat i de nordiska ländernas historia? Om hedersmord på kvinnor, i ordets egentliga bemärkelse, förekommit i de nordiska länderna är än så länge en öppen fråga. Vi kan svara nej utifrån den kunskap som finns tillgänglig idag men samtidigt tillstå att frågan inte undersökts fullt ut och att rättsligt material inte lästs utifrån en sådan frågeställning. Det dödliga våld jag funnit mot kvinnor i Sverige i tidigmodern tid liknar i stort sett det dödliga våld mot kvinnor vi möter i vår egen tid. Kvinnor har i alla tider misshandlats och även misshandlats till döds inom sina äktenskap. Samhällets förmåga och vilja att se och uppmärksamma hustrumisshandel har alltid

varit svag men just vid dödsmisshandel har sanktionerna ändå varit starka. Fäders och bröders mord på döttrar och systrar, som kan tolkas som hedersmord, har jag inte funnit spår efter. Själv finner jag det mer sannolikt att vi kan förvänta oss att finna hedersmord i det medeltida och senmedeltida materialet än i det tidigmoderna. Hedersmord bör förknippas med en svag och outvecklad statsmakt snarare än med en stark stat, och hör hemma i en släktbaserad kollektivistisk samhällstyp snarare än i ett samhälle där äran hunnit få en mer individualistisk utformning.³¹ Närbesläktade fenomen som självhämnd och fejder existerade i de nordiska länderna ännu så sent som på 1500-talet, vilket eventuellt indikerar att det kan vara fruktbart att söka efter hedersmord i 1500-talets källor.

Hedersrelaterade handlingar i tidigmodern tid

Även om det inte skulle ha förekommit regelrätta hedersmord i Sverige i tidigmodern tid så kan man med fog tala om parallellhandlingar till hedersmorden. Till dessa räknar jag fyra kategorier:

- självmord i samband med utomäktenskapliga graviditeter
- barnamord, det vill säga mödrars mord på nyfödda utomäktenskapliga barn
- dueller
- hederssjälvmord i samband med ekonomiska konkurser.

Medan duellerna för svenskt vidkommande framstår som ett 1600- och 1700-talsfenomen är barnamordsbrottet en uppmärksammas brottskategori under hela perioden från 1600- till 1800-talets slut. En genomgång av provinsialläkarrapporter för senare hälften av 1800-talet är en skakande läsning om obduktioner av unga kvinnor som dränkt sig eller tagit sina liv med fosfor eller arsenik i samband med oönskade graviditeter. Till en del kan dessa handlingar säkert betraktas som hederssjälvmord. Den hederskultur som existerat i Norden från 1600-talets ingång till 1800-talets slut har för kvinnans del medgett en förhållandevis stor rörelsefrihet och självbestämmanderätt men samtidigt också inneburit en internalisering av en sträng hedersuppfattning. Kvinnans heder och ära länkades till den sexuella dygden och som egen vakthållare om

sin dygd hände det att kvinnan blev både sin egen och sitt nyfödda barns bödel.

Vad var då heder?

Föreställningar kring hedern är viktiga i hedersbaserade samhällen och får konsekvenser för både mäns och kvinnors liv. Exakt hur hederskodexen sett ut är väsentligt att klarlägga för att förstå och rätt värdera människors handlingar och upplevelser. Men även om hedersföreställningar ibland framställs som tvingande förefaller människor ändå oftast ha laborerat med olika handlingsalternativ. Sannolikt blev inte alla ärekränkningar rättsprocesser ens i den tid då sådana mål var mycket vanliga och människor nog bevakade sin ära. Flertalet ogifta mödrar tog inte heller livet av sig själva eller kvävde sina nyfödda barn. I de kulturer där hedersmord förekommer idag är denna handling trots allt ovanlig och extraordinär. Det finns alltid ett spektrum av tänkbara handlingsalternativ som individen väljer mellan inom en kultur. Som historiker har vi kanske skäl att grubbla över just detta. När vi tar ett samlat grepp om hederskulturen gör vi det genom att producera generella påståenden om tiden som vi härleder till ”kulturen” i vid bemärkelse. Men medan historikern arbetar med att konstruera en trovärdig, logisk, sammanhängande och begriplig bild av hederskulturen riskerar antagligen hedern att framstå som mer enhetlig, logisk och styrande än den kanske en gång var. Det vi får fram blir en idealbild av hederskulturen som i sig döljer kulturell mångfald och individens spektra av handlingsalternativ. Därmed inte sagt att idealbilden är meningslös. Och ytterlighetshandlingar som hedersmord, barnamord och dueller hjälper oss att se strukturerna.

I denna text har jag rört mig mellan en deskriptiv skildring av hedersföreställningar i Norden i tidigmodern tid och tänkbara bakomliggande förklaringar till varför hedern fick den utformning som den fick. Föreställningar kring hedern kan ses som ett system av föreställningar med en inre logik, men *förklaringar* till varför föreställningar kring hedern utformats på ett givet sätt ligger utanför själva ärans område. Vad var då hedern för något? Hedern kan uppenbarligen inte reduceras till patriarkalt förtryck av kvinnor eftersom hedern synbarligen berör även andra aspekter än förhållandet

man/kvinna. Hedern tycks snarare vara en samling grundläggande föreställningar om hur var och en skall vara. Jag menar att heder och ärbarhet är detsamma som att leva efter de kulturella koder som härleds ur tidens och omgivningens

- religiositet
- könsuppfattning
- allmänna moral – där den allmänna moralen delvis är kodifierad som lag

Av detta följer att heder är en historiskt föränderlig kategori som upplöses i den mån religiositet, könsuppfattning och allmän moral blir allt för diversifierad i ett givet samhälle.

Epilog

Hur gick det sen då? Vad hände med den hedersbaserade nordiska kulturen? Den kollektiva äresgemenskapen var vid 1600-talets ingång starkt länkad till en kollektivistisk religionsutövning. Religiositeten kom dock att förändras successivt i en mer individualistisk riktning där individens inre upplevelser blev viktigare än de kollektiva formerna. Förändrades gjorde även rättsväsendet. Edgårdsmännen, som tidigare svurit ihop med den anklagade och därvid intygat den anklagades position som ärbär och ärlig, sorterades bort. Ett nytt sanningsbegrepp och en ny bevisvärdering såg dagens ljus. I rätten lanserades därmed en ny människosyn och individen som träder fram i upplysningstidens rättsliga rum är både naknare och ensamare än tidigare. Den tidigare ostraffade man eller kvinna som kom inför rätta i det sena 1700-talet steg inte fram som en medlem ur ”de ärligas förbund” och presummerades inte längre tala sanning. Den anklagade skulle numera underbygga sin talan med faktiska bevis och inte hävda sitt goda rykte. Jag menar att detta hade stor betydelse för både män och kvinnor – men i synnerhet för kvinnor. Kvinnans position har alltid varit svagare än mannens, så var det även i det ortodoxa 1600-talet, men när kvinnan i rätten inte längre förutsattes vara ärbär och därmed tala sant, blev hennes ställning mer sårbar och ifrågasatt.³² Andra genusforskare har beskrivit denna försämring i termerna ”från

rättsligt objekt till rättsligt subjekt” – och menat att försämringen härleddes ur kvinnans nyvunna ställning som rättsligt subjekt under 1600-talet.³³ Det ligger en uppenbar sanning i detta, inte minst om man beaktar följderna av att kvinnor konsekvent började straffbeläggas för olagliga samlag som snabbt blev det helt dominerande kvinnobrottet. Men vi kan också se att kvinnans ord blev allt mindre värda i rätten under det följande århundradet. Hennes egna ord om vem som var far till hennes barn presumeras inte längre vara sanningen och de kvinnliga förlossningsvittnen som tidigare räknats som halvt bevis ogiltigförklarades. Kvinnan blev ett rättsligt subjekt, men förlorade strax därefter sin position som sanningssägare.

Vi har sett att den kvinnliga hedern och äran länkades till föreställningar som kringskar och skambelade den kvinnliga sexualiteten och som fick förödande konsekvenser för många kvinnor. Men hedern hade även andra implikationer för bäraren och om vi rätt skall förstå vad hedern och äran betytt så måste vi också se att heder var en positiv tillgång, ett mervärde som personen kunde profitera på, som skänkte status och stolthet åt bäraren och som signalerade åt omgivningen att visa respekt. Den heder som upprätthåller och legitimerar ett patriarkalt förtryck kan därför, både historiskt betraktat och i vår egen tid, uppfattas som önskvärd och skyddande av kvinnorna själva. Och den ”ärelösa” kvinnans position, som fri eller frigjord, lockar inte den som befinner sig inom ett hederstänkande.

Vad hände sedan? Hur ser den fortsatta vägen ut mot dagens samhälle? Det som i första hand blir tydligt, om vi följer den inhemska historiska tråden, är en upplösning och fragmentarisering av en mer gemensam hederskultur, som sprängts sönder av sekularisering, individualisering, urbanisering, anonymisering, och slutligen jämställdhet mellan könen som ideologi och en generell tolerans för skilda livsstilar och sexualiteter. I ett samhälle utan gemensamma och tvingande föreställningar kring sexualmoral, religion och könsdikotomt tänkande undanrycks väsentligen grunden för hedern – det vill säga för den heder som går utöver individens självuppfattning.

Noter

- 1 Unni Wikan, *En fråga om heder*, Stockholm 2004, s. 62 f. samt s. 67, 70.
- 2 Unni Wikan 2004, s. 65 f. samt 67.
- 3 Unni Wikan 2004, s. 58, som uppger att fram till mitten på 1990-talet hade 14 länder i Latinamerika en sådan lagstiftning. I Egypten avskaffades en sådan lag 2001.
- 4 Unni Wikan 2004, s. 77.
- 5 Unni Wikan 2004, s. 67.
- 6 Charlotte Westerberg, *Heder och samvete. Det svenska rättssystemets hantering av hedersmord*, examensarbete vid Juridiska fakulteten vid Lunds universitet, vt 2003, s. 1.
- 7 Arne Jarrick & Johan Söderberg, *Odygd och vanära. Folk och brott i gamla Stockholm*, Stockholm 1998, s. 44, som visar att förtalsmålen i början av 1600-talet utgjorde 10–20 procent av samtliga mål i Stockholm.
- 8 Se Christopher Collstedts artikel i denna antologi samt Collstedt ”Som en adlig vederlike”. Duellbrottet i det svenska stormaktsväldet”, i Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Väldets mening. Makt, minne, myt*, Lund 2004.
- 9 Eva Österberg, *Folk förr. Historiska essäer*, Stockholm 1995, s. 144; Erling Sandmo, ”Æren og ærekrenkelsen”, Rapport II, *Normer og sosial kontroll i Norden ca. 1550–1850. Domstolene i samspill med lokalsamfunnet*, Det 22. nordiske historikermøte, Oslo 1994; Erling Sandmo, *Slagsbrødre. En studie av vold i to norske regioner i tiden fram mot eneveldet*, Oslo 1997; Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Diss. Lund 1997a, kap. 6; Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998.
- 10 Erling Sandmo 1997, s. 77.
- 11 Erling Sandmo 1994, s. 84.
- 12 Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998, s. 57. Här jämförs ärelösheten med en smittsam sjukdom. Den som till exempel drack med en oärlig man blev själv oärlig.
- 13 Marie Lindstedt Cronberg 1997a, s. 222 f.
- 14 Beträffande nattvardsgemenskapens betydelse på 1600-talets se Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund 2002, s. 140. Se även Marie Lindstedt Cronberg 1997a, s. 89–92; Lindstedt Cronberg, ”Att försonas med Gud och hans heliga församling”, i Eva Österberg (red.), *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Stockholm 1997b.
- 15 Giftermålsbalken X: ”Nu händer att kvinna gör hor, och hennes man tager henne inne hos horkarlen med sex vittnen; då har hon förverkat sin morgongåva, och mannen har då makt över båda deras liv. Blir hon tagen av daga, då tage arvingarna hennes egendom. Se *Magnus Erikssons stadslag i nusvensk tolkning*, Åke Holmbäck & Elias Wessén, Rättshistoriskt bibliotek, band 7, Lund 1966.
- 16 Om hor och lägersmål: ”Åtalar bonde en annan man för lägersmål med sin hustru, skall den tilltalade undergå nämnd. Blir han fälld, då skall han fly från landet, och aldrig gälda annan bot utom om bonden vill. Vill bonden taga emot böter, då har det varit lag, att han skall böta fyrtio marker för lägersmålet och därtill tre marker som hedersbot. Detta är det enda mål, då

- bonde får tre marker som hedersbot." Ur "Skånelagen", i *Svenska landskapslagar tolkade och förklarade för nutidens svenskar*, band 4, av Åke Holmbäck och Elias Wessén, Stockholm 1943.
- 17 Marie Lindstedt Cronberg 1997a, s. 228f. Gudrun Andersson, *Tingets kvinnor och män. Genus som norm och strategi under 1600- och 1700-tal*, diss. Uppsala 1998, s. 154; Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998, s. 46, 167f. Se även Karin Hassan Jansson, *Kvinnofrid. Synen på våldtäkt och konstruktionen av kön i Sverige 1600–1800*, diss. Uppsala 2002, s. 210. Jansson visar att gifta kvinnor som utsatts för våldtäkt själva förde sin talan på tinget, vilket tolkas som att kvinnorna själva ägde och förvaltade sin ärlighet och sexualitet. Den våldtagna kvinnan blev "bestulen" på sin ärlighet men kunde få den tillbaka på tinget.
 - 18 Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998.
 - 19 Beträffande hur detta kom att påverka relationen man/kvinna, se Marja Taussi Sjöberg, *Rätten och kvinnorna. Från släktmakt till statsmakt i Sverige på 1500- och 1600-talet*, Stockholm 1996, s. 159 f.
 - 20 Marie Lindstedt Cronberg 1997a, s. 235–247; Gudrun Andersson, 1998.
 - 21 Marie Lindstedt Cronberg 1997a.
 - 22 Ibid., kap. 4.
 - 23 Gudfruktighet framstod som 1600-talskvinnans främsta dygd utifrån en läsning av prästers likpredikningar, se Kekke Stadin, "Att vara god eller göra sin plikt? Dygd och genus i 1600-talets Sverige", i Janne Backlund m.fl. (red.) *Historiska etyder. En vänbok tillägnad Stellan Dahlgren*, Uppsala 1997, s. 232f.
 - 24 Marie Lindstedt Cronberg 1997a, kap. 5; Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998, s. 44.
 - 25 Karin Hassan Jansson 2002.
 - 26 Eva Bergenlöv 2004.
 - 27 Charlotte Westerberg 2003, s. 13. Undersökningen avser hedersmördade flickor i Jordanien.
 - 28 Se Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998, s. 46, 168.
 - 29 Gudrun Andersson 1998, s. 156.
 - 30 Arne Jarrick & Johan Söderberg 1998, s. 46 påtalar den skillnad som föreläggat mellan Sverige och Sydeuropa på denna punkt. Här kärade den dragne äkta mannen mot sin otrogna hustru i rätten, inte mot sin rival.
 - 31 Marja Taussi Sjöberg 1996, s. 159 f. angående släktsamhällets nedgång och statsmaktens frammarsch, där statsmakten genom förändringar i lagen kom att utskilja den enskilda individen och mannen tappade rollen som målsman för kvinnan i samband med brottmål.
 - 32 Även Karin Hassan Jansson 2002 har betonat den skillnad som tycks inträda mot slutet av 1700-talet som innebar att kvinnan inte längre kunde dra fördel av sin principiellt ärbara position som t.ex. hustru vid rannsakingen, s. 320. Från att ha betraktats som ett motvilligt offer för våldtäkts handlingen, misstänktes hon i slutet av 1700-talet allt oftare vara ett villigt subjekt, s. 306.
 - 33 Marja Taussi Sjöberg 1996.

Æreskulturens fall og vekst

Om historien som tilnærming til det vanskelige

Denne artikkelen presenterer en skisse av historien om den nordiske æreskulturens fall, sett i lys av dens gjenkomst. Kan vi lære noe av historiske studier av æren? Og hva er de teoretiske og metodiske forutsetningene for å studere den? Vet vi kanskje ikke engang hva æren er – eller var?

Hva ære var

Det vanskelige med å snakke om æren, er nemlig dette: at det er så uklart hva den er. Som historiker har jeg til stadighet opplevd dette når jeg har lest kilder som handler om æren, om krenkelser, kamp og gjenopprettelser. I disse kildene opptrer det en mengde mennesker som har sterk æresfølelse, og som handler ut fra en tilsynelatende instinktiv opplevelse av æren og dens betydning. Men de sier aldri hva æren er.

Dette kan ha to årsaker: For det første at kildene bare dokumenterer situasjoner der noens ære var blitt krenket, slik at det hadde oppstått en konflikt som måtte løses. I slike situasjoner var det sjelden behov for å debattere hva æren egentlig var – på samme måte som volds- og injuriersaker i dag sjelden åpnes mot grunnlagsdiskusjoner om begreper som integritet og status. Vi har med andre ord svært få kilder som ytrer seg mer allment om æren i dens normaltilstand – om noe slikt finnes. Men for det andre tror jeg nok at vår manglende viten om hva æren er, også skyldes at spørsmålet aldri har hatt noe klart svar. Det finnes avhandlinger fra 1500- og 1600-tallet om emnet, men de er nesten systematisk uklare i møtet med det helt grunnleggende spørsmålet om selve definisjonen av æren.¹

Det er da heller ikke så lenge siden historikerne begynte å inte-

ressere seg for den. Inspirasjonen til å gjøre det kom kanskje først og fremst gjennom sosialantropologiens gjennomslag som teoretiske inspirasjonskilde for historiefaget – et gjennomslag som resulterte i ”den nye kulturhistorien” på 1980-tallet. I innledningen til artikkelsamlingen *The New Cultural History* skriver Lynn Hunt at ”at the moment, the anthropological model reigns supreme in cultural approaches”.² Og antropologene hadde i lang tid vært opptatt av æren som strukturerende element i de kulturene de studerte.

Sosiologien har også levert viktige impulser til de historiske undersøkelsene av ære. Max Webers typologi av sosiale handlingsformer bygget på et historisk hierarki av rasjonaliteter.³ Vår egen tid, sier Weber, er mer enn noen annen preget av målrasjonlighet, altså den rasjonalitet som tilsier at man velger sine handlinger fordi de er rasjonelle veier til et bestemt mål. Går vi lenger tilbake i tid, vil innslaget av verdirasjonlighet bli stadig tydeligere. Verdirasjonlighet vil si at den viktigste faktoren når man handler, er opprettholdelsen av en felles, bakenforliggende verdi – typisk da æren. Det åpenbare eksemplet er duellen, som knapt kan sies å være en funksjonell handling dersom man ikke har noe annet mål enn å løse en konflikt, men som blir rasjonell i situasjoner der det viktigste er å forsvare sin ære.

Et nyere eksempel på ærens sosiologi er Pierre Bourdieu, som fikk sitt gjennombrudd i 1972 med en bok som ikke minst handler om æreskulturen blant kabylene i Nord-Afrika.⁴ Selv om Bourdieus senere forfatterskap ikke i samme grad tematiserer æren eksplisitt, ligger en rekke av de strukturerende grepene fast også i senere bøker – som dermed igjen kan tjene som støtte også for historiske æresstudier.

Men da historiefaget vendte seg mot æren, hadde det ikke minst å gjøre med en forandring i hele dets måte å orientere seg mot den eldre historien på. Sosialhistorien og den økonomiske, sosiale og den tradisjonelle politiske historien ga i praksis ikke stort rom for å problematisere strukturene i måten folk før tenkte på. Det var først med mentalitetshistoriens gjennombrudd og enda mer med den nye kulturhistorien at slike spørsmål kom høyt opp på den historiske agendaen. Og da ble det slående tydelig at folk før tenkte annerledes enn vi gjør nå: ”The past is a foreign country,” som David Lowenthal har sagt det med en ofte sitert frase.⁵

Dette er klarlagt, på et vis: Folk tenkte annerledes før, og en av de faktorene som skiller deres tenkemåter fra det vi umiddelbart tenker på som den nordiske i dag, er æren. Vi vet også at æren var et element i ganske alminnelige menneskers liv. Vi har kanskje tradisjonelt vært vant til å tenke på ære som et elitefenomen, noe som hører hjemme i livene til riddere og musketerer og aristokrati, i romaner som Cervantes' *Don Quijote*, Pusjkins *Eugène Onegin* og Fontanes *Effi Briest*. Men dette er altså galt: Æren var et allment kulturelement.

Så dette vet vi: Det fantes ære før, i det før- og tidligmoderne Norden, som i Vesten for øvrig. Æren var ikke avgrenset til de få. Men hva er det vi ikke vet?

For å spissformulere: Vi vet ikke hva æren var, og vi vet ikke når og i hvilken grad den ble borte – til tross for sterke antakelser om at den ble det. Om den forsvant, vet vi ikke hvor den ble av. Vi vet ikke om det fantes regioner, grupper eller livsområder der æren ikke spilte noen rolle. Vi vet ikke hva som var forbindelsene mellom æren og andre grunnelementer i den nordiske kulturen – som for eksempel religion. Vi vet heller ikke hvorfor det vi i dag kaller æresdrap er så å si ukjent i kildene til nordisk middelalder og tidlig-moderne tid. Dette siste er ett av de mange store spørsmålene jeg kommer til å berøre i det følgende.

Dette er altså spissformulert. Noe vet vi, og det skal jeg komme tilbake til. Men et interessant spørsmål er hvorfor vi vet såpass lite om æren, hvis den var så viktig. En del av svaret har jeg i og for seg allerede berørt: Æren ekspliseres i kildene først når den er blitt truet, krenket eller utfordret – og slike situasjoner fører ikke med seg avklarende diskusjoner om hva æren var. Men svaret er også at æren ikke først og fremst var noe folk snakket om, men noe de gjorde.

Ære og sosial struktur

Det gamle samfunnet var – svært grovt utlagt – et standssamfunn.⁶ Standssamfunn består av et begrenset antall hierarkiske grupper som er definert gjennom sine samfunnsoppgaver, altså gjennom det de gjør. *Oratores, bellores, labores*: Dette er den klassiske inndelingen i de som taler, de som kriger og de som arbeider – eller geistlighet, aristokrati og bønder. Urbanisering og oppkomsten av et sterkt borgerskap kompliserer selvsagt dette bildet noe, men

strukturens logikk er varig, den forblir der helt frem mot industrialiseringen og ennå videre.

Standssamfunnet hviler altså dels på troen på at ulike grupper har sine ulike funksjoner, at både gruppen som helhet og hvert enkelt av dens medlemmer har bestemte ting å gjøre. Det å ikke oppfylle sin rolle, det å ikke gjøre det man skal, og ikke minst det å gjøre noe annet enn det man skal – alt medfører en uorden, en sosial dysfunksjonalitet, en urenhet. Det å gjøre det man skal, det å løse sine oppgaver godt, gir derimot status og troverdighet.

Dels hviler dette systemet også på at hver stand er hierarkisk. Avstanden fra topp til bunn kan være voldsom, fra erkebiskopen til den enkleste landsbyprest, fra den fremste adelsmann til den fattigste militærhåndverker, fra grunnrike godseiere til utarmede bønder. Likevel er disse menneskene medlemmer av samme stand, de er bundet til hverandre i kraft av sin funksjon og gjennom et skjebnefellesskap av avstand, i en tett tekstur av beskyttelses- og avhengighetsforhold.

Det kan se selvsagt ut. Men jeg tror det er mer enn selvsagt: Dette gamle samfunnet har en fallhøyde som er svimlende. Standssamfunnet var en verden der mennesker virkelig kunne gå til grunne – noe som illustreres gjennom en mengde eksempler på at den som brøt en norm, typisk da den som løy, kunne miste sitt sosiale fotfeste fullstendig og falle raskt og dypt.⁷ Og fallhøyden er religiøs: Denne samfunnsordenen av oppgaver og hierarkier er gudegitt, den er en avbildning av det kristne univers, et guddommelig mikrokosmos. Den rollen både gruppen og den enkelte er tildelt, er dermed religiøst definert, og den er *sann* i en helt fundamental forstand. Det er på denne bakgrunnen vi må forstå at sosial overskridelse var så farlig: En fornektelse av systemets orden var en gudsfornektelse og en løgn.⁸

Ærlighet blir dermed et viktigere og mer betydningsmettet begrep enn i dag: Det å være ærlig, innebar ikke bare å snakke sant og handle uten svik, men å leve i pakt med det sosiale systemets sannhet og ikke fornekte dets orden. Den ærlige oppfyller sin funksjon, fyller sin rolle – og overskred den ikke.

Det å være ærlig var å ha ære. Slik er ære på helt grunnleggende vis knyttet til sannhet og entydighet. Dette gjenspeiles i språket,

ikke bare i Norden, men i de fleste vesteuropeiske språk: det tyske Ehre/ehrllich, engelsk honour/honest og fransk honneur/honnête. Æren var sannferdighet, i en viss og nokså abstrakt forstand.

Ærens arenaer

Men hvis det nå var slik at æren ikke var noe man snakket om, men noe man gjorde – hva gjorde så de ærlige? Hvordan tapte og forsvarte man sin ære?

Mitt svar er altså at man må lete etter det standsspesifikke her. Når vi har vært vant til å forbinde æren med vold, sverd og dueller, er det vel i høy grad fordi man typisk – i romaner og i eldre historieskriving – har sett ærekjærheten som et trekk ved krigerstanden. Manglende mot og svak voldskompetanse vil være ødeleggende for en kriger, samtidig som krenkelseser typisk vil kunne overvinnes ved at den krenkede demonstrerer styrke som standsmedlem. Som kriger. Når bønder ikke utkjemper dueller på samme måte, skyldes det at deres sanne måte å være i verden og samfunnet på, ikke var knyttet til vold. Hva som egentlig var relasjonen mellom vold og ære i det nordiske bondesamfunnet i tidlig-moderne tid, er uklart, men under mitt eget arbeid med volden i norske bondesamfunn på begynnelsen av 1600-tallet, ble jeg stadig slått av at det aldri ble uttalt eller antydnet at den som tapte et slagsmål, også tapte ære.⁹ Det kan sikkert ha vært ydmykende og pinlig å bli slått, men vanærende var det ikke – i mine kilder.

Derimot kunne bønder tape ære dersom de ikke var gode bønder. Deres oppgave var å dyrke jorden, drive dyrehold, skjøtte sin eiendom og styre sitt hushold. Disse oppgavene var igjen fordelt mellom kjønnene. For en mann var det vanærende å gjøre visse former for arbeid som var definert som kvinnearbeid – for eksempel melking.¹⁰

Stell av hester var vanskelig: På den ene siden var hesten et statusdyr; på den andre siden var hesten et potensielt urent dyr, antakelig av grunner som strakte seg tilbake til tidlig kristen tid.¹¹ Hesten var et hedensk dyr, og det å flå eller på annen måte håndtere døde hester, medførte urenhet og ærestap. Dette var en sterk og seiglivet del av ærestenkningen, og den dansk-norske staten hadde åpenbart store vanskeligheter da de forsøkte å få bøndene til å fri seg fra over-

bevisningen om at hestelik var urene. I andre halvdel av 1700-tallet argumenterte myndighetene både med at det var helsefarlig å la de døde hestene ligge ubegravet, og med at det kunne være penger å tjene på å garve skinnet og lage lær av det. Imidlertid så staten seg nødt til å komme med flere nye lover som skjerpet straffen for dem som hånet folk som flådde hester – og skjellsordet ”merrafflåer” var svært utbredt lenge, og er ennå ikke gått ut av bruk i Norge.¹²

Kravet om å skjøtte egen og respektere andres eiendom, manifesterte seg i det som er blitt betegnet som ”tabuaktige forestillinger” om tyveri.¹³ Antakelig er det villedende å snakke om ”tabu” i denne sammenhengen, men tyveriet var opplagt en særlig skammelig forbrytelse, og det ble straffet med ærestap og vanærende kroppsstraff som pisking og brennemerking. Rettsprotokollene antyder også sterkt at tyverier var sjeldne i Norge på 1600- og 1700-tallet, og de viser til overmål at tyv var et sterkt skjellsord som mange gikk til retten for å få tilbakevist.¹⁴

Omsorgen for og kontrollen over husholdet var et annet viktig krav til bondebefolkningen. Den strenge lovreguleringen av seksualiteten uttrykte myndighetenes krav til orden i familie og hushold.¹⁵ På lokalplan ser vi at antydninger og anklager om seksuelle normbrudd var hyppige ærekrenkelser: Det arketypiske skjellsordet mot en kvinne var ”hore”. Noe tilsvarende utbredt skjellsord mot menn fantes ikke, men samtidig er det klart at når en gift kvinne ble krenket, sto hele husholdets ære på spill.

Den strenge reguleringen av seksualiteten kan gis en enkel materialistisk forklaring: Kravet om at forplantning bare skulle skje innenfor ekteskapet, var nødvendig for å sikre en ordnet overføring av eiendom mellom generasjonene. Men denne forklaringen fanger ikke tabuet ved utenomekteskapelig seksualitet, den gir ingen fullgod bakgrunn for krenkelsene eller for omgivelsenes angst for det forbudte. Samtidens salmer beskriver seksualitetens farer i stor bredde og detalj, og rettsprotokollene byr på en rekke eksempler på at naboer bruker tid og krefter på å overvåke hverandre i hemmelighet.¹⁶ Dette handler ikke om ressuroverføring, men igjen om helt grunnleggende tanke-mønstre i et samfunn som så seg selv som en gjenspeiling av Guds sanne verdensorden. Uorden var løgn, og løgn var den største synd i en kultur hvor ærlighet og sannferdighet var de øverste idealer.

Ut fra det norske 1600-tallsmaterialet jeg selv har studert, tror jeg at dette var de tre viktigste sosiale arenaene for bondesamfunnets ære: omgangen med dyr, omgangen med eiendom og den seksuelle omgangen. De lar seg imidlertid ikke skille skarpt fra hverandre. Kravene til menn om rigide regler i behandlingen av dyr handler ikke minst om forbud mot overskridelse av en normal seksualitet med forplantning som mål. Dette gjelder særlig forholdet mellom menn og kyr; tabuene som er knyttet til hester, later ikke til å ha slike elementer. Men også den døde hesten var sterk og utvilsomt uren, på et vis som hentet kraft både fra hestens styrke som hedensk symbol og kanskje også fra dens særlige nærhet til mennesket, slik også hunden ble et vanskelig dyr.

Med andre ord: Deler av ærestenkningen later til å ha vært sterkt preget av religiøse forestillinger om renhet og urenheter, av tabuer mot å røre bestemte former for materie på bestemte måter.¹⁷ Slike tabuer knyttet seg til menns forhold til noen dyr og til avvikende former for seksuell omgang. Det later likevel ikke til at distinksjonen mellom ære og vanære kan reduseres til en distinksjon mellom rent og urent. Det fantes nok en rekke handlinger som kunne medføre tap av ære uten at de gjorde den som hadde handlet, uren – som det å bli dømt for ærekrenkelse eller ekteskapsbrudd.

Ære og rettigheter

Men en dom kunne altså medføre ærestap, en straff kunne gjøre den straffede uren. Dette er et viktig moment for den som vil gripe strukturen i tidens ærestenkning. På samme måte som mange intuitivt vil forbinde æren med duellen, vil mange oppfatte ærestenkning som noe som er distinkt atskilt fra offentlig maktutøvelse, fra politikk og forvaltning i moderne forstand. Det var ikke tilfelle i tidlig-moderne tid. En ting er at skillet mellom en tjenstemanns personlige ære og den myndigheten han fikk fra sitt verv var ganske uskarpt. Et større poeng er at staten selv inkorporerte æren i sin rettspraksis. En mengde lovbrudd førte til tap av æren; noen førte også til skamstraff, altså en fysisk straff som merket den dømte og gjorde henne sosialt uren fordi hun var blitt berørt direkte av bøddelen eller hans medhjelpere, rakkerne.

Bøddelen og hans menn var i tillegg urene per definisjon – i lik-

het med andre grupper som utførte arbeid andre ikke kunne drive, som nattmenn, kaggetømmere, folk som skar i hester, feiere.¹⁸ Det dreier seg her dels om menn i ”mørke” yrker, altså slike som arbeidet i skjul, om natten eller på mørke steder der det ikke var andre, dels slike som rørte ved det urene – hestelik, de utstøttes kropper. Ofte vekslet disse menneskene mellom en rekke ulike oppgaver blant disse mørke gjerningene. De har det til felles at de er skjulte, og at de dermed står i et vanskelig forhold til standssamfunnets selvforståelse som sant og klart. Dedt skjulte lå farlig nær løgnen.

Lenge var det slik at disse urene aldri kunne innlemmes i det store samfunnet av ærlige mennesker – selv om dette endret seg over tid: I løpet av 1700-tallet ble bøddelen mye mindre ”mulige” sosialt enn han hadde vært før.¹⁹ Imidlertid var det ikke slik at ære som var tapt gjennom dom, aldri kunne vinnes tilbake. I mange tilfeller kunne staten snarere inndra æren for en periode, for så å gi den tilbake igjen i form av et dokument etter at den dømte hadde bevist sin vilje og evne til å leve uklanderlig.

Den æren som ble tatt og så eventuelt gitt tilbake igjen på denne måten, har klare likhetstegn med det som i ettertid er blitt kalt ”statsborgerlige rettigheter”. Disse rettighetene er interessant nok også en størrelse som staten kan ta og gi tilbake. I ærens storhetstid var stemmerett og verneplikt naturlig nok ikke del av en borgers rettigheter, men den som tapte æren i retten, tapte til å vitne i retten, retten til å få borgerskap i en by, retten til å få handelsbrev, retten til å være fadder – altså et spekter av tap som hadde å gjøre med troverdighet og med formalisering av den personlige funksjon og posisjon i standssamfunnets nettverk.

La meg oppsummere. Æren omfattet alle. Den var knyttet til den enkeltes absolutte plikt til å oppfylle sin funksjon i standssamfunnet. Ikke minst som en følge av dette, var den kjønnsrelativ. Menns ære ble etterlevd, hevdet og forsvart på en rekke sosiale arenaer; kvinners ære var primært knyttet til seksuell renhet og troskap. Skillet mellom æren og de ærlige på den ene siden og vanæren og de uærlige på den andre er på flere – men ikke alle – områder et skille mellom rent og urent.

Selv om æren omfattet alle, har den helt klart ulike nivåer. De diskusjonene om ære vi finner i lokale rettsprotokoller, foregår

innenfor det vi med et meget problematisk begrep kan kalle ”folkelig kultur”.²⁰ Når menn går til rettsak fordi andre har sagt om dem at de har melket, flådd katter eller gravd ned en død hest, gjør de det fordi de føler at deres ære er blitt krenket, men denne æren er ikke den samme som staten gir tilbake til en bedrageridømt borger som har oppført seg bra. Det finnes et formelt og et uformelt nivå: På ett plan har staten innlemmet æren i sin rettspraksis og straffeutmåling, men den æren det her er snakk om, har elementer av en rettighetstenkning som ligger svært langt fra skumlingen om katteskin. Men skillet mellom det formelle statlige og det uformelle, ”folkelige”, er ikke absolutt: Når folk dømmes til pisking som gjør dem urene i ettertid, later deres urenheter til å ha vært av samme karakter som den folk tilla merreflåere – en kategori som staten aktivt gikk inn for å oppvurdere.

Vi kan vel si at æren i det tidlig-moderne samfunnet utgjorde et kontinuum som strakte seg fra det helt formaliserte til det meget uformelle, fra det statlig sanksjonerte til det nærmest subversive. Langs dette kontinuumet finner vi tenkemåter som deles av alle, vi finner stands- og til dels helt gruppespesifikke forståelser av hva æren var, og vi finner forestillinger som eksisterte i lokalsamfunn til tross for at de statlige myndighetene aktivt bekjempet dem i bestrebelsene på å modernisere og opplyse befolkningen.

Kanskje tilsier dette at vi bør være forsiktige med å forsøke å gjøre æren til ett fenomen, kanskje er vi her tilbake ved det som var mitt utgangspunkt: at æren er noe man gjør, at den manifesterer seg i handlinger som er knyttet til oppfyllelsen eller fornektelsen av den enkeltes rolle i standssamfunnets system. Handlingene er forskjellige, avhengig av hvor i systemet man handler.

Ære og verdensbilde

Men æren er heller ikke bare handling. Den er epistemologi, en måte å vite om og tolke verden på. Ærestenkingen er uløselig forbundet med troen på at verden har en gitt og meningsfylt orden, og at den observerbare verden er sanne tegn på denne bakenforliggende strukturen. Det er denne troen på verden som bok og som åpenbaring som ligger under ellers så ulike fenomener som opptattheten av monstre og naturanomalier på den ene siden og

av ord og språk på den andre. Tidligmoderne tekster er fulle av beretninger fra mennesker som så og tolket naturen som tegn. Det mest berømte norske eksemplet er den bergenske presten Absalon Pederssøn Beyers dagbok. Den 7. april 1564 brukte han mange sider på å beskrive en skyformasjon han så over Askøy, som ligger i fjorden utenfor byen:

paa Palme afften [...] saag ieg denne syn, der opsette sig mod afftenen imellom sex og siw offuer Ask[øy], en wnaturlig sort sky, med en saare stor lang hals saa at mig syntis at den hals naa indtil Domkirken, paa huilken var it hoffuit som haffde en forit Ryssehatt paa. Der nest kom der en annen sky fraa synder then hafde en hat paa høg ligeruis som nogle første haffue huilke paa deris dalere och mynt er contrafeiede med deris hatte, ligeruis som hertug Hansis dalere aff Megelborg, Den tridie hafde en kongelig krune, oc mand kunde skinbarligen se at den med hatten hafde it langt spitz skeg, och en krum næse. Siden saag ieg en forskreckelig stor biorn huilken som meer oc meer oplod sin mund indtil at munden och brysted syntes at vere vdi it tilhobe och hand udspidde ild damp oc røg aff sin mund saa at hand gik vit oc høgt op vdi himmelen, Imellom deese try syntis en leon fulkommelig, hun skildes at i tho parter hos Lysken, saa at den ene part drog hid den annen dit, oc strax der effter bleff himmelen saa klar igjen som en spegell.

Huad dette betyde kand, staar altsammen i Herrens hand.²¹

Dette himmelsynet er ett av flere Absalon beskriver i sin dagbok, og han bruker ikke bare lang tid på å beskrive dem; han forteller også om hvordan han diskuterte synene med andre, om hvordan de kunne knyttes til andre hendelser. Og han tegnet noen av disse skyformasjonene i dagboken, der vi ennå kan betrakte dem – selv om de aller fleste nå vil være fremmede for Absalons tanke om at de var skjulte budskap som bare Gud kjente.

Tanken var levende lenge. I 1752 skrev Erik Pontoppidan i innledningen til *Norges Naturlige Historie* at ”Naturens lærerige Bog har mange Blade, som ingen Dødelig endnu har udstuderet”.²² Pontoppidan levde i et annet intellektuelt univers enn Absalon, og hans naturhistorie har mange trekk felles med en senere tids vitenskapsidealer, men troen på verden som tegnsystem med referanser

til et bakenforliggende, religiøst meningssystem er strukturelt sett det samme som det Absalon så etter bak skyene.

Troen på at verden var et tegnsystem, innebar også en tro på at den var entydig.²³ Og her er vi tilbake ved ærestenkningen. Det usanne ordet, den fordekte handlingen og den handlingen som fornektet verdensordenen: Alt var løgn i ulike former, og som sådan ikke bare en krenkelse av Gud, men en undergraving av den orden som ga verden mening og sammenheng og som var garantien for pakten mellom Gud og mennesker. Bare så lenge det fantes mening og sammenheng i den, var verden både en åpenbaring av det guddommelige og et bevis på at menneskene levde slik Guds ord bød dem. Det er ikke minst derfor samtidige kommentatorer betonte så tungt at løgnen var den største og farligste av alle synder, og at enhver hemmelig synd var en trusel mot hele det kristne fellesskap.

Ærens fall

I løpet av den tidlig-moderne perioden endret dette seg. Dette har selvsagt en mengde årsaker, og dette er ikke stedet for en systematisk drøfting. Men æresproblematikken kan godt utpekes som en viktig bestanddel i modernitetsproblematikken: I overgangen fra tidlig-moderne til moderne tid går – kanskje – ærestenkningen under som dominant sosialt fenomen i Norden.

Overgangen handlet – blant mye annet – om et epistemologisk skifte, en endring i forståelsen av hva sannhet er. Lenge hadde man lest verden som tegn og forstått disse tegnenes sannhet gjennom deres referanse til en bakenforliggende, sammenbindende orden. Med overgangen til et moderne episteme sluttet tingene og handlingene å være tegn på noe annet og større utenfor seg selv; sannhet ble redusert til utsagnenes direkte referanse til den den-sidige verden. Sannheten ble nærværende og positiv; verden ble avfortryllet, slik Max Weber formulerte det i sin berømte devise om "die Entzauberung der Welt". Også løgnen ble dermed verdslig- og ufarliggjort, og tanken på at visse handlinger fornektet en høyere orden ble stadig mer fjern. Den verbale æreskrenkelsen ble også mindre truende: Når verdens preg av å være tegn ble svekket, ble også språkets absolutte referensialitet svakere. Den som i

eldre tid var blitt kalt tyv og hore, måtte fri seg fra krenkelsen fordi den ble et tegn i det øyeblikk den ble ytret: i moderne tid ble den enkelte i stand til selv å avfeie en krenkelse som usann og heve seg over den.

Dette epistemeskiftet hadde en mengde røtter og forgreninger. Her skal bare én løftes spesielt frem: styrkingen av statsmakten. Den gamle sannhetstenkningen hvilte på en dyp tillit til at Gud garanterte verdens stabilitet og forståelighet. Den nye fordret ikke den samme tilliten til Gud, men den hvilte på en tillit til de verdslige myndigheters evne til å kategorisere og ordne samfunnet, formidle kunnskap og foreskrive riktige løsninger på konflikter og meningsforskjeller. Der Gud hadde vært garantist for en metafysisk sannhet, ble staten garantist for den fysiske.

I Norden vant staten innbyggernes tillit i en grad som er enestående. Statslojalitet og viljen til å overlate både konflikter og fellesoppgaver til det offentlige er blitt et grunnleggende trekk ved ”den skandinaviske modellen”. Når det gjelder æren, har denne tilliten medført at den enkelte har holdt seg tilbake fra statuskamper. De nordiske samfunnene er blitt enestående egalitære, og krenkelser og ydmykkelser overlates til rettsapparatet. Den norske kriminologen Nils Christie har vært opptatt av ”konflikt som eiendom”, og han har skrevet om hvordan nærheten mellom samfunnsmedlemmer svekkes når det offentlige overtar konfliktene mellom dem og gjør dem til et anliggende mellom staten selv og en tiltalt.²⁴ Jeg har selv vært inspirert av Christie i mine undersøkelser av det norske 1600-tallet, men jeg tror det er viktig å ha for seg at denne overgivelsen av konflikter til staten ikke bare er umyndiggjøring, men uttrykk for befolkningens tillit til myndighetene. Og i denne tilliten mister æren sin betydning.

Dette blir dermed en hovedforklaring på ærens ”fall from grace”: Statsmakten styrkes, både som konkret konfliktløser og som pådriver for et nytt verdensbilde. I en periode var den dansk-norske statens politikk paradoksal: Den skjerpet straffene radikalt for dem som hånet den som flådde hester, og dermed kriminaliserte den faktisk et kjerneelement i den gamle æreskulturen. Men samtidig opprettholdt den æren som del av strafferettstenkningen, gjennom bruk av vanærende straffer, for eksempel for tyveri. Imidlertid er

hovedlinjen i statens ærestenkning klar: Den går bort fra de fysiske æresstraffene. Gapestokk ble avskaffet ved lov av 17. mai 1848.²⁵ Fysiske avstraffelser forsvant fra den allmenne offentligheten, men varte ved på andre arenaer – i tukthus, fengsler, på skip og i militæret. Lenge var det imidlertid adgang til å straffe lovbrøttere ved å fradømme dem æren, men denne formen for straff beveget seg altså mot å bli et mer abstrakt tap av rettigheter.

Staten marginaliserte altså æren, og det later til at det samme skjedde i samfunnet som hele. Ære og skam er riktignok viktige motiver i hele 1800-tallets tenkning, fra kjønn og seksualitet til næringsliv og konkurser, men æren var ikke lenger en måte å forstå verden på, den var ikke en stadig strukturering av samfunnet. Den kunne like fullt være det på visse arenaer – og da typisk i isolerte, enkjønnede miljøer og institusjoner: straffeanstalter, militæret, til sjøs. Det er interessant at æren bevares på slike sosiale steder både som del av makthavernes repertoar og som symbolsk kapital blant befolkningen for øvrig.

Innfelt i det store eipstemeskiftet jeg har skissert ovenfor, ligger en annen, mye omtalt og omskrevet prosess: oppkomsten av det moderne individ. Det vil føre for langt å drøfte denne problematikken inngående her, men det er en sentral forutsetning for æreskulturens tilbakegang at samfunnets tenkning i så mye større grad enn før konvergerer i subjektet og individet. Michel Foucault og andre har diskutert i stor bredde hvordan dette moderne individet konstrueres gjennom en mengde ulike diskurser. Her kan vi merke oss at individtenkningen også henger tett sammen med det klassiske standssamfunnets oppløsning, og med den overgangen det var at den enkelte var definert dels gjennom sin funksjon og rolle innenfor et gitt standssystem, dels gjennom sin plassering innenfor et nett av sosiale relasjoner – ikke minst da arten av ærlighet og myndighet. Subjektet har selvsagt vært sosialt definert også i ettertid, men det er blitt mye sterkere aksentuert som frittstående og unikt.

La oss oppsummere igjen: Den gamle æresforståelsen var del av et spesifikt historisk episteme, og hørte hjemme i en kultur med en oppfatning av at sannhet besto i handlingenes og utsagnenes referanse til en større, religiøs orden. Garantisten for denne egent-

lige verdensorden var Gud. Når denne ærestenkningen later til å ha forsvunnet, skyldes det blant annet at verden ikke lenger var tegn på noe annet, men sin egen kilde til sannhet av et enklere, dennesidig slag. Forvalteren av denne sannheten var staten – en stat som ikke bare bemektiget seg sannheten, men også retten og myndigheten til å avgjøre konflikter.

Ærens gjenkomst?

Utgangspunktet for vårt ønske om å utforske ærens historie i de nordiske landene, var opplevelsen av at den synes å ha kommet plutselig og skremmende tilbake: Æren har ved flere tilfeller manifestert seg i grov vold og drap – drap mot kvinner. Æresdrap.

Vi som har vokst opp i en religiøs og etnisk nesten homogen nordisk kultur, har vanskeligheter med å forstå hva som ligger bak æresdrapene. Selv er jeg slett ingen spesialist, og det er selvsagt uklart og usikkert hva som kan komme ut av en sammenlikning mellom datidens dominante og nåtidens marginaliserte ærestenkning. Men vi kan kanskje trekke noen momenter ut av den historien jeg har skissert likevel.

Hovedmomentet i så måte kan synes trivielt: Æren er sterkest der tilliten eller forbindelsen til statsmakten er svakest. I den grad det finnes arenaer der æren fremdeles spiller en rolle i konstruksjonen av sosiale strukturer blant voksne, ”etniske” skandinaver, er det typisk i enklaver utenfor det sivile samfunnet, hvor forholdet mellom staten og innbyggerne er konstituert gjennom gjensidig tillit: Æren lever i gjengmiljøer og i kriminelle subkulturer i og utenfor fengslene. Diskursen om ære og respekt later også til å være klart styrket i allmenne ungdomsmiljøer, hvor ”hore” er kommet tilbake som utbredt skjellsord. Denne utviklingen oppfattes allment som et resultat av impulser fra innvandrer kulturer, og jeg vil anta at de fleste vil oppfatte distanseringen fra denne diskursen som en del av sosialiseringen inn i det skandinaviske voksenlivet. Og denne sosialiseringen består ikke minst i etableringen av tillit og lojalitet til statsmakten.

Æresdrapene er, så vidt jeg kan forstå, begått av menn som var i en situasjon som sto overfor utfordringer staten ikke ville hjelpe dem med. Men hele den situasjonen de sto overfor, var et resultat

av mistillit, avmakt og marginalisering. Historien om den nordiske æreskulturens tilbakegang er en historie om hvordan tilliten til staten vokste frem. Denne etableringen av tillit krevde at statens innbyggere ga avkall på mye av det man kan kalle individuell ære, men til gjengjeld ble staten garantist for en stabil samfunnsstruktur og for institusjonell konfliktløsning.

Mitt anliggende her er ikke å hevde at de miljøene hvor æresdrap har vært begått, kan sammenliknes direkte med den nordiske æreskulturen i tidlig-moderne tid. Derimot kan det være interessant å reflektere over hvor store og varige historiske omveltninger som skiller oss fra denne dimensjonen ved vår fortid. Den gamle æreskulturen ble endret og fordrevet gjennom en aktiv statlig politikk, men transformasjonen fant sted også gjennom en styrket individualisme, en endring av verdensbilde og epistemologi og en gjennomgripende verdsliggjøring av hele samfunnet.

Vi vet ikke hva æren er – eller var. Ikke helt. Men mitt korte og luftige riss av historien om æreskulturens fall i Norden, antyder i det minste at æren må forstås som et svært vidt kulturelt fenomen, og at når den later til å være borte fra det aller meste av de sivile skandinaviske samfunnene, er det et resultat av en lang og kompleks prosess – og av en sterk og bevisst maktpolitikk fra statens side. Æren forsvant gjennom store kulturelle omveltninger – men den ble også fjernet ved hjelp av kriminalisering og lovendringer.

Kan vi trekke noen konklusjoner av dette? I hvert fall ikke de helt enkle, men historiske undersøkelser av ære og æresproblematikk gjør det tydelig at æren er vanskelig å diskutere løsrevet fra de helt fundamentale aspekter ved det å være menneske og samfunnsmedlem. Den lar seg ikke diskutere uten henvisning til større spørsmål om religion, individualitet, sosialisering og samfunnsstruktur – og om sosial praksis: Æren er noe man gjør, i dagliglivet – og i den sjeldne tragedie. Samtidig viser historien at æren ikke er noe mystisk fenomen, den er ikke, som det poetisk er blitt formulert, ”en usynlig ting som nærer seg av blod”.²⁶ Eller er det nettopp det den er?

Noter

- 1 Det finnes en rekke europeiske tekster fra 1500- og 1600-tallet som drøfter æren og ærens betydning. En oversikt over en del slike verker – med hovedvekt på England – er bibliografien i Curtis Brown Watson, *Shakespeare and the Renaissance Concept of Honour*, Princeton 1960. Kommentarlitteraturen på dette området knytter seg typisk til litteratur- og særlig dramahistorie. Jfr. f.eks. Norman Council, *When Honour's at the Stake: Ideas of Honour in Shakespeare's Plays*, London 1973, Charles L. Barber, *The Idea of Honour in the English Drama 1591–1700*, Göteborg 1957, samme, *The Theme of Honour's Tongue: A Study of Social Attitudes in the English Drama from Shakespeare to Dryden*, Göteborg 1985, Edwin Honig, *Calderon and the Seizures of Honor*, Cambridge, Mass. 1972, Donald L. Larson, *The Honor Plays of Lope de Vega*, Cambridge, Mass. 1977 og James Mandrell, *Don Juan and the Point of Honor: Seduction, Patriarchal Society, and Literary Tradition*, University Park, Pa. 1992.
- 2 Lynn Hunt (red.), *The New Cultural History*, Berkeley & Los Angeles 1989, s. 22.
- 3 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, bd. 1, Berkeley 1978, s. 24ff. Jfr. Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, bd. 2, s. 186ff.
- 4 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Mass. 1977.
- 5 David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985.
- 6 Generelle, men vidt forskjellige drøftinger av standssamfunnets struktur og dynamikk er for eksempel Hilding Pleijel, *Hustavlans värld: Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970; Susan Dwyer Amussen, *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England*, New York 1988 og Knut Kjeldstadli, ”Standssamfunnets oppløsning”, i *Kontrast* 7/1987, s. 50–61.
- 7 Et spektakulært eksempel på en slik fall-historie finnes i Tyge Krogh, *Det store natmandskomplot: En historie om 1700-tallets kriminelle underverden*, København 2000, s. 96ff.
- 8 Jfr. for eksempel Erling Sandmo, *Voldsamfunnets undergang: Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*, Oslo 1999, s. 150ff. og Nils Gilje & Tarald Rasmussen, *Norsk idéhistorie*, bind 2: *Tankeliv i den lutherske stat*, Oslo 2002, s. 203ff.
- 9 Jfr. likevel grunnleggende synspunkter i Jørn Sandnes, *Kniven, olet og æren: Kriminalitet og samfunn i Norge på 1500- og 1600-tallet*, Oslo 1990. Se for eksempel s. 83.
- 10 Jfr. Erling Sandmo 1999, s. 108f.
- 11 Jfr. Brita Egardt, *Hästsakt och rackarskam: En etnologisk undersökning av folkliga fördomar*, Stockholm 1962.
- 12 Erling Sandmo, *Tingets tenkemåter: Kriminalitet og rettsaker i Rendalen, 1763–97*, Oslo 1992, s. 57ff. Det er mulig at tabuene knyttet til hester er spesielt sterke i Norge, men dette er en ren frihåndsobservasjon: I svenske matvareforretninger er det ikke uvanlig å se hestekjøtt til salgs, tydelig merket. Jeg kan ikke huske at jeg noen gang har sett hestekjøtt til salgs i norske supermarkeder, selv om det iblant kan være å få i slakterforretninger. I Norge er det også slik at når hestekjøtt inngår i blandingsprodukter, angir ikke innholdsdeklarasjonen hestekjøtt, men det allmenne ”storfekjøtt”.

- 13 Jørn Sandnes 1990, s. 87.
- 14 Jfr. likevel Bodil Chr. Erichsen, *Kriminalitet og rettsvesen i Kristiania på slutten av 1600-tallet*, Oslo 1993, særlig s. 123ff. og Erling Sandmo 1992, s. 106ff. Begge steder hevdes det at frekvensen av eiendomstyverier kan ha vært langt høyere enn Sandnes og andre har hevdet.
- 15 Jfr. for eksempel Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam: Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Lund 1997; Kari Telste, *Brutte løfter: En kulturhistorisk studie av kjønn og ære 1700–1900*, Oslo 1999 og Malin Lennartsson, *I säng och säte: Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland*, Lund 1999.
- 16 Jfr. Erling Sandmo 1999, s. 236f. Se også David Warren Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984, s. 37ff. Se også Bernt T. Oftestad, *Tro og politikk: En reformasjonshistorie*, Oslo 2001, s. 164f.
- 17 Om urenheter, se Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, New York 1966. Se her også Edmund Leach, "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", i Eric H. Lenneberg (red.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Mass. 1968 og Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago 1966, særlig kap. 1.
- 18 Jfr. her for eksempel Tyge Krogh 2000 og Erling Eek Larsen, "Bøddelen og hans uærlighet", i *Bergens historiske forenings skrifter* 39, Bergen 1933.
- 19 Jfr. Johan S. Helberg, *Skarprettervesenet i Trondhjem ca. 1720–1796*, upublisert hovedoppgave i historie, Oslo 1987.
- 20 For diskusjoner av begrepet "folkelig kultur", se for eksempel Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe*, London 1978 og Robert Muchembled, *Popular culture and elite culture in France 1400–1750*, Baton Rouge 1985.
- 21 Absalon Pederssøn, *Dagbok og Oration om Mester Geble*, Bergen 1963, s. 64.
- 22 Erik Pontoppidan, *Norges Naturlige Historie*, I, København 1752, Faksimile-utg. Kbh. 1977, s. 1b.
- 23 Den mest perspektivrige drøftingen av brytningen mellom førmoderne og tidlig-moderne sannhetstenkning er fremdeles Michel Foucault, *Tingenes orden: En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*, Oslo 1996.
- 24 Nils Christie, "Konflikt som eiendom", i *Tidsskrift for rettsvitenskap* 1977.
- 25 Lov om Afskaffelse af forskjellige Strafarter, 17. mai 1848.
- 26 Guillen de Castro y Bellvis, *El nacimiento de Montesinos*, ca. 1600, her sitert etter Frank Henderson Stewart, *Honor*, Chicago & London 1994, s. 140.

Författarpresentation

RASOOL AWLA, kurd från irakiska Kurdistan. Han utbildade sig, efter studentexamen i hemlandet, till journalist i Jordanien. Han kom till Sverige som asylsökande 1984. Vid Göteborgs universitet har han studerat sociologi och statskunskap. Awla har skrivit uppsatser och artiklar om hedersrelaterat våld och kvinnans status och roll inom islam. Han reser runt i landet och föreläser för offentligt anställda om de mekanismer som kan leda fram till hedersrelaterat våld. Tillsammans med forskare vid Göteborgs universitet har han studerat demokratiseringsprocessen i Palestina och irakiska Kurdistan.

FREDRIK CHARPENTIER LJUNGQVIST är fil.kand. i historia vid Stockholms universitet och intresserar sig speciellt för tidigmedeltida nordisk mentalitetshistoria. Fredrik har hållit föredrag kring vikingatida ämnen och bland annat publicerat artikeln ”Arngrímur Jónsson och hans verk” (2004). Han har också engagerat sig i forskarutbildningsfrågor och skrivit och hållit föredrag om villkoren för doktorander och unga forskare.

CHRISTOPHER COLLSTEDT är doktorand vid Historiska institutionen vid Lunds universitet. Hans avhandlingsprojekt behandlar synen på adelns dueller i Sverige under sen stormaktstid och tidig frihetstid. I fokus står de etiska och moraliska värderingar och normer som kopplades till interpersonellt våld inom adelsståndet. Collstedt är också knuten till det tvärvetenskapliga nätverket kring våldets kulturhistoria som leds av Marie Lindstedt Cronberg och Eva Österberg.

SIMON EKSTRÖM är fil.dr i etnologi och verksam vid Stockholms universitet. Han disputerade 2002 på avhandlingen *Trovärdighet och ovärdighet. Rättsapparaterns hanterande av kvinnors anmälningar om våldtäktsbrott. Stockholm 1946–50*. Ett nytt forskningsprojekt om hedersmord rör sig i skärningspunkten mellan frågor om genus och olika perspektiv på kultur.

KENNETH JOHANSSON är doktorand vid Historiska institutionen i Lund. Han har också varit verksam som dator- och IT-ansvarig vid institutionen de senaste tio åren. Han har publicerat artiklar i såväl kulturhistoriska ämnen som historieteori samt historieförmedling och Internet. Under senare år har följande arbeten utkommit: *Tid och tillit. En vänbok till Eva Österberg* (medred., 2002), "Makt, våld och besinning", i *Väldets mening. Makt, minne, myt* (red. Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg, 2004), "Chapter IV: 'The Lords from the Peasants or the Peasants from the Lords'. The Dacke War and the concept of communalism", i *Northern Revolts. Medieval and Early Modern Peasant Unrest in the Nordic Countries* (ed. Katajala, 2004).

MARIE LINDSTEDT CRONBERG, fil.dr och verksam vid Historiska institutionen, Lunds universitet. Lindstedt Cronberg dispute- rade på en avhandling om utomäktenskaplig sexualitet 1680–1880, *Synd och skam* (1997). Hon forskar för närvarande kring våld inom äktenskapet och husbondemaktens upplösning i projektet Från husbondemakt till jämställda makar. Hon har även forskat kring brottsoffer i ett långt historiskt perspektiv (*Offer för brott. Väldtäkt, incest och barnamord i Sveriges historia från reformationen till nutid*) och om våld mot kvinnor (med publicerade texter i antologierna *Väldets mening*, 2004 och *Kvinnor och våld*, 2005).

ERLING SANDMO, dr. art. i historie ved Universitetet i Oslo 1998, forsker II ved Institutt for samfunnsforskning 1997–2005. Han har blant annet skrevet *Mordernes forventninger: Kriminalhistoriske essay* (1998), *Voldssamfunnets undergang: Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet* (1999) og *Siste ord: Høyesterett i norsk historie 1905–1965* (2005). Sandmo har arbeidet særlig med kultur- og retts historie, historieteori og musikkhistorie.

EVA ÖSTERBERG, professor i historia vid Lunds universitet. Hon har publicerat ett flertal artiklar och böcker med social-, kultur- och kvinnohistorisk inriktning. För närvarande fokuserar hon bland annat på fenomen som kan tolkas kulturellt, etiskt och existentiellt, såsom våld och vänskap. Bland böcker utgivna under senare år märks *People Meet the Law* (medred. och medförf., 2000); *Offer för brott: Väldtäkt, incest och barnamord i Sveriges historia från*

FÖRFATTARPRESANTATION

reformationen till nutid (medred. 2003); *Rummet vidgas: Kvinnor på väg ut i offentligheten ca 1880–1940* (medred. och medförf., 2003); *Väldets mening: makt, minne, myt* (medred. och medförf., 2004).

