

ANTROPOLOGI OG SOCIALE PROBLEMER

Etiske bekendelser fra feltarbejder blandt voldsofre

SOFIE DANNESKIOLD-SAMSØE

Denne artikel omhandler de etiske problemstillinger, antropologer kan stå over for i felten, når de studerer sociale problemer som fx vold. Artiklen udforsker, hvordan antropologers loyalitet over for informanter udfordres, når de møder sociale problemer – særligt i moderne velfærdssamfund. Når antropologer studerer sociale problemer, er fokus typisk på forskellige borger- eller brugergrupper, og vi søger at leve os ind i deres hverdag og perspektiv, og når antropologer står over for etiske spørgsmål, søger vi gerne at forstå informanterne i deres kontekst. Resultatet er indgående kendskab til andre livsverdener.

Spørgsmålet er imidlertid, hvor langt antropologer bør strække deres loyalitet over for informanter og tage udgangspunkt i deres forståelse af, hvad der er ret og rimeligt. Burde vi i stedet inddrage myndigheder, der kan gribe ind, når det er påkrævet, og sikre de mest udsatte borgeres rettigheder? Denne artikel diskuterer disse spørgsmål og undersøger spændingsfeltet mellem på den ene side generelle etiske retningslinjer, regler og procedurer, der sikrer alle borgeres rettigheder, og på den anden side lokalt forankrede forhandlinger om etik og rettigheder, det vil sige det, antropologerne Lynn Meskell og Peter Pels betegner „embedded ethics“ (Meskell & Pels 2005).

Jeg er blevet opmærksom på disse spørgsmål gennem de senere år, hvor jeg er kommet tæt på socialrådgiverfaget, dels gennem studier af krisecentres arbejde¹ og dels gennem min nuværende ansættelse på Professionshøjskolen Metropol, Institut for Socialt Arbejde, der uddanner socialrådgivere og forsker i socialrådgiveres praksis.² Det har givet anledning til at sammentænke antropologi og socialrådgiverfaget. Begge fag har et mål om at forstå menneskers bevæggrunde for deres handlinger og en grundantagelse om, at mennesker må forstås i de sociale sammenhænge, de er en del af. Samtidig har socialrådgiverfaget et mål om at fremme social retfærdighed og menneskerettigheder, det vil sige lige muligheder for alle til at gøre brug af deres rettigheder. Det er skismaet mellem kon-

tekstbaseret forståelse og lighed for loven i socialt arbejde, der har inspireret til denne artikel.

Teoretisk tager artiklen udgangspunkt i antropologiske diskussioner af partikularistisk moral over for universalistisk moral (Lien 1991) og forandring gennem dialog og samtale over for forandring gennem insisteren på lov og ret (Hastrup 2003). Der er tale om forskellige moralske paradigmer, hvor en partikularistisk moral er baseret på, at forskellige moralske standarder er knyttet til forskellige moralske sfærer, mens en universalistisk moral – som navnet antyder – er baseret på et overordnet moralsk princip, der gælder på tværs af forskellige kulturer og samfund (Lien 1991:99-102). Ifølge en partikularistisk moral er nære relationer og loyalitet afgørende for vurdering af menneskers handlinger, mens en universalistisk moral vægter lighed og retfærdighed.

Parallelt med disse modsatrettede moralske paradigmer fremstiller antropologer et skisma mellem på den ene side kontekstbestemte og subjektive erfaringer med vold og på den anden side objektive repræsentationer af erfaringerne i et juridisk sprog. Ifølge Kirsten Hastrup kritiseres juridisk sprog for at reducere menneskers inter-subjektive erfaringer til generelle principper i et „epistemologisk diktatur“. Det har afholdt nogle antropologer fra at involvere sig i menneskerettighedsspørgsmål, også når de trængte sig på i felten (Hastrup 2003). Ifølge antropologen og menneskerettighedsfortaleren Ellen Messer forklarer antropologer deres tilbageholdenhed over for menneskerettighedsspørgsmål med fagets kulturrelativistiske udgangspunkt, støtte til kollektive frem for individuelle rettigheder og interesse for lokalsamfund med moralsystemer baseret på social udveksling frem for stater med retssystemer baseret på lovgivning. Det er ifølge Messer bortforklaringer, der retter opmærksomheden væk fra det store menneskerettighedsarbejde, som hun og andre antropologer faktisk gør (Messer 1993: 221-22). Uanset hvad har interessen for overtrædelse af menneskerettighederne i form af kønsbaseret vold været begrænset i antropologien, og først i slutningen af det 20. århundrede etablerede feministiske antropologer forskningsfeltet (Danneskiold-Samsøe et al. 2016:33-34).

Denne artikel tager udgangspunkt i feministisk og antropologisk voldsforskning, der forstår vold som en socialt motiveret handling. Volden har et formål, der typisk handler om at opretholde en social orden og ikke mindst en særlig kønsorden (Danneskiold-Samsøe et al. 2011:37-38; Lundgren 1990; Merry 2009). At forstå volden i et retfærdighedsperspektiv og betragte ofrene som krænkede retssubjekter giver derfor god mening. I dette perspektiv er modsætningsforholdet mellem subjektive erfaringer med vold og juraens objektive rettighedssprog ikke givet.

Empirisk tager artiklen udgangspunkt i mine to længerevarende feltarbejder blandt irakiske flygtningefamilier i Danmark og de etiske udfordringer, jeg mødte

der. Mine feltarbejder omhandlede etiske spørgsmål om, hvordan offer og vidne responderer på lidelse, og hvordan lidelse kan deles og forhandles i en form for social udveksling. Afsættet var en akademisk interesse i at forstå snarere end at intervenere og forandre. Men jeg blev stillet over for spørgsmål og dilemmaer, der fordrer involvering og handling. Jeg mødte også andre etiske dilemmaer, fx når jeg blev bekendt med socialt bedrageri, men fokus er her på vold, overgreb og anden mishandling, fordi jeg oplevede et særligt behov for at handle i forhold til vold, da ofrene var mennesker, jeg mødte, og da volden havde alvorlige konsekvenser for dem.

Forventede etiske spørgsmål og svar

Det første feltarbejde blandt irakiske flygtninge i Danmark foretog jeg gennem ni måneder i 2002-2003.³ Udgangspunktet var flygtninge udsat for tortur og andre organiserede overgreb fra den daværende irakiske stat. På den tid var halvdelen af alle klienter på Rehabiliteringscenter for Torturofre i København (RCT)⁴ mænd fra Irak. Jeg kontaktede en del af dem og deres familier for at få indsigt i deres liv med skader fra overgreb fra det daværende Baath-styre. Mit forehavende blev som regel modtaget med stor interesse, og jeg blev budt indenfor i private hjem til fortællinger om forfølgelse, fængsling, krig og flugt og til forskelligartede sammenkomster i irakiske foreninger, politiske partier og religiøse fællesskaber.

Vold er i sagens natur et følsomt emne, der berører smertefulde erfaringer, der kan være svære at fortælle om. Jeg var meget opmærksom på vanskeligheden ved at sætte ord på kropslige og smertefulde erfaringer med vold og inspireret af både terapeuters og antropologers overvejelser om denne vanskelighed (fx Hastrup 2003; Scarry 1985). Det var derfor oplagt at lytte til erfaringer fra terapeuters arbejde (psykologer, fysioterapeuter og familierapeuter) med traumatiserede flygtninge. Terapeuter på RCT frygtede, at spørgsmål om traumatiske oplevelser i fortiden kunne føre til en retraumatisering af ofrene. Inden det første feltarbejde indgik jeg derfor en aftale med RCT om, at hvis tidligere klienter oplevede retraumatisering som følge af mine spørgsmål, skulle de tilbydes samtaler hos RCT. Samtidig skrev jeg i min projektbeskrivelse, at det er „etisk uforsvarligt at presse flygtninge til at tale om noget, de ønsker at fortrænge og ikke tale højt om“. Strategien var derfor at lade flygtninge selv vælge, hvad de ønskede at fortælle.

Mine etiske overvejelser var altså båret af et forsigtighedsprincip om at skåne mine informanter for ubehagelige spørgsmål, der kunne påføre dem (yderligere) lidelser. Samtidig var jeg inspireret af antropologers og sprogforskeres diskussioner af mulighederne for at udtrykke kropslige erfaringer gennem sproget (fx

Scarry 1985; Das 1997). De er overvejende skeptiske over for mulighederne for at udtrykke smerte gennem sproget, men de ser også muligheder for at overkomme smerte ved at transformere den personlige og kropslige følelse af smerte til en kollektiv fortælling om lidelse (Jackson 2002). Der er her tale om en transformation fra personlig oplevelse til delt erfaring, ikke et 1:1-forhold mellem oplevelse af smerte og fortælling om lidelse. Strategien var her at fokusere på fortællingen som noget andet end oplevelsen, som under alle omstændigheder ikke var tilgængelig. Det blev derfor ikke vigtigt at få detaljerede beskrivelser af alt, der var hændt i torturkammeret, ved krigens front eller under flugten; vigtigere var analyser af, hvad de valgte at fortælle om smerten og dermed transformere til delt erfaring.

En anden etisk overvejelse, jeg gjorde mig inden feltarbejdet, handlede om forholdet mellem flygtninge og velfærdsstatens institutioner. Jeg var på forhånd blevet advaret mod at blive allieret med (danske) institutioner, hvilket måske var oplagt, da jeg deler sprog, nationalitet og – til dels – kulturel baggrund med de fleste af institutionernes fagfolk. På en konference, jeg deltog i, betegnede en internationalt anerkendt forsker og antropolog RCT som et „panoptikon“. Den betegnelse var ikke baseret på et konkret kendskab til organisationen, men tydeligvis på et indgående kendskab til Foucaults tanker om institutioners overvågning af subjekter/klienter. Pointen var, at organisationen overvåger og disciplinerer klienterne, og at det har etiske implikationer for studiet af forholdet mellem organisationens fagfolk og klienter. Interessant nok mødte jeg samme (selv)kritik fra fagfolk i organisationen, som opfordrede til at distancere mig fra og bevare et kritisk blik på organisationen. Jeg blev altså fra flere sider mødt med en forventning om, at jeg af etiske (og faglige) hensyn skulle forholde mig særligt kritisk til velfærdsstatens institutioner i almindelighed og RCT i særdeleshed. Til gengæld skulle jeg være forsigtig og forstående i min tilgang til de irakiske flygtninge, som i udgangspunktet var sårbare og udsat for organisationernes definitionsmagt og styring.

Det skulle imidlertid vise sig, at nogle af de ofre for vold, jeg prøvede at forstå, også var udøvere af vold. Gennem deltagerobservation i familierne gik det nemlig op for mig, at nogle af de mænd, jeg interviewede, udøvede vold mod deres koner og børn. Jeg satte mig derfor for også at undersøge vold inden for familierne og gennemførte endnu et feltarbejde i 2008-2009, denne gang med fokus på vold og overgreb inden for familierne.⁵ Jeg tog kontakt til kvinderne i nogle af de samme familier samt nogle nye og fortalte, at jeg gerne ville høre deres perspektiver, fordi jeg indtil da hovedsagelig havde hørt mændenes perspektiver. Nogle levede fortsat sammen med den voldsudøvende mand, mens andre var fraskilte eller enker. I udgangspunktet nævnte jeg ikke vold mod kvinder

som en specifik interesse, men det var det, mange alligevel fortalte om, både på og uden opfordring.

Jeg blev vidne til volden, primært ved at kvinderne fortalte om den fysiske, psykiske, seksuelle og økonomiske vold, de blev eller var blevet udsat for.⁶ De fortalte også om fædres fysiske vold mod børn (blandt andet som del af volden mod moren). Jeg overværede vold mod kvinder og børn i form af nedsættende tale (psykisk vold), og jeg så resultaterne af fysisk vold i form af blå mærker og ar, men overværede ikke selve udøvelsen. Jeg interviewede ikke mænd i dette feltarbejde, men i det forrige havde fædre fortalt mig, at de disciplinerede deres børn korporligt. De fremstillede det imidlertid ikke som vold, men som en form for omsorg eller beskyttelse mod at handle forkert.

Det første feltarbejdes fokus var ukontroversielt – i tråd med en almindelig interesse for et stigende antal flygtninge og deres muligheder for at få en tålelig tilværelse efter mange års massiv forfølgelse og alvorlige overgreb. Jeg var optaget af, hvordan de selv forstår og håndterer deres lidelser, og hvordan fagfolk i danske velfærdsinstitutioner forstår og håndterer dem. De etiske spørgsmål knyttet til feltarbejdet handlede derfor i høj grad om forståelse – og problemer med at opnå forståelse – hos de fagfolk, flygtningene mødte. Det senere fokus på vold internt i familierne var imidlertid ikke ukontroversielt – hverken blandt flygtningefamilier eller forskerkolleger. Jeg skrev således i min projektbeskrivelse:

Ud over vanskeligheder ved at studere intime forhold indskrives dette studie sig i et *politiseret* felt, hvor især lidelse, køn og generation er stærke markører i den offentlige debat: hvor kvinder og børn fremstilles som undertrykte og måske ligefrem ofre for en patriarkalsk familiestruktur, og hvor lidelse bliver omdrejningspunkt for retten til ophold og omsorg. At studere lidelse, køn og generation kan i denne optik opleves af informanter som (endnu) et overgreb. Vanskelighederne ved at studere intime og politiserede forhold rejser både metodiske og etiske problemstillinger. Etisk kan en forskers tilstedeværelse og nysgerrighed opleves som et overgreb på familiens private forhold. Adgang til intim viden bør derfor give anledning til større påpasselighed med at videregive følsomme oplysninger mellem familiemedlemmer og til andre familier. I forhold til forskningsformidling er det vigtigt at fremstille viden om familieforhold og køn, generation og dominans med udgangspunkt i den livsverden, jeg studerer.

Overhovedet at studere vold mod kvinder og børn rejser et etisk spørgsmål om, hvordan viden om „kulturens skyggesider“ fremstilles (Sørensen et al. 2012: 115). Jeg svarede implicit på spørgsmålet gennem min formulering, at „lidelse, køn og generation er et politiseret felt“, det vil sige en positiv omskrivning af, at hvis man skriver om vold mod kvinder og børn i flygtningefamilier, vil man nok få kritik for at udlevere og stigmatisere en i forvejen udsat og stigmatiseret befolkningsgruppe. Jeg svarede altså på spørgsmålet ved at omskrive et konkret

problem til mere abstrakte begreber som lidelse, køn og generation. Spørgsmålet står imidlertid stadig tilbage: Hvordan håndterer antropologer viden om kulturens skyggesider? Hvilket etisk ansvar har vi over for de mennesker, vi møder i felten, som lider under kulturens skyggesider?

I projektbeskrivelsen gav jeg to svar: For det første at sikre, at andre familiemedlemmer og familier ikke får kendskab til vold og overgreb – eller rettere: at de ikke får kendskab til, at familiemedlemmer afslører over for en udefrakommende forsker, at der finder vold sted i familien. For det andet at forstå volden ud fra informanternes livsverden, det vil sige at vise, hvordan volden giver mening inden for de familier og etniske minoritetsmiljøer, hvor den finder sted. Set i bakspejlet indeholder disse svar ikke en opløsning af den etiske problemstilling – i hvert fald ikke helt.

Det giver sig selv, at det er risikabelt at tale om et fænomen som vold i familien, der i den grad er omgivet af tavshed (se fx Kelly et al. 1996; Sørensen et al. 2012), og som har ofre, der er sårbare over for repressalier fra udøverne af volden, hvis de bryder tavsheden. Det kræver derfor grundige overvejelser at bede informanter fortælle om volden, at vurdere risikoen nøje og at undgå at videregive oplysninger om volden til andre, der kan udnytte oplysningerne til skade for ofrene. Men er det altid svaret at værne om tavsheden? Hvem har i sidste ende interesse i det? Er det egentlig ikke mere uetisk at lade stå til og lade ofrene om at løse deres egne problemer?

Ud fra antropologisk børnelærdom giver det sig selv, at formidling af umiddelbart mærkværdige og måske endda frastødende kulturelle logikker og praksisser handler om at forstå, hvordan de er meningsfulde inden for den kulturelle kontekst. Selvfølgelig er volden meningsfuld for udøverne – det er derfor, de udøver den – og som regel også for ofre for og vidner til volden. Det er imidlertid ikke altid, at ofre og vidner også finder volden legitim – endsige accepterer den. Så hvem er det, vi skal forstå? Udøvere eller ofre? Og skal vi acceptere deres forståelse?

De dilemmaer, jeg mødte, var altså af en anden karakter end forventet. Jeg havde ikke på forhånd overvejet, hvad mine etiske og juridiske forpligtelser var, når jeg fik kendskab til, at – især – børn blev udsat for vold. Burde jeg informere myndigheder, og hvad ville det betyde for tillidsforhold inden for familien og mellem mig og de mennesker, som bød mig ind i deres hjem og gav mig adgang til deres private liv? Jeg havde ingen umiddelbare svar og måtte forsøge mig med forskellige strategier. Jeg vil her trække et eksempel fra felten på etiske spørgsmål og dilemmaer frem, som jeg blev stillet over for som vidne til overgreb på børn og kvinder, og hvor jeg oplevede et behov for at handle og eventuelt gribe ind for at undgå (yderligere) lidelse og uretfærdighed.

Jeg vil her tage udgangspunkt i mine møder med Sana, hendes mand Daud og deres fire børn Ali, Wael, Nada og Sara.⁷ Min tolk Duna Ghali og jeg besøgte jævnligt familien under mit første feltarbejde og fulgte op med seks besøg eller møder under mit andet feltarbejde seks år senere samt endnu et besøg i forbindelse med et tredje forskningsprojekt året efter (Danneskiold-Samsøe et al. 2011). Mine møder med denne familie er udvalgt, fordi voldsproblematikken i familien er typisk, det vil sige genkendelig fra andre familier med vold. Familien er også udvalgt, fordi jeg har besøgt den ofte og gennem en årrække, og jeg har dermed fået indsigt i de dele af familielivet, der normalt forties, og jeg har samtidig fulgt især Sanas forskellige strategier for at udholde og undgå volden. Endelig er familien udvalgt, fordi den omfatter mindreårige børn, hvilket giver særlige forpligtelser i forhold til lovgivningen, og dermed skærpes feltarbejderens etiske dilemma.

Etiske overvejelser og strategier i felten

Ved mit første besøg under det andet feltarbejde var alle i familien til stede, og Sana havde forberedt den helt store velkomst med mad og kager efter mit mangeårige fravær. Da jeg introducerede mit formål om at få mere at vide om kvinder og børns lidelser, sagde Sana spontant, at så skulle jeg sørge for, at manden ikke var til stede. Derfor forsøgte jeg efterfølgende at mødes med Sana og hendes børn, når Daud ikke var hjemme, eller vi mødtes uden for hjemmet: hjemme hos mig, i et indkøbscenter, i en park og hos lægen.

Sana var 32 år, da jeg først mødte hende, og 39 år, da jeg sidst mødte hende. Hun og jeg er nøjagtig lige gamle, men har levet meget forskellige liv. Hun voksede op i en velstående familie i Irak og boede i et stort hus med have, hvor hun tilbragte meget tid, for som stor pige færdedes hun kun uden for hjemmet sammen med sin far. „Jeg var lys og smuk, så han var bange for mig,“ fortalte Sana. Hendes bemærkning henviser til familiens ære og farens frygt for, at hun skulle miste sin dyd. Med fem døtre havde han nok at se til. „Da jeg blev 14 år, skulle jeg passe på. Vi måtte ikke gå ud på nær lørdag og søndag, hvor vi kørte rundt i bilen. Hvis vi ville have is, skulle vi blive i bilen og få den bragt. Vi måtte ikke gå ud af bilen.“

Sanas ældste søster var den første af døtrene, der blev gift, men vendte hurtigt tilbage til sine forældre, fordi hun blev udsat for, hvad Sana betegner som tortur, af sin mand. Sana håbede, at hun ikke selv ville komme til at opleve det samme. Da hun var 17 år, fik hun besøg af sin faster, hendes mand og børn, som familien ellers ikke havde set i over 15 år på grund af stridigheder i familien. Den ældste af børnene var Daud, og Daud og Sana blev forlovet ved samme lejlighed

som besegling af familiens genforening. Ti dage efter blev de gift, og Sana flyttede hjem til sin svigerfamilie.

Mens Sana var blevet feteret og forkælet hos sine forældre, forventede svigerfamilien, at hun arbejdede hårdt i hjemmet, og hun betegner sig selv som sin svigermors slave. Hvis Sana ikke adlød, blev hun slået, og hvis hun beklagede sig, blev hun truet med at blive sendt tilbage til sine forældre. Alle i svigerfamilien var på nakken af hende, men det var svigermoren, der stod bag. Hun forkælede sin søn med søde sager, talte fortroligt med ham og opfordrede ham til at tugte Sana.⁸ „Det [at vende tilbage til sine forældre] ville ikke være til min fordel, for så ville hun [svigermoren] fortælle en historie om mig,“ fortalte Sana med henvisning til sladder om fraskilte kvinder. Sana håbede i stedet, at Dauds flugt fra Irak ville give mulighed for at slippe for svigerfamilien og dens vold. Hvis hun og de to sønner, som Sana og Daud i mellemtiden havde fået, kunne få familiesammenføring med Daud, kunne hun flytte til et land langt væk, og Daud ville måske ændre sig, når hans mor ikke længere var i nærheden. Det gjorde han dog ikke:

Han bliver sur og råber. Og han slår, når han bliver hidsig. Han bruger en slange og en stok, når han bliver hidsig. Børnene reagerer. Så snart han taler højt, reagerer de. De begynder at græde og sidde stille i sofaen [...] Det har ikke stoppet ham, at vi har store børn nu. Det har heller ikke stoppet ham, at vi er i et helt andet samfund nu.

Sana oplever i stedet, at det bliver nemmere for Daud at kontrollere hende. Og det er blevet endnu sværere at finde sympati og støtte i hendes omgangskreds, som hovedsagelig består af Dauds brødre, koner, nevøer og niecer, der også bor i Danmark. Sana er afskåret fra at få nye bekendtskaber, da hun er hjemmegående, ikke taler dansk, og Daud forhindrer hende i at få arabiske veninder. Han forbyder hende at tale i telefon med sin mor og søstre i Irak, og da hun og børnene besøger Irak, har hun kun få dage sammen med sin mor og søstre, mens Dauds familie lægger beslag på det meste af tiden. Sana fortæller:

Normalt siger jeg ikke noget. Ikke fordi jeg er bange for at sige noget, men fordi jeg er bange for min mand. Han vil hverken hjælpe mig eller lade andre hjælpe mig. Han siger 'Du har denne ramme. Du gør, hvad du vil, inden for denne ramme, men ikke uden for.' Han vil ikke have, jeg forstår, hvad der sker omkring mig. Når jeg spørger ham, vil han ikke svare. Han vil have, jeg skal være stum og døv og blind og en slave her i huset. Han er bange for, at jeg kommer til at forstå, for så bliver jeg 'højere' end ham. Det vil han ikke finde sig i.

Når Sana er til lægen, insisterer Daud på at tage med og fungere som tolk. Det er også ham, der styrer familiens økonomi. Sana fortæller:

Jeg har ikke ret til at have penge. Jeg skal spørge ham, hvis jeg har brug for noget. Der er ingen problemer med at få penge til madindkøb og andre ting til huset. Der er slet ingen problemer. Han kører mig til butikken og sørger for, at jeg har [penge] til de ting, der skal købes. Men der er intet til overs.

Jeg drøftede Sanas muligheder med hende mange gange, og hun fortalte, hvordan hun forsøgte at søge hjælp:

Jeg har virkelig tænkt på, hvor jeg kan søge hjælp her. Der er kun hans bror. Jeg gik til ham og begyndte at fortælle om vores problem, men han misforstod det og sagde: 'Du vil bare som de andre kvinder, der vil smide tørklædet, du vil ikke være en god mor.' Det blev til en stor ting. Jeg skulle ikke have sagt noget. Der er ikke noget, jeg kan gøre. Jeg prøvede at tale med min svigerinde, men hun begyndte at bruge det imod mig. Hun fortalte mig om, hvor godt hun og hendes mand har det sammen. Samtidig havde de en mærkelig tone, når de talte sammen.

Sanas betroelse „blev til en stor ting“, det vil sige kendt og fordømt i familien, og Daud straffede hende gennem tre måneder ved at tugte hende mere end normalt. Hun har mange gange prøvet at tale med Daud selv:

Hver gang jeg prøver at tale med Daud, siger han: 'Kan du ikke lide at være her, så tag hjem.' Han ved, at jeg ikke kan tage hjem til min mor i Irak. Hun bor med min søster hos min bror og hans kone og bliver forsørget af min bror. Hans kone bestemmer alt, også over min søster, der er skilt og bor sammen med dem. Hun har det virkelig skidt. Så jeg kan på ingen måde tage hjem. Og han bruger det imod mig.

At flytte hjem til forældrene er umiddelbart det eneste alternativ til ægteskabet, og for Sana er det ikke et reelt alternativ. Dels er hendes far død, så nærmeste mandlige slægtning er hendes bror, som formentlig nødig vil påtage sig forsørgerbyrden (og muligvis heller ikke værgeskabet). Dels ved hun fra sin søster, hvad det vil sige at være fraskilt kvinde, og hvad det medfører af stigma (jf. Danneskiold-Samsøe et al. 2014). Samtidig siger hun: „Hvad skal jeg der? Jeg skal være sammen med mine børn.“ Hun forventer, at hvis hun forlader Daud, må hun også forlade børnene.⁹ Hun ser med andre ord ingen reelle udveje. Hun har to gange overvejet at tage sit liv, fortæller hun, men begge gange har tanken om børnene afholdt hende fra det. Både hun og Daud har gået til gratis psykologsamtaler, fordi de har været udsat for tortur fra det hemmelige politi, mens de boede i Irak, og Sana lider af angst og depression. Det er uklart, hvad hun har fået ud af samtalerne. Hun har ikke nævnt for psykologen, at hun (og børnene) udsættes for vold af Daud.

Sana fortæller, at Daud spurgte hende: „Hvordan vil du klare dig uden for [familien]?“ og hun svarede: „Jeg kan kun klare mig her inden for familien.“

Sana står alene mod sin mand og hans vold, og jeg spurgte på et tidspunkt, om der var noget, jeg kunne gøre. Hun svarede lakonisk:

Det er ingen løsning, og du kan ikke hjælpe. Jeg kender min mand, og sådan er han. Hvis du taler med ham om dette, vil han sige, det er løgn. Han er den, der ved mest om kvinders rettigheder. Så han vil sige, du lyver [om volden] [...] Der er to sider i ham. Nogle gange kan jeg ikke holde det ud, og jeg siger til ham, at du hellere skal være dig selv [over for andre].

Ud over at drøfte, hvad Sana ser som mulige udveje, forsøger jeg at oplyse Sana om andre muligheder, samfundet stiller til rådighed, og hvilke rettigheder hun har. Ved vores femte møde tager jeg hende med til Ørstedsparken tæt ved Dannerhuset i København. Min idé er at mødes tæt ved kvindekrisecentret, så hun kan få et (andet) indtryk af det, og så vi muligvis kan kigge indenfor. Jeg har på forhånd nævnt muligheden for hende. Hun kender til eksistensen af krisecentre, ikke mindst fordi hendes svigerinde har boet på krisecenter. Uanset hvad krisecentret kan tilbyde, ønsker Sana ikke at tage på krisecenter, for siden hendes svigerinde tog på krisecenter, anmeldte sin mand for vold og lod sig skille, er hun blevet fordømt og udstødt af familien. Heller ikke da vi står lige uden for Dannerhuset en smuk solskinsdag, ønsker hun at se stedet ved selvsyn: „Det vil jeg ikke få lov til. Det vil betyde, at jeg ødelægger hele familien. Han [Daud] vil ikke kunne forstå det. Han forstår ikke, at det er et helvede for mig.“

I stedet finder vi en legeplads i parken, hvor børnene kan lege, og Sana, Duna og jeg kan snakke. Jeg er optaget af at finde ud af, hvad der så kan gøres – ikke mindst af hensyn til børnene. Ali har vist mig, at han sover på en madras på gulvet i samme værelse som Nada på syv år. Han gør det for at beskytte hende mod sin far, fortalte han. Hvad det nærmere er, faren gør, eller Ali frygter, han vil gøre, fortæller Ali ikke. Da jeg efterfølgende spørger Sana, om Daud over vold mod Nada, afviser hun det. Faktisk modsætter Daud sig, at hun nogensinde bliver slået. Da en af sønnerne skulle til at slå hende, blev Daud vred og forhindrede det. Ifølge Sana freder Daud Nada, for han ønsker, hun skal få et andet liv, end Sana har. Et mere frit liv, som hun siger.

Det er altså umiddelbart modstridende fortællinger. Samtidig oplever Duna og jeg, at Sana selv praktiserer en autoritær opdragelse, det vil sige taler kommanderende til sine børn og truer med at slå. Hun bruger endda mig som trussel, det vil sige, at jeg (som autoritet formentlig) vil komme (og gøre hvad?), hvis de ikke opfører sig ordentligt.

Sana bliver blandt andet i familien for ikke at miste børnene, men hun ser dem også som redskaber til at ændre på situationen i familien, ikke mindst når de bliver større og kan blive en støtte for hende. Hun fortæller en af de sidste gange, vi mødes:

I de seneste to måneder er der sket noget. De to store drenge truede med at forlade huset. Jeg sagde, hvis I forlader huset, vil jeg også gå. Mig og børnene prøver at løse problemet sammen. Jeg prøver på at fortælle ham [Daud] det på en anden måde, så han ikke bliver hidsig. Jeg har altid løst problemet sammen med børnene. Vi holder os væk for ikke at ophidse ham.

Sofie: Så de to store drenge hjælper dig?

Han [Daud] mistede besindelsen, så han slog dem med al sin kraft. Han brækkede Alis næse og en af hans fingre. Jeg prøvede at beskytte dem. Jeg omfavned dem, og vi søgte beskyttelse i et værelse. Han tænker slet ikke, når han bliver vred. Han går til mig og giver mig skylden, når jeg beskytter børnene.

Sofie: Men drengene er store og måske lige så stærke som ham. Er han ikke bange for dem?

Nej. De er stærke nok til at stoppe deres far, men det gør de ikke, for det er mod vores opdragelse. De skal respektere deres far, så de skal ikke gøre noget imod ham. Det er ikke tilladt.

Jeg foreslår, at jeg kan underrette myndighederne om, at børnene lider overlast. Så bliver ansvaret taget af Sanas skuldre og bliver mit. Hvad siger Sana til det?

Jeg har to muligheder. Den første er, at jeg bærer byrden og lader det fortsætte, som det er, for børnenes skyld. Det har jeg altid gjort. Jeg venter, til børnene er blevet voksne og [har] fået det nogenlunde godt og [er] flyttet hjemmefra. Den anden er, at jeg ringer til dit telefonnummer [Sofie] eller dit nummer [Duna]. Dem har jeg gemt et godt sted. Det er mit eneste håb. Det eneste sted, hvorfra jeg kan få hjælp, er fra dig. En sidste mulighed er at begå selvmord.

Jeg svarer, at hun bør overveje, om det er det bedste for børnene at fortsætte familielivet som nu. Det er ikke godt for børn at vokse op i et hjem med vold. Sana svarer, at hun og børnene er økonomisk afhængige af Daud og ikke kan klare sig alene – endnu. Jeg svarer, at kommunen er forpligtet til at yde økonomisk hjælp og finde en bolig, hvis hun forlader Daud, og at krisecentre tilbyder hjælp til at etablere sig. Og at der også er krisecentre med plads til børn. Men hun vil slet ikke skilles – højst bruge muligheden for krisecenter som pression over for Daud. Og hun kan slet ikke forlige sig med tanken om at søge hjælp fra myndighederne, siger hun.¹⁰

Sana øjner en mulighed for forandring, når sønnerne bliver gift. Hun fortæller, at hun har fortalt sin mor om sine problemer med Daud, at han er voldelig. Moren svarede, at alle mænd har en rem af huden. Livet er svært, men man må tage det, som det kommer, og ikke gøre det sværere ved at tale for meget om det. Morens bedste råd til Sana er, at hun skal få sin ældste søn Ali til at gifte sig, så hun får en svigerdatter i huset, for svigerdatteren er en fremmed, og Daud vil derfor holde igen og skamme sig, hvis han går over stregen. Det tages for givet, at det unge par skal bo hjemme hos Alis forældre.

Men Sana er selv skeptisk over for rådet. Daud plejer ikke at holde igen. Moren sagde til Sana: „Nu har du store børn, din fremtid er i Danmark,“ og Sana nævner selv, at der ikke er noget liv for hende i Irak; der er for fattigt og elendigt. Igen forudsættes det, at hvis hun skulle flytte fra sin mand, er forældrenes hjem den eneste tænkelige løsning, som hun altså afviser ved samme lejlighed.

Men er der så planer for Ali? Inden turen til Irak har Daud snakket med en arbejdskammerat om muligheden for at finde en anstændig og pænt opdraget pige til sin søn. Og han viser sig at have en giftemoden datter på 20 derhjemme, samme alder som Ali. De to fædre indgår en foreløbig aftale. Den eneste „fejl eller ulempe“ ved pigen, som Sana siger, er, at hun ikke går med tørklæde. Selv synes Sana ikke, det haster med giftermål. Hun har været på besøg hos pigens forældre og drillede efterfølgende sin søn med, at pigen ikke var særlig køn, og at hun var meget mørk i huden. Men Ali bestemmer selv. Hvis han vil, er det o.k., og så vil hun få det bedste ud af situationen.¹¹ Ingen – heller ikke Daud – vil presse ham.

Efter at have drøftet flere muligheder – skilsmisse (herunder eventuelt krise-center), yderligere psykologhjælp, at flytte med større sønner ud af familiens fælles hjem, Alis eventuelle ægteskab og ny svigerdatter – tegner alt til, at familielivet fortsætter uden grundlæggende ændringer. Som et sidste forsøg på at af-søge muligheder aftaler Sana og jeg at tale med Daud om muligheder for, at Sana kan tage danskundervisning. Hun vil nemlig gerne mere ud af huset og blive mere selvhjulpnen ved indkøb, lægebesøg og lignende. Vi mødes alle i hjemmet, og jeg har på forhånd fundet frem til mulige sprogskoler i nærheden. Daud er i udgangspunktet åben for ideen, men mener, den vil strande på praktiske vanskeligheder, for Sana har ikke tid, når hun også skal tage sig af hus og hjem. Desuden ligger sprogskolen langt væk, transporten vil tage tid, og hvem skal køre hende?¹² Han og sønnerne kan ikke altid køre hende. Måske er løsningen, at Sana tager kørekort, og familien anskaffer sig en ekstra bil, funderer Daud. Familiens anstrengte økonomi og Wael's skeptiske bemærkning „Min mor køre bil!“ tyder dog på, at forslaget er urealistisk.¹³ Da jeg ringer nogle måneder efter, er der endnu ikke taget initiativ til hverken sprogskole eller kørekort. Jeg tænker, at alle muligheder for at sikre Sana og hendes børn mod mere vold er udtømt, og beslutter at stoppe her.

Sidste gang, jeg hører noget fra Sana, er omkring et halvt år efter. Hendes ældste søn ringer til mig for at invitere mig til sit bryllup. Jeg takker, men afslår invitationen. Jeg har ikke mulighed for at deltage den givne dag, og det er jeg i grunden både ærgerlig og lettet over. Ærgerlig, fordi jeg af akademisk interesse gerne vil følge familien og vide mere om, hvilke forandringer for Sana, hendes børn og – nu også – svigerdatter ægteskabet vil medføre. Lettet, fordi jeg ople-

ver det etisk problematisk at fejre et familieliv, hvor mor og børn lider overlast. Det var i det hele taget svært for mig at fortsætte med at være vidne til volden, når jeg blot drøftede mulige udveje med Sana og ikke greb ind over for vold mod børnene. Det var også svært for mig at fortsætte drøftelserne med Sana, når børnene var til stede, hvilket de mindste børn typisk var. Sana fortalte gerne om volden i børnenes påhør, og ved et af vores første møder foreslog Duna at mødes uden børn næste gang, men det afviste Sana: „Det vil altid være sådan. Børnene vil altid være her. De forstår ingenting. Det er normalt.“ Derimod talte hun aldrig om volden, når Daud var til stede. Det faldt hende tilsyneladende ikke ind, at børnene kunne videregive information til ham eller andre. Samtidig var der sjældent mulighed for fortrolige samtaler med børnene.

Efterfølgende etiske overvejelser

Jeg har ofte siden tænkt tilbage på Sana og hendes børn – og på andre af mine informanter, som jeg var vidne til¹⁴ blev udsat for vold og mishandling – ikke mindst efter at jeg har fået nærmere kendskab til socialrådgiverfagets etiske forskrifter og dilemmaer. Grundlæggende står antropologer over for samme dilemmaer som socialrådgivere, men fagene har forskellige mål: Groft sagt søger antropologer at forstå kulturelle logikker og social forandring, mens socialrådgivere søger at skabe social forandring og opnå social retfærdighed (om end gennem forståelse).¹⁵ Socialrådgivere har derfor et klart blik for borgernes rettigheder og tydelige retningslinjer for professionel indgriben og retligt ansvar.

Selv når jeg afsøgte muligheder for forandring sammen med Sana, var det særligt med forståelse for øje. Ved at involvere mig og drøfte muligheder for forandring fik jeg indsigt i de kulturelle logikker og forandringer, der var gældende. Det blev klart, at grundlæggende ændring af familiens forankring i et „patriarkalsk kønsrelationsregime“ (Beck-Gernsheim 2007) – og hvad det indebærer af konformitetskrav, kønsadskillelse, kontrol med kvinders seksualitet, mænds dominans og kvinders underordning – var svær, og Sana så ingen mulighed for at gøre radikalt op med det og dermed også volden. Derimod kunne aktørernes positioner ændres og dermed henholdsvis deres risiko for at udsættes for vold og deres muligheder for at opnå fordele gennem udøvelse af kontrol og vold. Sana ser eksempelvis en mulighed for nye magtkonstellationer, når sønnerne får egen indtægt, og hun får svigerdøtre.

Min intervention begrænsede sig altså til samtale om muligheder (særligt for Sana), ikke til rettigheder (særligt for børn). Jeg underrettede ikke myndighederne om mit kendskab til vold mod børnene. Når jeg nu ser tilbage, spørger jeg mig selv, hvorfor jeg ikke informerede myndighederne om min viden. Som bor-

ger har jeg underretningspligt ved mistanke om mistriksel og overgreb på børn, og når jeg har undladt at underrette, har jeg overtrådt loven.¹⁶ Så ud fra hvilken logik kan denne undladelse retfærdiggøres – eller blot forklares?

Et første bud på et svar kan være en skepsis i antropologien over for staten, herunder dens lovgivning og moderne velfærdsinstitutioner (muligvis et levn fra civilisationskritikken (fx Clastres 1998 [1974]) og som tidligere nævnt fra Foucault). Et oplagt eksempel på denne skepsis er den britiske forening for socialantropologers etiske retningslinjer for god forskningspraksis.¹⁷ Punkt et i retningslinjerne omhandler beskyttelse af forskningens deltagere, og de skal først og fremmest beskyttes mod forstyrrelser og indgreb fra ydre instanser som statslige og ikke-statslige organisationer og fra forskeren selv gennem hans eller hendes metoder og resultater. Det er indlysende, at antropologisk forskning ikke bør skade deltagerne, men retningslinjerne diskuterer ikke, hvad forskeren stiller op, hvis deltagerne skader hinanden, og hvordan andre instanser – herunder statslige og ikke-statslige organisationer – kan inddrages for at forhindre dette.

Et andet eksempel er Hastrup's diskussion af forholdet mellem menneskers erfaringer og lovgivningens entydige „sandhedsregime“, og hvad der sker med menneskers erfaringer med vold og lidelse, når de oversættes til menneskerettighedernes juridiske sprog (Hastrup 2003). Her bliver „tykke“ moralske problemer baseret på lokale kulturelle forståelser til „tynde“ retlige repræsentationer baseret på ideen om én universel menneskelig natur (op.cit.312). Hastrup mener, at juraens definitive udlægning af ret og rimeligt forvrænger erfaringer med vold, fordi den ikke kan rumme subjektive erfaringers definatoriske usikkerhed.

I tråd med kritikken af tynde retlige repræsentationer påpeger den norske antropolog Inge-Lise Lien, at en rendyrket universalistisk retfærdighedsmoral er blind for viden om kultur i form af et „slør af uvidenhed“ (Lien 1991:101). At beskrive og forstå kultur og tykke moralske problemer er netop antropologiens klassiske opgave. Indgående viden om historie, slægtskab og netværk er nødvendig for at forstå, hvorfor folk handler, som de gør, og for at kunne forudse implikationer af interventioner og forandringer. Uden at kende noget til forholdet mellem mor og søn, svigermor og svigerdatter i mellemøstlige samfund er det fx svært at forstå Dauds vold mod Sana og hendes forsøg på at undgå den.

Antropologer advokerer altså for en partikularistisk loyalitetsmoral, fordi den giver forståelse. Spørgsmålet er imidlertid, om en insisteren på en partikularistisk loyalitetsmoral og definatorisk usikkerhed gavner de mest udsatte, og om det giver mening at videreføre kritikken af statens og lovgivningens definatoriske dominans i et globaliseret samfund som det danske, der garanterer lighed for loven på tværs af (kultur)forskelle.

Jeg tror imidlertid ikke, at skismaet mellem en partikularistisk og en universalistisk retfærdighedsmoral alene handler om faglige traditioner og dogmer. Det handler også om, at antropologer mangler kendskab til, hvordan socialrådgivere i de kommunale socialforvaltninger håndterer lovgivning og regler på det sociale område. Jeg var selv uvidende om, hvad en underretning til kommunen ville medføre, og kendte ikke til, hvordan kommunens sagsbehandlere håndterer komplekse problemer som dem, Sana og børnene har. Jeg kendte derimod til kritikken af myndighedernes sociale arbejde for at være (for) optaget af at leve op til love og regler på bekostning af inddragelse af subjektive erfaringer og komplekse sociale forhold. Hvordan kunne jeg være sikker på, at kommunens sagsbehandlere ville forstå Sanas og børnenes situation og handle i deres interesse? Det kunne jeg ikke, for jeg var uvidende om og skeptisk over for sagsbehandlernes arbejde og retningslinjer og tvivlede derfor på, at de ville handle i Sanas og børnenes interesse. Tvivlen afholdt mig fra at underrette.¹⁸

Et andet bud på et svar er derfor uvidenhed om socialt arbejdes lovgrundlag og praksis. I dag ved jeg, at socialrådgivere tilsvarende forsøger at forstå den komplicerede sociale situation, de griber ind i. Også socialrådgivere har et ideal om „helhedssyn“ på borgernes baggrund, herunder familiebaggrund, sociale relationer og vilkår – ikke ulig antropologers ideal om holisme (se fx Harder & Nissen 2011). Således er helhedssynet et centralt fagligt begreb, som kommende socialrådgivere introduceres til på socialrådgiveruddannelsens første semester. Socialfaglig indgriben finder sted gennem samarbejde med borgeren og på baggrund af samtaler med borgeren og eventuelt familie og socialt netværk. Også socialrådgivere må tage partikularistisk moral i betragtning, når de tager beslutninger om indsatser over for borgere – samtidig med universalistisk moral, der kan sikre også de mest udsattes rettigheder. Pointen er, at de ikke er mekanisk styret af lovgivningen, men tager beslutninger på baggrund af indsamling, analyse og vurdering af relevant information og inddrager borgerne i beslutningerne (Svendson 2017).

Et tredje og sidste bud på et svar er min tillidsrelation til Sana. Hun gav mig sin tillid, og jeg indtog hendes perspektiv, som antropologer ofte gør, når de indlever sig og indgår i sociale relationer. De bliver del af en partikularistisk loyalitetsmoral, som gør det svært at være illoyal.

Da Sana øjnede en mulighed for forandring gennem Alis ægteskab, brød jeg forbindelsen, og hun kontaktede mig ikke siden. Den nye status som svigermor var øjensynligt en løsning for Sana, men var det også en løsning, som gavnede børnene? Ønskede Ali egentlig at blive gift? Var ægteskabet lykken for hans brud, der allerede før brylluppet blev omtalt nedsættende af Sana? Og forandrede det noget for Nada? Det er ikke tænkeligt, at Ali i sit ægteskab kunne be-

skytte Nada om natten. Min tillidsrelation til Sana forhindrede mig i at indtage børnenes perspektiv og at stille disse spørgsmål – og svare på dem. En mere kritisk stillingtagen til interesse modsætninger internt i familien og til mit eget perspektiv på Sanas position vil kunne åbne for afsøgning af børnenes muligheder (se fx Armbruster & Lærke 2008). Sanas avancement i familien fra svigerdatter til mor til svigermor giver hende en styrket magtposition og svækker min loyalitet med hende, som forskydes til børn og svigerdatter. Kritisk stillingtagen til interesse modsætninger åbner altså op for at indtage de mest udsattes perspektiv og handle i deres interesse.

Hvordan ville jeg så handle i dag med et bedre kendskab til myndigheders handlinger, socialt arbejdes helhedssyn og børnenes perspektiver? Jeg mente tidligere, at jeg bedst forvaltede Sanas tillid ved at forholde mig tavs over for myndighederne. I dag spørger jeg, hvem min tavshed gavner, og om Sana egentlig ønskede, at jeg skulle forholde mig tavs. Sana gav udtryk for, at hun ønskede handling, men hun frygtede konsekvenserne.

Jeg mener i dag, at jeg bedst forvalter tilliden ved at dele mit kendskab til Dauds vold mod Sana og børnene og min mistanke om seksuelle overgreb på Nada med familiens sagsbehandler, der kan handle i forhold til problemerne. Jeg ville altså foretage en underretning, hvori jeg ville dele min bekymring for, hvad indgreb kunne medføre for Sana og børnene, herunder hvad det kunne medføre af represalier fra Daud og hans familie. Jeg ville med andre ord kombinere antropologiens partikularistiske tilgang med socialt arbejdes universalistiske tilgang: På den ene side ville jeg inddrage universalistisk moral i antropologien og slække på antropologiens skepsis over for stat og myndigheders interventioner. På den anden side ville jeg bidrage til en partikularistisk tilgang i det sociale arbejde ved at tilbyde en forståelse af familiens kulturelle baggrund og dermed dens forandringsmuligheder. Konkret kan det ske ved at redegøre for min forståelse af Sanas familie og dens kulturelle baggrund i en underretning, og mere generelt kan det ske ved at formidle etnografisk viden om kulturelle logikker og praksisser til de fagfolk, der bedriver socialt arbejde.¹⁹ Hensigten er vel at mærke ikke at svække den universalistiske tilgang i socialt arbejde, men tværtimod at sikre lige rettigheder gennem indsigt i (kulturelle) forskelligheder.

Svaret på artiklens indledende spørgsmål om, hvilket etisk ansvar antropologer har over for de mennesker, vi møder i felten, som lider under kulturens skyggesider, er derfor, at vores ansvar både bygger på en partikularistisk og en universalistisk moral; at vi både har ansvar for en „kulturopmærksom“ forståelse af, hvorfor rettigheder overtrædes, og en „kulturblind“ sikring af rettigheder. Det første er antropologer eksperter i, det andet må vi øve os mere på.

Noter

1. Sammen med antropologerne Yvonne Mørck og Bo Wagner Sørensen studerede jeg krisecentres støtte til kvinder med etnisk minoritetsbaggrund som led i forskningsprojektet „Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier. En kvalitativ undersøgelse med fokus på fremadrettede indsatser“. Projektet blev til på opdrag af Dannerhuset og TrygFonden og blev udført 2009-2011 ved Roskilde Universitet.
2. Tak til kolleger på Institut for Socialt Arbejde, som har læst og kommenteret udkast til denne artikel. En interessant pointe er, at socialrådgivere genkender og deler artiklens grunddilemma – og magtesløshed over for problemerne.
3. Feltarbejdet var led i ph.d.-projektet „Contextualised Narratives on and by Traumatized Refugees in Denmark“, som blev udført ved Københavns Universitet 2002-2006. Min ph.d. blev finansieret af et stipendium fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
4. RCT har skiftet navn og hedder i dag DIGNITY – Dansk Institut Mod Tortur.
5. Feltarbejdet var del af postdocprojektet „En køn familie. En undersøgelse af forhandlinger om lidelse mellem køn og generationer inden for irakiske flygtningefamilier“. Projektet blev finansieret af OAK Foundation og Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation og udført ved Roskilde Universitet 2008-2009.
6. Kvinderne betegner ikke selv volden som fysisk, psykisk, seksuel og økonomisk, men alle disse voldsformer fremgår af deres fortællinger.
7. Navne og andre afslørende oplysninger er anonymiserede.
8. Den marokkanske sociolog Fatima Mernissi beskriver mor-søn-svigerdatter-forholdet i arabiske familier, herunder hvordan moren udøver kontrol over sin søns samliv med svigerdatter (Mernissi 1987:131-35). Tilsvarende skriver rettsociolog Astrid Schlytter og ph.d.-studerende i socialt arbejde Devin Rexvid om mor-søn-svigerdatter-forholdet blandt mellemøstlige migrantfamilier i Sverige (Schlytter & Rexvid 2016:29-38).
9. En reel forventning, hvis man ser på erfaringer fra kvinder i en tilsvarende situation (Dannekiold-Samsøe et al. 2011:63-65).
10. Sana omtaler krisecentre som myndigheder, men krisecentre har ingen myndighed (handlekompetence) og er typisk private eller selvejende institutioner. Familien har tæt kontakt med myndigheder og velfærdsinstitutioner i øvrigt. Det tyder på, at Sanas skepsis over for myndigheder alene går på at involvere dem i mandens vold.
11. Ifølge den svensk-irakiske politiske økonom David Ghanim fungerer den sociale status som svigermor som en „patriarkalsk magtniche“. Kvinder får status som svigermødre og magt til at udnytte svigerdøtre gennem deres sønner (Ghanim 2009:149-50).
12. Det antages, at bilkørsel er eneste tænkelige transportform.
13. Ahmad Mahmoud skriver om en opvækst i en arabisk familie i en forstad til København i 1990'erne og om, at kørekort til kvinder dengang var uørt i hans familie og i familiens arabiske omgangskreds. I dag er kørekort til kvinder almindeligt (Mahmoud 2015).
14. Jeg bruger betegnelsen vidne og ikke fx observatør for at understrege min position som tredjepart i voldens trekant af udøver, offer og vidne (Riches 1986) og det moralske bud om involvering, denne betegnelse lægger op til (Scheper-Hughes i Caplan 2003:18).
15. International Federation of Social Workers og International Association of Schools of Social Work definerer socialt arbejde således: „Socialt arbejde er en praksisbaseret profession og en

akademisk disciplin, der fremmer social forandring og udvikling, social samhørighed, og empowerment og frigørelse af mennesker. Principper om social retfærdighed, menneskerettigheder, kollektivt ansvar og respekt for forskelligheder er centrale for socialt arbejde. Understøttet af teorier om socialt arbejde, samfundsvidenskab, humanistiske fag og oprindelige folks viden, inddrager socialt arbejde mennesker og strukturer for at adressere livsudfordringer og for at opnå øget trivsel. Ovenstående definition kan blive præciseret på nationalt og/eller regionalt plan“ (vedtaget på foreningernes generalforsamling 2014, gengivet på dansk af Dansk Socialrådgiverforening på <http://www.socialraadgiverne.dk/om-dansk-socialraadgiverforening/internationalt-samarbejde/ifsw-international-federation-of-social-workers/>). Denne definition er selvfølgelig et ideal, og rammebetingelser i kommunerne, hvor fire ud af fem socialrådgivere i Danmark arbejder, kan begrænse mulighederne for at leve op til idealet.

16. Ifølge servicelovens § 154.
17. De etiske retningslinjer fremgår af hjemmesiden <http://www.theasa.org/ethics/guidelines.shtml>. Der eksisterer ingen tilsvarende etiske retningslinjer for antropologer i Danmark.
18. Spørgsmålet er desuden, om Sana og børnene overhovedet har samme interesser, og om det er muligt at varetage dem på én gang.
19. Et eksempel på formidling af etnografisk viden til fagfolk er diplomforløbet „Perspektiver på socialt arbejde i relation til æresrelaterede konflikter“, som artiklens forfatter har tilrettelagt og gennemfører på Professionshøjskolen Metropol i samarbejde med Styrelsen for International Rekruttering og Integration.

Litteratur

- Armbruster, Heidi & Anna Lærke (eds)
2008 Taking Sides. Ethics, Politics, and Fieldwork in Anthropology. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth
2007 Transnational Lives, Transnational Marriages. A Review of the Evidence from Migrant Communities in Europe. *Global Network* 7(3):271-88.
- Caplan, Pat
2003 The Ethics of Anthropology. Debates and Dilemmas. London & New York: Routledge.
- Clastres, Pierre
1998 [1974] Society Against the State. Essays in Political Anthropology. New York: Zone Books.
- Dannelskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck & Bo Wagner Sørensen
2011 „Familien betyder alt“. Vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier. Frederiksberg: Frydenlund.
- Dannelskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck & Bo Wagner Sørensen
2014 Kvindelige ægteskabsmigranter og voldelige realiteter. I: A. Liversage & M. Rytter (red.): Ægteskab og migration. Konsekvenser af de danske familiesammenføringsregler 2002-2012. Side 139-59. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Dannelskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck & Bo Wagner Sørensen
2016 Vold, køn og kultur – en etnografisk tilgang. *Kvinder, Køn og Forskning* 25(2-3): 32-45.

- Das, Veena
1997 Language and Body. Transactions in the Construction of Pain. In: V. Das, A. Kleinman & M. Lock (eds): *Social Suffering*. Pp. 67-91. Berkeley: University of California Press.
- Ghanim, David
2009 *Gender and Violence in the Middle East*. Westport, CT, & London: Praeger.
- Harder, Margit & Maria Appel Nielsen
2011 *Helhedssyn i socialt arbejde*. København: Akademisk Forlag.
- Hastrup, Kirsten
2003 Violence, Suffering and Human Rights. *Anthropological Reflections*. *Anthropological Theory* 3(3):309-23.
- Jackson, Michael
2002 *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. København: Museum Tusulanum Press.
- Kelly, Liz, Sheila Burton & Linda Regan
1996 Beyond Victim or Survivor. Sexual Violence, Identity and Feminist Theory and Practice. In: L. Adkins & V. Merchant (eds): *Sexualizing the Social. Power and the Organization of Sexuality*. Pp. 77-101. London: Macmillan Press.
- Lien, Inger-Lise
1991 En partikularistisk og en universalistisk moral – om grenser for emosjoner, empati og lojalitet. *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2:98-101.
- Lundgren, Eva
1990 *Gud og hver mann. Seksualisert vold som kulturell arena for å skape kjønn*. Oslo: Cappelen.
- Mahmoud, Ahmad
2015 *Sort land. Fortællinger fra ghettoen*. København: People's Press.
- Mernissi, Fatima
1987 [1975] *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Societies*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Meskell, Lynn & Peter Pels (eds)
2005 *Embedding Ethics*. Oxford & New York: Berg.
- Messer, Ellen
1993 *Anthropology and Human Rights*. *Annual Review of Anthropology* 22:221-49.
- Merry, Sally Engle
2009 *Gender Violence. A Cultural Perspective*. Malden, MA, & Oxford: Wiley-Blackwell.
- Riches, David (ed.)
1986 *The Anthropology of Violence*. Oxford: Blackwell.
- Scarry, Elaine
1985 *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

- Scheper-Hughes, Nancy
1995 The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3):409-20.
- Schlytter, Astrid & Devin Rexvid
2016 Mäns heder. Att vara både offer och förövare. Lund: Studentlitteratur.
- Svendsen, Idamarie Leth (red.)
2017 Den svære beslutning. En antologi om beslutninger om anbringelse af børn og unge – hvornår, hvorfor og hvordan? Frederiksberg: Professionshøjskolen Metropol, Institut for Socialt Arbejde.
- Sørensen, Bo Wagner, Yvonne Mørck & Sofie Danneskiold-Samsøe
2012 Tavshed og vold mod kvinder. Erfaringer fra et projekt om vold mod kvinder i etniske minoritetsfamilier. *Tidsskriftet Antropologi* 65:103-27.